



insan yayınları

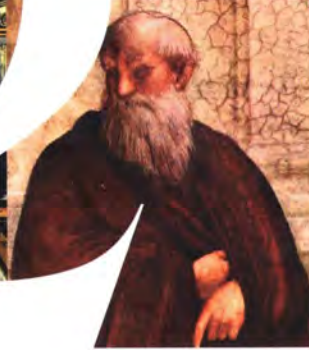
DOĞU'DAN BATI'YA

Düşüncenin Serüveni

ANTİKÇAĞ YUNAN DÜŞÜNCESİ
ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİ



PROJE EDITÖRÜ
BAYRAM ALI
ÇETİNKAYA



DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

ANTİKÇAĞ YUNAN & ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİ

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© **insan yayınları**

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-760-6

*doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
antikçağ yunan & ortaçağ düşüncesi*

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörleri
prof. dr. celal türer / doç. dr. hakan olgun

editör yardımcısı
arş. gör. abdullah demir

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**insanyayinlari.com.tr**
insan@insanyayinlari.com.tr

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

ANTİKÇAĞ YUNAN & ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİ

2. Cilt

Proje Editörü

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

2. Cilt Editörleri

Prof. Dr. Celal TÜRER

Doç. Dr. Hakan OLGUN



insan

proje editörü

prof. dr. bayram ali çetinkaya (istanbul üniversitesi)

danışma kurulu

prof. dr. alparslan açıkgenç (yıldız teknik üniversitesi)

prof. dr. mehmet akif aydın (medipol üniversitesi)

prof. dr. mehmet bayrakdar (yeditepe üniversitesi)

prof. dr. nazif gürdoğan (maltepe üniversitesi)

prof. dr. mahmut erol kılıç (marmara üniversitesi)

prof. dr. turan koç (sabahattin zaim üniversitesi)

prof. dr. ejder okumuş (osmangazi üniversitesi)

doç. dr. mustafa özel (istanbul şehir üniversitesi)

yard. doç. dr. ömer osmanoğlu (üsküdar üniversitesi)

ilhan akıncı (insan yayınları)

ismail akıncı (insan yayınları)

dr. ahmet çelik (insan yayınları / istanbul üniversitesi)

erhan güngör (editör, insan yayınları)

cilt editörleri ve yardımcıları

1. cilt editörü: doç. dr. ali osman kurt (ankara sosyal bilimler üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir

2. cilt 1. bölüm editörü: prof. dr. celal türer (ankara üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir

2. cilt 2. bölüm editörü: doç. dr. hakan olgun (istanbul üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir

3. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerçi (istanbul üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir

4. cilt editörü: doç. dr. şamil öçal (kırıkkale üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. adem ırmak

5. cilt editörü: prof. dr. abdullah kahraman (marmara üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. adem ırmak

6. cilt editörü: prof. dr. ismail çalışkan (yıldırım beyazıt üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. adem ırmak

7. cilt editörü: doç. dr. eyüp bekiryazıcı (atatürk üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

8. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet hamdi furat (istanbul üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

9-10. cilt editörü: doç. dr. selim eren (ondokuz mayıs üniversitesi)

yard. doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)

editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

redaksiyon ve tashih

prof. dr. ali yılmaz (ankara üniversitesi)-(başkan)

prof. dr. alim yıldız (cumhuriyet üniversitesi)

doç. dr. zülfikar güngör (ankara üniversitesi)

doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)

yard. doç. dr. hasan özalp (cumhuriyet üniversitesi)

yard. doç. dr. muharrem hafız (istanbul üniversitesi)

arş. gör. mustafa özağaç (istanbul üniversitesi)

arş. gör. adem ırmak (istanbul üniversitesi)

arş. gör. abdullah demir (istanbul üniversitesi)

arş. gör. zeynep kot tan (istanbul üniversitesi)

1. Cilt | Akli Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu:
Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri
2. Cilt | Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi
3. Cilt | Yeniçağ Düşüncesi
4. Cilt | Yirminci Yüzyıl Düşüncesi
5. Cilt | İslâm Düşüncesinin Altın Çağı
6. Cilt | Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi
7. Cilt | Endülüs ve Felsefenin İsrakîli(Leşmesi)ği
8. Cilt | Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce
9. Cilt | Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi
10. Cilt | Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi

İçindekiler

ANTİKÇAĞ YUNAN DÜŞÜNCESİ

GİRİŞ / Celal Türer	13
YUNAN TOPLUMUNUN KÜLTÜREL ÖRÜNTÜSÜ / Aliye Çınar.....	25
MİTOS'TAN LOGOS'A GEÇİŞİN ARKA PLANI VE DOĞA FİLOZOFLARI / Cengiz Çakmak.....	51
İNSAN FELSEFESİ: SOFİSTLER VE SOKRATES / Cengiz Çakmak	97
SOFİSTLER VE SOKRATES / Şamil Öçal	117
SOKRATES'İN DOĞURTMA (BULDURMA) YÖNTEMİ / Mehmet Zeki Aydın.....	141
SİNOP'LU DİYOJEN (DIOGENES) / Cafer Sadık Yaran.....	155
PLATON VE SİYÂSET FELSEFESİ (M.Ö. 427-347) / Muharrem Hafız	167
PLATON FELSEFESİNDE BİLGİ SORUNU / Abdullah Demir.....	191
PLATON'UN TARİH ANLAYIŞI / Ayhan Bıçak.....	225
PLATON SANATA KARŞI DEĞİLDİR! / İbrahim Yıldırım	243
ARİSTO VE METAFİZİK / Süleyman Hayri Bolay	259
ARİSTOTELES'İN AHLÂK ANLAYIŞI / Nejdet Durak.....	285
ARİSTOTELES VE AHLÂK / Hümeýra Özturan	317

HELLENİSTİK FELSEFE VE ROMA FELSEFESİ/AHLÂK FELSEFESİ:	
STOACILIK / Osman Elmalı	333
STOA MANTIĞI / İbrahim Çapak.....	357
EPİKÜROS / Cafer Sadık Yaran	373
HELENİSTİK ROMA FELSEFESİ: SEPTİKLER (ŞÜPHECİLER) /	
Osman Elmalı-Ömer Özden.....	381
İSKENDERİYELİ PHILO / Dursun Ali Aygıt	395
PLOTINUS'TA MİSTİSİZM / Zeki Özcan	421
YENİ EFLÂTUNCULUK: III. YÜZYILDA ORTAYA ÇIKIP, BATI ORTAÇAĞ VE	
İSLÂM DÜŞÜNCESİNİ ETKİLEYEN BİR FELSEFE OKULU / Cahid Şenel	445
PLOTINUS FELSEFESİNİN ETKİLERİ / Nejdet Durak	457
PROCLUS / Fulya Bayraktar.....	487
PORPHYRIOS / Celal Türer.....	507

ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİ

GİRİŞ / Hakan Olgun	523
BİZANS İMPARATORLUĞU TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ /	
Birsel Küçükspahioğlu.....	525
ORTA ÇAĞ FELSEFESİ / A. Kadir Çüçen	555
PAPALIK VE ORTAÇAĞ / Bekir Zakir Çoban.....	601
AUGUSTINUS'UN BİLGİ FELSEFESİ / Yaşar Türkben.....	627
AZİZ ANSELMUS / Şamil Öçal.....	711
ANICIUS MANLIUS BOËTHIUS / İsmail Çetin	733
MARTIN LUTHER / Hakan Olgun.....	747
JOHN CALVIN / Hakan Olgun.....	781
TEOLOJİK DİLİN MÂHİYETİ:	
THOMAS AQUINAS'IN BENZER ANLAM TEORİSİ / Rahim Acar	805
THOMAS AQUINASTA KÖTÜLÜK PROBLEMİ / Yaşar Türkben	823
THOMAS AQUINAS'IN TANRI TASAVVURU / Mehmet Ata Az.....	855
ANSİKLOPEDİST BİR DÜŞÜNÜR OLARAK ROGER BACON /	
Ahmet Erhan Şekerci.....	889
MICHEL EYQUEM DE MONTAIGNE / Ali Yıldırım	919
THOMAS HOBBS / Derda Küçükalp.....	929
NICOLAUS CUSANUS / Ali Yıldırım.....	951

LEONARDO DA VINCI / Hasan Özalp	957
JOHANNES KEPLER / Hasan Özalp	969
GALILEO GALILEI / Hasan Özalp.....	981
EVRENİN MEKANİSTİK TASARIMI: NEWTON / İshak Arslan	999
GIAMBATTISTA VICO / Sema Önal.....	1017
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ.....	1041

ANTİKÇAĞ
YUNAN DÜŞÜNCESİ

GİRİŞ

Celal Türer*

Bölüm Editörü

İnsanın düşünce serüvenini gözler önüne seren felsefe tarihi, esasen felsefenin ne olduğundan nasıl geliştiğine, çeşitli felsefe öğretilerinin ortaya çıkışından, bu öğretilerin ayrımlarına kadar bir dizi felsefi soru ve sorunu; varlık, bilgi ve değer açısından değerlendiren çok yönlü ve çok boyutlu bir araştırma alanını temsil eder. Bu alan; felsefi düşüncelerin, sistemlerin ya da ekollerin tarihsel serüvenini, filozofların varoluşla ilişkilerini, düşüncelerini nasıl ve hangi şartlarda oluşturduklarını ve ekollerin birbirleriyle ilişkilerinin nasıl kurulabileceğini bütüncül bir bakış açısıyla ve aralarında ortak bir anlam oluşturacak şekilde inceler. Bununla beraber bu inceleme, sadece mevcut filozofların ya da felsefi akımların ansiklopedik olarak bir araya getirilmesi veya bir dizi içerisinde aktarılması etkinliği değildir. O, bunların ötesinde felsefenin mahiyetinden başlayıp neyin felsefe-içi ya da felsefe-dışı sayılacağına değin bir dizi felsefi sorunu ele alan, filozofların düşüncelerini, tarihsel-toplumsal koşullar açısından değerlendiren, onların benzerlik ve ayrımlarını hem içerik hem de şekil yönünden ortaya koymaya çalışan bir etkinliği yansıtır. Bu etkinliğin gayesi, insan yaşamında ortaya çıkan soru ve sorunları belirli özgül yöntemlerle değerlendirmek ve onları sonuçları bakımından sistematikleştirmektir. Böylelikle karşılaştığımız sorunları anlayacak ve çözümleyecek bir anlam ufku ya da bir anlam eşiğinin oluşması sağlanabilir. Anlam ufku ya da anlam eşiği oluş-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi A. B. D. Öğretim Üyesi

turma faaliyeti, esasen olup biteni düşünce tarihi üzerinden kavramadan başka bir şey değildir. Bu noktada bilincin bu hususlara vukufiyeti, eleştirel düşünme zemininde düşünceleri topyekûn sorgulayan ve yorumlayan bir faaliyet ortaya koyar. Bu çerçevede insanlığın düşünce serüveniyle karşılaşmak, bir fikirler müzesiyle karşılaşmaktan ziyade, nüfuz edilecek dünyanın kendisiyle karşılaşmak anlamına gelir. Bu, içine girildiğinde insanın kendisini keşfettiği bir dünyayı resmeder. Bu dünyada bilinç, karşılaştığı ya da yüzleştiği fikirler, yaklaşımlar, tezler veya inançlar aracılığıyla kendi kaderini belirler. Zira insan, ancak farklı düşüncelerle diyaloga ya da gerilim içerisine girerek varoluşunu gerçekleştirebilir. Bu açıdan felsefe tarihinin hakikatle yüzleşmenin bir yolunu gözler önüne serdiği söylenebilir.

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ adlı eserin elinizdeki bu (2.) cildi, okuru Antik Yunan düşüncesiyle; bu düşüncenin taşıyıcısı olan filozofların hayatlarıyla, fikirleriyle, ortaya koymuş oldukları sorunlarla ve öğretileriyle tanıştırmayı hedefler. Bu dönem, Yunanlıların “bilgelik sevgisi” anlamına gelen *philosophia* kavramını oluşturdukları sürece tekabül eder. “Şeyleri anlayabilmek için onları gelişmekteyken görebilmeli” diyen Aristoteles'i takip- le, felsefe olgusunu kaynağından ele almanın, evrimleşen tarihine tanık olmanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Bununla beraber Antik Yunan geleneğinden Ortaçağ'a ve ardından Modern zamanlara aktarılan ve genel “felsefe” diyebileceğimiz söylemin aksettirdiği belli bir yaşam ve varoluş biçimini keşfetmenin zorluğunun da farkında olmak gerekir. Zira felsefi söylem, hem aracı- sı hem de ifadesi olduğu yaşam biçimine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu çerçevede felsefe, belli bir yaşam ülküsü ve varoluş biçiminin en üst noktada kusursuzlaşan kuramsal bir söylemi temsil eder. Bu söylemin incelenmesinin, Antik Yunan felsefesini oluşturan fikirlerle diyaloga, düşünsel veya dalıncı gibi sezgisel uygulamalara ya da kısaca tefekküre yol alacağı umulur.

Gerçekten felsefenin Antik Yunan düşünürleri tarafından olgunlaştırıldığı, oluşumunu içinde yeşerdiği Antik Yunan dünyasının kültür ikliminden aldığı genel bir kabuldür. Hatta daha da ileri giderek felsefede temel sorunların, Antik Yunan filozofları tarafından örtük ya da açık biçimde dile getirildiği; onların varlık, bilgi, ahlak ve topluma dair sorunları eşsiz bir bütünlük ve sistemlilik içerisinde ele aldıkları; etkilerinin çağları aşan bir şekilde devam ettiği, bir anlayış olarak hala devam etmektedir. Açıktır ki Antik Yunan düşünürleri, özellikle Platon ve Aristoteles, Batı medeniyetinin gelişiminin onsuz anlaşılamayacağı bir düşünce bileşeni oluşturmuşlardır. Bu bileşen, eleştirel düşünce zemininde varoluşun incelikli bir araştırmasını temsil ediyordu. Yunanlılar gerçekliğe dair güçlü duygu ve soyutlama kuvvetiyle, dini fikirlerin, mitolojilerin gerçekten ne olduğunun, neye işaret ettiğinin kavranmasını sağladılar ve böylece insan düşüncesinden bağımsız bir *Logos* anlayışıyla gerçekli-

ği açıklamaya giriştiler. Geleneksel fikirlerde ortaya çıkan sorunlar, her ne kadar felsefenin başlangıcını oluştursa da Yunanlılar bu sorunların sistemleştirilmesine ve çözümüne büyük katkılar yaptılar. Felsefenin hem teorik hem de pratik tüm temel sorunlarının Yunanlılar tarafından formüle edildiği ve Helenistik zihniyete mahsus bir açıklıkla onlara cevaplar arandığı söylenebilir. Duyulur alandan düşünülür alana geçiş, Yunan tipi felsefeyle bir biçim kazanmış ve ondan ayrılmaz bir hal almıştır. Yunanlılar felsefenin ana disiplinlerini ve varsayılan tipik formlarını öyle geliştirdiler ki, Ortaçağların kilise felsefesi, skolastik bile bu ana disiplinler ve sorunların biçimlerinden ayrılamamıştır. Rönesans ise, felsefenin saf formunu arama gayesiyle onu mevcut bağlarından kurtarmış ve modern çağların felsefesine yol açacak şekilde ona yeniden hayat vermiştir. Ancak Yunan felsefecileri tarafından oluşturulan sistemlerin, modern felsefenin tümüyle hazırlayıcıları olduğu da doğru değildir. İnsanın entelektüel hayatının gelişmesini sağlayacak bir başarı olarak bu felsefi sistemler, kendilerinde bir değere sahiptir ve bunu da hak ederler ancak düşüncenin yegâne kurucusu değildirler.

Antik Yunan düşüncesinin serüvenini öğrenmek; ortaya çıktığı dönemde hangi kaygılarla, hangi sorunlara el atıldığını, mevcut kültürel dokuyu “devamlılıklar” ve “değişmeler” eksenini üzerinden bilmeyi gerektirir. Bu çerçevede insanın varoluş serüvenini aydınlatabilmek bu serüveni bilmekle özdeşleştirilebilir. Nitekim elinizdeki bu eser, Yunan düşüncesinin seyrini ve ritmini kültür, din, politika ve mitolojileri üzerinden çözümlemeyi hedefleyen Aliye Çınar Köysüren’in “Yunan Toplumunun Kültürel Örüntüsü” adlı makalesiyle başlar. Makale, Yunan tipi tefekkürün köklerini, mitsel ve dini zeminiyle irtibatlandırarak tasvir etmeye girişir; bu yapıyı oluşturan mimariyi Tanrı, insan ve evren fikirleri üzerinden tahlil etmeyi dener. Yazar, etik alandaki durumu estetik alanda da tespit edebilmek için Yunan toplumunun estetik tecrübesini, yani kültürel örüntünün beden ve ruh etkileşimini poetika ve tragedyalar üzerinden inceler. Yazı, kültürün belirleyiciliğini vurgulayarak, Yunanlıların varoluşu anlama girişimi olan felsefenin mevcut kültürel olaylar üzerinde biçim kazandığı düşüncesiyle sonuçlanır.

Cengiz Çakmak’ın “Mitos’tan Logos’a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofları” adlı yazısı Antik Yunan Düşüncesinin ortaya çıkışını Yakın Doğu kültürleriyle ilişkisi bağlamında analiz ederek başlar. Çakmak, girişte Yunan düşüncesinin, Mısır ve Mezopotamya’nın teorik ve pratik bilimlerdeki başarılarından hem de mitolojik çalışmalarından esinlenerek ortaya çıkmış olduğunu Yunan mitolojileri üzerinden ortaya koymaya çalışır. Ona göre mitos’tan logos’a geçişte birinci husus yazılı olmayandan yazılı kültüre geçiştir ve bu geçişte ifade edilenlerle sonuçlar arasında en azından cümleler arasında bağ kurulmuş olduğunu iddia eder. Mitos’tan logos’a geçişte ikinci özellik ise daha gevşek bir dü-

şünme tarzından, yani nedensellik bağı kurulmayan düşünme tarzından daha çok sebep-sonuç ilişkisi kuran bir düşünme tarzına geçiştir. Bu aşamalara rağmen Antik Yunanda rasyonel bağ kurma işinin doğa filozoflarıyla başladığını ileri süren yazar, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenies'in ilkin yeni bir doğa okuması yaptıklarını, ikinci olarak yeni doğa okumasında artık doğal olayların nedeninin başka doğal olaylara bağladıklarını; bir anlamda Tanrıların silkenip, yerine *physis* yani doğa denen tanrısal bir varlık geldiğini ve üçüncü olarak doğa okumasında artık matematik, geometri ya da aritmetiğin doğayı anlama ve açıklamada temel bir yöntem olarak kullanıldığını akıcı ve ikna edici biçimde anlatır. Makale, Pythagorasçılığın felsefe tarihi açısından iki önemli yönünü resmederek devam eder. Yazara göre Pythagorasçılığın ilkin dinsel ile felsefi düşünceyi biraraya getirmesi; ikinci olarak hem *philosophia* hem de batı dillerinde *school* yani okul diye bilinen kavramları ortaya çıkarmasıyla önem kazanmıştır. Yazı, Ksenophanes'in mitos'tan logos'a geçiş sürecinde teolojik dönüşmeye kazandırdığı hususiyetler, kültürel rölativizm ile türsel rölativizm konusunda serdettikleriyle devam eder. Yazının muhtemelen en etkin kısmı metinlerle Herakleitos düşüncesinin ortaya konulduğu bölümdür. Çakmak, vukufiyeti ve ustalığıyla Herakleitos'un oluş, bilgi ve insan anlayışını fragmanlar ışığında yorumlar, felsefi düşüncenin devamlılığı ve kesintilerini önceki filozoflarla bağlantılar kurarak açıklar. Metin, Eleali Parmenides'in rasyonel akıl yürütmesi çerçevesinde felsefeye getirdiği problemleri; "1) Oluş yoktur, 2) Çokluk yoktur, 3) Görünüş yoktur, 4) Yanlış konuşma yoktur." argümanları üzerinden enine boyuna irdeler ve değerlendirir. Yazar, Demokritos'un hem doğa filozoflarının sorunlarını hem de kültür filozofları dediğimiz Sofistlerle ilgili konuları ele alışını ve bunlara "atomcu öğretisiyle" cevap vermesini akıcı ve ikna edici üslubuyla ortaya koyar. Çakmak makalesinde felsefe yapmanın etkin bir örneğini yansıtacak şekilde bir felsefe tarihi okuması yapar.

Yunan tipi tefekkürün ortaya çıkışı ve doğa filozoflarını öğretileriyle bilgi verici bir şekilde anlatan Cengiz Çakmak, MÖ 5. yüzyıla denk düşen dönemde "İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates" adlı makalesinde ayrıntılı bir tarzda açıklar. İnsanı kuşatan dünya, kozmos üzerinde yoğunlaşan doğa felsefesi, sonu gelmez tartışmalara sebep olmuş, Atina'nın yaşadığı siyasi sorunlarla dikkatini artık insanın üzerine, onun zihni ve ahlaki doğasına ve hayatın pratik sorunlarına çeviren Sofistlerin şüphecililiğiyle sona ermiştir. Bu dönemin karakterini ve gelişimini sistematik bir üslupla ele alan yazı, temel kaynaklara müracaat ederek felsefi söylemin kökenini yansıtan yaşam ve varoluş biçimini resmeder. Çakmak, Antik Yunan'da gerçekliğin ne olduğunu araştıranların bile insanın nasıl bir varlık yapısına sahip olduğunu incelediğini ileri sürerek, insan felsefesinin her dönem mevcut olduğunu iddia eder. Nitekim yazar sofist düşüncenin genel özelliklerini aktararak, sofistlerin kendilerinden önce-

ki filozofların düşüncelerini nasıl ele aldıklarını ve onlarla nasıl hesaplaştıklarını ayrıntılı biçimde ortaya koyar. Yazara göre düşünce tarihi sofistlere hala hak ettikleri yeri vermemiştir. Çakmak, bu önemli tespitten sonra Sokrates'in bilgi ve erdem öğretisini derinlemesine anlatarak makalesini tamamlar. Makale, yazarın konuya vukufiyeti, akıcı üslubuyla dönemi serdeden ufuk açıcı bir niteliğe sahiptir.

Şamil Öçal, "Sofistler ve Sokrates" adlı makalesinin birinci bölümünde "Beşinci yüzyıl aydınlanmasını" temsil eden sofistleri, hem Batılı kaynaklardan hem de Müslüman filozof ve kelimcilerin perspektifinden tanıttıktan sonra eğitim anlayışlarını, retorik ve dil hakkındaki düşüncelerini, *nomos* ve *physis* arasındaki ayrımı ve bu ayrımın erdemler alanında ve özellikle adalette yansımalarıyla tanıtır. Makalenin ikinci bölümü, "insani ruhun keşfedilmesi" ve "yaşanmaya değer bir hayat" temaları üzerinden Sokrates felsefesine tahsis edilir. Sokrates'in felsefesini yaşamı üzerinden bilgi verici tarzda takdim eden bu bölüm, Sokrates'in Ortaçağ felsefesinde ve Müslüman düşüncede nasıl algılandığını belirterek sona erer.

Mehmet Zeki Aydın, "Sokrates'in Buldurma (Doğurtma) Yöntemi" adlı çalışmasında Sokrates'i ve düşüncelerini kısaca tanıttıktan sonra, metinler üzerinden "Doğurtma Yöntemini" ve bu yöntemin uygulama basamaklarını tasvir eder. Sokrates'in büyük okullarından biri olan Kynik düşüncesini tanıtmayı hedefleyen Cafer Sadık Yaran, felsefe tarihinde Sinop'lu Diogenes veya Kynik Diogenes olarak tanınan ve ülkemizde kısaca Diyojen olarak bilinen Antikçağ filozofunu, "Hayatı ve Eserleri", "Düşüncesinin Kaynakları ve Etkilendiği Düşünürler", "Özgünlüğü ve Etkileri", ve "Değerlendirme" başlıkları altında sunar.

Antik Yunan düşüncesinde sistematik dönemin başlatıcısı olan Platon, felsefe tarihinin kuşkusuz en büyük düşünürlerinden biridir. Ardında, etkisi yüzyıllarca süren ve günümüze dek ulaşan büyük bir düşünsel miras bırakan Platon ve onun düşüncesi, bu ciltte dört makaleyle tasvir edilir. Weber, Felsefe Tarihi'nde Platon'u, Kodros ve Solon'un torunu, aristokratik *De Republica*'nın yazarı, şeklin her şey olduğu ve maddenin bir kir, bir ıstırap, bir engel olduğunu kabul eden bir idealist filozof olarak tanıtır. Ona göre adi realiteye tenezzül etmeyen, vatani ebedi ve ezelinin, mutlakın, idealin yeri olan şair-peygamberin; Kilise Babalarının, teozofların ve mistiklerin sevgili üstadı olması mukadderdir. Weber, Sokrates'in düşüncesinin kesin olmayandan, bilinmeyenden, hipotezden korkan, yüksekliği az bir ihtiyarlığa sahip olduğunu, buna karşın Platon'un düşüncesinin macerayı aradığını ve gizliden hoşlandığını beyan eder. Nihayetinde Platon'u artık dünyadan yalnız doğduğu mahalleyi ve hayattan ancak onun adiliklerini tanıyan bir burjuva değil; yabancı bir kalabalığın temasından kaçan ve kulesinin yukarısından, bakışlarını geniş ufukta dolaştırmayı seven soylu bir insan olarak tasvir eder. (Weber, 1991, 49) Bu tasviri açmılayan dört makale-

den ilki Muharrem Hafız'ın "Platon ve Siyaset Felsefesi" adlı makalesidir. Hadot'nun ileri sürdüğü gibi Platon'un ilk niyeti siyasidir. Kent içerisindeki etkili kimseleri felsefe konusunda eğiterek siyasi yaşamı değiştirebileceğine inanan Platon, "gerçek felsefeyi övmek ve kamu yaşamında ve özel yaşamda adaletin nerede olduğunu yalnızca onun ışığında görebileceğimiz" bir projeyi hayat geçirmeye girişir. (Hadot, 2011, 66) Kusursuz bir kent projesini gerçekleştirme-yi hedefleyen Platon'un siyasi görüşleri *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* diyaloglarında yansır. Bu diyalogların içeriklerini sistematik tarzda ve sırasıyla ortaya koyan yazar, Platon'da ideal devletin ne timokrasideki gibi şan ve onur merkezli, ne de oligarşi ya da demokrasilerdeki gibi bir azınlığın ya da çoğunluğun zorunlu ya da zorunlu olmayan isteklerine göre yönetilmesi gerektiği sonucuna varır. Platon'da yönetimin bir bilgi işi olduğunu ve devletin akıl, bilgi ve erdem ilkeleri üzerine inşa edilmesi gerektiğini ileri süren yazar, makalesini *Devlet*'te çeşitli pasajlarda ima edilen ancak *Menon*, *Protagoras* ve *Gorgias* diyaloglarında açıkça ortaya konulan, kendi kendini yönetebilen ruhlardan/bireylerden oluşan "ideal demokrasi modeli"nin, O'nun hayatının sonlarında yazmayı planladığı ve "üçüncü bir ideal" olarak bahsettiği; ancak ömrü yetmediği için dile getiremediği "ideal" olduğunu iddia eder. Platon'un siyaset felsefesini tarihsel serencamı içinde ve sistematik tarzda ele alan bu yazıdan sonra Abdullah Demir, "Platon Felsefesinde Bilgi Sorunu" adlı makalesinde filozofun epistemolojisini açıklamaya girişir. Demir, *episteme-doksa* ayrımını eksen alarak bu ayrımın ihmal edilen *doksa* üzerinden Platon'un bilgidene ne anladığını açıklamaya girişir. İlk iki dönemde Platon düşüncesinin merkezinde akılcılığın yatmış olduğunu ileri süren Demir, özellikle son dönem diyaloglarından olan *Theaitetos*'ta tikellerden hareketle "bilgi nedir?" sorusunun *idealara* başvurulmadan ele alındığını ifade eder. Platon'un "bilgi gerekçelendirilmiş doğru sanıdır" ifadesinin aşamalarını açıklayan yazar, ulaşılan sonucun bilginin ne olduğuyla değil ne olmadığıyla ilgili olduğunu ifade ederek makaleyi sonlandırır. Ayhan Bıçak, "Platon'un Tarih Anlayışı" adlı makalesinde tarihin Platon için anlam ve işlevini modern yorumcuları çerçevesinde inceler. Platon'un tarih anlayışının, geçmişe ilişkin malzemenin çoğunluğunu oluşturan ruh, evren, ahlak ve düzen kaygısıyla ele alınan sosyal ve siyasî görüşlerinden çıkarıldığını ileri süren yazar, tarih araştırmasının, geçmişe ait önemli bilgilerin nasıl elde edileceğini ve bilgi türünün elde edildiği objelerin ontolojik statülerini belirleme açısından gerekli olduğunu iddia eder. Makale, "gelişme", "bozulma", "tarihin yorumlanması", "ruhun tarihteki yeri" başlıkları altında tarihin sorunlarını, Platon'un farklı diyalogları çerçevesinde aktarılan metinlerle serdeder. Yazar, Platon'un tarihsel süreci psikoloji, iktisat ve hukuk olmak üzere üç ilkeyle açıklamasının, tarih felsefesi yaptığının en önemli göstergesi olduğunu iddia eder. Platon'un sanata dair düşüncelerini araştırmaya girişen İbrahim Yıldırım

“Platon Sanata Karşı Değildir!” adlı makalesinde filozofun sanat görüşünü detaylıca serimler. Platon düşüncesinde sanatın temelde bir “mimesis”, yani görülenler alanında yer alan teklerin bir taklidi olduğunu ifade eden yazar, üstelik bu taklidin birinci dereceden değil de ikinci dereceden bir taklit ve içeriği bakımından sosyal bir etkiye sahip olduğuna dikkat çeker. Böylece sanatın insanları “kötü”ye değil de “iyi”ye yönleltecek içerikleri taklit etmesi gerektiğini savunarak, ileriki yüzyıllarda daha da belirginleşecek olan biçim-içerik ayrımı ile içeriğe vurgu yapılması fikrinin Platon ile birlikte başlamış olduğunu beyan eder. Ancak yazar, Platon’un genellikle üç ayrı dönemde ele alınan eserlerinin bir bütün olarak değerlendirildiğinde ortaya yaygın olarak bilinenen çok daha farklı bir sonuç çıktığını; bazı eserlerinde sadece duyuşsal nesnelerin bir taklidi olarak görülen ve bu haliyle küçümsenen sanat eserlerinin, başka bazı eserlerinde idealar ile bağlantılı olarak ele alındığı ve bu haliyle Platon’un, sanat düşüncesine ön sıralarında yer verdiğini hem metinlerden hem yorumcularının görüşlerinden ortaya koymaya girişir.

Platon düşüncesine dair bu dört makaleden sonra Aristoteles ele alınır. Hatırlacağı gibi Ayn Rand’ın “Eğer Batı uygarlığının tüm yükünü omuzlarında taşıyan felsefi bir atlas varsa bu Aristoteles’tir.” ifadesi, yine Müslüman filozofların Aristoteles’i “İlk Öğretmen” olarak kabulleri, kimilerine abartı gelse de, hem Doğu hem de Batı’nın tüm bilimsel ve felsefi birikimlerinin onsuz anlamayacağı önemli bir gerçektir. Zeller’in ifadesiyle Aristoteles felsefesi, Platonculuktan yavaş yavaş gelişmiş ve nihayet onu geçmiştir. Evreni akli bir ilkeye bağlama, spritüel olanı maddi olana yaklaştırma anlamında bir idealizmin muhafaza edilmesi de dâhil olmak üzere Platon sistemiyle ortak birçok noktaya sahip olsa da, Aristoteles felsefesi kapsamlı temel bir farklılığı gözler önüne serer. Platon belirgin düalizmiyle Orphiklerden, Pytagoras ve Empedokles’e ve ondan Yeni Pytagorasçılığa ve Yeni Platonculuğa uzanan filozoflar kuşağına mensuptur. Aristoteles ise İyonyalı doğabilimcilerin ve kısmen de Sofistlerin geleneğini sürdürür. O, derin düşünceler içinde kaybolmuş bir karakterdir, bir gözlemci ve bir kâşiftir. Aynı zamanda büyük ve güçlü bir bilim örgütleyicisidir. Mistisizmden etkilenmiş reform tutkusuyla yanıp tutuşan Platon’un ateşli ruhunun aksine, dünya karşısında akli daha sakin ve berrak, gerçeklik duygusu daha güçlü olan, eleştirisi Platon kadar katı ve şiddetli olmayan Aristoteles, yönlendiricilikten çok gözleme eğilimindedir. Siteminde Platonik düalizm, esasa müteallik olmayan birkaç teferruat hariç bütünüyle terk edilmiştir. Aristoteles’in gerek *Etika*’sı gerekse *Politika*’sı da münhasıran bu dünyayla ilgilidir. Hasılı, onun öğretisi felsefi spekülasyon ile sağlıklı bir deneyciliğin terki bidir. (Zeller, 2008, 274-276)

Süleyman Hayri Bolay, “Aristo ve Metafizik” adlı makalesinde filozofun “kavram felsefesini” sistematik tarzda açıklar. Makale, Aristoteles siteminde

metafiziğin anlamını açıklayarak başlar. Daha sonra mantık, fizik ve metafizik ilişkisini incelikli biçimde açıklayan yazar, Aristoteles metafiziğinin başlıca kavram ve nazariyelerini; “Cevher (Töz) - Araz anlayışı, Madde ve Sûret Anlayışı, Güç-Fiil Anlayışı, Yokluk Veya Mahrumiyet, Dört Sebep Nazariyesi, Gayelilik, Zarûret ve Tesadüf, Değişme, Oluş ve Yokoluş (Kevn ve Fesad), Hareket, Mekân ve Zaman Anlayışı” başlıkları altında vukufiyetle açıklar. Nejdet Durak, “Aristoteles’in Ahlak Anlayışı” adlı makalesinde filozofun ahlak anlayışını, “mutluluk, iyi ve kötü, erdem, adalet, dostluk, cesaret, ölçülülük, haz ve elem” gibi temel kavramlar üzerinden tanıtmayı hedefler. “Etik ve Siyaset Felsefesi” bölümünde ise ahlakın siyasete açılan boyutunu tamamlayıcı mahiyette bilgiler verir. Aristoteles düşüncesini Müslüman filozofların bakış açısından ortaya koyan bu yazarlardan sonra, Hümeysra Özturan “Aristoteles ve Ahlak” adlı makalesinde, hem Aristoteles’i hem de konuyu ahlak felsefesi çerçevesinde ve üst bir bakış açısıyla sunar. Yazar, “ahlakın gayesi, pratik ve teorik aklın ahlaka kaynaklık edişi, iyi nedir?, insan tabiatı ve ahlâkın değişmesi, ahlaki müeyyide” başlıkları altında filozofun ahlak anlayışını modern yorumcularının görüşleri eşliğinde gözler önüne serer. Yazarın konuya vukufiyeti, sorunları öz ve sade bir üslupla sunumu makaleye soluksuz bir okuma zevki vermektedir.

Hatırlanacağı gibi Grek felsefesi, Platon ve Aristoteles’in elinde, bilginin organize edilmesi ve bütünleşik bir dünya görüşü oluşturulmasıyla en yüksek mükemmeliyetine ulaşmıştı. Doğa araştırmaları, ahlak alanındaki titiz araştırmalarla desteklenmiş, daha önceki düşünürlerin dikkatinden kaçan fenomenler kalabalığı, bilimin hizmetine sokulmuş ve bütün bilgiler metafizik bir çerçeveye hizmet edecek bir yola koyulmuştur. Grek dünyasının entelektüel karakterinin en açık ve en karakteristik anlatımı -idealizm- Platon tarafından fevkalade bir parlaklıkla ortaya konulduktan sonra Aristoteles tarafından tecrübenin en titiz sonuçlarıyla uyumlu hale getirilmiştir. Kısa bir zaman dilimi içinde Grek dünyasının entelektüel hazineleri hem kapsam hem de değer bakımından zenginleşmiştir. Bununla beraber Grek felsefesinin sürekli olarak üstesinden gelmek zorunda olduğu engeller, çözüm bekleyen meseleler hiç de az değildi. Aristoteles, Platon sisteminin kabulünü imkânsız gördüğü zayıf noktaları işaret etmişti; bunların sayısı inkişaf etmekte olan bilimin eleştirisiyle azalmış da değildi. Hatta Aristoteles’in kendi sisteminde bile en önemli konuların bazılarında tutarsızlıklar ve gün ışığına çıkarıldıkları takdirde bütün sistemin sağlamlığını tehdit edecek hususlar tespit edilmişti. Bütün maharetine karşın Aristoteles, sistemin teşekkül ettiği bütün unsurları uyumlu bir bütün içerisinde harmanlamada başarılı olamamıştı. Nitekim Aristoteles’in kendi öğretisi ile hemen ardından gelen takipçilerinin öğretileri arasındaki farklılığın nedeni de burada yatmaktaydı.

Grek dünyasının iki büyük düşünürünün sistemlerindeki zayıf noktalar kolaylıkla giderilebilecek, üstesinden gelinebilecek hususlar da değildi. Bahis konusu zayıf noktalar belli başlı iki kaynağa izafe edilebilirdi. Bunlar ya dünya hakkında yetersiz, kusurlu bilgi ve tecrübeden kaynaklanmaktaydı ya da idealizmi, kavramlar bilgisi olarak tahta oturtmak yönünde aceleci bir girişimin sebebiyet verdiği hatalardı. Ancak her iki düşünürün ortak hatası, gözlemi ihmal ederek akli eleştiriye tanıdıkları yerinde olmayan bir üstünlük, apriori ve mantığa sınırsız güven, yaygın inanç ve günlük dilin kavramlarından, şeylerin hakiki esaslarının elde edilebileceklerini sanmalarıydı. Zeller, Grek ulusunun hem düşünce çizgisi, hem de ürettiği kurumlar açısından bu hataların üstesinden gelmesinin neredeyse imkânsız olduğunu, düşünsel iklimde gerçek bir devrim yapacak imkânların mevcut olmadığını iddia eder. Ancak tarihsel şartlar bu gidişatı değiştirdi: Peloponnes Savaşı'nın başlangıcından itibaren Grek ulusu eski davranış ve düşünüş kalıplarını değiştirmiş; tanrılara duyulan eski inanç onarılmaz yaralar almış, siyaset tatmin edici olmaktan uzaklaşmış, toplumsal düzende derin yaralarla birlikte ulusun refahı da gerileyerek çözülme durumu kaçınılmaz olmuştu. Bu süreçte Makedonya hâkimiyeti, Grek dünyasının bağımsızlığına öldürücü bir darbe vururken, bu döneme kadar Grekleri yabancılardan ayırmış olan sınırları da yerle bir etmişti. Greklerin önüne yeni bir dünyanın kapıları açılmış ve keşfedilecek uçsuz bucaksız bir alan sunulmuştu. Şehir devletinden imparatorluğa geçiş, beraberinde hem kurumsal hem de entelektüel düzeyde değişiklikler getirdi. Doğulu uluslar ve Doğu düşüncesiyle temas birkaç yüzyıl içerisinde açığa çıkmış, Doğu ve Batının kültürünü birleştiren (syncritism), farklı ırkların entelektüel güçlerini mütecanis bir kütlede eritmeye uygun yeni merkezler açılmıştı. Grek okulları Helenleşmiş doğulu öğrenci ve öğretmenlerin elinde yeni fikirler ve cereyanlar oluşturmuştu. M.Ö. 322'den M.S. 5. yüzyıla kadar süren bu dönem Helenistik-Roma felsefesi olarak adlandırılmıştır. İki ana çağdan ya da felsefe çıkırından oluşan dönemin ilki, resmi olarak M.Ö. 322 ve M.S. 331 yılları arasındaki tarihî döneme karışık gelen Helenistik çağın felsefesidir. Helenistik felsefenin ana okul ya da felsefeleri, Yunan dünyasında Platon'un Akademia'sıyla Aristo'nun Lykeium'unun yanı başında kurulan Stoacı, Epikürosçu ve Şüpheci okullardır. Bu okulların tüm düşünceleri “nasıl yaşayacağımız” sorununa ya da ahlak etrafında odaklanmıştır. Dönemin ikinci ana çıkırı ise M.S. 3. ile 5. yüzyılda ortaya çıkan Roma felsefesidir.

Osman Elmalı, “Hellenistik Felsefe ve Roma Felsefesi/Ahlak Felsefesi: Stoacılık” adlı makalesinde adı geçen felsefenin ortaya çıkışına dair tarihi bilgiler verdikten sonra, Eski Stoa (M.Ö. 300-130), Orta Stoa (M.Ö. 130-50) ve Roma Stoası (M.Ö. 50- M.S. 3. yüzyıl) olmak üzere üç kısma ayrılmış okulu; öne çıkan filozoflarıyla birlikte metafizik, bilgi, mantık, ahlak ve devlet anlayışları çerçe-

vesinde ayrıntılı biçimde tanıtır. Stoa felsefesinde mantığın sahip olduğu önem, İbrahim Çapak'ın "Stoa Mantığı" adlı makalesiyle anlatılır. Yazar, stoacıların klasik mantığa ciddi katkılar yaptıklarını; mantığın kavram, tanım, önerme ve akıl yürütmeler gibi birçok konusu üzerinde durdukları gibi, Aristoteles'in üzerinde durmadığı şartlı önerme ve şartlı kıyaslar üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durduklarını; kategoriler konusunda olduğu gibi mantığın bazı konuları hakkında da Aristoteles'ten tamamen farklı görüşler serdettiklerini vukufiyetle sunar. Cafer Sadık Yaran, bu dönemin diğer bir okulunu "Epiküros" adlı makalesiyle tanıtır. Yazar, filozofun sistemini "hayatı, düşüncesinin kaynakları ve etkilendiği düşünürler, düşünce sistemi, özgünlüğü ve etkileri" başlıkları altında sade ve akıcı bir dille tasvir eder. Helenistik dönemin son okulunu H. Ömer Özden "Helenistik Roma Felsefesi: (Septikler) Şüpheciler" adlı makalesinde Eski Şüphecilik (Pyrrhon, Timon), Akademi Şüpheciliği (Arkesilaos, Karneades) ve Yeni Şüphecilik (Ainesidemos, Agrippa ve Menodotos, Sextus Empirikus) başlıkları altında okulun görüşlerini, ait oldukları filozoflar üzerinden akıcı bir üslupla anlatır. Yunan sofistlerinin epistemolojik geleneğine bağlı şüpheciler, ilkin evrenin kendiliğinden 'bilinemeyeceği'ni iddia etmiş ve ikinci olarak da nedensellik kavramını eleştirmişlerdir. "Her olayın zorunlu olarak sebep-sonuç ilişkisi içinde oluştuğu" varsayımının kanıtlanmasının olanaksız bir şey olduğunu; ancak bu düşünceye inanmak zorunda kaldığımızı savunan şüpheciler, belli bir fikirde kalmayıp her türlü düşünceye kapı aralamaları ve farklı düşüncelerden bir eklektizm ortaya çıkarmalarıyla tanınmışlardır.

Grek ve Doğu düşüncesinin ve toplumların karşılaşmalarının sosyolojik bir olgu olarak yaşayış sorununu hedeflemesi kaçınılmazdı. Nitekim Helenistik felsefenin birinci döneminde tüm okulların temel amacı ahlaka ya da bilgece bir yaşam için nelerin yapılması gerektiğine odaklanmıştı. Okulların bilgece bir yaşam için rol modeli Sokrates olmuştu. Bu dönemde ortaya çıkan okulların çözümlerinin yetersiz kalması, tarihsel olarak Hristiyanlık dininin etkinlik kazanması, düşünceyi başka bir boyuta taşımıştır. Ahlakın temellendirilmesindeki zorluklar, pratikteki derinlik boyutunun eksikliği, düşünürleri daha sağlam bir zemin aramaya sevk etmiştir. Bu dönemde dinî teoriler etkinlik kazanmış, pratiğin yanında teori de ön plana çıkmıştır. Bu dönemin filozoflarından biri M.Ö. 25-M.S. 50 yılları arasında yaşamış olan İskenderiyeli Philo'dur. Dursun Ali Aygıt, Dinler Tarihi alanının vermiş olduğu formasyonla "İskenderiyeli Philo" adlı makalesinde, "Philo'nun Hayatı ve Eserleri", "Düşüncesinin Kaynakları ve Etkilendikleri Düşünür ve Fikirler", "Düşünce Sistemi", "Özgünlüğü" ve "Etkileri" başlıkları altında konuyu ayrıntılı biçimde inceler. Yazar, Yunan felsefesi ile Tevrat'ın özdeş olduğunu kanıtlamaya çalışmış ve Yahudilerin kutsal kitabını Platon'un felsefesi ışığında yorumlamaya çalışmış Philo'yu, enfes bir benzetmeyle Helenistik kültürün oluşturduğu 'kültürel emperyalizme'

direnen bir kişi olarak niteler. Grek düşünce sistemini çok iyi bilen ve aynı zamanda bir Yahudi olan Philo'nun din ile felsefeyi uzlaştıran ilk filozof olduğu kabul edilir. Yazar, İskenderiyeli Philo'nun Kutsal Kitabın açıklanmasında takip ettiği alegorik yorum metoduyla tanındığına dikkat çekerek makalesini sonuçlar. Philo hakkında özgün ve bilgi verici olan makalenin, okuma keyfi ve receği aşikardır.

Helenistik-Roma felsefesinde ortaya çıkan sonuncu önemli felsefe akımı Plotinus tarafından kurulmuş olan Yeni-Platonculuk'tur. Zeki Özcan, "Plotinus'ta Mistisizm" adlı makalesinde Plotinus felsefesini mistisizm çerçevesinde incelikli bir biçimde inceler. Yazar, dini özellik taşıyan, Hint düşüncesinden az veya çok etkilenmiş görüşlerin, Grek metafiziğinin doğal bir evrimi olmadığını; bir doğrultu değişikliğine işaret ettiğini ve söz konusu değişikliğin ancak bir etkilenmeyle mümkün olacağını ileri sürer. Ancak senkretik görünse de Plotinusçuluğun gerçekten orijinal bir sistem; realitenin *Logos*'la ortaya çıkmasının ve *Logos*'un karşıtlıkların idealarını da içermesinin Plotinusçu dehanın yaratıcı bir eseri olduğunu vurgulayan yazar, Plotinus düşüncesinin, karşıtlıkları içerecek aşmaya çalışan ve düşünceyi yapay bir almaşıklığı kabul etmek zorunda bırakan Spinozacılıktan çok daha tutarlı bir öğreti olduğunu iddia eder. Yazara göre mistik imgelemeyi harekete geçiren Plotinus, antropomorfizmi bir çelişki gibi görenlerin, çelişkisiz birlik özlemlerini gidermeyi hedeflemiş; aşkınlık düşüncesinin neden olduğu gerilimi ilke'nin nesnede bütün olarak bulunmasıyla kaldırmayı denemiştir.

Cahit Şenel, "Yeni Eflatunculuk: III. Yüzyılda Ortaya Çıkıp, Batı Ortaçağ ve İslam Düşüncesini Etkileyen Bir Felsefe Okulu" makalesinde Plotinus ve okulu, hem Yunan düşüncesi hem de Müslüman filozoflar üzerinden ayrıntılı biçimde tahlil eder. Aynı konuyu farklı bir bakış açısıyla ele alan Nejdet Durak, "Plotinus Felsefesinin Etkileri" adlı makalesinde Grek felsefesinin en son biçimi olarak kabul edilen Yeni Platonculuğu, "Filozofları", "Hristiyan Düşüncesine Etkileri", "İslam Düşüncesine Etkileri" ve "Tasavvufa Etkileri" başlıkları altında ayrıntılı biçimde tanıtır. Yazara göre Yeni Platonculuk, Hristiyanlık karşısında klasik felsefe öğretisinin en son biçimi ve onu diriltme çabasıdır. Öğretinin etkisi sadece İslam dünyası üzerinde olmamış, dördüncü yüzyıldan itibaren Hristiyan teolojisi üzerinde de bu öğreti etkiler bırakmıştır. Bu etki Ortaçağ'da Aristoteles felsefesine yönelinceye kadar sürmüştür.

Yeni Platonculuğun ikinci dönemindeki filozoflardan kabul edilen Proclus'un (412-485) "hayatı", "eserleri" ve "düşünce sistemi" Fulya Bayraktar'ın "Proclus" adlı makalesinde işlenir. Yazar, filozofun düşünce sitemini "Parmenides Şerhi"nde gizlenmiş detaylardan, metafizik benzetmelerden hareketle vukufiyetle sunar. Celal Türer, "Porfiryus" adlı yazısında filozofun hayatını ve felsefe tarihi açısından önemini tanıtmayı hedefler.

Antik Yunan düşüncesinin zenginliğinden örnekler sunan bu eserde, yazarların duruşlarını da yansıtan dil ve üsluplarına saygı gösterdik. Bu yüzden filozofların adlarından tutun da onlara dair kavramların ifade edilmesine kadar bir dizi hususu –anlama ve dilin hazmedip-hazmetmemesi kaygılarıyla- okuyucunun hoşgörüsüne bıraktık. Bu döneme dair pek çok konunun eksik kaldığının da farkındayız. Buna rağmen elinizdeki eserin Türk okuyucusuna Antik Yunan düşüncesini temsilcileriyle birlikte tanıtmada kılavuz olabileceği ve bu alana dair tefekkür birikimimizin hangi durumda olduğunu gösterecek nitelikte olduğu söylenebilir.

YUNAN TOPLUMUNUN KÜLTÜREL ÖRÜNTÜSÜ

Aliye Çınar*

felsefenin, en azından Yunan felsefesinin doğum hikâyesini anlatmayı hedeflersek, acaba nereden başlamalıyız? Öncelikle, Yunan dinini ve efsânesini dikkate almaksızın felsefeden bahsetmek mümkün değildir. Aslında bu maksim, sadece Yunanlılar için geçerli değildir; aynı zamanda nerede soyut düşünceden ve sistematik tefekkürden söz edeceksek, bu bir zorunluluk gibi durmaktadır. Çünkü efsâne ve dinlerin üzerinde belirmeyen tek bir fikir gösterilemez. Felsefe, aşma iddiâsında bulunduğu efsânevî dayanaklar olmadan ayakta kalmaz. Bu açıdan Greklerde din, her düşüncenin anası gibidir.

Yunan felsefesinin en önemli iki isminden biri olan Platon'un düşüncesinde bu gerçeği örneklendirmek mümkündür. Onun diyaloglarında yer alan antropolojik ve kozmolojik tasvirlerin hemen hemen hepsi daha eski efsânelerde taslak halinde vardır. Platon onları bu gelenekten alır ve yeniden biçimlendirir. Bu efsâneler, Platon'da bile kendiliğinden, toptancı özelliğini korur. Demek ki, felsefenin eşkâlini kabaca belirlemeye kalkıştığımızda, imge, idea, sembol ve düşünce arasındaki kopmaz bağ öne çıkmaktadır. Nitekim imge ideayı taşır, dahası ideayı sembolde 'harekete geçirir'; sembolü ideayla bir arada yaşatır. Kavram ve imgelemin bu sıkı işbirliği hiçbir zaman göz ardı edilemez.

* Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

MİTOLOJİ, DİN VE KÜLTÜR İLİŞKİSİ

Dini sadece zihni uyarıcı verimli bir saha olarak görmenin yanında; ona, dünyanın başlangıcı ve sonu gibi kavrayışımızın aslâ açıklayamayacağı hususları da aydınlığa kavuşturan bir olgu gözüyle bakmalıyız. Dinlerin, akıl yürütmenin boşluklarını doldurmada tam bir can simidi işlevini yerine getirdiğinin altı çizilmelidir. Dinin olmazsa olmaz şartı, tapınmanın özgünlüğü, nev'i şahsına münhasırlığı ve eleştiriye indirgemezliğidir. Felsefe de tıpkı din gibi, dünyayı bütüncül olarak izah etmeyi hedefler. Ancak ikisinin hareket noktaları benzeşse de, kullandıkları araçlar oldukça farklıdır. Din, imanı araç olarak benimserken; felsefe akıl ve düşünceyle yol alır. Ne var ki bu ayrıma rağmen, inanç her ikisi için de ortak paydadır. Hatta dinde inanarak bilme önemliyen; felsefede bildiğine iman etme söz konusudur. Bu farklılık ve benzerlik, felsefe ve dinin üzerlerinde yükseldikleri mitolojide bir araya gelir. Zira mitsel zihin yapısında kavramsallaşmamış bilinç hali ile inanma ya da basîret birlikte iş başındadır. Çünkü mit bir simge olmayıp, insan zihnini uyaran kutsal şeyin doğrudan ifâdesidir. O, bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklamadan ziyâde, hayli geçmiş döneme ait bir anlatı formundaki gerçekliğin yeniden yaşanmasıdır. Bu bilgi, derin dinî ihtiyaçların, ahlâkî amaçların, toplumsal bağlılığın karşılanması gibi pratik ihtiyaçlara cevap verir.

Mitin ilkel kültürlerde vazgeçilmez bir işlevi vardır; o, inancın ifâdesidir, hatta inancı derinleştirir ve onu şifreler; ahlâkî korur ve ona güç verir; ayının üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kuralları ihtivâ eder. Demek ki mit, ilkel inancın ve ahlâkî bilgeliğin bir dışı vurumudur.¹ Hatta mitsel yaşam içinde büyüünün ne kadar önemli olduğunu anımsarsak, onunla bilim arasındaki ilişkiyi de ifâde etmemiz gerekir. Çünkü efsâneî yaşam biçiminde büyüünün, meselâ yağmur yağdırmak için yapılan tılsımın büyük önemi vardır. Tıpkı bilim gibi büyü de nedensellik ve zorunluluk ilkesince yol alır.² Böylece kutsal karşısındaki insan zihninin ve tecrübesinin tepkisi olarak özetleyebileceğimiz mitsel bilinç, dünya, insan ve Tanrı olarak ifâde edebileceğimiz “bütün” veya gerçekliğin nasıllığı konusunda ipuçları vermektedir.

Ancak mitsel imgenin ilk kez ortaya çıkması kesinlikle bir imge ya da tinsel ifâde olarak görülemez. O, gerçek ve ideal, varoluş ve anlam küresi boyutlarının hemen hemen bir bütün olarak algılandığı, ancak onlar arasında, yani insan düşüncesi, inancı ve eylemi arasında her zaman bir akımın cereyân etti-

-
1. Bronisslaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 2000, s. 98.
 2. Stanley J. Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. U. Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

ği yerde kök salar. İlkel toplumdaki insanın düşünme modu somuta dönüktür ve dünyayı anlamadaki referansı doğaüstüdür.³ Söz konusu toplumların düşüncelerinin ve eylemlerinin temel dinamiğine göre; “Gerçeklik, bir güç, etkinlik ve süre olarak tezâhür etmektedir. Dolayısıyla asıl gerçeklik kutsal olandır; zira yalnızca kutsal olan mutlaktır, etkindir, şeyleri yaratır ve onları sürdürür.”⁴

Felsefe buradaki tecrübeyi, rasyonel olarak kavramsallaştırır, eleştirel olarak farklı boyutları hesaba katarak yeniden inşâ eder. Dahası bu ya da buna benzer tablolardan aldığı eşkâli, daha önceki içeriği boşaltarak, yeniden doldurur. Bu sebeple felsefenin mitoloji ve dinle olan dirsek teması inkâr edilemez. Bu ilişki bir çatışma olarak cereyân edebileceği gibi, yeniden yorumlanma, dahası robot resminin yeni bir içeriğe kavuşturulması şeklinde de devam edebilir.

Nitekim pek çok modernite yorumcusu, sekülerizmin şablon ve kavramlarının büyük ölçüde Hristiyanlıktan alındığını ve içinin yeni yapıyla doldurulduğunu söyler. Meselâ politik felsefe üzerine eğilen Carl Schmitt, *Siyâsî İlâhiyat* isimli eserinde bu ilişkiyi açığa vurur. Bu bağlamda bazı kavramları test etmeye çağırır. O, meselâ, “olağanüstü” kavramının menşeiini sorgular. Çünkü Schmitt, modern devlet kuramının önemli kavramlarının, dünyevîleşmiş bir ilâhiyattan alındığını ve olağanüstü kavramının da mûcizenin içi boşaltılmış hali olduğunu düşünür. Deist dünya görüşünün mûcizeyi kovması gibi, modern devlet anlayışının da olağanüstü durumu işin içinden çıkardığını kaydeder. Kısacası Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü halin her şeklini reddetmiş; böylelikle Kâdir-i Mutlak Tanrı her şeye kâdir kanun koyucuya dönüşmüştür. Olağanüstü ve mutlak kesinlik iptâl edilince, doğal olarak “demokrasi, politik göreceliğin, bir sonucu olarak tezâhür eder. Böylece mûcize, dogmalardan arındırılmış, insan akıllı ve eleştirisinin şüpheciliği üzerine kurulmuş bilimselliğin ifâdesine bürünür.”⁵

Acaba insanlar başlangıçtan bu yana, meselâ mitolojik dönemlerde Tanrı’ya iman etmişler midir? Esasında insanlar ilkin Tanrı’ya inanmadılar. Tıpkı diğer mânevî varlıkların durumunda olduğu gibi, onu yaşadılar, tecrübe ettiler. Dolayısıyla insanlar ilkin, onun tecrübeye neye, nasıl tekâbül ettiği veya güvenin kaynağı olup olmadığı sorunuyla meşgûl oldular. Böylece iman, O’nun var olduğuna iman meselesi olmayıp, yaşantılanmış ve kendini geçerli kılıcı bir veri olarak, var olduğu bilinen varlığa güven olmuştur.⁶ Demek ki, önce insanoğlu

3. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume Two, Mythical Thought*, Yale University Press, New Haven, 1955, s. 238.

4. Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, 1994, s. 25.

5. Carl Schmitt, *Siyâsî İlâhiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2002, s. 41-46.

6. R. D. Laing, “Aşkın Yaşantı”, *Sana Ruhtan Soruyorlar*’da, İz Yayınları, İstanbul 1991, s. 272, 274.

tecrübeye kendini aşan bir güç karşısında korku ve bağlanmayla karışık bir deneyim yaşadı. Tecrübe ettikleri bu varlığa güven duymaları bir sonraki adımda farkındalık, yani iman olarak tezâhür etti. Bu genel ve kısa ifâdede mitoloji ve din ya da deneyim ve iman arasındaki bağlantı veya geçişler anlaşılmaktadır. Daha sonra insan aklı, Tanrı'nın varlığıyla meşgûl olmaya başladı. Elbette buradaki ilişkiler ağı birbirinden kesin çizgilerle ayrılabilen kesitlerden müteşekkil değildir. Güvenmek istediği varlığı tecrübe etme ile tecrübeye sevgi ve güven uyandıran güce teslim olma, birbirini besleyen ve gerektiren süreçler olmuştur.

Tecrübe ve iman objesi olarak var olduğu kabul edilen gücün –Varlığın– sorgulanması veya onun var olup olmadığının problematik olarak ele alınması, ilâhiyatın ve felsefenin ortak konusudur. Bu sorgulama aynı zamanda insan düşüncesinin gelişimini göstermektedir. Bunların kökenlerinin, mitoloji, din ve Yunan düşüncesi olduğu söylene bile, Varlığın vurgulanması, Tanrı'nın varlığının tartışma olarak ele alınması, dahası bizzat kanıt olarak ifâde edilmesi, Ortaçağ'ı beklemiştir. Peki, kaynağı Greklerde olmakla birlikte, niçin Tanrı'nın varlığı ve kanıtlanması, Ortaçağ'da başlı başına bir konu olmuştur?

Platon ve Aristoteles gibi önemli düşünürler, Tanrı tasavvurundan Tanrı'nın varlığını çıkarsama yoluna gitmemişlerdir. Hatta insan, dünya ve tanrı tasavvurlarının bütüncül toplamı olarak kabaca ifâde edebileceğimiz Varlık fikrini Tanrı'yla özdeşleştirmemişlerdir. Ancak Ortaçağ'da Hristiyanlığın kutsal bir metin olarak tarihî tecrübeye dâhil olması, başka algıları da beraberinde getirmiştir. Aziz Anselmus gibi Hristiyan düşünürler, dahası kilise babaları, Tanrı'nın var olup olmadığını sorarlarken, gerçekte Varlığın var olup olmadığını soruyordu. Çünkü onlar Yunanlılardan farklı olarak varlık ve Tanrı'yı özdeş olarak görmeye başlamışlardı. Tanrı'yı reddetmek demek, Varlık'ın var olmadığını kabul etmek anlamına geliyordu.

Greklerdeki Varlık düşüncesi Hristiyanlıktaki, Kutsal Kitaptaki, 'O ki, vardır.' buyruğuyla kaynaşınca, yeni bir kulvar varlığını hissettirmeye başlamıştır. Hatta 'O ki, vardır.' buyruğu, Grek düşüncesindeki, Varlık ('hareket etmeyen hareket ettirici') ya da İlk Sebep, ('kendi kendini düşünen düşünce') fikirleriyle karşılaştınca, Varlık problemini temellendirme ve farklı açılardan ele almanın lüzumu zuhûr etmiştir.⁷ Mevcut perspektif ışığında şimdi yapılması gereken, bir yandan Tanrı'nın var olduğunu, öte yandan da Varlık'ın var olduğunu konumlamaktan başka bir şey değildir. Bu formülasyon, modern düşüncede teoloji ile felsefenin neredeyse ayrılmazlığını îmâ ediyordu. Nitekim rasyonel teoloji veya felsefî ilâhiyat olarak isimlendirilen Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi düşünürlerin yazıları hep bu problem ekseninde dönmüştür.

7. Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Scribner's Sons, New York, 1940, s. 59-60.

Ancak bunları söylerken, din ve felsefenin uzlaşımını îmâ etmiyoruz. Onlar bazen, Varlık sorununda olduğu gibi, bir sorun etrafında ortak paydada buluş-salar bile, yine de kendi yollarınca ilerlemeleri kaçınılmazdır. Çünkü ne olursa olsun ilâhiyat, hangi din veya kültürden besleniyorsa ya da ona hizmet ediyorsa, söz konusu yapının kutsal metnini merkeze alacaktır. Bir bakıma onun akılçılığını veya akla uygunluğunu temellendirmeye çalışacaktır. Kısacası teoloji, imanın rasyonalize edilmesidir. Modern dönemde Descartes gibi filozoflar Hristiyanlığı aklı bir formülasyona dökerlerken, belli kesitte de olsa bir teolog/ilâhiyatçı gibi davranmışlardır. Ancak bu sadece düşünce tarihinin bir kesitini yansıtır. Dahası onların felsefî tavırlarını teolojik formülasyon olarak okumak da doğru değildir. Çünkü aslı olarak merkeze aldıkları akıldır.

Böylece insan, kutsal veya kendini çepeçevre sardığını düşündüğü bütün-cül/sonsuz gerçeklik -dünya, insan ve Tanrı (doğa)- karşısında, tecrübe, iman ve düşünme melekelerini, bazen iç içe, bazen kronolojik sırayla, bazen de ayrık ve çatışmacı olarak tezâhür ettirmektedir. Bununla birlikte felsefenin, din olarak ifâde edilmesi veya uzlaştırılması bir manipölasyondur. Zaten güdüm veya manipölasyon, doğal akışa elle müdâhale edilip, zorunlu olarak var olan gerilimi, hileli yönlendirme ile bertaraf etme girişimidir. Oysaki felsefe, ideal ve gerçek arasında, ciddî bir mesâfe açarak etkinliğini sürdürür.

“Platon, toplumun çözülmesine çare bulmak bir yana, katkıda bulunmuştur.” dersek çok abartı olmaz. Çünkü o, somut Yunan *polisini*/şehirini, değer, gelenek ve yaşantı bakımından âdetâ tersine çevirmiştir. Üst bir bakıştan soyutlama yaparak, ideal ve gerçeği ayrı ayrı resmetmiştir diyebiliriz; oysa halk içinden bir yaklaşım onu, halkın değerlerini sorgulamak suretiyle, onların dinini geçersiz kıldığını rahatlıkla ifâde edebilir. Dolayısıyla bu kesit/profil bile, felsefe ve din ilişkisi konusunda önemli îmâlarda bulunmaktadır. Çünkü felsefe yaşantı üzerinde, düşünsel bir etkinlikle eğilerek eleştirel bir tavır almaz. Bu bağlamda politika ve dini aynı düzlemde görmeye çalışma temâyülü de sorunludur. Zira insan topluluğu, kendisini tanrısal yasanın belirlemediğini politika ile söyler veya bu tavrına politika diyebiliriz.⁸ Dahası politika, olanı ve olması gerekeni -ideal ve gerçeği- birbirinin yerine geçirerek, çatışmayı uzlaşma gibi gösterir. Buradan baktığımızda felsefe ve politika bir noktada kesişebilir. Böyle olunca da felsefe ve politika, din ile çatışmacı bir taraf tutabilirler. Ne var ki, kutsal veya sonsuz gerçeklik karşısında üst bir bakış açısı (üçüncü göz), tecrübe, güven veya imanı, hatta eleştirel düşünce tarzındaki duruşu, her birini kendi bağlamı içinde -indirmek-sizin- olduğu gibi görebilir.

8. Jacques Ranciere, *Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Aralık Yayınları, İzmir, 2005, s. 33-36.

Bu şekildeki bir zihin yapısı ve geniş bakış açısı için çatışmadan söz edilemez. Çünkü o, her bir tavrı kendi yerinde olduğu gibi otantik doğası içinde görebilmektedir. Francis Bacon'ın meşhur sözünü de bu çevrede hatırlamak isâbetli olabilir. Ona göre, iyi bir filozof, din karşıtı olmaz. Çünkü böyle bir düşünür, bir yandan olanı olduğu gibi, tecrübe, iman ve düşünce kategorilerinin tam da kendi yerlerinde, insanın oluş serüveninde olduğu gibi görebilir. Öte yandan da bütün bir insan ruhunu, bu kategoriler arasındaki âhengi kendinde, en üst düzeyde yakalayabilir.

Mitsel düşünce modunda, tamamen belirlenmiş nesnel bir dünyayı meydana getiren ideal ve rasyonel formların varlığından söz edilemez. Aksine, burada bütün gerçeklik, somut bir bütün içinde sezilir. Mitsel düşüncenin oluşturduğu her özel sentez, sadece tamâmen bütünde aşıkâr olan bir niteliği, bir yapıyı tecessüm ettirir. Yine bu düşünce tarzında her şey, ayrıma, farklılaşmaya gidilmeksizin, bütüne dokunmak suretiyle oluşturulmaktadır. Belirli bir obje, -soyut düşüncede olduğu gibi- bütünden kopararak ya da ondan ayrı olarak düşünülemez. Varlığı anlamak için gerekli olan, tümel nitelik ve nicelik yasası, burada geçerli değildir. Ancak onlar her bir cüzde zaten açıkça canlı ve etkin bir şekilde vardır. Bu anlamda onlar için bir şeyden ve onun sıfatları arasındaki bir ilişkiden söz edilemez. Çünkü bu düşünce modunda sıfat, herhangi bir şeyi tanımlayan yönlerden bir yön olmayıp, bilakis, o şeyin bütünü içinde ifâde edilen ya da orada mevcut bir husustur.⁹ Demek ki, mitin oluşumunda, şeylerin pasif bir tasavvurundan söz edilemez; burada bütün tasavvurlar bir his ve irade ediminden, bir tutumdan başlar.

Belli bir kültürün kolektif bilinçaltı ve arketiplerinin kodları mitlerde saklıdır. Mitin var olma, varlığını sürdürme koşulları, hâfıza, anlatı ve gelenektir. Her kültürün mitsel anlatısında, onların imgelem ve düşünce hazînesini, dilsel biçimlerini, kozmolojik tasavvurlarını ve ahlâkî kabullerini bulmak mümkündür.¹⁰ Mitler ve dinler üzerinde belirmeyen tek bir fikir gösterilemez denilse yeridir. Felsefe, aşma iddiâsında bulunduğu efsânevî dayanaklar olmadan ayakta kalamaz. Bu açıdan Grekler'in mitleri ve dinleri, onun üzerinden yükselecek düşüncenin mayası gibidir. Hatta Platon'da logos ile mitosun kesinkes ayrımından bile söz etmek doğru olmaz. Elbette o, bir filozof olarak mantıksal akıl yürütmenin ötesindeki düşünceleri iletme yolu diyebileceğimiz 'mit' ile akla dayalı şüphe götürmez düşünce biçimi, logos arasında kuramsal düzeyde ayrım yapmıştır. Ancak, bunlar arasındaki gel-gitler tamâmen anlaşılmazsa, somut düşünce taraftarı mite, soyut düşünce savunucusu da logosa sarılacaktır.

9. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. 62-9.

10. Jean Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. Mehmet E. Özcan, Dost Yayınları, Ankara, 2001, s. 14-15.

Fakat bunlar arasındaki geçişkenliğe nüfuz ettiğimizde, imgenin ideayı taşıdığına, dahası ideayı sembolde 'harekete geçirdiğine ve sembolü ideayla bir arada yaşattığına tanık oluruz.¹¹

Kısacası, her dinin merkezinde, kutsal hakikat tecrübesinin bulunduğu anımsarsak, kutsal, yani "theos" tecrübesi, sembol ve ritüellerle birlikte, mitos aracılığıyla ifade edilebilir. İnsan zekâsı zamanla mitostaki anlam modelini, logosu ayırt eder. Bütün logos kavramları –teoloji, doktrin, dogma–, Tanrı'ya (*theos*) işaret eden mitostan çıkarılır.¹² Daha önce ifade ettiğimiz tecrübe-iman ve eleştirel/rasyonel düşünce yapısını anımsarsak, insan ilkin ritüellerle ve sembollerle kültürün ana dinamosunu, anlam kaynağını deneyimlemektedir. Ancak buradaki ilişkiyi A. Comte'cu üç hal yasası şeklinde anlamlandırmak doğru değildir. Comte'a göre insanlık önce dinî bir dönem yaşamış, daha sonra metafizik, şimdi de bilim çağını yaşamaktadır. Böylece diğer çağlar geride kalmıştır. Katıksız/pür bilim çağı, diğerlerinden hiçbir iz taşımaz. Bu tabloyu kısaca pozitivizm olarak adlandırmak mümkündür. Ne var ki, insanın mitsel bilinç durumundan başlattığımız, tecrübe, iman ve düşünce, sözünü ettiğimiz şekilde bir üç hal yasası değildir.

Elbette insanın kendini fark edeceği ve anlam üreteceği ana kanallar olarak ritüellerin ve kültürdeki sembollerin anlamı biteviye devam eder. Ritüeller ve sembollerin birincilliği ya da ikincilliği bakımından, önem sırasında değişiklikler olabilir. Bu durumu tersinden okumaya tâbi tutacak olursak, modern dünyanın en büyük açmazlarından birisi ritüel ve mitlerini kaybetmiş olmasıdır. Ritüel ve sembollere, dolayısıyla mitlere önemli bir pâyeye vermemizin altında, insanın bunlar sayesinde "kendini bilebileceği" veya "fark edebileceği" düşüncesi yatmaktadır. Zira ritüeller insanın kendini bulabileceği araçlardır. Dolayısıyla anlamın çok farklı şekillerde tezâhür etmesine insan, ritüel esnasında tanık olur. Ancak modern zamanlar, bu anlam aracını insanın elinden aldı. Bunun dramatik sonuçlarından dolayı Karen Armstrong, ritüelsizliğin, modern insanın en büyük kaybı olduğuna işaret eder. Ona göre modern insan, yeniden mit üretmeye başladığında, "kendi olmaya" başlayacaktır.¹³

Bu düşünceler bir başka çağrışıma da izin vermektedir. "Şimdi niçin yaratıcı düşünürler çıkmıyor?" sorusunun cevabını da buralarda aramalıyız. Dahası

-
11. Henry Dumery, "Din Felsefesi ve Geçmişi" *Din felsefesi Yazıları I* içinde, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2001, s. 13-vd; Peter Kingsley, *Antik Felsefe: Gizem ve Büyü*, Çev. K. Kalyon, Kabcacı Yay., İstanbul, 2002, s. 89.
 12. Joseph M. Kitagawa, "Theos, Mythos ve Logos" in *The History of Religions*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1987, s. 239.
 13. Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Merkez Kitapçılık, İstanbul, 2006.

yaratıcı düşünürlerin ve filozofların ancak “kendi olabilen” ve varoluşunu derinden fark edebilen bir toplumdan çıkacağını da söyleyebiliriz. Nasıl ki, çocuk oyun oynayarak anlam dünyasını örer ve kendini doğanın veya anne-babasının bir parçası olmaktan yavaş yavaş ayırt etmeye başlar; insan da mit üreterek oyun oynar, kendi olur. Bu esnâda kutsal bir boyut onu ele geçirir ki, bu tecrübe, kendini fark etme, güvenme ve düşünme melekeleri olarak uyanır. Mitsel yapı bütün bunları birlikte ihtivâ der. İnsan zihni bunu anlayarak, ayrıştırma-lara gidebilir. İnsanlık bugün kaybettiği güçleri aramak zorundadır.

Mitoloji ve ritüelin özünde dinî tecrübenin olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın oyun oynayan bir varlık olduğunu, dahası sanatsal etkinliğini dikkate aldığımızda, bu tecrübenin önemi inkâr edilemez. Çünkü bu tecrübeye kişi, ilâhî boyut sayesinde, düşünce, his ve eylemi bir bütün olarak ve birlikte etkin kılar. Felsefe ise bu tecrübe üzerinde yükselen mîrâsı esas alır. Dolayısıyla devraldığı malzemeyi, rasyonel olarak kendi baktığı dünyada yeniden kurar. Düşünce üzerinden hikâyesini oluşturacağı için, dinî tecrübedeki zihinsel ve bilişsel boyutu keskinleştirir ve açığa çıkarır; his ve eylemi gölgede bırakır. Bunun için olmalı ki Martin Buber, filozofların tanrısı ile dinin tanrısı arasında ayrım yaparken, felsefenin Tanrısının, “parmaklarının ucuna kadar düşündüğünü ancak hissetmediğini”¹⁴ söyler.

YUNAN MİTOLOJİSİ VE FELSEFENİN DOĞUŞU

Platon, Sokrates’e “sorgulanmayan hayatın yaşanmaya değer olmadığını” söylemişti. Sorgulama soru sormayla başlar şüphesiz. Bu bağlamda filozofun yaşadığı hayatı “telef” etmediği, dolayısıyla sorguladığı söylenebilir. “Bir düşünürün öğretileri kendi kendine sorduğu sorulara verdiği yanıtlardan oluşur, sorulardan bir şey anlamayan birinin bu öğretilerden bir şey çıkarması beklenemez.” diyor Collingwood.¹⁵

Collingwood’un “soru-cevap mantığı” adını verdiği bu genel metodolojik ilkesi, anlamının, cevaplardan ziyâde sorular üstüne binâ edildiği telkininden daha fazla îmâlarda bulunur. İlkin, bir düşünürün “kendine sorduğu sorular”, hayatın kendine özgü dinamik ritmi içinde sorunlar olarak tecrübe edilirler ve tarih içinde görünüşe çıkarlar. Tarihin içinden süzülerek düşünürün sorunsallaştırdığı sorular, somut tarihsel bağlamları içinde anlaşılmayı gerektirirler. Sözü nü ettiğimiz bu tarihsel bağlam, şüphesiz tarihi aşan bir temel üzerinde ko-

14. Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdülâtilif Tüzer, Lotus Yayınları, İstanbul, 2000.

15. Robin G. Collingwood, *Bir Özyaşam Öyküsü*, çev. A.Nihal Akbulut, YKY, İstanbul, 1996.

numlanabilir. Tarihi aşan bu boyut mitolojide, kültürel sembollerde ve dinde açığa vurulmuştur. Filozof belki de bu boyutu rasyonel olarak kavramlara döken kişidir. Tasvir etmeye çalıştığımız bu panoramayı Yunan felsefesinin başlangıcında sınavalım.

Mitsel sahnede belirleyici olan asıl aktörler tanrılardır ve bizim açımızdan da merkezî öneme sahiptirler. Dolayısıyla, felsefeye giriş yapmanın esâsen insan ve Tanrı ilişkilerinin nasıllığını analiz etmek olduğu söylenebilir. Bu çerçevede bir kültürün kodlarını okumak için en verimli ve elverişli adres, şüphesiz Tanrı fikridir. Şu halde biz de, Yunan kültürünün şifresini Tanrı fikrinde aramalıyız. Antik mitolojide kozmoloji, tanrılardan daha önce vardır ya da onlarla koşut olarak var olmuştur. Hatta doğa, Tanrı'dan bağımsız olarak vardır ve âlem veya onun maddesi, daha evvel mevcuttur. Bundan dolayı paganların Tanrısı, doğanın dışında değildir. Onun kökleri doğadadır ve doğanın yasalarına bağlıdır. Bu sebeple, Tanrıların da insanlar gibi evrenin yasasına (*moira*) bağlı olması, Tanrılar ve insanlar arasında değişmez sınırların olmadığı anlamına gelir.

Bu bilgileri verirken Yunan kültür ve mitolojisi üzerinden yükselen Grek felsefesinin temellerini de göstermeye başlayabiliriz. Bir başka ifâdeyle ilkin, ‘Yunan felsefesinde niçin dünyanın yokluktan değil de; var olan bir şeyden yaratıldığını’ sorabiliriz. Yine söz konusu düşünce sistemi içinde acabâ evrenin ezeliliği sorununun kaynağını nerede arayabiliriz? Yunan felsefesinde sebep tanrı ve doğa için aynılıktan söz edilir. Tanrı ile evren dahası insan arasında mâhiyet bakımından fazla farklılığın olmamasının sebepleri nerede aranmalıdır?

Greklerde Tanrı, evreni yoktan değil de, var olan bir ilk maddeden meydana getirmiştir.¹⁶ Bu düşüncüyü filozof kendi kültüründen alıp, sadece felsefî bir temele oturtmuştur. Mitolojide ifâde edildiği gibi, dünyanın ilk maddesi Tanrı'dan bağımsız, hatta tanrılardan bile önce mevcuttur. Böyle olunca yaratma için bir başlangıçtan söz etmek doğru değildir. Doğrusu, kaos halinde var olanlara bir form vermek, tanrıların işi olarak kabul edilmiştir. Doğa ve Tanrı arasında doğal bir bağ vardır. Tanrı ve insan arasında da büyük uçurumlar yoktur. Doğanın dışında olmayan tanrılar onunla aynı yasalara tabi; dahası tanrı olmağın anlamı düşünülünce, evrenin de tanrılardan mürekkep olması, belki de evren ve tanrı birliği ve bütünlüğü sonucuna ulaşılacaktır.

Sorularla kökleri yoklamaya devam edecek olursak: Tanrıların kaos halindeki evrene form/biçim vermesinin anlamı nedir? Grek dininde ve kültüründe, tanrılar kaos halinde mevcut olana form verir. Meselâ Aristoteles'in Tanrısının da maddeye form vermesinin temeli buraya dayanmaktadır. Öte yandan tıpkı tanrılar gibi insanlar da düzensizliğe eylemleriyle yaratıcı fiilleriyle

16. Stanley J. Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, s. 20-21.

biçim veririler. Ritüel ve mitler de, kaos halindeki dünyaya, anlaşılmaz ya da hoyrat hislerin tehdidine karşı bir cevap ya da tepkiden ibarettir. Ancak kişi, tecrübe dünyasında, ilâhî gücün iş başında olduğunu bilemez. Çünkü kaosun fark edebilmesi mümkün değildir. Evrenin oluşmuş hali ona ilk biçim verdiriciyi düşündürmektedir. Dolayısıyla sebensellik düşüncesinin kökleri de mitolojik imgeleme dayanmaktadır. Ancak ritüel ve mit nesilden nesile aktarılrsa da, yeni kült ve tecrübelerin girişine kapı sürekli açıktır. Başka türlü söylersek, Grek dini, teolojik olarak sâbit ve belirli değildir. Dolayısıyla değişmez bir kesinlikten bahsedilemez; kapalı sistem bir dinden ziyâde, açık bir kültür gözüyle bakılabilir. Gerçek olmayan ya da sahte tanrılardan söz edilebilir. Bu tanrılar, esâsında eski zamanlardan beri kabul edilen ve bilenen güçler olduğu gibi, insanlar arasında aktif olarak tecrübe edilen ve ritüelde yeni kabul edilen güçler de olabilir.¹⁷

Grek mitlerinin, sürekli değişim halinde, kapalı olmayan ve kesinliği yadsıyan bir hüviyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Geleneksel menkıbe, yeni anlamlarla, yeni kişilerle ve yeni sembollerle yeniden söylenir. Hatta eski anlamların tam da karşısında olacak şekilde yeni anlamların doğduğuna şâhit olunabilir. Bu değişkenlik ve dinamiklik felsefî yapıyı da derinden etkilemiştir. Filozoflardan biri, evrenin sürekli değiştiğini, “her şeyin aktığını söylerken”; bir başkası değişimin olmadığını ifâde etmektedir. Bu düalizm onların düşünme tarzlarında olduğu gibi, her bir tarafın merkeze aldığı Tanrı telakkîsiyle de doğrudan ilgilidir.

Yunan kozmogonilerinin felsefî düşünüşte ne kadar önemli bir yere sahip olduğu bilinir. Kozmogoni bir bakıma evrenin doğum hikâyeleridir. Buradaki toptancı bakışın nasıl kavramsallaştırıldığını da gözlemlemek mümkündür. Sevgi-nefret, gök-yer, su-ateş yine temel madde olarak kaos ve form verici olarak Tanrı anlatısı çıkmaktadır karşımıza. Bu anlatıyı çarpıcı olması için doğrudan, soru formuna dönüştürebiliriz: ‘Henüz hiçbir şey yokken ne vardı?’ Bu soruya verdikleri cevap ise şöyle olmuştur: “Boşluk (Khaos)”. Peki, nedir kaos? Bunun cevabını, J. Pierre Vernant’ın *Evren Tanrılar İnsanlar* kitabından takip edelim:

“Kaos, hiçbir şeyin ayırt edilemediği karanlık bir boşluktur. Uçurum, karmaşa; yitık, sınırsız, dipsiz bir boşluk. Daha sonra boşluğun bağrından, tanrıların ve insanların güvenle yürüyebilecekleri toprak (*Gaia*) belirmiştir. Sonra, toprağın içinde taşıdığı güçle (*sevgi*) kendisinden gök ve su çıktı.”¹⁸

-
17. John Gould, “On making of Greek Religion” in *Greek Religion and Society*, ed. P. E., Easterling& J. V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge&New York, 1988, s. 8.
 18. Jean Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. M. Emin Özcan, Dost Kitapevi Yayınları, 2001, Ankara, s. 17

Demek ki dünya, ilkin üç tanrısal varlıkla oluşmuştur. Gerek bunlar ve gerekse de onlardan çıkanlar, hem doğal güçlerdir, hem de tanrısal varlıklardır. Öyle ki, daha sonra kişilik kazanmış ilk tanrılar, ilk devler doğmuştur. Ancak, her şey olan bir hiçten, ışığı bile doğuran bir geceden, dolu ve sağlam şeyin doğduğu bir boşluktan türeyen bir dünyanın dengesini kim sağlayacaktı? Dünyanın dengesini, acaba kişileşmiş tanrılar nasıl tanzim edeceklerdi? Tanrılar ve onların kuşakları arasında bir güç savaşının olduğu düşünülürse, bu kez de gündeme egemenlik kavgasının cereyân ettiği sahne açılacaktır.

Yunan mitolojisine göre daha sonra adları, ilişkileri, etki alanları bulunan ikinci kuşak kişileşmiş tanrılar zuhûr eder. Tanrılar ve taraftarları arasında amansız bir mücadele başlar ve sonunda Zeus galip gelir. İnsanlardan ölümsüzlük bakımından kesinlikle ayrılan Olympos tanrılarının, insanlarla bir arada yaşadıkları altın çağ vardır. Bu zamanda, tanrılarla insanlar bir arada yemek yerler, birlikte şölen yaparlar. Tanrılara övgüler yağdırırlar. İnsan ve tanrılarının ortasında yer alan Prometheus sonunda insan soyundan biriyle evlenir.¹⁹ Görüldüğü gibi, mitolojide, Tanrı ile insan arasındaki yakınlığın kökenini görebilmek mümkündür. İnsanlarla kıyasıya bir mücadele ve insan soyundan biriyle evlenme, aradaki bağı çok iyi ifâde etmektedir. Felsefenin yegâne aracının akıl olduğunu dikkate aldığımızda, tanrılarla insanlar arasındaki göbek bağı doğallık/akılsallık olarak ifâdesini bulacaktır.

Doğa/doğal (*nature*) kelimesinin akıl (*reason*) ile yakın anlamlar içinde değerlendirilmesi, Yunan felsefesinde Tanrı-insan ilişkisinin mâhiyetini tam olarak anlamak için önemlidir. Zira Latince ‘nature’, ‘doğmak’ ve ‘doğa’ anlamına gelir. Akıl ise bağ, öz ve doğa demektir. Böylece onlar ortak çağrışımlarda birleşmektedirler.²⁰ Dolayısıyla Grekler, Tanrı ile insan arasındaki -deyim yerindeyse- aradaki göbek bağının akıl olduğunu düşünürken, “kendilerine bağışlanmış olan aklın, insanı Tanrıyla akraba kıldığını, dolayısıyla ona kendi çabalarıyla ulaşabileceklerine inanmaktaydılar.”²¹ Tanrı’ya saygı akla saygı demektir. Nitekim Prometheus Zeus’u kandırabilmek için ortak doğaya işaret eder. Bu sebeple insan soyu ve Tanrı soyu arasında durur Prometheus.

Prometheus deyince akıllara, onun tanrılardan ateşi çalması gelir. Ateşin kullanımını tanrılar tekeline almasından dolayı Prometheus, bunu başarmanın sembolü olur. Bu mitte de, tanrılarının insanlardan farklı olarak bazı özel güçlere sahip olmasına bir başkaldırı vardır. Hatta ateşi çalmasıyla aradaki fark kal-

19. Jean Pierre Vernant, *Euren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 27.

20. Thomas N. Munson, *Religious Consciousness and Experience*, Martinus, Nijhoff, The Hague, Belgium, 1975, s. 98.

21. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s. 99.

dırılır. Dahası o, şeytanca bir ruhun, tanrıları kandırabilmesini sembolize etmektedir. Bazı güçlerin, sadece tanrıların yetkisinde olmasına itirazın özünde, aradaki farkı kabul etmeme fikri yatmaktadır.

Benzer bir tabloya, *Sisyphus* mitinde de rastlamak mümkündür. Bu kahraman, sadece insanları değil, tanrıları da aldatma konusunda mâhirdir. İnsanları ve tanrıları aldatması, çevirdiği dolaplar ve ihânetler yüzünden ona, koskocaman bir kayayı tepenin başına çıkararak öte tarafa yuvarlaması istenir. Ancak her defasında dağın doruğuna çıktığında takatı kesilir ve dağın eteğine yuvarlanır; tekrar tekrar usanmadan, yılmadan doruğa çıkar. Hem tanrıları hem de insanları aldattığı için bu cezâ verilmeyle birlikte, cezâyı veren de tanrılar değildir. Burada da, insan ve Tanrı arasındaki ontolojik mesâfenin eritildiği dikkati çekmektedir. Bu sebeple, din ve kahramanlara dair bir eleştiri yürütülürken, “insanüstü öğeler atılarak, olabildiğince insânî vasıflar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.”²² Çünkü mitolojik döngüde insan, tanrılara, tanrılar da insanlara yaklaştırılmıştır. Amaç da, ontolojik farkı olabildiğince azaltmaktır. Doğal olarak, mit eleştirisinde insan tanımlanırken, tanrısal özelliklerden, tanrı tanımlanırken de insânî özelliklerden ayıklanması gerekmiştir.

Yunan toplumundaki kadın algısını anlamak için de Prometheus kilit metafordur. O, Zeus’un ateşini çalmaya cür’et ettiği için, karşılık olarak çalıp çırpan, yakıp yıkan ateş anlamına gelen kadını, Zeus’un insanları mahvetmek için yarattığı Pandora’yı almıştır. Çalınan ateş karşılığında, yakıp yıkan ve çalıp çırpan ateş yaratılmıştır. Dolayısıyla kadın, bu anlatıda, yok eden iştah, üreten doğurganlık olarak görülmüştür.²³

Bu sebeple Atina’da “kadın” a en iyi tavsiye, “susma”ydı. “Bir kadının en büyük zaferi, sizi ister övsünler, ister yersinler erkeklerin en az sizden bahsetmeleridir. Kadın şehirde gölgede kalmalıydı. İlginçtir ki köleler ve şehre yerleşmiş yabancıların da şehirde konuşma yetkileri yoktu. Böylece kadınların Yunan kentinde ve toplumunda nasıl konumlandığı açığa çıkmaktadır.”²⁴

Nitekim Aristoteles, *Politika*’da “Erkekler, zihnin veya aklın doğal timsâliyen; kadınlar, esirler ve barbarlar tabîi olarak aşağı sınıfı teşkil eder ki, bunlar, aklın yönetmesi gerektiği beden ve tutkularla temsil edilir”²⁵ demektedir. Platon’un kurgusunun Pandora anlatısından beslendiğini gözlemlemek daha bâ-

22. Paul Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar Mıydı?* çev. M. Alkan, Dost Yayınevi, Ankara, 2003, s. 60.

23. Jean Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 64-65.

24. Richard Sennet, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 59.

25. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, Toward a Feminist Theology, Beacon Pres, Boston, 1983, s. 78.

rizdir. Zira duyusallık ve şehvetin timsâli kadın olarak yorumlanmaktadır. *Ti-maeus*'da enkarnasyondan sonra ruh, tutkulara ve iştahlara karşı mücadelesini kaybeder. Çünkü o, bir kadınla enkarne olmuştur.²⁶ Dolayısıyla, erkekte bulunan kötü ruhlar ve canavarca boyutlar da kadından intikâl etmiştir.

Erkeğin gücünün babalık üzerinden; kadının da sadece annelik vâsıtasıyla var olduğunun tanınmasını mevcut kültürün dilsel analizinden de çıkarmak pekâlâ mümkündür. Romalı Pater (baba) sözcüğünün diğer dillerden daha etkin ve baskın olarak gücü kendinde barındırması problematiğimizizin temellerine işaret eder. Zira babalık tam olarak hükümranlılığı vurgular. Senato babasının (*pater*) toplumun efendisi olması gibi, baba da ailenin tartışmasız efendisidir. Kadına çocuklar üzerinden bir saygı duyulurdu. Çünkü onların annesi bir kadındı. Baba da kadına çocuklarının anası gözüyle bakardı. Zira Latince nikahına almak demek, anneliğe sevk etmek (*in matrimonium ducere*) demektir. Bütün bu düşüncelerin tezâhürü olarak onlar, kız kardeşlere de tıpkı erkek kardeşlere olduğu gibi birader (*fratres*) derlerdi. Eğitim söz konusu olunca erkek çocuklara din, hukuk ve tarım dersleri verilirken; kız çocuklarına iplik eğitme-ten başka şeyler öğretilmezdi.²⁷ Bu ifâdelerden de anlaşılacağı üzere filozofların kadın algısında yetiştikleri kültürün ne kadar etkin olduğu dikkati çekmektedir.

Ne var ki bu tablonun evrensel bir durum olarak yansıtılmaya çalışılması da felsefenin mâcerâsının tam olarak bilinemeyişiyle veya kavranamayışıyla ilgilidir. Bu alıntılara yer verişimizin sebebi kadın sorununu tartışmak değil şüphesiz. Bir yandan düşünürlerin fikirlerini nasıl oluşturduklarına ilginç bir örnek üzerinden değinmek; öte yandan oldukça akılcı olarak bilinen filozofları kültürün ne kadar belirlediğine işaret etmektir. Daha da önemlisi, kadın sorununun temelinde, onların da etkisinin bulunduğunu vurgulamaktır.

Grek düşünürlerinin insan profilini çözümlemek için, onların kültürel örüntülerini oluşturan teogoni/tanrıların doğumu, kozmogoni/evrenin doğumu, şiir ve diğer sanatsal dışavurumlara mürâcaat etmek isâbetlidir. Kültürü çözümlemede tanrılar kadar insanların ve dahası -ilâhî varlıkları tasavvur eden de insan olduğuna göre- insan algısının apayrı bir önemi vardır. Yunanlılar, insanı birbirinden oldukça uzak iki farklı kutup olarak da konumlamışlardır. Onlar teolojik tasarımlarını, temelde Homeros ve Hesiodos'tan devşirmişlerdir. Kutsal yazıları dünyevî şiirlerdi. İlkinin krallar için, Hesiodos'un da köylüler için yazıldığı rivâyet edilmiştir. Böylece de insânî çabanın iki kutbu, şan ve ürün, bu iki şairin kişiliğinde somutlaşmıştır. Homeros'un insanı, yeryüzünde Olympos'un parıltısıyla dolaşır; Hesiodos'un insanı ise,

26. Ruether, *a.g.e.* s. 78.

27. Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 150-151.

ömrünü dünyanın sessiz ve karanlık, ancak bununla birlikte ebedî güçlerine hizmet etmekle geçirir.

Yunan tarihinde, birbirinin zıddı ebedî iki unsur, güçlü bir timsâl olarak öne geçer: Pathos ve ethos. Pathos karakteri, kahramanca ölüm, şövalye gurusu, silahın verdiği şan, sanat için sanat ve biçimlendiren nesnellik gibi nitelikleri temsil eder. Öte yandan ethos karakteri ise görev yaşamı, halk onuru, üretmenin rahmeti, halk için şiir, terbiye eden öznel, cezb etmek ve faydalı olmak özelliklerini sembolize eder.²⁸ Ethos bir bakıma halkın geleneklerini ve o toplumun ayırıcı temelini dahası toplumun ruhunu temsil eder.

YUNAN DÜŞÜNCESİNİN MİTOLOJİK AHLÂKÎ TEMELİ

Aristoteles erdemden bahsederken pratikler ve âdetler (*ethos*) alanını dolduran ethosu önemser. Ancak elit bir kültür oluşturmaya resmederken de pathosu öne çıkarır. Dolayısıyla Yunan toplumunda insan profili bakımından bir sınıflaşma ve aristokrasi varlığını sezdirmektedir. Aristoteles'e göre, etik konusunu bir matematik problem gibi düşünmek doğru değildir. Çünkü fâil, sadece genel olarak nasıl karar vereceğini ve neyi tercih edeceğini bilmez; aynı zamanda belirli bir durumda nasıl eylemde bulunacağını aslâ kaçamayacağı bir sorumluluk halini bilmek ve anlamak durumundadır.²⁸ Böylece Aristoteles fiziğini akademiden; etiğini toplumsal tabakadan soyutlamıştır. İnsan algısını temellendirmede tanrı tasavvurunun önemini hatırlarsak, onun iki tür tanrı te-lakkîsiyle sistemini kurduğu düşünülebilir.

Eğer fizikçi ve matematikçinin tanrısını ethos karakteri için bir üst bilinç olarak konumlarsak sistem kendiliğinden çıkmaza girecektir. Öte yandan gelenek için de şövalye ruhunu öne çıkarırsak, anlaşılmaz bir kurgu oluşacaktır. İster âdet ve alışkanlık îâmında bulunsun isterse de tutku, duygulanım ve merhamet anlamlarını çağrıştırsın, bu gerilimli ve birbirini tamamlayıcı zıt karakterler Yunan mizâcını anlatmaktadır.

Bu bağlamda Homeros ve Hesiodos'un, dinî ve teolojik algılayışta belirleyici olduklarını hatırlatmanın tam yeridir. Yunan dininin, tıpkı diğer yaratımları gibi, sanatkârane olmasının altında bu gerçek yatmaktadır. Yunan mizacının en iyi okunacağı yer, şüphesiz dinleridir. Onların dinlerinin yüksek seviyede bir din olduğu söylenemez. Onlar için dindarlık, göksel varlıklara kült-sel anlamda saygı göstermek demektir. Tanrılar, dünyanın gidişâtını belirleme-

28. Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, s. 73.

mişlerdir. Onların ahlâkî olduğunu düşünmek için de bir sebep yoktur. Yunan tanrılarının belirgin vasıflarından biri, kıskanç olmalarıdır. Tanrı-insan ilişkisinin temelinde güvensizlik mevcuttur. Tanrıların emirlerine uyulmasının sebebi, itaatkârlıktan ziyâde, onları kızdırmamaktır.²⁹

Gerçek bir dinden söz edebilmek için doğal dünyanın karşısına, başka ve daha yüksek bir dünyanın konulması gerekir. Ancak Homeros'un dininde böyle bir şeyden söz edilemez. "Bu dinin tanrılar âlemi, insanlar âleminin abartılı bir tekrârıdır. Olympos sâkinlerinin yeryüzündekilerden tek farkı ölümsüz olmalarıdır. Gerçek bir teolojinin ilk belirtilerini gösteren Orfeizm, aslâ halkın bir dini haline gelmemiştir. Bu din sadece bir kült olup, ateizm bu kültün yara almasıdır."³⁰ Çünkü tanrılar, insanlar âleminin abartılı bir tekrarı olunca, insanın da bir bakıma Tanrı karşısında kendini köle olarak görmesi mümkün değildir. Tanrı, bir efendi şeklinde tasavvur edilmemektedir. Dolayısıyla da, "pagan ve doğa insanı için tek ölçüt, yalnızca insânî benliktir."³¹ Bu çıkar-sama, modern düşünce ile paganizm arasındaki kesişme noktasına işaret eder. Hümanizm ve bireycilik bakımında da paralellik gözlenmektedir. Öte yandan, tıpkı Rönesans'ta kilise olmakla birlikte onun insanlara egemen olmaması gibi, söz konusu kült de, halka nüfuz eden bir din olmamıştır.

Orfik şiir ya da dinin, hiçbir zaman halkın dini haline gelmemiş olmasını söylerken, onun kişisel bir din hüviyetinde olduğunu da kastetmiyoruz. Grek sitesi, hem dinî, hem de politik bir toplum olduğundan, din, toplumsal bir kült veya toplum dini olagelmıştır. Dolayısıyla, sadece kişisel bir dinin varlığından söz edilemezdi. Zira onlarda, birey ile toplumu kesinkes ayırmak da çok kolay değildir. Dolayısıyla bireyin ve toplumun bu birliği, ilâh ve insanın, dinî ve siyâsinin bir ve aynı olduğu bir bağlamda konumlanır. Greklerde, Tanrı ve insan arasında bir zıtlık, bir uçurum yoktur. Grek dini, ilâhi bir içkinlikten söz eder. İlâhînin içkin olduğu devlet, birey ve toplumun bir birliğidir.³²

Görüldüğü üzere ilâh ve insan, mâhiyet bakımından birbirinden uzaklaştırılmazken, din ve siyâset bir bakıma özdeşleşir. Din ve bilinç arasındaki bağlantıdan dolayı, Platon'un, "devlet ile kolektif bilinç arasındaki ilişkileri"³³ izah etmesi oldukça anlamlıdır. Mitsel bilinçteki içkinlik düşüncesinin, toplum, devlet ve dinde panteist bir kimliğe büründüğü dikkati çekmektedir. Ancak din ve

29. Friedell, *a.g.e.* s. 82

30. Friedell, *a.g.e.* s. 82.

31. Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrintı Yay., İstanbul, 2001, s. 93;106.

32. Alasdair MacIntyre, *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, 1968, s. 9-10.

33. Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar Mıydı?*, s. 84, 89.

siyâset arasındaki yakınlık, yaşanan toplumsal doku için, yani Yunan toplumu için geçerlidir. Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, bu yapıdan elde edilen felsefî düşünüş ile din arasındaki gerilimde olduğu gibi, din ile politika arasında da çatışmanın olması kaçınılmazdır. Çünkü Yunanlıların *polisi* soyutlanınca veya idealleştirilince, çatışma doğal olarak kaçınılmazdır. Tıpkı ütopyaların somut yaşamdan öğeler taşımasına rağmen, gerçeklikten uzak olması gibi.

Grek düşüncesinde, özellikle Platon ve Aristoteles düşüncesinde, oldukça belirgin ve baskın bir şekilde öne geçen 'ilk sebep' veya 'iyi' fikrinin' köklerinin, onların mitolojik örüntülerinde mevcut olduğuna tanık olduk. Zira mitolojik ve dinî dokuda da, Tanrı'nın, doğanın dışında olmadığını söylemek mümkündür. Bir başka ifâdeyle, Tanrı ve insan, doğanın içinden yükselmiştir. Devlet, toplum ve filozof-kralın, bir ve aynı bağlamda görülmesinin menşeyinin, Tanrı ve doğanın içkinliği düşüncesiyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Dahası Tanrı ve insan arasında ontolojik bakımdan çok uzak mesâfe yoktur. Tanrıların insanlarla savaştığı, onlarla şölenler yaptığı, dahası insan soyundan evlendiği dikkati çekmektedir. Bu sebeple Tanrı, insandan sonsuzluk bakımından farklı olsa da, aralarında çok yakın bir bağın olduğu da gerçektir. Öte yandan, Platon, Aristoteles ve Plotinus düşüncesinde bâriz bir şekilde gözüken tanrısallığın bölünmesi ve diğer tanrısallıklara bir ilk sebebin hükümrân olması düşüncesinin de, mitolojilerinde bulunduğu şâhit olduk. Zeus'un bir baba-tanrı olması, söz konusu düşünceye temel teşkil etmektedir. Böylece değişken ve farklı/çeşitli bir tanrılar hiyerarşisinden söz etmek mümkündür.

Felsefî düşünüşün özellikle de Yunan tipi tefekkürün köklerini, onların mit-sel ve dinî zemîniyle irtibatlandırarak tasvîr etmeye çalıştığımız kurgumuzun ilk etabında bir özetlemeye gidecek olursak; eleştirel akıl, Yunan mitolojisindeki anlam modelini, yani logosu ayırt ettiğinde, Tanrı, insan ya da evren, bir mîmârî yapı ve bu yapıyı oluşturan parçalar arasındaki matematiksel-determinist bir ilişki çerçevesinde takdîm edilmiştir. Onlarda, Tanrı ile insan arasındaki bağ, sadece bütünle parça ilişkisinden ibarettir. Ancak burada Tanrı, çok yabancı ve uzakta değildir. Dahası, arada ontik bir birlikten bile söz edilebilir.

Acaba bu durum evrensel midir? Bütün din, mit ve kültlerde aynı tabloyu gözlemlemek mümkün müdür? Yunan felsefesinin evrenselleştirilmesini ve Avrupa merkeziliğini dikkate alırsak, kültürleri, gelenekleri ve dinleri Yunanlılığa indirgemek gibi bir durumdan söz edilebilir mi?

İsaiah Berlin'in yaptığı ayrımı dikkate alırsak, İbrahimî/Semâvî dinler Kutsal Kitaplarında, Tanrı için efendi, çoban, akrabalık, yakınlık, aile fikrini kullanmaktadırlar. Bu metinlere biz şimdi inanırız ya da inanmayız. Bu bir şey, ancak onlardan beslenerek bir kültürün inşâ edilmesi veya bir kültürden onların tecessüm etmiş olması başka bir şeydir. Söz konusu tanrısal açılımlalarda ve-

ya kitaplarda, Tanrı ile insan arasındaki ilişki ontik birlikten ziyâde, bu tablolaradaki bireylerin birbiriyle münâsebeti tarzındaki imgelerle kurulur.³⁴ Hatta Budizmin etkin olduğu yerlerde insanın benlik teşekkülü, doğa algısı, dahası tanrı tasavvurunun mâhiyeti de farklı olmalıdır. Bu yol ayrımı, farklı geleneklerin Tanrı'ya ulaşma biçimi hakkında da ciddi ipuçları vermektedir. İbrahimî gelenek, ontolojik mesâfeyi ve aşkınlık fikrini vurgulamasından dolayı, onda insan-Tanrı ilişkisi ibadet ve ritüellerle ifâde edilmiştir. Oysa Grekler, aradaki bağı akıl olarak düşündükleri için, ona vâsıl olmak veya ulaşmak da sadece düşünme yoluyla mümkündür. Ancak biz burada tanrı-insan ilişkisi gibi teolojik çıkarımlar değil; farklı felsefî algıların imkânı ya da olabilirliği için sorgulamanın ufkunu aralamak istiyoruz.

Platon'un, Aristoteles'in ya da Epiküros'un Tanrı tasavvuru, sadece kendi çağlarındaki mitlerin ve dinlerin temeli üstünde anlaşılabilir. Grek düşünürlerinin Tanrı tasavvurlarını anlamada, onların mitolojilerindeki evren yasası (*moira*) fikrinin iyi kavranması gerekmektedir. Yunan felsefesinin ilmeklerini mümkün olduğunca çözümlemeyi hedeflemek adına bu metinde asıl odaklanacağımız mesele budur.

YUNAN DÜŞÜNCESİNİN SANATSAL KÖKENİ

Bir toplumun estetik tecrübesini analiz etmek suretiyle, söz konusu topluluğun ya da kültürel örüntünün beden ve ruh etkileşimi hakkında da ipuçlarına ulaşabiliriz. Zira estetik tecrübedeki hazlar, zevkler ve tutkular beden aracılığıyla gerçekleşir. Ancak bunlara verilen anlamlar da kültürün, dolayısıyla ruhun önemi inkâr edilemez. Böylece tragedyalar sayesinde Yunan toplumunun duyu ve anlam birlikteliğini ve etkileşimini görebiliriz. Nitekim bu incelemeyi yapabilmek için, şüphesiz dönemin en kapsamlı yazılmış sanat kuramı ve eleştirisi olan, Aristoteles'in *Poetika* eserini temel referans noktası olarak almak gereklidir. Bu temelde, Sofokles'in Aias, Elektra ve Kral Oidipus, tragedyalarını inceleyeceğiz.

Yunan trajik tiyatrosunda tragedyalar sergileniyordu. Gösterimdeki tragedyaya teslim olan seyirciler “oturarak” bu gösterimi izlemek suretiyle şehirli kölelerin yönetime teslim olmaları gibi, sunulacak içeriğe teslim oluyorlardı. Oturmakta olan seyirciler yaralanmaya açık bir kahramanla empati kurabilecek bir konumdaydılar; çünkü seyircilerin bedenleri de oyuncuların bedenleri de “yüce yasa karşısında bir tevâzu, bir teslimiyet” içindeydiler. Yunan tra-

34. İsaiah Berlin, “Felsefeye Bir Giriş”, *Yeni Düşün Adamları* içinde (der. ve yay. haz. Mete Tunçay), Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul, 1985, s. 31.

jik tiyatrosu, insan bedenini “güçlük ve bütünlük idealinden en uzağa düştüğü zamanlarda, doğal olmayan bir acı çekme (*pathos*) hali içinde” gösteriyordu. “Tragedya bu bedeni teşhîr etmekte ısrar eder.”³⁵

Poetika ve Tragedyalar

Aristoteles *Poetika*'da şiir sanatının ve diğer sanatların gerçekte birer taklit (*mimesis*) sanatı olduğunu söyler. Bu taklit ya da sanat etkililiğinin içine trajediler de girmektedir. “O halde epos, tragedya, komedyâ, dithrambos şiiri ile flüt, kitara sanatlarının büyük bir kısmı, bütün bunlar genel olarak taklittir (*mimesis*)”.³⁶ Mimesis, *Poetika*'da ortaya koyulan diğer önemli kavramlar gibi çok önemli ve tartışılması Aristoteles'ten günümüze dek süregelmekte olan bir kavramdır. Fakat burada mimesis kavramının analizi, ortaya koyduğumuz çalışma açısından önem arz etmediğinden, incelenmeyecektir.

Aristoteles'e göre tragedya, ahlâkî bakımdan ağır başlı, başı sonu belli olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylem taklîdidir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır; içine aldığı her bölüm için özel araçlar kullanır; eylemde bulunan kişilerce temsil edilir. Bu bakımdan tragedya, salt bir öykü (*mythos*) değildir. Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkulardan temizlemektir (*katharsis*). ‘Sanatça güzelleştirilmiş dil’ deyince, harmoniyi, yani şarkı ve mısra ölçüsünü içine olan bir dili anlıyorum. ‘Her bölüm için özel araçlar kullanılır.’ deyince de, kimi bölümlerde yalnız ölçünün, kimi bölümlerde ise aynı zamanda ‘müzik ile şarkının kullanılmasını anlıyorum’.³⁷

Şüphesiz, dikkatimizi çekecek ilk şey tragedyanın limitli bir eser olmasıdır. Bu ilk bakışta çok basit bir iddiâ gibi gelebilir. Bir eser doğal olarak bir başlangıç ve bir de sona sahiptir. Fakat burada Aristoteles bu basit anlamından daha öte bir iddiâda bulunmaktadır. Bir eylem taklîdi olması düşünüldüğünde tragedyanın başı ve sonu oluşu, anlatılan eylemin başlangıcından sonuna kadar işlenmesi anlamına gelmektedir. İnceleyeceğimiz tragedyalarda bu olgunun ne kadar Aristoteles'in iddiâsını yansıttığını sorgulayacağız. Fakat kısaca söylemek gerekirse, eylem taklîdi açısından tragedyanın tarihsel geçmişleri ve eylem sonlarının açık bırakılması düşünüldüğünde Aristoteles'in bu iddiâsının genellenemeyecek bir iddiâ olduğunu söyleyebiliriz.

Tragedyanın bir eylem taklîdi olması, eylem felsefesi (*philosophy of action*) ya da metafiziği açısından incelenmeye değer bir tanımdır. Eylem'den Aristote-

35. Richard Sennet, *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 51.

36. Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitapevi, Ankara, 1993, s. 1-2.

37. Aristoteles, *Poetika*, s. 6.

les'in tam olarak ne kastettiği *Poetika*'da açık değildir. Amacımızın dışında kaldığı için 'eylem' kavramının analizini açıkta bırakarak şu açıklamayı yapabiliriz. Aristoteles 'nesne' yerine 'eylem' taklidi demek ile tragedyada öykünün akışkanlığını, şiirsel yanını ve bir performans sanatı ile icrâ edilmesi doğrultusunda etkileşimsel özelliğini ön plana çıkartmak istemiş olabilir. Bu vurgu tragedyanın diğer özellikleri de hesaba katıldığında daha belirgin olarak göze çarpmaktadır.

Tragedyanın salt bir öykü olmaması, eylem taklidi olmasıyla ilişkilidir. Aristoteles trajik eylemin iki temel ögesi olarak karakter ve düşünceyi gösterir. Bu bağlamda eylem; karakter ve düşünce açısından belirli bir doğrultuda trajik kişilerce temsil edilen kişilerin ereklarına ulaşma ya da ulaşamama sürecidir. O halde, tragedya tanımında iki yeni kıstastan bahsetmiş oluyoruz: Karakter ve düşünce. Aristoteles'e göre karakter ve düşünce, trajik metinlerdeki (ya da performanslarda) özelliği olan kişiler ve doğruluğu ya da yanlışlığı savunulan, eleştirilen, takdir gören, ya da yerilen idealardır. Bu anlamda, Aristoteles'in tragedyaya öyküden öte demesi anlam kazanmış olur. Tragedya bu bağlamda belirli düşünceleri belirli karakterlerle izleyiciye aktarmaya çalışan bir performanstır.

Bu saymış olduğumuz özellikler dışında tragedyanın görsel ve işitsel özellikleri de vardır. Dekorasyon ve müzik, trajik anlatım açısından çok önemli özelliklerdir. Fakat bu iki trajik özelliği bu metinde ele almaktan kaçınacağız. Bu iki özelliğin incelenmesi için trajik performansın görsel ve işitsel olarak betimlenmesi gerekmektedir. Ancak bu başka bir çalışmanın konusudur. Bu iki özelliğe ek olarak bir diğer değinmeyeceğimiz özellik ise dildir. Aristoteles dil için pek fazla açıklama yapmamıştır. Dil açısından, Aristoteles, düzyazı ve nazım ayrımı yapmaz. Dil'den kasıt düşüncenin anlatılmasında ki araçtan öte bir şey değildir.

Kısacası Aristoteles altı temel özellikten bahsetmektedir. Bunlar: öykü (*mythos*), karakterler, dil, düşünceler, dekorasyon ve müziktir. Bunlara ek olarak, yukarıdaki alıntıdan anlatmamız gereken son şey, Aristoteles'in ortaya koyduğu *katharsis* kavramıdır ki, bu kavram da bahsettiğimiz diğer kavramlar gibi sorunlu bir kavramdır.

Katharsis kavramını, *Politika*³⁸'da da görmek mümkündür. Her ne kadar, katharsis'in anlamını şiire yani *Poetika*'ya bıraksa da, *Politika*'da katharsis ile ilgili önemli ipuçları vardır. Katharsis'i bir çeşit ruhsal arınma ve temizlenme (purgation) olarak gösterir. Buna göre, acıma ve korkma duygularını hisseden kişi, kendisini mistik ve dinî bir ruh halinde bulur. Bu hisleri özümseğinde ise, iyileşme ve temizlenme (healing and purgation) hisseder.³⁹ Eski Yunan top-

38. Aristoteles, *Politics*, Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House Inc., 2001.

39. Aristoteles, *a.g.e.* 1341b; 35 – 1342a.

lumunda, bir çeşit anestezi yöntemi olarak, müzik eşliğinde ayin yapıldığını biliyoruz. *Politika*'da Aristoteles'in bu yönetime gönderme yaparak, müzik ve şiirde, izleyiciye bu tip bir mistik ruh hali geçişi verildiğini kastettiği söylenebilir. Katharsis, duygu karmaşası yaşayarak temizlenme halidir.

Tragedya, kişilerin değil, tersine, onların eylemlerinin, mutluluk ve felâket içinde geçen bir hayatın taklididir. Mutluluk ve felâket, eyleme dayanır; hayatımızın son ereği ise, eylemdir, yoksa eylemin dışında olan bir şey değil... O halde tragedya ozanları eylemde bulunan kişileri ortaya koyarken karakterleri taklit amacını gütmmez... Böylece eylemlerin ve öykünün, tragedyanın son ereğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Son erek ise bütün erekler arasında en önemlisidir.⁴⁰

Aristoteles katharsisi (trajik deneyimi) şöyle anlatır:

“...bu eylem, yalnızca tamamlanmış bir eylem olmayıp aynı zamanda korku ve acıma duyguları uyandıran olayları da kapsar. Bunlar ise her şeyden önce, olayların beklenmedik bir anda birbirlerini kovalamalarıyla ortaya çıkarlar. Böylece de olağanüstü meydana gelir ki, bu, tragedyanın en etkili bir öğesidir. Olağanüstü de kendiliğinden, rastlantıyla ortaya çıkarsa, o zaman onun etkisi çok daha büyük olur. Salt rastlantıya dayanan olaylar arasında en çok olağanüstü olan, aynı zamanda erekli gibi görünen olaylardır.”⁴¹

Trajik deneyimi sağlayacak eylem anlatımını, Aristoteles, olağanüstü ve beklenmedik olarak tanımlamaktadır. Bu da bize, tragedyada katharsisi nerede arayacağımız konusunda ışık tutma açısından önemli bir ipucudur. Tabî ki, bu kadar muğlâk kalmış bir kavramın, inceleyeceğimiz tragedyalarda bulunup bulunmadığı ya da ne derece net bulunduğu incelememizde önemli hususlardan biridir. Zira trajik deneyim, Grek tragedyasının, en önemli etkenlerinden biridir.

Buna ilintili olarak, öykü araçları açısından Aristoteles bize iki öykü öğesi sunar. Bunlar baht dönüşleri (peripetie) ve tanınmalardır (anagnorisis).⁴² Bu öğeler doğrultusunda, Aristoteles iki tür öyküden söz etmektedir. İlki yalın öyküdür. Bu türde, bu iki öykü öğesi de bulunmaz, aksine öykü sürekli ve birlikli bir akış gösterir. İkincisi ise karmaşık öyküdür. Bu türde ise, bahsettiğimiz bu iki öykü öğesi de vardır ve birliktelik halindedirler. Bu öykü öğelerini daha detaylı incelemek gerekebilir. İlk olarak, bu öğeler öykünün akışında doğal süreçte aykırı olarak meydana gelmemelidirler.⁴³ Baht dönüşleri adından da anlaşılacağı gibi eylemlerin ya da olayların tam aksine seyretmeye başlamasıdır. Baht dönüşleri trajik karakterlerin tragedya içerisinde mutluluktan felâkete dönü-

40. Aristoteles, *a.g.e.* s. 6-7.

41. Aristoteles, *a.g.e.* s. 9.

42. Aristoteles, *a.g.e.* s. 6;10.

43. Aristoteles, *a.g.e.* s. 10;2.

şen (ya da aksi seyirdeki) eylemlerinde görülebilir. Tanınma ise, “Bilgisizlikten bilgiye geçiştir.” Bu anlamda tanınma, trajik karakteri baht dönüşlerine taşır.

Trajik deneyim açısından tragedyanın kuruluşu da çok önemlidir. Aristoteles’e göre tragedya kuruluş açısından karmaşık olmalıdır. Erdemli kişiler baht dönüşleri yaşamamalıdır. Buna ek olarak da kötü kişiler de iyi anlamda baht dönüşleri yaşamamalıdır. Bu iki eylem de, trajik deneyim, yani korku ve acıma duygusu oluşturmazlar. Burada Aristoteles korku ve acıma duygusuna ek olarak ahlâkî tatminden de bahseder.

Genel çerçeve açısından her tragedya bir düğüm ve bir de çözümden oluşur. Düğüm bölümü tragedyanın trajik deneyimi yaşatacağı noktaya kadarki baht dönüşünün önceleyicisi eylemler dizisidir. Düğüm, baht dönüşü yaşayacak karakterin bu ana kadar kendisini taşıyan olayları içerisinde barındırır. Çözüm ise, katharsis etkisi yaratan andan itibaren tragedyanın sonuna dek uzanan eylemlerin bulunduğu kısımdır.⁴⁴

Aias Tragedyası

Bu bölümde, yukarıda verdiğimiz Aristoteles’in tragedya tanımlamasının ana hatları çerçevesinde trajedi yazarı olarak Sofokles’in eserlerinden Aias’ı daha sonra ise Elektra’yı inceleyeceğiz. Aias tragedyası, Homeros’un ünlü epik destanı İlyada’nın konusu olan Troya savaşında, Akha ittifakında yer alan ve fiziksel özellikleri açısından çok güçlü bir kral olan Aias’ın trajik hikâyesidir. Selamislilerin kralı olan Aias, Homeros tarafından Akhilleus’tan sonra Akhaların en yiğit savaşçısı olarak tanıtılır. Tragedya, zaman olarak Troya savaşının sonlarında geçer. Ölen Akhilleus’un tanrısal silâhlarını kimin alacağı konusunda bir yarışma yapılmıştır ve bu yarışma sonrasında bir diğer Akha savaşçısı, İtake kralı Odysseus bu silâhları kazanmıştır. Tragedya, bu yarışmayı bize anlatmaz, fakat Aias’ın bu yarışmada hile yapıldığı düşüncesiyle öfkeli olduğu anlatısıyla başlar. Aias’ın tragedyası, Aias’ın kendi onur payını alamadığı düşüncesiyle delirmesi sonucu, yaptığı felâketlere duyduğu öfke ve utanç sebebiyle intihâr etmesini anlatır.

Kısaca Aias, Athena’nın müdâhalesiyle, Akha ittifakının önde gelenlerini öldürmeye giderken yolda delirir. Ordunun çiftlik hayvanlarını, ordunun önde gelenleri sanarak, korkunç ve vahşî bir şekilde öldürür. Daha sonra, yaptıklarının farkına varan Aias, ortaya koyduğu vahşet karşısında korkunç bir pişmanlığa ve utanç duygusuna kapılır. Bu tepkisi düşmanlarını, yani Akha krallarını öldürmeye çalışmasından dolayı değil, delirerek bu tip bir vahşet sergile-

44. Aristoteles, *a.g.e.* s. 18.

mesindendir. Bu acıya daha fazla dayanamayan Aias kılıcının üstüne kapaklanarak intihar eder. Aias'ın intiharı üzerine, Akhalar kendilerine bu tip bir hanlık planı kuran ihtişamlı kahramanın cenâzesinin açıkta kalmasını isterler.

Eski Yunan kültüründe cesedin açıkta bırakılması, o kişinin onursuz bir biçimde Hades'e, yani ölümler diyarına gitmesi demektir. Bu davranış, düşmanların cesetlerine uygulanırdı. Aias'ı bu denli düşman gören Akhalar, Aias'ın ihanetini affetmek istememektedirler. Aias'ın kardeşi Teukros, cenâzeyi defnetmek istemektedir. İlk olarak Menelaos ile ağız dalaşına giren Teukros, daha sonra da Agamemnon (Akha ittifakının lideri) ile Aias'ı gömmek için sözlü kavga eder. Bu esnâda araya giren Odysseus, Agamemnon'u Aias'ın gömülmesi konusunda iknâ eder. Aias ile Akhilleus'un silâhları için savaşmış olan ve onunla düşman olan Odysseus, karakterine uygun olarak doğru olanı gene burada da savunmuştur.

Bu kısa özetin ardından tragedya'nın trajik özellikleri açısından incelemesine geçebiliriz. İlk olarak metnin limitleri ile başlayalım. Belirtildiği gibi, Aias tragedyası metinde anlatılmayan fakat sadece gönderme yapılan olaylarla nedensellik bağı ile bağlıdır. Bu bakımdan ilk bölümde tartışıldığı gibi Aristoteles'in, tragedya limiti anlayışının bu tragedya için tutarlı olduğunu söyleyemeyiz. Akhilleus'un silahları için yapılan yarışma hakkında niteliksel bir bilgi yoktur. Sadece yarışmayı Odysseus'un kazandığı söylenir. Buna ek olarak Teukros'un Menelaos'a hile yaptığı yönündeki iddiâsı da temellendirilmez.⁴⁵ Son olarak da, Aias'ın gömüleceği bilgisi verilmesine karşın metinde gömüldüğüne dair bir anlatım yoktur. Bu sebeple Aias'ın gömülmesi de tragedya limitinin dışına taşmış bir eylemdir.

Karakterler, Aristoteles'in de belirttiği gibi birbirlerine yakınlık açısından çok bağlıdır. Hepsisi de on yıl süren Troya savaşında birlikte savaşmış olmakla birlikte aynı ittifakın krallarıdır. Trajik karakter Aias, ahlâk bakımından da Aristoteles'in tanımına paralellik gösterir. Ahlâk bakımından iyi, fakat ağır bir suç işlemiş bir karakterdir. Ahlâk bakımından iyilik deyince, Aias karakteri tartışılmaya açıktır. Tragedyada Aias'ın gurur ve kibir açısından kötü bir karakteri olduğu belirtilmektedir. Meselâ Aias şöyle demektedir: "Basit bir insan bile tanrıların yardımıyla zafer kazanabilir, ancak asıl mârifet tanrılar yanınızda olmadan kazanılan zaferdir".⁴⁶ Bu tip bir ifâde, kibrin en uç noktada bir yansımasıdır. Fakat Aristoteles'in genel ahlâk felsefesi düşünüldüğünde işlevsellik açısından, Aias'ın savaştaki başarısı ve iyi savaşçı olması, onu ahlâk yönünden iyi bir karakter yapmaya yetebilir. İkinci olarak, ağır bir suç işlemiştir ve bu suç ittifakı olduğu komutanları öldürmeye çalışmaktır.

45. Sofokles, *Aias*, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009, s. 37.

46. Sofokles, *a.g.e.* s. 27-28.

Baht dönüşleri açısından iki temel baht dönüşünden bahsedebiliriz. İlki, öykünün içerisinde geçen, Aias'ın delirdikten sonra yaptıklarının farkına varıp pişmanlık duyduğu andır.⁴⁷ Bu andan sonra Aias intihara doğru sürüklenecektir. Bir diğeri ise, öykünün limitleri dışına yapılan bir göndermede anlatılır. Aias'ın düzenlenen yarışmayı kaybetmesi, bu trajik intihâr eylemin zeminini hazırlayacaktır. Koro buna şöyle gönderme yapar: “Ne zaman ki o uğursuz silahlar ortaya konuldu, işte o zaman şanssızlıklar başladı.” Aias'ın kendini kaybederek yaptığı vahşetin sebebi işte bu silahlardır. Tanınmalar ile ilgili olarak, iki konuşma grubunu örnek gösterebiliriz. İlki Menelaos ile Teukros arasındaki, Aias'ın cesedini gömmek üzerine olan konuşmadır.⁴⁸ Bu konuşmada iki taraf da bir anlaşmaya varamadığı için bu konuşmada tanınma daha az oranda görülür. Fakat ikinci olarak, Agamemnon ve Odysseus arasındaki diyalogda, Odysseus'un Agamemnon'u iknâ ederek (bezdirerek) Aias'ın cesedinin gömülmesini sağlaması tam bir tanınma olarak görülebilir.

Düğüm ve çözüm bölümlerine geldiğimizde bu bölümlerin net bir şekilde birbirinden ayrıldıkları göze çarpar. Aias'ın intihar ettiği konuşmaya kadar olan bölüm çözümü ve Aias'ın intihârından sonraki, cesedinin gömülmesi üzerine olan konuşmalar da çözümü oluşturur. Bu bağlamda trajik deneyim, tahmin de edilebileceği gibi, Aias'ın adı geçen konuşmasında izleyiciye verilir. Aias gibi kuvvetli ve başarılı bir savaşçının bu denli dengesiz hareketler yaparak sonunu hazırlaması acı hissi uyandırır. Buna ek olarak Aias'ın ittifâkına ihaneti affedilemeyecek bir eylemdir. Bu iki durumun birleşiminden korku hissi ortaya çıkar. İzleyici Aias ile kendini bütünleştirdiğinde ortaya koyulan durumdan korkar. Bu durumun en iyi çözüm yolu olarak da, Sofokles'in de betimlediği yol olan intihar, ahlâkî tatmîn açısından uygun olarak görülebilir. İzleyici acı ve korku hissini katharsis anında intihâr eylemini görerek doruğa ulaştırırken bu eylemin doğruluğundan da ahlâkî bir tatmin duyar.

Elektra Tragedyası

Bu tragedya, psikanalizde, elektra kompleksi olarak bilinen, odisus kompleksinin zıttı olarak bilinen açıklamaya ilham olmuştur. Elektra kompleksi, 3-6 yaş arası kız çocuklarının babaya aşırı düşkün olmaları ve anneyi rakip olarak görmeleri olarak tanımlanmaktadır. Bu karmaşa, yaş ilerleyince anneye özdeşleşme yoluyla çözülür. Psikanaliz bu teoriyi ifâde ettiğimiz gibi, Yunan mitolojisindeki ünlü Yunan kumandan Agamemnon'un hikâyesinden esinlenerek isimlendirmiştir.

47. Sofokles, *a.g.e.* s. 17.

48. Sofokles, *a.g.e.* s. 31 vd.

Elektra tragedyasına dönelim: Tragedya Agememnon'un kızlarından Elektra'nın, Agamemnon'u sevgilisi ile beraber öldüren annesine karşı beslediği kin ve intikam duygusuyla başlar, Agamemnon'un oğlu Orestes'in babalarının intikamını almasıyla biter. Bu tragedyada trajik karakterin Elektra, yani bir kadın olması, Aristoteles açısından düşünülecek olursa, gâyet ilginçtir. Karakterin uygunluk yönünden ne kadar başarılı olduğu tartışılabilir. Öncelikle kısa bir özetle tragedyayı incelemeye başlayabiliriz.

Tragedya, Orestes ve Orestes'i yetiştiren öğretmenin Argos'a geri döndükleri sahne ile başlar. Orestes, annelerinin Agamemnon'u, Troya savaşı sonrası evine döndüğünde, sevgilisi Aigisthos ile birlikte öldürmesi sonrasında Elektra tarafından Argos'tan kaçırılmıştır. Annesine olan kin ve nefretini gizlemeyen Elektra, diğer kız kardeşi Khrüsosthemis'in aksine sefâlet içinde sarayın hizmetlerinden yararlanmadan yaşamaktadır. Elektra bu nefretini her fırsatta annesi Klütaimnestra'nın yüzüne vurmaktadır. Orestes, öğretmenin kurduğu planla, sinsî bir şekilde intikamını almaya karar verir. Bunun üzerine, öğretmen saraya gider ve Klütaimnestra'ya Orestes'in öldüğü haberini bir haberci gibi iletir. Orestes, habere göre, Delphi'de düzenlenen yarışmalarda, at arabası yarışı esnâsında fecî şekilde can vermiştir. Bu haberi alan anne çok sevinir ve artık ölüm korkusundan kurtulduğunu düşünür. Aksine, Elektra bu haber üzerine yıkılır ve babalarının intikamını artık almalarının imkânsız olduğunu, zira bütün umutlarını Orestes'e bağlamış olduklarını söyler.

Bir sonraki sahnede Khrüsosthemis babalarının mezarında çiçekler olduğunu ve mezara bir tutam saç bırakılmış olduğu haberini Elektra'ya getirir. Khrüsosthemis bu tip bir sunuyu ancak Orestes'in yapabileceğini söyler, fakat Elektra'yı inandıramaz. Habercinin havâdisine inanan Elektra kardeşine aldığı haberi anlatır ve umutlanmanın yersiz olduğunu söyler.

Daha sonra, Orestes saraya bir başka haberci kılığında gelir. Yıllardır Orestes ortalarda olmadığı ve Argos'u daha çok küçükken terk ettiği için kimse onu tanıyamaz. Saraya girdiğinde Elektra onu karşılar. Orestes, Elektra'ya Orestes'in küllerini getirdiğini söyler. Bu kanıt üzerine iyice yıkılan Elektra'nın üzüntüsünü gören Orestes buna dayanamaz ve öğretmen ile yaptıkları planı Elektra'ya anlatır. Bunu duyduğuna çok sevinen Elektra'nın intikam umutları yeniden yeşerir. Aigisthos kırlardadır ve saraya daha dönmemiştir. O dönmeden, mutluluk içerisinde odasında olan Klütaimnestra, Orestes ve öğretmeni tarafından öldürülür. Daha sonra saraya, Orestes'in öldüğünü sanan Aigisthos sevinç içerisinde gelir. Onu haberci gibi karşılayan Orestes ve öğretmen kimliklerini açıklarlar ve Aigisthos'ta bu ikilinin intikam ateşinden payını alır.

Elektra'nın, trajik özellikler açısından eksiklikleri göze çarpar. Elektra ah-lâk yönünden uygunluk göstermesine rağmen, Aristoteles'in karakterin uygun-

luğu görüşüne göre pek de uygun bir karakter olmadığı söylenebilir. Ahlâk yönünden, adâlet duygusu gelişmiş, güçlülere boyun eğmeyen bir insandır. Fakat Elektra, bir kadın olması sebebiyle, Aristoteles'e göre kahramanlık gösterebilecek birisi değildir. Elektra, bu görüşe paralel sözler sarf etmesine karşın gösterdiği büyük cesâret ve dayanıklılık yönünden, Aristoteles'in erkek-kadın-köle üçlü toplum sınıfı görüşü üzerinden idealleştirilemeyecek bir varlıktır. Çünkü kadındır ve bu tip bir idealleştirme ancak erkek için yapılabilir.⁴⁹

Bu trajedide iki kesin baht dönüşünden söz edebiliriz. İlki, tragedyanın hemen başında Orestes'in Argos'a dönüşüdür. İntikam eylemini başarabilecek tek insan Orestes olduğundan onun dönüşü ile Elektra'nın felâketten mutluluğa doğru bir baht dönüşü yaşadığını söyleyebiliriz. İkinci baht dönüşü ise, Orestes'in ölmüş olduğunu düşünen Elektra'nın, Orestes'in kimliğini açıklamasıyla umutlarının yeniden canlandığı sahnedir. Bu iki baht dönüşü ile tragedya bir dalgalanmaya sahiptir. Kısaca bu trajediler katharsis ve diğer trajik etkiler dolayısıyla insan olma bakımında kültürün belirleyiciliğini gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitapevi, Ankara, 1993.
- , *Politics*, Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House Inc., 2001.
- Armstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Merkez Kitapçılık, İstanbul, 2006.
- , Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.
- Berlin, İsaiah, "Felsefeye Bir Giriş", *Yeni Düşün Adamları* içinde (der. ve yay. haz. Mete Tuncay), Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul, 1985.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, İstanbul, 2000.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume Two, Mythical Thought*, Yale University Press, New Haven, 1955.
- Collingwood, Robin G, *Bir Özyaşam Öyküsü*, çev. A.Nihal Akbulut, YKY, İstanbul, 1996.
- Dumery, Henery, "Din Felsefesi ve Geçmiş" *Din felsefesi Yazıları I* içinde, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2001,

49. Sofokles, *Elektra*, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009, s. 80.

- Kingsley, Peter, *Antik Felsefe: Gizem ve Büyü*, Çev. K. Kalyon, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002.
- Eliade, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, 1994.
- Friedell, Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Scribner's Sons, New York, 1940.
- Gould, John, "On making of Greek Religion" in *Greek Religion and Society*, ed. P. E., Easterling & J. V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 1988.
- Kierkegaard, Sören, *Ölümciül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.
- Kitagawa, Joseph M., "Theos, Mythos ve Logos" in *The History of Religions*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1987.
- Laing, R. D., "Aşkın Yaşantı", *Sana Ruhtan Soruyorlar*'da, İz Yayınları, İstanbul 1991.
- MacIntyre, Alasdair, *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, 1968.
- Malinowski, Bronislaw, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Munson, Thomas N., *Religious Consciousness and Experience*, Martinus, Nijhoff, The Hague, Belgium, 1975.
- Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe*, çev. Hakkın Hünler, Aralık Yayınları, İzmir, 2005.
- Ruether, Rosemary Radford, *Sexism and God-Talk*, Toward a Feminist Theology, Beacon Press, Boston, 1983.
- Schmitt, Carl, *Siyâsî İlâhiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2002.
- Sennet, Richard, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.
- Sofokles, *Aias*, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *Elektra*, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009.
- Tambiah, Stanley J., *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. U. Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.
- Vernant, Jean Pierre, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. M. Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, 2001.
- Veyne, Paul, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar Mıydı?* çev. M. Alkan, Dost Yayınevi, Ankara, 2003.

MİTOS'TAN LOGOS'A GEÇİŞİN ARKA PLANI VE DOĞA FİLOZOFLARI

Cengiz Çakmak*

MİTOS'TAN LOGOS'A GEÇİŞ

*d*üşünce tarihine yakından baktığımızda hiçbir şeyin gökten zembille düşmüş gibi ortaya çıkmadığını söyleyebiliriz. Her ortaya çıkışın bir arka planı vardır. Felsefe tarihi kaynaklarında Aristoteles'e de dayanarak söylenen en temel şey şudur; Yunan felsefesi ya da daha geniş ölçekte Batı felsefesi Miletos denen bir sahil kentinde Thales dediğimiz bir filozofla başlamıştır. Aristoteles bu filozoflara *doğa filozofları* adını verir.

M.Ö 620 yıllarında felsefenin başladığı söylenir ama 650 yılından önce neler vardı? Bu hususa bakmak lazım. Batı felsefesi geleneğinin Thales ile başlamış olduğu kabul edilir. Elbette Thales doğduğunda belli bir toplumun dünya görüşü içine doğmuş idi. Aynı şekilde Thales çocukluğunda Miletos kentinin ya da genel olarak o dönemdeki eski çağ Yunan düşüncesinin ya da Yunan toplumunun birtakım değerleriyle yetişmiş idi. Bu değerlere, yani Thales'in içine doğmuş olduğu küreye Yunan mitolojik düşüncesi deriz. Felsefeyi ele almadan önce, felsefenin arkasındaki mitolojik öğelere ya da mitoslara bakmamız gerekir. İkinci olarak, Thales'in felsefini oluşturduğu yerde, sadece Homeros ve Hesiodos'un mitosları ya da bunları anlatan metinler yoktu. Aynı zamanda Yakın Doğu'da, bugünkü Mısır, İsrail ve Suriye sahillerinde bulunan Yakın Doğu

* Prof Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
(Bu yazı ders çözümlerinin metin haline getirilmiş şeklidir.)

diye adlandırdığımız Doğu Akdeniz'in sahil şeridinde başka kültürler de vardı. Bunlardan en önemlisi Mısır kültürü idi. Daha sonra Mezopotamya kültürleri, özellikle Asur ve Babil kültürleri geliyordu. Tüm bunları hesaba katmadan Thales'in ortaya çıkışını anlamlandıramayız; olup biteni doğru düzgün yerine oturtamayız. İşte bu bağlamda Yunan felsefesinin nasıl başladığını anlamak istiyorsak iki başlıkla işe koyulmalıyız. Kaldı ki zaten felsefe de bir anlamıyla yola koyulmak demektir.

Bu noktada hemen bir tespit yapalım. Bu tespit te şudur: Homeros ile Hesiodos'un yazılı metinleri, mitosları, öyküleri yazıya geçirdikleri metinler M.Ö 850 ile yaklaşık olarak 650 yıllarına karşılık gelir. Daha açık bir ifadeyle Yunan düşüncesine dair elimizdeki yazılı metinler M.Ö 850 tarihine kadar geri gider. Peki, M.Ö. 850'den önce bu dünyada, yani Ege ve Akdeniz dünyasında ne vardı? Bu hususlara bakmak gerekir. M.Ö 850 yıllarında Mısır'da geometri ve tıp ön planda idi. Bunun yanı sıra Mezopotamya'da astronomi ve aritmetik hakim idi. İlk Yunan mitolojik metinlerinde doğru düzgün bir astronomiyle karşılaşamayız. Homeros bize Büyük Ayı, Küçük Ayı, Sabah Yıldızı ya da Akşam Yıldızı olarak adlandırılan Venüs gezegeninden ve birkaç takımyıldızdan söz eder. Bu bahislerin ötesi ya da berisi yoktur. Öte yandan M.Ö 850 yıllarında Babillilere ve Mısırlılara baktığımızda, ama özellikle Babil'e baktığımızda, astronomi konusunda ciddi kayıtların tutulduğunu, gözle görülür beş gezegenin hareketlerine dair kayıt ve istatistiklerin yapıldığını söyleyebiliriz. Mesela Merkür, Venüs, Uranüs, Satürn, Mars gibi gezegenlerin hareketleri ile Güneş tutulmaları kaydedilmiştir. Bu hususlardan hareketle Babil'de astronomi üzerine ciddi çalışmalar yapıldığını iddia edebiliriz. Şimdi, Babil düşüncesine ait bu verileri hesaba katmadan Yunan düşüncesini anlamakta zorluk çekeriz. Diğer taraftan Mısırlılara baktığımızda ciddi bir geometri bilgisiyle karşılaşırız. Sözgelimi Nil'in taşkınlarını hesaplıyorlar ve gerekli önlemleri alıyorlardı. Bunun yanı sıra Mısır'da ciddi bir tıp bilgisi mevcut idi.

Tüm bunları düşündüğümüzde Yunan düşüncesinin ortaya çıkışında, Mısır ve Mezopotamya'nın astronomi, geometri, aritmetik ve tıp konusundaki çalışmaları ile diğer alanlardaki bilgi birikiminin önemli bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Zaten felsefe kelimesi daha ortaya çıkmadan, yani *philosophia* olarak felsefe kavramı ortaya çıkmadan kullanılan *historia* kelimesi mevcut idi. *Historia* kelimesi bugünkü anlamıyla tarih anlamına gelir ama o günkü anlamıyla araştırma yapmak anlamında kullanılırdı. Bu çerçevede düşünüldüğünde ilk filozoflar bilginin peşinden koşan, bilgiyi araştıranlar olarak yolculuklara çıkan insanlar idi. Gerek Thales, gerek Anaksimandros, gerek Anaksimenes öğrenmek amacıyla yola çıkan, yolda olan insanlardı. *Philosophos* kelimesi kullanmadan önce *historia* kelimesinin araştırma yapmak amacıyla yola koyulmak olarak kullanıldığını bir kez daha vurgulayalım.

Philosophia, sophia eksikliğini hissetmek ve onu aramak anlamında kullanılmıştır. Zaten Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes -ki bunları Aristoteles doğa filozofları olarak adlandırır- gibi filozofların en belirgin özelliklerinden bir tanesi, bu bilgileri elde etmek ve öğrenmek amacıyla yola çıkmalarıdır. Bu noktada hemen şu tespiti yapabiliriz; felsefe bir şeyin eksikliğini duymak ya da Sokrates'in *deyişile cehaletimizin farkına varmaktır*.

Thales'i bir mihenk taşı kabul edelim ve soruyu tekrar şöyle soralım: Neden felsefe Thales ile başlatılır? Ya da neden Batı düşünce paradigması içinde felsefe Thales ile başlatılmıştır?

Yukarıda ifade edildiği gibi Mısır ve Mezopotamya'dan sadece astronomi, geometri, aritmetik, tıp ve benzeri alanlardaki bilgiler değil; bunun yanı sıra birtakım pratik bilgiler de gelmiştir. Mesela gemi yapıcılığı, metal bilgisi, bitkilerle ilgili bilgiler, madenlerle ilgili bilgiler gelmişti. Yunanlı filozoflar kendilerinde bu hususlara ilişkin bilgi olmadığını, yani bu hususlarda cahil ve başkalarının bu bilgilere sahip olduklarını biliyordu. Bu durumun farkında olduklarından dolayı teorik bilgilerin yanı sıra pratik bilgilerin de peşinden koştu. Yakın Doğu'nun, Mısır ve Mezopotamya'nın etkisi burada kalmıyor. Bu bölgelere ait mitoslar Yunan mitoslarını etkiliyor. Hatırlanacağı gibi mitoloji kelimesi 'mythein' kökünden gelip; anlatmak, öykülemek anlamına gelmektedir. Bu çerçevede Babil'in, Asur'un, daha eski olan Sümer'in belli mitolojik öykülerinin Homeros ve Hesiodos tarafından anlatıldığını görmekteyiz. Bu hususu derinlemesine incelemeyen, Yunan düşüncesinin hem Mısır ve Mezopotamya'nın teorik ve pratik bilimlerdeki başarılarından hem de mitolojik çalışmalarından esinlenerek ortaya çıkmış olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şu gerçeği gözden kaçırmamak gerekir; felsefe yapma tarzı gerçekten Yunanlılara özgü bir tarzdır. Şimdi bu hususu biraz daha açmaya çalışalım.

Açıktır ki Yunanlı filozof Thales'in arkasında mitolojik bir kültür mevcuttur. Thales bu mitolojik kültürün içine doğmuştur. Bu noktayı irdellemek için iki soruyu soralım. 1-Mitolojik kültür olarak kimler vardı?, Hangi metinler vardı? 2-Bu mitolojik kültürün temel özellikleri nelerdi? Bu soruları cevaplayabilmek için Thales'ten önce karşımıza çıkan iki büyük önemli simayı, yani Homeros ile Hesiodos'u bilmek gerekir. Homeros ile Hesiodos'un mitolojik öyküleri yaklaşık olarak M.Ö. 850 ile 650 yıllarında yazıya geçmiştir. Bu yüzden onların zikredilen yıllar içerisinde yaşadığını düşünebiliriz. Peki, onlara ait hangi metinler vardı? Homeros'un iki tane büyük metni vardı: Bunlardan bir tanesi İlias destanı; diğeri ise Odysseia destanıdır.¹ İkinci önemli sima Hesiodos'tur.

1. İlias destanı ile Odysseia destanı arasında bir mitostan logosa geçiş süreci bağlamında bir geçiş vardır. Örneğin İlias destanında insanların kaderi Tanrıların elindedir. Tanrılar istedikleri gibi insanların kaderlerini belirleyebilirler. Başka etkenler de vardır. Ama

Hesiodos'un da yine iki temel eseri vardır: *Theogonia*, tanrıların ortaya çıkışını, insanın ortaya çıkışını, oluşlarını anlatır; İkincisi ise *İşler ve Günler*dir. Şimdi bu iki şairin, Homeros ile Hesiodos'un ve bu dört eserin Yunan düşüncesinde ne gibi bir etkisi olmuştur ona değinelim.

Yunan destanları Mezopotamya destanları gibi varlığın, yani kozmosun ortaya çıkışını anlatırlar. Destanlar bu durumu anlatırken bazı temel ilkeleri verirler. Gerek Mezopotamya, Mısır mitoslarında gerekse eskiçağ Yunan mitoslarında, başlangıçta ezeli ve ebedi olan bir varlık vardır. Her zaman mevcut olan bu varlık, Yunan felsefesinin de temel kabullerden bir tanesidir. Mitoloji şairleri, evrenin nasıl ortaya çıktığını, nasıl oluştuğunu bu temel kabulden hareketle anlatırlar. İkinci olarak mitoloji şairleri bize evrenin nasıl oluştuğunun yanı sıra evrenin yapısının nasıl olduğunu da beyan ederler. Örneğin Homeros'ta evren bir salyangoza benzetilir. Okeanos adlı bir denizin kâinatı, evreni ya da Yunanca deyişle kozmosu kuşatmış olduğunu haber verir. Onun üzerinde tunçtan bir gök kubbesi vardır. O gök kubbenin altında yıldızlar, meteorolojik olaylar, astronomik olaylar cereyan eder. Gökyüzünün en üstü *aither*'dir. Orta taraf meteora'dır. Halen kullanılan ve aradaki yer anlamına gelen meteor kelimesi buradan gelir. Bunların yanında insanların yaşadığı dünyanın yüzeyi vardır. Nihayetinde yer altı ülkesi vardır. Anlaşılacağı gibi Homero üç katlı bir evren modeli sunar. Bu model, insanın üç temel sorusundan bir tanesi olan, 'neredeyim?' sorusuna karşılık gelir.

Homeros ile Hesiodos mitolojileriyle Yunan felsefesine ne katmıştır? Bunlardan birincisi, Homeros ile Hesiodos Yunanlı filozoflara evrene ilişkin nasıl bir anlama tarzı geliştirilebileceğini ve bu konudaki temel kabulleri ortaya koymuşlardır. Buna göre gördüğümüz çokluğun, çeşitliliğin arkasında her zaman mevcut olan, değişmeden kalan bir temel ana madde vardır. Bu Homeros'ta "okeanos"; Hesiodos'ta "khaos" denilen maddedir. Khaos denilen durumda başlangıçta Gaia, Uranos ve oluşu sağlayan yaşlı, beyaz saçlı Eros birlikte dururlar. Bunlar evrenin başlangıcında duran Tanrılardır. Daha sonra buradan ikinci aşamaya geçilir ve evren ortaya çıkmaya başlar. Üçüncü aşamada ortaya çıkan evrenin yapısını açıklanır. Bu üçlü açıklama tarzı Miletos felsefesinin doğa konusundaki üç temel kabulünü yansıtır. Buna göre ilkin her şeyin kökeninde olan bir ana madde, yani "arkhe" vardır. O ezeli ve ebedidir. Mesela Thales'te bu madde su'dur. Anaksimenes'te havadır. İkincisi, su ya da hava ya

Odysseia destanında destanın kahramanı olan Odysseus kaderini belli bir oranda ele almaya çalışır. Destanın hemen başlarında siz ne yaparsanız yapın der, özellikle Poseidon denen bir deniz tanrısı vardır, ben yine de ülkeme döneceğim der. Eserde Odysseus'un vatani İthaka'ya dönüşü muvaffak olduğu; orada bir grup soylu ile mücadeleleri anlatılır. Eseri antik Yunan kültürüne ışık tutan en önemli kaynaklardan biridir.

da başka bir ana maddeden oluş süreci neticesinde kozmos dediğimiz düzenli bir yapı ortaya çıkar. Anaksimenes ve Anaksimandros oluş sürecini, yani hava ve apeiron'dan evrenin nasıl oluştuğunu ayrıntılı bir biçimde anlatır. Homeros, salyangoz benzeri sümüklü böcek benzeri bir evren modeli sunarken, Hesiodos Theogonia'da küre şeklinde bir evren modeli sunar. Bunlar, Yunanlıların en temel evren modelleri olarak kullanılmıştır. Yunan düşüncesi kozmosun geometrik yapısı fikrini de, muhtemelen Mısır ve Mezopotamya'dan ve Hesiodos'tan devşirmiştir.

Mitos'tan logos'a geçişi tartışmadan önce Yunanlı filozoflarının mitos denilince ne anladıklarına bakmak gerekir. Yukarıda ifade edildiği gibi "mitos" kelimesi, anlatmak, söylemek anlamına geliyordu. Benzer şekilde logos'un da anlamı "anlatmak" demektir. Buradan birbirinden farklı iki tür anlatı ya da söyleme tarzı olduğunu düşünebiliriz. Mitolojik düşünmede, Yunan felsefesine temel birtakım kabul ya da çerçevelerin sunulduğu görülür. Bunlardan birincisi, gördüğümüz çokluğun ve çeşitliliğin arkasında değişmez olarak kalan nedir? sorusudur. İkincisi, gördüğümüz çokluk ve çeşitliliğin değişmez olan olarak adlandırdığımız, her şeyin kökü olarak gördüğümüz arkhe'den nasıl ortaya çıkar? sorusudur. Üçüncüsü, ki Yunanlı filozofların doğa konusundaki düşünmesinde belirleyici olan çerçeveyi yansıtır, evrenin yapısı nasıldır? sorusudur. Bunlar doğa filozofu olarak adlandırılan ilk filozoflarda görülen temel sorulardır. Bunun yanı sıra mitolojik düşünmeden felsefi düşünceye zaman içinde Ksenophanes'le, Herakleitos'la Platon'a kadar giden, hatta Aristoteles'e kadar giden süreçte ikinci öbek bir soru kalır. O da şudur; Tanrı bilgisi ile insan bilgisi nasıl ayrılacaktır? Yunanlı filozoflar bu ayrım konusunda ciddi anlamda düşünce üretmişlerdir.

Yunan mitoslarında Tanrı düşüncesi insan düşüncesinden bazı açılardan üstündür: Öncelikle Tanrılar her zaman mevcuttur; başlangıçta olmayabilirler ama bundan sonra her zaman mevcut olacaklardır. Tanrılar insanlardan daha uzun ömürlü, yani daha çok yaşadıkları için daha çok bilirler. Aynı şekilde insan her yerde bulunmadığından; sonsuz bir yaşantısı ya da ömrü olmadığından dolayı dar bir dünyada yaşar ve onun için bilgisi de eksik olacaktır. Oysa Tanrılar her yerde kolaylıkla bulunabilirler. Bu konular, özellikle Ksenophanes, Herakleitos ve Parmenides'te anlatılır. Bunun yanı sıra mitolojik düşünmede insanın yeryüzündeki konumu anlatılır. Bu yüzden insanın temel sorularından bir tanesi "Ben kimim?" sorusudur. Gerçekten insanlar her zaman ve her yerde "Ben kimim?" sorusunu, "felsefe nedir?" sorusundan önce sormuştur. İkinci soru "Neredeyim?" sorusudur. Üçüncüsü ise "Niçin buradayım?". Üçüncü soru bağlamında Homeros'un insanları karamsar, melankolik insanlardır. Herakleitos'un 11. fragmanında Homeros insanları sürüngeçen olarak ifade eder. Daha açık bir ifadeyle insanlar yeryüzünde sürünen, *herpaton*lardır. On-

ların bütün kaderleri kendilerinin dışındaki Tanrılara ya da benzeri olaylara ya da başka tür güçlere bağlıdır.

Hesiodos'un *Theogonia*'da anlattığı Prometheus söylencesi vardır. Hatırlanacağı üzere Prometheus kelimesi ön anlamına gelen *pro* kelimesi ile düşünmek, akletmek anlamına gelen *metheus* keilmelerinden oluşur. Prometheus söylencesi insanın ne olduğunu anlatan mitolojik bir öyküdür. Bu öyküde insan Tanrılarla beraber yaşadığı cennet benzeri bir yerden kovulup, atılmıştır. Bir anlamda kendisine uygun olmayan bir dünyaya sürgün edilmiş, doğasına uygun olmayan bir evrende yaşamaya zorlanmıştır. O halde insan, sürüldüğü bu dünyayı –ki eksik görünür- kendisine göre düzenleyecektir.

Mezopotamya mitoslarında Tanrılar insanı yaratırken *Enki* denen bilgelik Tanrısına görev verirler. Enki, insanı bir şekilde yaratır ve büyük Tanrıların önüne getirir. Şöyle der: “İşte yarattığım insan budur.” Oradaki Tanrıçalar ya da Tanrılar; “Sen kan dökecek bir varlık mı yapıyorsun? Bu insan bizim şehirlerimizi bozacak, şehirleri yakacak! diye soru sorarlar. Bu diyalog bize, ‘Mezopotamya mitoslarında doğanın ya da evrenin düzgün kurulmuş olduğu ama insanın bu düzeni bozabilecek bir yapıda olduğunu’ bildirir. Her iki mitolojik öykü karşılaştırıldığında; ilk yaklaşımda insanın doğayı kendine göre düzelteceği çünkü doğa ona göre eksik ve düzensizdir; ikinci yaklaşımda ise doğa ya da evren düzgün bir haldedir ancak insan bu düzeni bozacağı düşüncesi serdedilir. Mitolojik düşünmede öz olarak insanların dünyadaki yeri, anlamı, ölümden sonra neyin var ya da yok olduğu gibi konuların işlendiği görülür. Mitolojik düşünme asla çocuksu bir düşünme tarzı değil; aksine insanın varoluşunu can evinden yakalayan bir düşünmeyi temsil eder.

Mitolojik düşünmenin bazı özelliklere sahip olduğu görülür. Öncelikle mitolojik düşünmede özdeşlik ilkesi yoktur. Peki özdeşlik ilkesi nedir? Özdeşlik ilkesi bir şey ne ise odur anlamı gelir. Mantık formülüyle A A'dır şeklinde ifade edilir. Buna göre A aynı anda hem A hem de A-olmayan olamaz. Oysa Homeros ve Hesiodos'un destanlarına bakıldığında insanlar sözgelimi hem Ahmet hem de kurbağa; hem deniz hem de bir kaplan olabilirler. Bu durum, anlatılarda özdeşlik ilkesinin bulunmaması demektir. İkinci temel özellik, mitolojik düşünmede her şey canlı ve bilinçlidir. Homeros'un anlattığı hikâyelerde özellikle Troia savaşında sözü edilen nehir insanlara kızar, öfkelenir çünkü savaştan dolayı insanların kanları nehirlerle akmıştır. Bu durum üzerine nehir “benim sularımı kirlettiniz” diye insanlara öfkelenir. Kısaca mitolojik düşünmede her şey canlıdır. Üçüncü özellik ise, mitolojik düşünmede soruların sorulma tarzıdır. Onlar genellikle “niçin bu böyle oldu?” şeklinde sorulur. Bu tarzın adına *etiyojik açıklama* denir. Mitolojik düşünmede her olay insanların dışında, yani bugün doğal nedensellik dediğimiz olayların dışında değerlendirilir. Daha açık bir ifadeyle bugün nedensellik fikri denilen bağlantı tarzı mito-

lojik düşünmede yoktur. Mesela Mitolojilerde gökkuşağı, Zeus'un karısı olan Hera'nın kuşağı olarak görülürdü. Ksenophanes bile gök gürlemesini doğal bir nedenle açıklamaz; "niçin gök gürledi?" sorusunu, "Zeus kızmıştır ve bu yüzden şimşeklerini fırlatmıştır" şeklinde cevaplar. Nedensellik fikri Antik Çin ve Hint düşüncesinde mevcut iken, Yunan felsefesine özellikle Anaksimandros'la beraber girmiştir. Gökkuşağı, Anaksimandros'tan sonra yağmur ya da su damlacıklarında ışığın kırılması olarak değerlendirildi.

Mitos'tan logos'a geçiş dinden bilime geçiş değildir. Bu hususu öncelikle belirtmek gerekir. Zira ortada ne bildiğimiz anlamda bir din ne de mevcut anlamıyla bir bilim vardı. Dolayısıyla mitostan logosa geçiş, dinden felsefeye de geçiş değildir; çünkü henüz ortada doğru düzgün felsefi bir düşünce bile yoktur. Zikredilen geçiş süreci Yunanlı şairler dediğimiz Homeros ve Hesiodos'un kendi düşünceleri içinde başlamıştır. Öncelikle Homeros kendisinden bin sene, beş yüz sene önceki hikâyeleri M.Ö. 800'lü yıllarda yazıya geçirmiştir. Bunun anlamı şudur; mitostan logosa geçişte birinci husus yazılı olmayandan yazılı kültüre geçiştir. Yazılı kültürün en temel özelliklerinden bir tanesi ifade ettiklerimizle sonuçlar arasında en azından cümleler arasında bağ kurulmasıdır. Mitostan logosa geçişte ikinci özellik daha gevşek bir düşünme tarzından, yani nedensellik bağı kurulmayan düşünme tarzından daha çok sebep-sonuç ilişkisi kuran bir düşünme tarzına geçiştir. Antik Yunanda rasyonel bağ kurma işinin doğa filozoflarıyla başladığını görüyoruz. Elbette rasyonel bağ kurma bugünkü bilimsel anlamda bağ kurmayı yansıtmaz. Bir formül ile o dönemde her bilimsel olan rasyonel ama her rasyonel olanın bilimsel olduğu söylenemez.

THALES

Tüm bunlardan sonra felsefenin neden Thales'le başladığına göz atalım. Kuşkusuz felsefi düşüncenin önemli işlerinden bir tanesi gerekçeleri göstermektir. Gerekçeleri göstermek aynı zamanda rasyonel düşünmenin de belirgin özelliklerinden biridir. O zaman neden felsefe etkinliği Thales'le başlar? sorusunu bu çerçevede içinde cevaplamak gerekir. Bunun için hemen bir mukayese yapalım. 1) Homeros'un her şeyin kökeninde yer aldığını düşündüğü ana malzemesi *Okeanos* ve onun karısı *Tethys*'tir. Bu ana malzemenin özelliğine bakıldığında onların Tanrı isimleri olduğu görülür. Yılan biçiminde ya da nehir biçiminde olan bu iki varlıktan özellikle *Okeanos* erkek olanı her şeyin kökünü temsil eder. Oysa Thales'in ana madde olarak nitelendirdiği su *hydor* ya da *hydros* bir Tanrı değildir. Tanrı adını taşıyan ve Tanrı olarak görülen ana madde-den, Tanrı olmayan *hydor* ya da *hydros* denen suya geçiş rasyonel düşünmeye geçişin adımlarından biridir. Yine aynı şekilde Hesiodos'ta başlangıçta bir kha-

os durumu vardır. Ona göre khaos Gökyüzü Tanrısı Uranos ile Yeryüzü Tanrıçası Gaia'nın birarada durmasıdır. Bu noktaya dikkat edilmesi gerekir; burada tek başına bir şey yok ancak bir durum vardır. Daha sonra bu duruma Eros dahil olur. Yaşlı Eros, Uranos ile Gaia'nın üremesini sağlar. Hesiodos'ta zikredilen isimlerin her biri tanrı iken, ne Thales'in suyu ne Anaksimandros'un apeiron'u ne de Anaksimenes'in havası, yani *aer*'i bir Tanrı değildir. 2) Mitostan logosa geçişte, oluş süreci yani başlangıçtaki Okeanos ya da Kaos durumundan gördüğümüz kozmosa, evrene nasıl gelindiği açıklanır. Gördüğümüz kâinat bir düzenlilik içindedir. Onda çeşitlilik vardır. Peki, bu çokluk nasıl ortaya çıktı? Homeros düşüncesinde bu hususlar çok açık değilken, Hesiodos düşüncesinde gayet açıktır. Hesiodos'ta evrenin ortaya çıkışı, Tanrıların çatışmaları, doğumları ya da çiftleşmelerine dayanır. Kozmosun ortaya çıkışı, yani görülen düzenli yapının ortaya çıkışı Tanrıların kendiliğinden doğumu ya da normal çiftleşmesiyle oluşan doğum yoluyla açıklanır. Doğum yoluyla dağlar, nehirler, denizler gibi varlıklar ortaya çıkar. Daha sonra yer altından birtakım ucubeler çıkar.

Mitolojilerde Tanrıların kendi arasındaki çatışmalarla bir kozmik düzen yani evren düzeni ortaya çıkar. Ancak Thales'e, Anaksimandros'a ve Anaksimenes'e baktığımızda bu oluş süreci doğal olaylarla açıklanır. Nedir bu doğal olaylar? Antik Yunanlılarda oluş için sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi örneklerin kullanılması rasyonel açıklamaları yansıtır. Onlar doğada gördüğümüz bir süreci evrenin oluşumunun temeline koymuş ve bir model oluşturmuşlardır. Artık evrenin oluşumu Tanrıların çiftleşmesi, Tanrıların kavgalarıyla değil, sıcak ve soğukun, kuru ve nem gibi iki karşıt ögenin çatışması olarak açıklanmıştır. Doğal bir ısınma ve soğuma süreci evrenin oluşumunu açıklamada artık bir model olarak kullanılmıştır. Bu, mitostan logosa geçişte ikinci önemli husustur. Üçüncüsü ise, gerek Homeros gerek Hesiodos'ta evrendeki olayların, doğadaki olayların nedeni başka bir doğal olay değil Tanrılar ya da benzeri güçlerle açıklanırdı. Sözelimi niye deprem oluyor? Hesiodos depremin nedenini Zeus'un cezalandırmak maksadıyla bir yere tıktığı devler ya da canavarların tepinmesiyle açıklarken, Anaksimandros depremin nedenini; başlangıçta dünya nemli, çamurlu, gevşek bir yer iken zamanla kurumuş, kurudukça çatlamalar olmuş, kırılmalar olmuş, bu kırılmalardan dolayı deprem olur diyerek açıklar. Bu noktada Anaksimandros açıklaması elbette bilimsel bir açıklama değil rasyonel bir açıklamadır.

Thales'in düşüncesinde üçüncü önemli yön şudur; her şey Tanrılarla doludur. Tanrı anlamında kullandığı kelime *daimon*, Yunanda kısmen Tanrı anlamına ya da tin anlamına gelen bir kelimedir. Her şeyin tanrılarla dolu olması, Thales'in hala mitolojik düşünme çerçevesinde düşündüğünü gösterir. Evet, eski mitolojik bağlamda da her şey canlılarla doluydu ve belli bir bilinci, şuurunu vardı. Thales bu anlayışı devam ettirmiştir.

Son olarak Thales'in felsefeyle doğrudan ilişkili olmayan yönüne bakalım. Mesela Thales dünyanın tepsi biçiminde suyun üzerinde yüzen bir şekilde olduğunu söylemiştir. Bu, sıradan bir fikirdir; mitolojik düşüncede de görürüz. Ancak bu fikrin önemi Thales'in -elimizde yeterli fragman olmasa da- belli ki bir sistem kurduğu, kozmos denen bir yapıyı düşündüğü ve bu yapının merkezine dünyayı koymasındır.

ANAKSIMANDROS

Anaksimandros Thales ile aynı şehirde yaşamıştır. Yunan felsefesinin anlaşılması açısından Anaksimandros önemli bir düşündürdür. Anaksimandros'un önemi, tepeden tırnağa rasyonel bir sistem kurmasıdır. En önemli farkı, su yerine *apeiron* denen bir arkhe'den bahsediyor olmasıdır. *Apeiron* kelimesi Yunanca a ve *peras*'tan müteşekkil bir kelimedir. A olmayan anlamına gelirken *peras* sınır manasına gelir. Bu çerçevede *apeiron* sınırsız anlamında kullanılmıştır. Ancak kastedilen sınırsızlık iki anlamdaki sınırsızlık değildir, zira henüz Yunan düşüncesi bu aşamaya gelememiştir: Bunlar mekânda sınırsızlık ve zamanda sınırsızlık. *Apeiron* ile kastedilen dünyada gördüğümüz ya da görebileceğiniz bütün nesnelerin; insanlar, dağlar, denizler, kalemler, vs. bütün nesnelerin temel maddesinin *apeiron* da içkin olması, yani *apeiron*'un bir malzeme deposu olmasıdır.

Apeiron kavramını daha iyi anlamak için Hesiodos'un *khaos*'una bakmak gerekir. Hesiodos'un *khaos*'u nasıl bir ayrışma süreciyle evrenin, kozmosun ve Tanrıların doğumunu ortaya çıkardıysa, *apeiron* da bir ayrışma süreciyle evrenin ortaya çıkışına neden olmuştur. Şimdi ortaya çıkan durumda ya da iç içe geçmiş durumda, Yunanlılar için bütün nesnelerin, kurucu öğeleri -ki bu uzun yıllar temel olacak bir anlayışı yansıtır- başlangıçta dört tanedir. Bunlar toprak, hava, su ve ateştir. Bu dört temel malzeme nesnenin yapımında asıl unsur kabul edilmiştir.

Apeiron'da ilk olarak ortaya çıkan sıcak ve soğuktur. Unutmamalıdır ki Yunanlılarda sıcak ve soğuk bir nesne olarak düşünülür. Yani onlar bir nitelik değildir; onlar somut bir varlık olarak görülür. Sıcak ve soğukun çatışmasından sırasıyla evrenin en dış ucunu meydana getiren küre meydana gelir. Bu küre sıcaktır ve orada yıldızlar çakılıdır. Bu noktada Anaksimandros'un Babil'den aldığı bilgiyi düzenli bir hale getirdiğini söyleyebiliriz. Yıldızlar en dış küreye çakılıdır ve bu küre ağır ağır mevsimsel bir şekilde döner. Bu kürenin altında simide ya da bisiklet lastiğine benzeyen bir çember döner. Bu çemberde beş tane delik vardır. Bu beş delik gözle görülen beş gezegene karşılık gelir. Peki, neydi gözle görülen bu gezegenler? İşte onlar Mars, Merkür, Jüpiter, Satürn

ve Venüs gibi gezegenlerdir. Gezegenlerin de bulunduğu bu çember belli bir ritimle döner. Bunun altında bir çember daha vardır; o da güneştir. Onun altında bir çember daha vardır o da ay'dır. Her çemberin mesela ay çemberinde bir delik vardır o delikten sızan ışık aydır. Güneş çemberinden sızan ışık, güneştir. Ortaya konulan bu resimde dünya, küre biçiminde olan kâinatın, kozmosun tam ortasında durur. Hiçbir destek almaksızın durur. Dünya bir davul biçimindedir. Bu davulun üstünde insanlar, denizler, hayvanlar yaşar. Biraz dikkat ettiğimizde ya da davulun içine doğru indiğimizde, şöyle bir süreçle karşılaşırız. Başlangıçta bu davul ıslak, nemli bir çamur gibidir. Zamanla bu çamur kurumaya başlar. Kurumaya başladıkça davul üzerindeki ıslak alanlar, sulak alanlar kurumaya başlar ve bugünkü denizler ortaya çıkar. İnsan da başlangıçta denizde yaşayan bir yaratığın karnındaymış. Anaksimandros, dikenli bir balık örneği verir. Zamanla su alanları daraldıkça bu balık karaya çıkmış, karnı patlamış ve karnından insanlar, daha doğrusu erkek Adem ile Havva diyebileceğimiz Anaksimandros'un Adem ile Havva'sı ortaya çıkmış. Bu hikâyeye elbette bize tanıdık gelir. Zikredilen döneme dair kesin kanıtlarımız olmasa da Yunan düşüncesinin Mısır ve Mezopotamya'dan etkilendiği, Yahudi metinlerinden bir şekilde esinlendiği ileri sürülebilir.

Anaksimandros düşüncesine odaklandığımızda baştan sona hiçbir Tanrı'nın etkisini göremeyiz. Bu düşüncede ne Zeus, ne Hera ne de Poseidon vardır; hiçbirisi yoktur, her şey kendiliğinden bir süreçle oluşuyor. Yunanlıların en önemli fikirlerinden bir tanesi *physis*'in kendiliğinden bir süreçle açılması ve saçılmasıdır. Her şey *physis*'in kontrolü içindedir. İşte bu, tam bir rasyonel açıklamadır.

Anaksimandros'un evren tablosunda her şey sayısal oranlarla ifade edilmiştir. Örneğin davulun çapıyla davulun derinliği arasında 3/1 lik, yani üçte bir oranı vardır. Bu orana göre herhangi bir çemberin dairesi ya da uzaklığını hesap edilir. Bunun da anlamı şudur; Anaksimandros'la beraber geometri özellikle doğayı anlamada temel bir fikir olarak kullanılmıştır. Doğa ya da evreni anlamada sayıların kullanımını Batı düşüncesi bağlamında ilk olarak Anaksimandros'ta görürüz. Geometrik bir modeli gördüğümüz evrendeki çokluğa uygulayarak, onu geometrik bir biçimde açıklarız; bu modern bilime giden yollardan bir tanesidir. Bunun yanı sıra ikinci özellik, evrenin oluşumunda ya da kâinatın ortaya çıkışında *physis*'in dışında başka hiçbir gücün olmayıdır. *Physis* kendi kendine açılarak ve saçılarak evreni oluşturur.

Anaksimandros'un düşüncesini anlamada 1.fragmanın birkaç önemli özelliği vardır. Bunlardan ilki, mitolojik dünya tasavvurunda, yani Homeros ve Hesiodos'un dünya tasavvurunda neyin ne zaman olacağı belli değildir. İnsanlar iyi ya da adil insanlar da olsalar haksızlığa maruz kalabilirler. Çünkü evrende hüküm süren *moira* denen güç, kimsenin gözünün yaşına bakmazdı. Anaksimandros'la beraber ortaya çıkan üçüncü önemli fikir, doğada adil bir düzen

olduğu fikridir. Doğada her şey yerli yerindedir; kâinat adil bir düzen içerisindedir işler. Ancak bu işleyişi yerle bir edebilecek, işleyişi yerli yerinden çıkarabilecek olan varlık, insandır. İnsan sınırları aşabilir. Yunanlıların temel bir kavramı *hybris*, yani kibirdir. İnsan kibirden dolayı sınırları aşabilir ve eğer aşarsa bunun bedelini öder. Bu anlamda Anaksimandros'un üçüncü özelliği şudur; artık Batı düşüncesi bağlamında Homeros ve Hesiodos'ta olmayan temel bir fikir gelmiştir: Bu da ahlaki sorumluluk fikridir.

Altını çizmek gerekirse Anaksimandros'un 1. fragmanı her şeyin belli bir zorunluluğa göre ortaya çıktığını, yani *apeiron*'dan dört tane ögenin belli bir zorunluluğa göre ve olması gerektiği gibi ortaya çıktığı vurgulanır. Buna göre evren olması gerektiği gibi bir evrendir; orada her şey yerli yerindedir. Adaletin Antik Yunandaki tanımlarından biri budur; her şeyin yerli yerinde olması. Peki bütün bunlardan ne çıkar? Dört tane öge çıkıyor; toprak, hava, su ve ateş. Anaksimandros evrenin oluşumunda bu temel malzemelerin hepsinin belli bir denge içinde olması gerektiğini söylüyor. Bunların üzerinde de adalet yasası vardır. Eğer bu dört öğeden biri diğerinin hakkına tecavüz ederse, bu tecavüzünün bedelini ödeyecektir. Bunun anlamı şudur; artık her şey sınırlı, adil bir şekilde düzenlenmiş ve buna insanda dâhil olacaktır; artık insan da haddini ve sınırlarını bilecektir. Fragmanın ikinci önemli kısmında "her ne ki varoluşa çıktı bunun bedelini ölümle ödeyecektir" anlayışı belirir. Bu noktada, yakın gelecekte Herakleitos'un uzak gelecekte Nietzsche'nin tartışacağı bir problem ortaya çıkar; "varoluşa gelmek bir suç mudur?" Evrenin ortaya çıkması ve buna bağlı olarak insanın ortaya çıkması bir suç mudur? İşte bu sorunlar, Batı düşüncesi bağlamında Anaksimandros'la gündemimize girmiştir.

ANAKSIMENES

Anaksimenes, Anaksimandros'un ortaya koyduğu *apeiron* fikrinde bir belirsizlik, rahatsız edici durum görür. O da şudur; bir yanda *apeiron* denen varlığın –ki kendisini göremesek de– kendisi mevcuttur diğer yanda *apeiron*'u biz sadece hava, su, toprak olarak ve daha sonra da bunların meydana getirdiği insanlar, ağaçlar, hayvanlar, kediler, köpekler gibi nesneler halinde görüyoruz. O zaman şu soru ortaya çıkar; *Apeiron* nerededir? İşte bu gediği, bu çatlağı nasıl aşacağız. *Apeiron* denen şeyin kendisini nasıl göreceğiz? Tüm bunları Miletos okulunun temel özellikleri çerçevesinde Anaksimenes üzerinden anlamaya çalışalım.

Miletos düşüncesinin önemli yönlerinden biri gözlem ve spekülasyondur. Anaksimenes, eğer *apeiron*'u gözlemle göremiyorsak, o zaman bu anlayışı bir şekilde tadil etmek ister ve evrenin temel kurucu maddesini gözlemde görebileceğimiz hava, *aer* denen ana malzeme olarak sunar. Hemen ardından Yunan-

daki temel karşıtlık ilkesini, yani sıcak ve soğuk ilkesini ana malzemeye uygulamaya başlıyor. Eğer hava soğursa daha da sıkılaşır; önce sis olur, ardından pus olur, su olur ama biraz daha soğursa hava toprak olur. Deney yapılmaksızın bu sürecin tespit edilmesi çok zordur. Ama Miletos okulu, akla olan aşırı güvenleriyle hava soğuma sürecinde sis, pus, su ve buz, buzdan sonra da toprak olur der. Oysa su buz haline gelirken sıkışmaz genişler; bu konuda Anaksimenes kendine o kadar çok güveniyor ki bir çömleği alıp da kışın soğutma sürecinden geçirmiyor. Buradan Anaksimenes'in bu süreçlere dair deney yapmadığını ifade edebiliriz.

Anaksimenes'in günümüz açısından önemi doğadaki değişmeyi; suyun ateş, hava ya da su haline gelmesini niceliksel olarak anlatmasıdır. Bu hususun modern bilime giden önemli yollardan bir tanesi olduğunu yukarıda zikretmiştik. Anaksimandros'un tablosunda orijinallik, geometrik modelin gördüğümüz nesnelere, yani evren dediğimiz düzenlilik taşıyan yapıya uygulanması, yani matematiksel ya da geometrik olanın nesnelere uygulanması ve bir açıklama modelinin getirilmeye çalışılmasıydı. Anaksimenes'le ortaya çıkan ise, niteliksel değişmeyi niceliksel verilerle, değişmelerle açıklamaktır.

Tüm bunlardan Miletos okulunu mitostan logosa geçişte üç noktadan değerlendirebiliriz. Birinci nokta, yeni bir doğa okumasıdır. Neydi bu yeni doğa okuması? Yeni doğa okumasında, sözgelimi evrenin oluşumu konusunda Yunanlılar, artık Tanrılarına Zeus'a, Poseidon'a, Hades'e ve benzeri varlıklara ihtiyaç duymuyor. Bu bir anlamda Tanrıların silkelenip, yerine *physis* yani doğa denen tanrısal bir varlık gelmesidir. Doğa artık kendi içinde oluşu, gerçeği, görünüşü kısaca hert şeyi saklıyor. İkincisi, yeni doğa okumasında artık doğal olayların nedeni başka doğal olaylara bağlanmıştır. Bir tür deneysel olmayan nedensellik ilkesi ortaya çıkmıştır. Üçüncüsü, doğa okumasında artık matematik, geometri ya da aritmetik –ki Pythagoras'ta da bunu da göreceğiz- doğayı anlamada ve açıklamada temel bir yöntem olmuştur. Mitostan logosa geçişte birinci kopuş budur. İkinci kopuş, teolojik kopuştur. Bu kopuşu özellikle Ksenophanes'te daha açık bir şekilde görürüz ama yine de Miletos felsefesinde teolojik kopuşu ilk bakışta hemen görürüz. Peki hemen nasıl görürüz? Kendi içinde düzeni olan bir *physis* vardır; akli olan *physis* ya da bilinci olan canlı kozmos her şeyi kendi içinden yönetir.

Anaksimandros'un 1.fragmanında gözümüze çarpan tablo şudur; Nasıl ki evrende her şeye hüküm süren bir adalet varsa ve bu adalet dört temel ögenin birbirlerine tecavüzünü engelliyor ya da engellemeye çalışıyorsa, yani tecavüz eden varsa cezalandırıyorsa aynı şekilde toplumda da bir düzen vardır. Toplum, yani bütün herkesi bağlayacak bir anayasa fikri olmalıdır. Bu temel yasa bağlamında herkesin sınırları belirlenmiştir. Bu yasaya göre her kesimin; 1) aristokratların 2) zanaatkarların 3) çiftçilerin ve 4) tüccarların sınırları belir-

lenmiştir Her sınıf bu yasaya uymak zorundadır; eğer bir sınıf diğerinin hakkına tecavüz ederse bu yasa tarafından cezalandırılır. Bu husus, Miletos ile başlayan politik bir dönüşümü haber verir. Bu dönüşüm, herkesin kurallara göre bağlı olduğu adil bir toplum inanışıdır.

Miletos Okulu'nda felsefe hangi ölçüde vardır? Bu soruya iki şekilde cevap verebiliriz; evet belli ölçüde felsefe vardı ama Miletos okulundaki felsefe, spekülatif bir felsefeydi. Açıkçası bu felsefe akla aşırı güvenen, dogmatik, yani bilginin olanağına dogmatik şekilde inanan bir niteliktedir. Miletos felsefesi kendi ortaya koyduğu argümanları tartışmaz. Hatırlanacağı gibi felsefenin en önemli özelliklerinden biri, kendi ortaya koyduğu argümanları tartışmak hatta bunları yıkmaktır. Miletos okulunda felsefe ancak belli bir oranda, yani belli eleştiri oranının da vardır. Bu eleştirel tavır herkesin bir öncekine eleştiride bulunmasıdır. Sözelimi Anaksimandros Thales'i; Anaksimenos de Anaksimandros'u belli bir oranda eleştirmiştir. Ancak Miletos okulunda gerçek anlamda eleştirel bir tutum yoktur. Eğer Miletos okulunda bir felsefeden söz ediyorsak dogmatik bir felsefe vardır.

Diğer taraftan Miletos okulunda dinsellik ya da din benzeri bir şey var mıydı? Evet vardı. Miletos okulunun özellikle Anaksimandros'un 1.fragmanı, Thales'in her şeyi canlı görmesi, Tanrılarla dolu olarak görmesi, bu felsefenin dinsel bir yönü olduğunu gösterir. Miletos Okulu'nda mitoloji var mıydı? Elbette vardı. Her şeyin canlı olduğunu söylemek *hylozoizm* hala mitolojik öğelerin içinde olduğunuzu size gösterir. Peki, Miletos okulunda bilim var mıdır? Miletos okulunda elbette bildiğimiz anlamda eleştiren, deney yapan, bilgilerini yanlışlamaya çalışan, modern bir bilim yoktur. Ancak bilimsel düşüncenin nüvesi vardır. Peki, hangi anlamda vardır? Bunlar; 1) En azından matematiğin doğaya uygulanması 2) doğadaki süreçlerin kendi içinde işleyen süreçler olduğu yani, *physis*'in kendi kendine işlediği, 3) doğadaki değişimlerin niceliksel açıklaması bağlamında kabul edilebilecek unsurlardır. Kısaca, Miletos Okulu'nda belli ölçüde mitoloji, felsefe, din ve bilim vardır ama modern anlamda bunların hiçbiri yoktur.

PYTHAGORAS

Pythagoras'un gerçekten yaşayıp yaşamadığını, böyle bir filozofun mevcut olup olmadığını bilmiyoruz. Eğer varsa takriben M.Ö 580-540'lı yıllar arasında yaşadığını söyleyebiliriz. Pythagoras'a ilişkin fikirleri çok sonraki yıllarda yaşamış düşünürlerden elde ediyoruz. Kanaatimce gerçekten Pythagoras denen bir kişi yaşamıştır; ancak Pythagoras'a atfedilen fikirlerin ona ait olup olmadığı konusunda hala ciddi şüphe ve tartışmalar bulunmaktadır.

Pythagorasçılığın felsefe tarihi açısından iki önemli yönü vardır; bunlardan bir tanesi Pythagorasçılıkta dinselilik ile felsefi düşünce iç içe geçmiştir. İkinci olarak Pythagorasçılık, hem *philosophia* kelimesi hem de batı dillerinde *scho-ol* yani okul diye bildiğimiz bir kelime bağlamında bizi ilgilendirecektir. *Scho-ol* kelimesinin anlamı, düşünerek araştırarak iyi vakit geçirilen yer demektir. Felsefe için gerçekten vakte ihtiyacımız vardır. Felsefe eğer bir temaşa ise yani bir *theoria* ise, soruşturma için zamana ihtiyacımız vardır.

Philosophia kelimesini icat edenlerin Pythagorasçılar ya da Pythagoras olduğu söylenir. *Philosophos* ya da *philosophia* nedir? *Sophia* kelimesinin Yunandaki ilk anlamı ustalık, marifet sahibi, becerikli olmak anlamındadır. Ancak *philosophia*'ya kelimesine bizim bildiğimiz anlamı veren ilk kişinin Pythagoras olduğu söylenir. Bunu, Diogenes Laertios *Ünlü Filozofların Yaşamı ve Öğretileri* adlı eserinde dile getirir. Orada şöyle bir hikâye anlatılır; Pythagoras bir gün, o günlerde de 4 yılda bir düzenlenen olimpiyatları izlemek üzere bir kente gitmiş. Pythagoras'ın ününü duymuş kentin bir ileri geleni, ister vali isterse kralı diyelim, ona sorar; Sen ne iş yaparsın? Senin işin nedir? Pythagoras; “ben *philosophos*’um; benim mesleğimin *philosophosluk*’tur” der. Kentin ileri geleni *philo* ve *sophos* kelimesini biliyor ama *philosophos* kavramını ilk kez duyuyor. Ve soruyor, nedir *philosophosluk*? ya da filozof olmak? Pythagoras şu cevabı verir; “bilgeliliği sevmek.” Adam yine anlamıyınca, Pythagoras kavrama dair açıklamayı olimpiyat üzerinden yapıyor. Şöyle der; Olimpiyatlar hayat olsun. Olimpiyatlara hayatta olduğu gibi üç tür adam gelir. Bunlardan bir tanesi para kazanmaya, ticaret yapmaya çalışan adamlardır. Bunlar *philokhrematos*, yani mal ve mülk sevenlerdir. İkinci grup olimpiyatlara yarışmak ve ün kazanmak için gelen atletlerdir. Bunlar, ün sevenler anlamında *philotymos*’tur. Üçüncüler ise olanı biteni anlayan, temaşa eden, yani *theoria* yapan; izleyen ve izlediğinden dolayı da anlayan insanlardır. İşte bu anlamda *philosophia*, *theoria* yapan, temaşa eden anlamında kullanılmıştır. kavramın Pythagorasçı gelenek tarafından üretildiği ya da türetildiği söylenir. Ancak Herakleitos’un 35. fragmanında kinayeli bir şekilde *philosophos* kelimesinin geçtiğini görebiliriz.

Pythagorasçılığın en önemli özelliği sayılarla ilgilenmeleridir. Evrendeki her türlü değişmeyi sayılarla, nesnelerin özelliklerini sayısal bir zeminde açıklamaya çalışmışlardır. Bu, modern bilim ve günümüz dünyası açısından her şeyin niceliklere, matematiksel olana indirgenmesi anlamında önemli bir hususu temsil eder. Pythagorasçı geleneğin sayılarla ilgilenmesi sadece bilimsel bir merak değildir; onlar sayılara –burada ayrıntısına girmeyeceğimiz- birtakım özel manalar yüklemişlerdir. Sayılarla ilgili böylesi mistik takıntıların bugün bile mevcut olduğu bilinen bir olgudur. Hala sayılardan hareketle birtakım mistik şifreler, sırları çözme denemelerinde buluna kimseler vardır. Pythagorasçılar sayı-

ları bir yandan matematiksel alana, yani modern bilime gidecek şekilde kullanırken diğer taraftan onlara mistik özellikler yüklemişlerdir. Bu noktadan hareketle Pythagorasçıların düşüncesinin iki ayaktan oluştuğu söylenebilir: 1) Teorik sophia, yani philosophia, 2) Bu bilgeliği yaşamak, buna da biosophia; yaşayana biosophos. Doğayı, olup biteni öğrenmek isteyen *philosophos*, öğrenmiş ve bunu hayatına, yaşantısına dönüştürmüş olana da *biosophos* denir. Bu çerçevede Pythagorasçı okulda felsefe ve dinsel iç içe geçmiştir. Açıkçası Pythagorasçı okul sadece teorik meraklarla felsefeyle ilgilenmez; çünkü Pythagorasçı okulda insanın olgunlaşması, daha iyi hale gelmesi önemlidir. Bu anlamda d Pythagorasçı okulun en önemli yönlerinden bir tanesi, ahlaki yetkinliğe, ahlaki sorumluluğa önem vermiş olmalarıdır. Pythagorasçı okul sadece *theoria* eğitimiyle kalmaz; aynı zamanda bunun *praksis*e yaşantıya çevrilmiş olmasının da önemser.

Pythagorasçı okulun önemli yönlerinden bir diğeri de matematikte, geometride ve özellikle tıpta ortaya koydukları başarıdır. Tıpta ortaya koydukları başarının en önemli sembollerinden, simalarından bir tanesi Alkmaion denen bir filozoftur. Bu şahıs, hem filozof hem de hekimdir. Pythagorasçı tıp, deneye dayalı bir tıptır. Pythagorasçı felsefede teorik bilgiler, yani matematik, astronomi gibi bilgilerin yanı sıra deneye dayalı bilgiler de söz konusudur. Bunun yanı sıra Pythagorasçı okul sadece teorik bilgilerle ya da tıp gibi bilgilerle yetinmez okula katılan öğrencilerine iki tür bedensel çalışmayı da sunar. Bu bedensel çalışmalardan bir tanesi spordur. İkincisi ise nefsi terbiye etmektir. Pythagorasçı okulda insanların bir takım perhizleri vardır. Bu meseleyi daha iyi anlamak için, diyet ile perhiz arasındaki farkı bilmemiz gerekir. Perhiz kendi iradenizle, kendi isteğinizle bilgeliğinizden dolayı bazı şeyleri yememekle ilgili bir durumdur. Bir tür, içe çekilmedir. Diyet ise size dışardan buyrulandır. Diyetle düşüncenizi, aklınızı kullanamadığınızdan dolayı bir diyetisyene gidersiniz. Bu çerçevede Pythagorasçı gelenek kendi istekleriyle bazı şeyleri belli miktarlarda yerler. Örneğin Pythagorasçı gelenekte et yenmez. Et yememenin sebebi şudur; reenkarnasyona, yani vücudun öldükten sonra başka bir bedene gireceğine inanırlar.

Pythagorasçılık sadece bir felsefi bir okul değil aynı zamanda dinsel bir tarikattır. Bununla beraber Pythagorasçılar modern bilime giden yolda iki temel özelliği bize kazandırmışlardır. Bunlardan biri matematiksel düşünme yoluyla olayları açıklayabilmeyi, yani matematiksel düşünmeyi gündemimize sokmuşlardır. İkincisi ise tıp bilgisinin deneyci anlamda hayatımıza girmesinde önemli olmuşlardır. Modern tıpta hala Pythagorasçı birtakım özellikler kullanılmaktadır. Sözgelimi vücudun dengesinin bozulmaması; yani vücudun balansını, dengesini koruması hala modern tıpta kullanılan anlayışlardan biridir. Pythagorasçılar vücudun dengesini sağlayan dört temel öğenin; ateş, su, toprak ve ha-

va olduğuna inanırlar. Bu noktada Pythagorasçılar'ın doğada kullandıkları modeli insana uygulandıklarını görürüz. Bunun anlamı şu olsa gerektir; doğadaki yani makro kozmosdaki denge ile insandaki, yani mikro kozmosdaki denge birbirine benzerdir.

KSENOPHANES

Ksenophanes mitostan logosa geçiş sürecinde teolojik dönüşme hususiyetiyle karşımıza çıkan bir düşünürdür. Ksenophanes'i bu bağlamda ele alırken, Yunan felsefesinde filozoflarla şairlerin çatışması dediğimiz bir olguyla karşılarız. Bilindiği gibi eski Yunan düşüncesinde şairlerin özellikle Homeros ve Hesiodos'un bir dünya tasavvuru, bir dünya kavrayışı vardı. Ama Miletos'la beraber, yani Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes ile birlikte yeni bir doğa okuması, yeni bir politika okuması ve yeni bir teoloji okuması karşımıza çıkmıştır. İşte bu noktada, mitostan logosa geçiş süreci dinden bilime, dinden felsefeye geçiş süreci olarak adlandırılmıştır. Ancak Ksenophanes üzerinden bu yaklaşımın önyargılı ve sağlam bir şekilde tahkim edilmediği görülür.

Ksenophanes'in yaklaşık olarak M.Ö. 560-540 yılları arasında doğduğu kabul ediliyor. Ksenophanes bugünkü Çeşme yarımadasında, Kolophon, şimdiki adı Değirmendere denen bir şehirde doğmuştur. Ksenophanes'i iki başlık altında ele almanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu başlıklardan bir tanesi, Ksenophanes'in bilgi eleştirisi; diğeri ise çok tanrıcı din eleştirisidir. Bu konuyu incelemeden önce Miletos Okulu'nun bir özelliğine bakmak gereklidir. Miletos Okulu akla, özellikle bugünkü dille söylenecek olursa, spekülative akla aşırı güven duyan bir düşünce mektebiydi. Filozoflar ortaya koydukları fikirlerin sorgu sual edilmez bir şekilde doğru olduğunu düşünüyorlardı. Bu duruma felsefede dogmatizm denmektedir. Ksenophanes Yunanda geleneksel olmak üzere insan bilgisi ile Tanrı bilgisi ayrımından hareket etmiştir. Peki, nedir bu Tanrı bilgisi ve insan bilgisi ayrımı? İlk şairlere yani Homeros ile Hesiodos'a bakacak olursak, orada şöyle bir ayrım görürüz: Tanrıların bilgisi insanların bilgisinden en azından iki noktada üstündür. İlk Tanrılar ölümsüz olduklarından ve daha fazla yaşadıklarından dolayı daha çok olayı tecrübe ederler. İkincisi ise Tanrılar her yerde bulunduklarından ve her şeyi gördüklerinden dolayı insan bilgisine üstünlük sağlarlardı. İnsanlar zamanlı varlıklar olduğu için hayatı deneyimlemelerinde bir sınır vardı. Diğer taraftan Antik Yunan bağlamında insan her yerde bulunamadığından ve her şeyi göremediğinden dolayı bilgisi Tanrılara göre çok daha kısıtlıydı. Bu noktada bir terime dikkat çekilmesi gerekir: *Daha çok görmek*. Daha sonraki Yunan düşüncesinde daha çok görmek, yani tecrübe etmek bilginin temeli olarak görülecektir. Özne açısından

söyleyecek olursak; *çok gören çok bilir*. Yunanlılar, çok tecrübe edenin bilgisinin daha fazla olacağı şeklinde bir anlayışa sahiptirler.

Ksenophanes'te insan bilgisi geleneksel çerçevede şairlerden hareketle ikiye ayrılır: 1) doğrudan görme bilgisi, 2) dolaylı görme bilgisi. Bir insan herhangi bir olayı başkalarına anlattığında şairler ilk olarak şöyle bir soru yöneltirlerdi: Sen bunu doğrudan mı gördün yoksa sana bunu başka birisi mi anlattı? Eğer doğrudan görmüşse, bu bilgi daha makbul bir bilgi olarak değerlendirilirdi. Doğrudan görme bilgisini yalın bir şekilde söyleyecek olursak, o duyu algısının bilgisidir. Bunu biraz zorlayarak anlayacak olursak o, “deney bilgisi” dir. Deney bilgisi duyu algısına dayanır ve tecrübe bilgisidir. Bu ayrım Ksenophanes ve daha sonraki dönemlerle iyice net hale gelecektir. Ksenophanes doğrudan görmenin bilgisini görüşlere dayandırır. Ona göre bu tür bir bilgide birinci husus onun görüşlerin bilgisi olmasıdır. İkinci husus ise insanın bilgisi Ksenophanes'in 18. fragmanında belirttiği gibi, zamanla, tecrübemiz arttıkça gelişebilen bir bilgidir. Ksenophanes; 18. fragmanda “Tanrılar ölümlülere her şeyi baştan açık kılmadılar. Ancak ölümlüler yani insanlar, zamanla çabalayarak daha doğrusunu bilebilecekler.” der. İnsanların zamanla çabalayarak daha doğrusunu bilecekleri olgusu, Yunan düşüncesinin temel motiflerinden biridir. Bu anlayışa göre bilgi zaman ve çabayla elde edilen bir etkinliktir.

Ksenophanes insani bilgiyi baştan itibaren Yunan düşüncesinde görünüş ve gerçeklik bağlamında; görünüşün karşılığı olan *doksa* ile gerçeğin karşılığı olan *episteme* bağlamında ele alır. Bu husus 34. fragmanda net bir şekilde açıklanır. 34. fragman felsefe düşüncesi açısından önemli bir fragmandır. Burada söz konusu olan fikir şudur; kesin hakikati hiç kimse bilemez, bilemeyecek de. Kesin hakikatten kastedilen, Tanrılar ve doğanın kökeni hakkındaki konulardır. Daha açık bir ifadeyle Tanrıların doğası, varlığın aslı ve esası hakkında, hiç kimse kesin bir bilgiye ulaşamayacaktır. Eğer bir kimse bu konularda bir görüşe ya da hakikate ulaştığını düşünse bile, ulaştığı noktanın hakikat, yani kesin bir bilgi olduğunu da bilemeyecektir. Burada önemli olan husus şudur; bu konularda yani Tanrıların doğası, varlığın aslı esası konusunda ortaya konulan görüşleri doğrulayabilecek bir kriter yoktur. Eğer bu insanlar hakikati bir şekilde bildiklerini iddia etseler de söyledikleri *doksa*'dan başka bir şey olmayacaktır. Doksa, elbette bir görüş, bir kanaat, bir fikir, bir sanı anlamına geliyor. Bu anlamda Ksenophanes bilgiyi iki noktada tekrar net bir şekilde ayırıyor. İlki, Hakikatin bilgisi, ki hakikatin bilgisine insanın ulaşmasının mümkün olmadığını söylüyor. İkincisi görünüşün bilgisi, yani duyu algımızda karşımıza çıkan bu çokluk, çeşitlilik, değişimin bilgisi, ki bu da muhtemel bir bilgidir.

Ksenophanes eğer insan kesin hakikati bilemiyorsa, o zaman onun bileceği şey nedir veya kesin hakikati neden bilemiyoruz? Bu noktada Ksenophanes'in elinde gereken malzeme yoktur. Şöyle ki Ksenophanes daha henüz duyu bilgi-

siyle akıl bilgisini birbirinden ayırabilecek seviyeye gelmiş değildir. Bunun için Yunan düşüncesinde belli bir zamanı beklemek gerekecektir.

34. fragman hakikat ve sanı, yani kesin bilgi ve doksa ayrımı hususunda iki önemli hususu vurgular: 1) Doksalar düzeltilebilir fikirlerdir. Örneğin görünüşler konusunda Çin'in dünyanın en kalabalık nüfusuna sahip ülke olduğunu söylediğimde bu ifadem, bir doksadır ve muhtemel bir bilgiyi temsil eder. Bu doksa eldeki verilerle, yani tecrübe bilgisiyle doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir. Hayatımızdaki doksaların büyük bir kısmı bu hususlarla ilgilidir ve bilimde muhtemel bilgilerle bağlantılıdır. Burada doksayla muhtemel bilgileri birlikte düşünmek gerekir; görünüşe ilişkin kanaatlerimizi, fikirlerimizi, yargılarımızı deneyle düzeltilebiliriz. Bunun anlamı, en doğru bilgiyi doksalarla elde edemeyiz; doksalarla daha doğrusunu ya da daha yanlışını ortaya çıkartarak bulamayız. Peki, nasıl çıkartırız? Ortaya koyduğumuz fikri deneyle test ederek ortaya çıkartırız. Örneğin ben derim ki Ahmet'in boyu 1.80 dir. Ahmet'in boyu 1.80 ise benim bu kanaatim doğru çıkar. Ancak Zeus'un boyu 1.95'tir dediğimde, böyle bir kanaati böyle bir fikri nasıl doğrulayabilirim? Çünkü Zeus dediğimiz zaman bizim duyu algımızda yer almayan bir şey olarak düşünürüz. Sözelimi hakikate ilişkin olarak, bazı dinlerde Tanrı hem baba hem oğul hem de kutsal ruhtur. Bazı dinlerde ise Tanrı ile insan birbirinden net olarak ayrılmıştır. Diyelim ki hangisinin hakikati en doğrudur; Hristiyanlığın mı İslamiyet'in mi? Burada ikinci anlamda ortaya koyduğumuz kanaatleri, doksaları, fikirleri, tahminleri hiçbir şekilde doğrulayamıyoruz. Ksenophanes'in yakaladığı önemli hususlardan bir tanesi budur. Bu hususa dair ip uçları, hem 34. fragmanda hem de daha sonraki 35, 36 ve 38. fragmanlarda ortaya konulur.

Ksenophanes mitostan logosa geçişte, teolojik dönüşmede önemli mihenk taşlarından bir olarak karşımıza çıkar. Ksenophanes'in bu teolojik dönüşmede ne yaptığını metinlere bakarak ifade edebiliriz. Hatırlanacağı üzere Yunan dünyasında Homeros ve Hesiodos'un metinleri önemlidir. Elbette bu iki şair ve bilge peygambervari bir kutsallıkla donanmış kimseler değildi; aynı şekilde eserleri kutsal metinler değildi; ancak Yunan düşüncesinin gidişatını belirleyen metinlerdi. Bu noktada Ksenophanes'le başlayan, Herakleitos ve Parmenides'le devam eden ve Platon'la süren bir durumla karşılaşırız. Filozof dediğimiz bu insanlar şairlerin çoktanrıcılığına, insan biçimli çoktanrıci zihniyetine karşı, bir tür tektanrıcılık, bir tür tüm tanrıci fikrini geliştirler. Bu noktada Yunanlı filozofların Tanrı anlayışının, semavi dinlerin Tanrı anlayışından pek çok açıdan da farklı olduğunu hatırla tutmak gerekir.

Ksenophanes Tanrılar hususunda Homeros ile Hesiodos'a doğrudan doğruya saldırır. Onların hem insan anlayışını hem de Tanrı anlayışını gerçekten ağır bir biçimde eleştirir. 11. Fragmanda o şöyle der: "Hem Homeros hem Hesiodos insanlar arasında ne kadar çirkin özellikler varsa hırsızlık gibi, zina gi-

bi, üçkâğıtçılık gibi bütün bu özellikleri Tanrılara atfetmişlerdir.” Ksenophanes kendi Tanrı anlayışını 23, 24 ve 25. fragmanda ortaya koyar. O, şöyle der: “Tanrılarının arasında bir tane, tek bir Tanrı vardır ve O, ne bedence ne de mantalite olarak, düşünce olarak insanlara benzer.” Eleştirinin peşinden Tanrının ne bedence ne zihinsel olarak insanlara benzediğini ileri sürer. “O, tüm düşünmedir. O tüm işitmedir. O tüm görmedir.” Bu hususu düz bir şekilde anlatacak olursak o, “Tanrı her şeyi görür, her şeyi bilir, her şeyi işitir.” anlamında bir cümle kurar. Ancak yine de burada şu vurguyu yapmak gerekir: “O her şeyi düşünür, her şeyi duyar” ifadesi yerine “O, tüm düşünmedir. O, tüm duymadadır.” der. Bu husus bu şekilde anlarsak, tektanrıci zihniyetle Yunan düşüncesi arasındaki farkı da anlamış oluruz. Yine 25. fragmanda “O, her şeyi düşüncesinin gücüyle hareket ettirir.” der. Öyle bir Tanrı anlayışı ki, kılıkça kıyafetçe, mantalite olarak insana benzemiyor. Her şeyi düşünebiliyor, görebiliyor ancak bu Tanrının bir özelliği var: Kozmosla bir bütün. Bu anlayışa, panteizm ya da tüm Tanrıçılık denir. Ancak Ksenophanes bunu söylemekle önümüze bir sorun çıkartır. O da şudur; bir yanda kendisi hareket etmeyen bir varlık, öbür tarafta ise sürekli hareket halinde olan, dönüşme halinde olan kozmosun bize yansıyan görünüşlerdeki kısmı. Bu noktada, eğer bunlar Ksenophanes’in 34. fragmanının ilk iki satırında söylediği gibi kesin hakikatler ise ve bu kesin hakikatleri de kimse bilemiyorsa, bu takdirde bu kişinin kendisi bunları nereden biliyor? Evet, bu soru sorulması gereken bir sorudur. Ksenophanes bunu nereden biliyor? Biri, bakın bu söylediğim bir tahmin, bir görüştür. Diğer bir ifadeyle “ben de bunun böyle olduğuna inanıyorum” diyor. Şimdi bakın iki ayrı inanma karşı karşıya geldi: 1) Çoktanrıci inanma 2) Ksenophanes ile başlayan filozofların tektanrıci ve tümtanrıci inanmaları. Bu ikisi arasında bir tercih yapabilir miyiz? Ksenophanes’e göre yapabiliriz; çünkü bu husus bizim *praksis*’imiz ile ilgili bir şeydir. Eğer bir kimse bunlardan herhangi birine inanıyor ve bu inanış onu daha erdemli, daha ahlaklı hale getiriyorsa, bu takdirde o yaşama *praksis*’i çerçevesinde bu tercih daha doğru olarak görülebilir. 35. fragman devamla Ksenophanes’in söylediklerini de bir tahmin olduğunu beyan eder. Bu hususun, oldukça mütevazı bir tavır olduğu ve Yunan düşüncesinde pek görül-meyecek bir tutum olduğu söylenebilir. Ksenophanes ben de bu konularda bir tahminde bulundum ve bunların doğru olduğuna inanıyorum demektedir. Unutulmamalıdır ki, bir ifadenin doğru olduğuna inanmak onu kesin anlamda doğru yapmaz. Ama yine de kişiye bir praksis sağlayabilir.

Ksenophanes’in felsefe tarihi açısından bir diğer önemi Batı düşüncesi bağlamında kültürel rölativizm ve türsel rölativizm konusunu ilk düşünen insanlardan biri olmasıdır. Ksenophanes’te 15. ve 16. fragmanlara bakacak olursak, orada iki hususa rastlarız. O şöyle der: “Eğer öküzlerin, atların ya da aslanların elleri olsaydı ve elleriyle resimler yapabilselerdi; öküzler kendi Tanrılarını öküz

biçiminde, aslanlar aslan biçiminde yapacaklardı.” Bu ifade de her türün kendine göre dünyayı algılama biçimi olduğundan bahsediyor. İkincisi ise, 16. fragmanda, kültürel anlamda baktığımızda Etiyopyalıların Tanrılarını basık burunlu ve siyah saçlı, Trakyalıların ise Tanrılarını mavi gözlü ve kızıl saçlı olarak tasvir edeceklerini söyler. Bu hususları metin bağlamında ele aldığımızda Ksenophanes’in ilkin insan ile hayvanı temel bir noktada ayırdığını görürüz. Ardından Yunanca *khrematos* kelimesiyle ifade edilen, yani insanların eli ile oluşturduğu bazı şeylerin olduğunu ifade eder. Peki, insanların meydana getirdiği eşyaların ölçütü kimdir? Bu sorunun cevabı, sofistlerden Protagoras’ta görülecektir.

HERAKLEITOS

Herakleitos felsefe tarihinde önemli filozoflardan biridir. Herakleitos gerek Antik Çağ’da gerek Yeni Çağ’da ve gerekse günümüzde her zaman verimli tartışmalara konu olmuş bir bilge ve düşünürdür. Bu noktada hemen bir ayırım yapılması gerekir: Herakleitos hem bir bilge hem de bir filozoftur. Bu hususu ayırmak belli sebeplerden dolayı çok zor olduğu için onu hem bilge hem de filozof olarak kabul etmek gerekir.

Herakleitos’la ilgili ön bilgiye dayanarak, onun kendi döneminde de karanlık, muammalı hatta melankolik gibi lakaplarla anıldığı söylenebilir. Bu durumun nedeni şudur; Herakleitos’un kullandığı üslup, bir tür kehanet üslubudur. Peki, nedir bu kehanet üslubu? Eski Yunan’da Tanrılardan haber aldığını söyleyen birtakım insanlar vardır ve bunlar da Tanrılardan aldıkları haberleri farklı bir üslupla, farklı bir dille başkalarına anlatırlardı. Herakleitos’un üslubu böylesi bir dili yansıtır. Açıkçası Herakleitos doğrudan doğruya anlatmak isteyen bilgilerden ya da filozoflardan biri değildir. Özellikle bulmaca tarzıyla, muammalı bir tarzla; kelimelerin etimolojisiyle oynayarak derdini, düşüncesini anlatmaya çalışır. Özellikle 92. ve 93. fragmanlarına bakarsak üslubu konusunda ne dediğini daha iyi anlarız. Herakleitos bu fragmanlarda kendi üslubunu bir tür kehanet üslubu olarak adlandırır. 92. fragmanda şöyle der:

Sibylla’nın kudurmuş ağzından çıkan o vakur, süssüz, karışık seslerle Tanrı’nın ona söylediği esinle fikirlerini ortaya koyuyor.

Yine 93. fragmanda şunları söyler:

Tanrı’nın esini ne söyler ne de açıklar sadece işaret eder.

Herakleitos bir tür işaret tarzıyla konuşan filozoftur. Daha önceki filozofların kullandıkları tarz şiir üslubuydu. Herakleitos, şiirsel bir dille yazmamıştır ama şiirdeki metaforları, benzetmeleri etimolojik oyunları üslubunda fazlasıyla

la kullanmıştır. Bunun elbette bir nedeni vardır. Herakleitos doğrudan doğruya öğretmek isteyen bir insan değildir. İnsanların çaba sarf etmesini; onu anlamaları için özel bir çabada, gayrette bulunması gerektiğini düşünür. Bu çerçevede düşünüldüğünde Herakleitos'un üslubu, bir konuşma üslubu sanki doğrudan doğruya dinleyicilerine konuşuyormuş gibi bir tarza sahiptir. Sanki Herakleitos sözlerini çevresinde birtakım adamlar dinliyor ya da kayıt altına alıyormuş gibi konuşur. İster doğrudan doğruya bir kitap yazmış olsun ister dinleyicilere hitap ederek sözleri belli bir şekilde kayıt altına alınmış olsun Herakleitos'un *Doğa Üstüne* adlı kitabı, sınıflanan kitapların arasında yer alamaz. Çünkü Herakleitos'un öncelikli amacı doğa olaylarını Miletos tarzı bir şekilde açıklamak ya da anlatmak değildir. Onun amacı *Kozmosta insanın yeri nedir? Kozmosta insanın amacı nedir?* sorularına cevap vermektir. Biraz daha ayrıntıya girecek olursak, Herakleitos Efes'in ileri gelenlerinden, büyük bir ihtimalle aristokrat bir ailenin büyük çocuklarından biridir. Bu açıdan bakılacak olursa, onun özel bir eğitimden geçtiği ve eğer kendisi istemiş olsaydı, Efes'te rahip seçilecek insanlardan biri, yani özel bir rahiplik eğitiminden geçtiği anlaşılır. Nitekim üslubuna bakıldığında, kehanet dilini iyi bilmesinden dolayı böyle bir eğitimden geçtiği söylenebilir. Bunun yanı sıra o dönemde Efes'in zengin şehirlerinden bir tanesi ve Perslerin istilası altında olduğunu söylenebilir. Efes'te o dönemde aristokrat kesim ile tüccarlar arasında bitip tükenmek bilmeyen bir çatışma söz konusudur. Bu hususu Herakleitos'un bazı fragmanlarına baktığımızda görürüz. O, Efeslilerin zenginlik hırsını, şöhret hırsını eleştirir. Bunun nedeni şu olsa gerektir; Herakleitos Yunan tarzı demokrasiye pek sıcak bakmıyor. Bu açıdan Herakleitos'u doğrudan doğruya demokrasi düşmanı olarak adlandıran yazıların belli bir mesafeden ele alınması gerekir. Her şeye rağmen Herakleitos'un fikri anlamda aristokratik bir duruş sergilediği unutulmamalıdır. Niteki o, herkesin anlama yetisine, anlayabilme imkânına sahip olduğunu düşünmekle beraber herkesin bu yetiyi, bu imkânı iyi kullanmadığını bu sebepten dolayı da anlaması gereken şeyi anlayamadığını söyler. Bu noktada Herakleitos insanları anlayanlar ve anlamayanlar diye ikiye ayırır. Herakleitos'un gözünde çoğunluğun büyük bir kısmı anlamayan, akletmeyen insanlardır. Bu çerçevede Herakleitos çoğunluğun görüşüne pek itibar etmez. Ama bu onun siyasi anlamda aristokrasiden yana olduğunu da doğrudan doğruya göstermez.

Herakleitos'un görüşleri üç açıdan ele alınabilir. Bunlardan ilki, onun varlık ve oluş hakkındaki görüşleri, ikincisi bilgiyle ilgili görüşleri, üçüncüsü ise insan ve bilgelikle ilgili görüşleridir.

Herakleitos'un varlık ve oluşla ilgili görüşlerine biraz yakından baktığımızda meşhur "panta rei" yani "her şey akar" ifadesiyle karşılaşırız. Öncelikle bu sözü Herakleitos'un kendisi söylememiştir. Bu söz *Kratylos* diyalogunda Platon tarafından Kratylos denen Herakleitos'un fikirlerini aşırı uçlara çeken bir

sofist tarafından söylenmiştir. Herakleitos düşüncesinde, her şeyin bir değişim halinde olduğu ifade edilir ama bu değişimin bir ölçüsü vardır. Her şey belli bir ölçüye göre değişir. Daha açık bir ifadeyle Herakleitos'da böyle telaşlı, ölçüsüz bir değişme yoktur. Herakleitos'da değişmeyen şey ölçünün kendisidir. Hasılı Herakleitos'un *panta rei* denen bir sözü yoktur. Herakleitos'da değişim ve daha geniş çaplı bakıldığında oluş, belli bir ölçüye göre gerçekleşir. Herakleitos'un nehir metaforları büyük bir ihtimalle onun tarafından söylenmemiştir. Onun tarafından söylenmiş olsa bile Herakleitos'un nehir fragmanlarını ruhun psikolojik halleri olarak yorumlamakta gerçekten büyük bir fayda vardır. Herakleitos 30. Fragmanda şöyle der:

..bütünün kendisi olan bu kozmosu ne bir Tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir.

Bu metinde ilk cümleden ziyade ikinci cümle önemlidir. Herakleitos'da daha önceki filozoflarda gördüğümüz gibi evrenin temel malzemesi, kurucu malzemesi ateştir. Ateş metaforik olarak bakıldığında değişmeyi, hareketi temsil eder. Bu anlamda Herakleitos'un evreni sürekli bir değişme halindedir; o halden hale geçiştir. Ancak bu halden hale geçiş, 30. fragmanda ifade ettiği bir ölçüyle bir metronla oluyor. Yine başka bir fragmanda Herakleitos şöyle der:

Helios bile sınırlarını aşamaz, ölçülerini aşamaz.

Helios Yunanlılarda "güneş" anlamında kullanılsa da aynı zamanda güçlü bir varlığa delalet eder. Bu güçlü varlık bile ölçüyü aşamaz; ölçüyü aştığı anda cezalandırılacaktır. Burada bir hususu tekrar vurgulayalım: Herakleitos'da kozmos ateşin belli bir ölçü içindeki dönüşümleridir.

Herakleitos'u Miletoslu düşünürlerden ayıran en önemli husus, Miletoslu düşünürlerin kozmosun ortaya çıkışını bir çekirdek modeliyle açıklıyorken, onun ateş metaforunu kullanmasıdır. Peki, çekirdek modeli nedir? Bir çekirdek ve o çekirdekten bir ağacın meydana gelişini düşünelim. Ağaç kozmosdur ve onun oluşumu "evrimsel" bir sürece tekabül eder. Oysa Herakleitos'da kozmos yani ağaç her zaman ağaçtır. Daha açık bir ifadeyle Herakleitos'un kozmosu kurulu bir biçimde karşımızdadır. Yani zamanın bir noktasında başlayarak ortaya çıkan ve tekâmül eden bir kozmos değildir. O, sürekli olan, ezeli ve ebedi olandır; öyle bir kozmosdur ki onun içinde her daim yanan ve sönen ateş vardır. Bunun anlamı şudur: Bu kozmosun içinde kurallar aynı, ölçü aynı olsa da oyuncular sürekli yer değiştiriyor. Ağaç her zaman ağaçtır ancak ağaçta bir yandan yapraklar dökülürken diğer yandan yeni yapraklar açar. Herakleitos'un kozmosu ateşin bizi kendisi değil; ateşin kozmos halindeki düzenlenmiş, ezeli ve ebedi biçimlenmiş halidir. Burada yeni nesneler orta-

ya çıkıyor ve oluşa çıkan nesneler ise daha sonra ateşe dönüyor ve ateşe döndüklerinden dolayı da nesneler sahneden çekiliyorlar. Herakleitos'un kozmosunu, satranç oyunuyla daha kolay bir biçimde anlatabiliriz. Nasıl ki satranç tahtasının ve satranç tahtası üzerindeki taşların miktarı ve ağırlığı değişmezse, Herakleitos'un kozmosu da miktarca ve ağırlıkça değişmez. O, değişmez; ezeli ve ebedidir. Aynı şekilde satranç tahtasında oynamanın, sözgelimi atı ya da fili sürmenin belli kuralları varsa, Herakleitos'un kozmosunda da bu kurallar her zaman ezeli ve ebedi olarak vardır. Ancak değişen nedir? Değişen bu tahtanın üzerindeki taşların sürekli yer değiştirmesi, sürekli oyuna girip oyundan çekilmesidir. Herakleitos'un evreni böylesi bir evreni temsil eder.

Herakleitos'un düşüncesinde karşıtlar birkaç anlamda düşünülür. En önemli anlamlardan biri, karşıtların karşılıklı olarak birbirleriyle denge durumunda olmasıdır. Diğer bir anlamda karşıtlıklar ardışıklık olarak görülür. Herakleitos'un karşıtları açıklaması Anaksimandros'un 1. fragmanında görülebilir. İkinci olarak Pythagorasçı zıtlar öğretisini gözden geçirmek gerekir. Anaksimandros'un 1. fragmanında iki tane problem vardır. 1) Varlığa gelişi bir suç olarak görülür. Başlangıçta *apeiron* vardır ve o kendi içinde bir bütünlük halindedir. Ama daha sonra zıtlıklar aracılığıyla bu ayrışmaya başlar. Ayrışmanın sonucunda da dört öge meydana gelir. Buradaki temel karşıtlık ta sıcak ve soğuk ya da ıslak ve kuru karşıtlığı idi. Bu hususların çatışması sonucunda evren bir denge durumu olarak ortaya çıkmıştı. Anaksimandros'ta bu denge durumunun bozulması, yani çatışmanın varlığa çıkması birinci adaletsizliktir. 2) Ona göre bu çatışmanın devam edip dengenin bozulması ise ikinci adaletsizlik olarak nitelenir. Aynı şekilde Pythagoras'ta zıtların kavgası bitecek ve böylece bir uyum, bir denge hali meydana gelecektir.

Bu çerçeveyi göz önünde bulundurarak Herakleitos'un Pythagoras eleştirisine baktığımızda, onun "Tanrı hem yaz hem kıstır." ifadesini görürüz. Tanrı burada aynı zamanda kozmostur. Yani Herakleitos'a göre kozmosta hem kış olacak hem yaz olacaktır. Bu, ne demek, ne anlama gelir? Kış zorluk, bozulma demektir ve bir metafordur. Yaz ise bolluk ve ortaya çıkma demektir. Burada Pythagorasçılar her daim yaz olacağını her daim bolluk olacağını; her daim barış ve her daim yaşam olacağını ifade ederler. Ama Herakleitos hayır der: Her daim savaş olacak her daim barış olacak. Yani, yaz da var kış da var. Ölüm de var yaşam da var. Vurgulanması gereken birinci husus budur. Bu anlamda *Herakleitos karşıtların birliğine inanıyor* öğretisini şu şekilde buluruz. Bizzat çatışmanın kendisi, diyor Herakleitos, adalettir. Fragmana göre çatışmanın kendisi, bizzat adalettir. Kaldı ki Pythagorasçılar zıtlık öğretilerini kabul etmelerine rağmen çatışmanın kendisini uyum olarak görüyorlardı. Oysa Herakleitos çatışmanın kendisinden doğan uyumu kabul ediyor ama ardına şunu ekliyor; bizzat çatışmanın kendisi bir adalettir. Çatışma bir adaletsizlik değil; aksi-

ne adalettir. Bu noktada Herakleitos'un Anaksimandros'a dolaylı olarak verdiği cevabı gözden geçirecek olursak, şunları söyleyebiliriz: Herakleitos'ta kozmosun ortaya çıkışı adaletsizlik, yani bir suç değildir. Aksine tam da olması gereken şeydir. Bu anlamda Herakleitos'un kozmosuna şu soruları soramazsınız. Neden ölüm var? Neden hastalık var? Cevap her daim çünkü var olacaktır. Peki bu durumda insan ne yapacak? Herkes bunlara karşı nasıl ayakta kalacağını öğrenecek. Herakleitos' un kozmosunda hem yapım hem söküm bir aradadır. Onun metaforuyla söyleyecek olursak yaz ve kış bir aradadır. Şimdi madem ki kozmos her daim var, madem ki kozmosta ölüm var, hastalık var, bozulma var o zaman insan buna göre yaşayacak, yaşamayı öğrenecektir.

Burada Herakleitos'un karşıtlar öğretisinin altında yatan esas nedene gelmiş oluruz. Esas neden şudur: Herakleitos doğa olaylarını açıklamak istemiyor. Onun derdi doğa olaylarını açıklamak değildir. Açıkcası yağmur nasıl yağıyor, deprem nasıl oluyor onun problemi değildir. Onun problemi Tanrı açısından bakıldığında her şeyin iyi, güzel ve adil olduğu bir evrende nasıl yaşayacağımızdır. Oysa insan açısından bakıldığında bazı şeyler iyi bazı şeyler kötü bazı şeyler adil bazı şeyler adaletsiz görünür. Peki niye böyle görünür; İnsan şöyle bir takıntı içindedir; kozmos bana hizmet etmeli. Peki, niye kozmos sana hizmet etsin? Niye kozmos senin amacın doğrultusunda hareket etsin? Kozmosun kendine göre dönüşümleri onun deyişiyle bir çocuk var kral çocuğun bir oyununu var. O oyunda kimse kimseyi kayırmıyor, kimseye de adaletsizlik haksızlık yapmıyor. Oyun olduğu gibi oynanıyor. Şimdi Herakleitos'un istediği şey, bu oyunun ne olduğunu anlamak, buna uygun yaşamaktır.

Herakleitos'un Bilgi Öğretisi

Yukarıda ifade edildiği gibi Herakleitos insanları bilmeleri bakımından ikiye ayırır: 1) Herakleitos'a göre uyuyanlar, yani anlamasını bilmeyenler ya da akletmeyenler. Bunlar, evrendeki oluşu, değişmeyi, evrenin anlamını anlamayanlardır. Herakleitos fragmanlardan hareketle bakacak olursak bu insanları üçe ayırıyor: Budalalar, havlayan köpekler ve filozoflar ile şairler. Uyuyanların karşısında, ikinci grupta uyanık olanlar, yani anlamasını bilenler mevcuttur. Hatırlanacağı gibi Herakleitos'un muammalı, kapalı ve ya sembolik diyebileceğimiz bir üslubu vardı. O, bu üslubu insanların kendisini anlamada çaba sarf etmesini, araştırmasını istiyor. Kaldı ki Herakleitos insanların kendisine doğrudan doğruya bağlanmasını, inanmasını istemiyor. kendisinin düşüncelerinin de sorgulanması gerektiğini düşünüyor. Herakleitos şöyle der; *Altın arayanlar çok toprak kazarlar ama çok az şey bulurlar.* Bilgelik peşinde olan insanların çok araştırma yapması gerekir. Herakleitos'un bu noktada çok araştırma-

dan kastettiği derinliğine incelemedir: *Logos bathes*. Türkçesi derinliğine bilmek olarak ifade edilebilir. Herakleitos'a göre önceki filozoflar derinliğine değil; daha çok bilme peşinde koşan adamlardı. Onlar *poli mathes*lerdi. Herakleitos'a bu filozofların bildikleri üzerine düşünceleri gerekirdi. Bu ise derinleşmesine bir incelemeyle, bir araştırmayla olur. Mesela 17. fragmanda şöyle der:

... İnsanların başlarından pek çok olay geçer ama insanlar başlarından geçen bu olaylardan ibret almaz, bu olaylar üzerine düşünmez.

Herakleitos'un bu noktada Yunan düşüncesindeki temel fikirlerden birini ciddi anlamda yıktığı söylenebilir. Buna göre, çok şey tecrübe eden çok şey bilir anlayışı yanlıştır. Herakleitos'a göre önemli olan bu tecrübeleri anlamlandıracı, bu tecrübeleri iyi değerlendirebilmek; başınızdaki geçenlerden ibret alabilmektir. Herakleitos'un tarzı şudur; çok araştırmacı olacaksınız, derinliğine araştırmacı olacaksınız.

Herakleitos'un varlık anlayışını değerlendirmek için satranç oyunu ve tahtasını örnek verdik. Onun bilgi öğretisini anlamak için de yazılı metin metaforunu kullanmak gerekir. Nasıl ki bir dili bilmiyorsanız bir dili anlamıyorsanız, o metindeki yazıları görseniz de sözlü olarak metni kulağınızla işitseniz de, o sesler size hiçbir şey ifade etmeyecektir. Önemli olan bu seslerin içinde seslerle beraber olan manayı yakalayabilmektir. Şimdi gelin önce tipik bir filozof tarzıyla bilginin “ne olmadığını ve nasıl elde edilemeyeceğini” Herakleitos'un deyişiyle uyuyanlardan yani anlamasını bilmeyenlerden örneklerle anlatmaya çalışalım. Bu çerçevede Herakleitos'un anlamasını bilmeyenleri, uykuda olanları nasıl ifade ettiğine bakalım. Yunanlılarda uykuda olmak demek, “uyuyor olmak”, yani “düşünmeden kesilmek” demektir. Herakleitos düşünmeyenlerin, yani akletmeyenlerin grubuna öncelikle budalaları koyuyor. Zira ona göre *budala insanlar sağır gibidirler*, yani duysalar da işitmezler. Bu noktada duyma ile işitme ayrımını görebiliriz. Ses kulağa gelir ama sesin bize ne söylediğini anlamazsak duyarız ama işitemeyiz. Bu hususun modern dünyanın tipik özelliklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz; duyuyoruz, evet sesler geliyor ama işitmiyoruz, anlamıyoruz. Herakleitos'un çağlar önce söylediği gibi anlamasını bilen kulakların olmadığı bir çağda yaşıyoruz. Filozofa göre anlamasını bilmeyenlere ilk örnek budalalardır. Herakleitos, budalaların her söz karşısında ağzı açık ağız ağız bakındığını bize bildirir. Onlar sorgulamayan, soruşturmayan, birtakım sesler duyan ama manasını bilmeyen; her söze alkış yapan adamlardır. Onun çağında da bizim çağımızda da budalaların oldukça fazla olduğunu söyleyebiliriz. Budalalar, düşünme açısından en alttaki olan insanlardır. Platon bu hususu teyit edercesine onların bir özelliğinden bahseder; onlar budala olduklarının farkında değildirler. Herakleitos'un deyişiyle budalalar araştır-

madan, soruşturmadan, derinliğine anlamadan her söylenen sözü doğru kabul eden, hatta sözde bilgeliklerini halkın türkücülerinden dinledikleri sözler üzerine inşa eden insanlardır.

Herakleitos uyuyanların, hakikati anlamayanların, yani olup bitmeyi anlamayanların ikinci grubundaki insanları “havlayan köpekler” olarak niteler. Herakleitos bu grup için de yeniden bir metafor kullanıyor. Peki, niçin “havlayan köpek” metaforu kullanılmıştır? Herakleitos bir fragmanında köpekler tanımadıklarına havlarlar. Tıpkı bu durum gibi anlamayan insanlar da çoğunlukla dünyalarını sarsan, onları düşünmeye sevk eden fikirlerden rahatsız olurlar; kızarak serdedilen fikirlere saldırırlar. Tarihte bu durumun adına “filozof ve peygamberi taşlamak” denilmiştir. Havlayan köpekler mecazen kendisi gibi olmayan, kendisi gibi uyumayan ya da uyanmış insanlar geldiği ve “en azından şu uykunuzdan, şu gafletten uyanın” denildiğinde rahatsızlık duyan insanlardır. Bu noktada felsefenin bir uyanış ve bir uyanma; filozofun ise uyuyanları uyuklarından uyandıran olduğu hatırlanmalıdır.

Hatırlanacağı gibi Ksenophanes'ten itibaren Yunan toplumunda şairler ile filozoflar arasında bir kavga başlamıştı. Bu kavgada Herakleitos da şairlere karşı yıkıcı eleştiriler getirmiş kişilerden bir tanesidir. Herakleitos gerçekten Miletoslu bilgelere doğrudan doğruya bir saldırıda bulunmamıştır. Ama belli ki Anaksimandros'u, dolaylı yollardan ve adını anmaksızın ciddi ağır eleştiriden geçirmiştir. Nitekim Herakleitos'un 40. fragmanında şöyle bir ifade geçer:

Çok şey öğrenmek anlayışlı olmayı öğretmez. Ya da çok şey bilmek anlayışlı olmayı öğretmez. Öğretseydi Hesiodos ile Pythagoras'a, Ksenophanes ile Hekataios' a öğretirdi.

Bu metinde tanıdığımız iki önemli filozof eleştirilir. Bir tanesi Ksenophanes diğeri ise Pythagoras'tır. 129. fragmana -muhtemelen onun sahte olduğu söylenir- bir fikir versin diye bakıldığında şu ifadeyi görürüz:

Pythagoras insanlar arasında en fazla araştırma yapmış kişidir.

Bu ifade Pythagoras'ın başkalarının ortaya koyduklarından bir derleme yaptığını ancak kendisinin bunlar üzerine ilave etmediğini, bir şey koymadığını belirtir. Hemen ekliyor, *çok şey bilmek çok kötü bir sanattır*. Herakleitos, nurada *kakotekhnein* diye bir kelime kullanır. Eğer 40. fragmana dönecek ve onu 129. fargmanla bağlayacak olursak, “çok şey bilmek (*poly mathes*) insana akıllı olmayı *nous*'lu olmayı, idrak etmeyi, akletmeyi öğretmez” demektedir. Burada Pythagoras ile Ksenophanes'i eleştirmesinin haklılığını ya da haksızlığını bir yana bırakarak baktığımızda onun önemli bir hususa işaret ettiğini görürüz. Herakleitos'un bu hususu belirtmek için kullandığı kelimelerden biri *nous*, akletmek, anlamak, derinliğine bilmek kavramıdır. O, çok şey bilmek-

le bilgelik ya da anlamanın gerçekleşmeyeceğini beyan ediyor. Bu husus Yunan bilgi anlayışında ikinci büyük darbedir: Çok tecrübe etmek insanı bilge kılmaz; tecrübelerinizin üzerine düşünmeniz gerekir. Çünkü tecrübe üzerine düşünmek felsefi bir tutumdur.

Hatırlanacağı üzere Yunanlılarda çok şey bilmek, malumat toplamak olarak anlaşıldı. Herakleitos böylesi yağma bir bilginin insanı bilge yapamayacağını ileri sürer. O, bilgi edinme yollarının çeşitli olduğunu ifade eder. Ona göre birinci yol başkalarından öğrenmek. Başkaları denilen filozoflar olur, gelenek olur, halkın bilgeliği olur, kısaca gerçekten önemli bir hakikati ifade eden her şey başkalarıdır. Ama önemli olan bunu anlayıp ortaya çıkartmaktır. Zaten logosun anlamlarından bir tanesi de bir şeyin anlamını açığa çıkartabilmek, onu derdestedebilmek, yerli yerine oturtabilmektir. Bu çerçevede başkalarından ne öğrenirse öğrenelsin eğer onlara karşı eleştirel ve sorgulayan bir tutumumuz yoksa orada bilgi gerçekleştirilemez. Herakleitos'ta bilgi edinmenin ikinci yolu, duyu bilgi, üçüncüsü ise *nous* bilgisidir. Herakleitos ikinci ve üçüncü yolun birbirinden ayrılmayacağını ifade eder.

Herakleitos'ta ikinci yol olan duyu bilgisi gerekli ama yeterli değildir. Herakleitos'un duyu bilgisinin bilgelikte ya da anlamadaki yönüne geçelim. Herakleitos "*gözler ve kulaklar kötü tanıktır*" der. Ancak peşinden şunu ekler; *ancak ruhları barbar olan insanlar için*. Barbar kelimesi eski Yunancada bir dili bilmeyen ya da ne dediği anlaşılmayan anlamında kullanılır. Yunan toplumunda temel dil Yunancadır; barbar kavramı "bra bra" kelimesiyle bağlantılı olduğu için Yunancayı bilmeyene barbar demişlerdir. Herakleitos bu ifadede Yunanca bilmeyen insanları aşağılıyor değildir. Filozofun vurgu yapmak istediği husus şudur; sürekli ölçülere göre değişen dünyanın, kosmosun dilini bilmeyen ya da anlamayan biri, gördüklerini ve içtiklerini anlamlandıramaz. Bu noktada filozofun kullandığı kitap metaforunu ön plana çıkartalım. Bu metafora göre kitabın görsel işaretleri, yani harfleri, yazıları, resimleri ve şekilleri bize kozmosun görünüşünü verir. Ancak bu görsel işaretlerin taşıdığı anlam, metnin anlamı yani logos kozmosun gerçeğidir. Metafor bize görünüş ile gerçeğin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını söyler. Başka bir ifadeyle karşımızdaki bir metnin göstergelerini buraya manasını şuraya koyamaz, birbirinden ayıramayız. Açıkçası dilde okuduğumuz metinde mana saklıdır. Biziz yapmamız gereken bu görsel işaretleri, yani duyu bilgisinin sağladığı görünüşlerin arkasına giderek arkadaki bütünlüğü, tümlüğü, manayı yakalayabilmek olmalıdır. İşte bu noktada devreye *nous* bilgisi giriyor. *Nous*, görünüşleri ve görünüşlerde saklı gerçeği anlar. Özellikle vurgulamak gerekir ki Herakleitos'ta gerçekle görünüş birbirinin içindedir: ateş ateşe saklanmıştır. Ateşin ateşten başka saklanacak hiçbir yeri yoktur. Evren, yani kozmos kozmosa saklanmıştır. İşte bu işin erbabı bu durumu anlayacaktır.

Herakleitos'ta büyük kitabı okuyan küçük kitap anlayacaktır. Çünkü küçük kitap ile büyük kitabın yapıları aynıdır. İki de aynı logostan pay alır. Duyu bilgisinin bize sundukları, yani kozmosun görünüşleri gözle, kulakla bize gelir. Orada bir düzenin, alemde bir gramerin mevcut olduğunu anlarız. Bu gramere logos ta diyebiliriz; orada bir dil düzeni var ama ayrıca bunun arkasında, bunun içine saklı olan bir mana da vardır. Bu elbette yine logosun bizzat kendisidir. Her ikisi birlikte iç içe geçmiş durumdadır. Ruhu barbar olan biri, büyük ya da küçük kitap, mikro ya da makro biblosu anlayamıyor; esası, değişmeyi, oluşu, bitişi kavrayamıyor. Nous bilgisi görünüş ile gerçeği bir araya getiriyor. Nous kelimesinin kök anlamlarından bir tanesi iki ırmağın bir araya gelmesidir. Filozof bunu bilerek kullanır. Yani iki ırmak; 1) Büyük ırmak kozmik akış, 2) Küçük ırmak benim akışımdır. İkimizin de ortak logosu vardır. İkimizde ortak logostan pay aldığımızdan dolayı onu anlayabiliriz. Ancak nasıl anlayabiliriz? Felsefeden hareketle anlayacağımız her şeyin gözümüzün önünde cereyan ettiğini, her şeyin burada ve şimdide meydana geldiğini hatırlayalım. Her şey gözümüzün önünde oluşsa da *philosophia* özel tarzda bir düşünme, çaba harcamayı temsil eder. O, gözümüzün önünde kimsenin görmediğini ortaya çıkarır. Filozof kimsenin görmediğini gören değil; herkesin gözü önünde olanı ortaya çıkartan adamdır.

Herakleitos'un İnsan ve Bilgelik Anlayışı

Herakleitos 1. fragmanda logosun her zaman mevcut olduğunu; her şeyin bu logosa göre gerçekleştiğini söyler. Ancak insanlar bu hususu işitmeden önce de işittikten sonra da anlamamışlardır. Başka bir ifadeyle logos, yani kozmosun düzeni, kozmostaki düzenlilik, kozmosun -belki de- anlamı hep gözümüzün önünde durmuştur. Bu yüzden her şeyin doğasını anlamak logos vasıtasıyla pekala mümkündür. Herakleitos 1. fragmanda insanın olup bitenlerin doğasını logosa göre anlayabileceğini ifade eder. Ancak insanların hem gördükleri konusunda hem de onun anlattıkları konusunda acemiler gibi hiç düşünmek istemedikleri de ilave eder. Gerçekten ben de insanın düşünmek istemeyen bir varlık, her ne kadar adımız *homo sapiens sapiens* olsa da, düşünmek istemeyen bir varlık olduğumuzu düşünüyorum. Bu çerçevede Herakleitos insanların büyük bir çoğunluğunu uykudaki yaratıklar, varlıklar olduğunu beyan eder.

Filozof, 2. fragmanda "*insan açılan bir varlıktır*" der. İnsan açılan, içine kapanan bir varlık olmasa da, gelin görün ki modern dünya bizi belli bir anlamda açmaya teşvik ederken, fikri anlamda bizi açmıyor sanki kendi özel dünyalarımızın içine kapanıyoruz. İşte bu bağlamda Herakleitos'un insanla ilgili söylediği husus önemlidir: *Logos her şeyde ortak olmasına karşın çoğunluk sanki*

kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar. Filozofa göre çoğunluk bir midye karanlığında yaşamayı, her şeyi böylesi dar bir noktadan görmeyi meziyet sanıyor. Oysa bir açılabilsek, her şeyde “ortak olanı” görebileceğiz. Ortak olan, günümüz dünyasında unuttuğumuz temel hususlardan bir tanesidir. Bugünün dünyasında ayrı olan, farklı olan ön planda. Evet, ayrı olan, farklı olanlar olsun, ötekiler bütün kokularıyla, renkleriyle olsun ama ortak olan, ortak bir zemin olmalıdır. Herakleitos tıpkı çağımızda olduğu gibi kendi döneminde yaşayan insanların sanki kendi özel düşünceleri varmış gibi kendi içine kapanmış öylece yaşayıp gittiğinden bahseder.

Herakleitos'un insandan beklediği; bizden istediği, kendisinden istediği husus şudur; varlığı anlamak, olup biteni anlamak, logosu kavramak için insan önce logosu kendisinden başlayarak anlayacak, kendi içine dönecek, kendi kendisini kazıyacaktır. Her kendi kendimizi kazıyarak kozmosa çıkacağız; kendi derinliğimizden kozmosa açılacağız. Diyelim ki logosu öğrendik, anladık peki sonra ne olacak? Olacak olan şudur; Herakleitos insanı kaybetmeyi bilen insanlardan biridir. O, herbirimizin ölümlü varlıklar olduğumuzu bilir. Bu noktada bizler ölümün çok büyük bir haksızlık olduğunu düşünebiliriz ancak filozof bu durumun bir haksızlık olmadığını; kozmosun kimsenin gözünün yaşına bakmadığı gibi kimseyi de kayırmadığını ifade eder. Peki ne yapacağız? Cevap basittir: Ölümlü varlıklarız, ölümlü varlık olduğumuzu bilerek yaşayacağız.

Herakleitos düşüncesinde birtakım hayvan benzetmeleri kullanılır. Mesele öküz gibi yaşamanın kötü olduğundan bahseder. Herakleitos 4. fragmanda şöyle der:

Mutluluk bedensel hazlardan kaynaklanmış olsaydı öküzler yemek için bezelye bulduklarında onlara en mutlu varlıklar derdik.

Filozof bu fragmanda mutluluk denen şeyin bedensel hazlardan kaynaklanmadığını, eğer öyle olsaydı en mutlu varlığın öküzler olacağını zira öküzlerin bezelye buldukları zaman gayet mutlu olan bir yapıda olduklarını vurgular. Yine Herakleitos *domuzlar gibi tozda, toprakta yuvarlanma ya da tavuklar gibi tozlarda eşelenme* der. Yine *eşekler samanı altına tercih eder* diyerek eşeğin doğasında saman yemek olduğunu vurgular. Bu metafor, elbette insanın ota beslenen bir varlık olmadığını; aksine bilgelikle beslenen bir varlık olduğuna delalet eder.

Tüm bunlardan sonra Ksenophanes ve Pythagoras'tan süregelen bilgeliğin Herakleitos'ta yeniden nasıl yorumlandığına kısaca bir göz atalım. Esasen bu maceranın Anaksimandros'ta başladığını ifade etmiştik. Anaksimandros'ta insan sınırları aşıp aşmayacağını öğrenmiştir. İnsanın başını ne geliyorsa, aslında haddini aşmasından kaynaklanmaktadır. Herakleitos'un bu noktada bize

söylediği husus şudur: *Sana verilen paya göre yaşa*. Eğer başına bir mutsuzluk, bir sıkıntı geliyorsa bu senin o olayı düşünme tarzından dolayı kaynaklanıyor. Çünkü sen zenginlik peşinde koşup zengin olamazsan, mutsuz olursun. Bu senin dünyayla kurduğun bir tür bağlantıdan kaynaklanmaktadır. Oysa Herakleitos'un bilgelik anlayışında böyle bir bağlantı kurulamaz. Bu hususu açıklamak için Ksenophanes'ten bir yardım alalım. Ksenophanes ne diyor? Ben olimpiyatlarda kazanacağım bir başarıyı istemiyorum, benim önemli olan bilgece bir hayat sürmektir. Burada bilgece bir hayatın ne olduğunu kısmen Pythagoras'ta görebiliriz. Bilgece bir hayat sürmek Pythagoras'ta dengeli, uyumlu bir hayat sürmek anlamına gelmektedir. Oysa Herakleitos'ta bilgece bir hayat, daha önce ifade edildiği gibi kaybetmeyi bileceğimiz bir hayattır. Çünkü kozmosta bize ait olan her şey elimizden alınıp gidecektir. O zaman yapmamız gereken şey kozmosun bize verdiği en büyük pay olan logosu, yani içimizdeki, bizdeki logosu doyurabilmek, logosa özen göstermek, doğaya uygun yaşamak. Herakleitos 112. fragmanda doğaya uygun yaşam konusundan şunları söyler; ölçülü olmak, *sophrosyne*, mutedil olmak en büyük erdemdir. Bilgelik, doğaya kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktır. Herakleitos'un burada kullandığı *sophrosyne* kelimesi, insanın kafasına taş düşerek bir şeyin dank etmesi anlamındadır. O sanki şöyle söyler; eğer sen *hybris*, yani aşırı taşkınlık ve hırslar içinde olursan bir gün kafana koca bir taş düşer. Bu yüzden kafaya düşen taş Yunancada *sophrosyne* adı verilir. Peki, aşırının zıttı olan mutedil olma, ılımlı olma nedir? Herakleitos'ta insanın hem bedensel yönleri hem de düşünsel yönleri hem de duygusal yönleri açısından ılımlı olmasına, dengede olmasına *tymos* der. ona, İnsan dengede duran bir varlıktır ve öyle olmalıdır. Bu husus daha sonra Platon'da ve Aristoteles'te ortaya çıkartacaktır. İnsan gerilimden dolayı dengede olan bir varlıktır. Herakleitos bu durumu ok ve yay; lir ve yay zıtlığı gibi bir metaforla anlatır.

Herakleitos insanın kendisiyle kavgalı olduğundan dolayı, çatışma içinde olduğundan dolayı uyumlu olabileceğini söyler. Savaşın her şeyde ortak; adaletin çatışma olduğu ve her şeyin olması gerektiği gibi çatışma sonucu meydana geldiği bilinmedir. Kozmos nasıl çatışma sonucu oluşunu sürdürüyorsa; küçük kozmos olarak insan da bir savaş içindedir. Sürekli kendimizle bir çatışma, tartışma içindeyiz ve bu tartışmadan uyuma geçiyoruz. Uyumun olduğu yerde çatışma vardır. *Harmoni* kelimesi *armoza*'dan gelir. Kavram değişik iki parçanın bir araya gelmesini temsil eder. Bu çerçevede düşünüldüğünde insan çatışmanın ortaya çıkarttığı bir uyumu temsil eder. Sürekli bir barış diye insanın hayatında bir durum yoktur. Nasıl kozmosta her şey oluş ve bozuluş halindeyse insanda da bir yandan bir şeyler sökülüyor diğer yandan da yeni şeyler ortaya çıkıyor. Bu durumun iki önemli anlamı vardır: 1) Kozmosta olup biteni anlamak, yani kozmosta her şey ortaya çıkıyor ve kayboluyor görüyorsun, pe-

ki sen kimsin? 2) Bir kimse de ortaya çıkan ve bir gün kaybolacağını anlaması gerekir. Evet, bu noktada payımıza düşen iki önemli husus var; biri düşünme, akletme öbürü ise ölüm.

İnsanın doğası gereği idrak edebilen, anlayabilen bir varlıktır. Ancak gelin görün ki insan bu gerçeğe sırt çevirebilir; anlamayı istemeyebilir, uyuyabilir. Herakleitos'a göre anlamak, hakikati söylemek yetmez bunun yanı sıra logosu uygun yaşamalıdır. Bu çerçevede Herakleitos'un insan ve kader anlayışı 119. fragmanda vurgulanır. Herakleitos, benim çevirimle *insanın karakteri onun kaderidir* der. Şimdi bu ifadenin Yunancasına baktığımızda karakter olarak, yani kişilik olarak geçen kelimenin *ethos* olduğunu görürüz. Ethos kelimesi günümüz dünyasında çok kullanılan bir kelimenin köküdür: Etik. Her yerde spor etiği, işletme etiği, otobüsçü etiği, medya etiği geçer. Neden bu kadar çok etik var diye sorarsanız, demek ki bir etik kaybı var ki bu kadar konuşuluyor. Etik kelimesinin buradaki temel anlamlarından bir tanesi kişiliktir. Nedir kişilik? Kişilik, çatılan bir şey; çatışma sonucu oluşan bir şeydir. Kişilik, "hayır" demeyi bilmekle olur. İnsan hayır diyerek, çatışarak kişiliğini oluşturur. Hem dışardakilerle hem de içindeki bir yerlerle hayır diyebiliyorsak kişiliğimiz geliştirebiliriz. Hayır demeyi bilmek düşünsel bir tutumdur. Bu çerçevede Herakleitos'ta iki büyük savaş vardır; birincisi kozmik savaş, öbürü antropolojik savaş. Herakleitos'ta en önemli savaş Antropolojik savaştır. Antropolojik savaş kaderimizi belirleyecektir. Filozof kader kelimesi yerine *daimon* kullanılmıştır. Daha önceki dönemlerde insana doğuştan bir daimon verilirdi; bu daimon'a göre insanın karakteri belirlenirdi. Oysa şimdi Herakleitos Yunan düşüncesine üçüncü büyük darbeyi vuruyor. O da şudur; *insan kendi daimon'unu kendi yaşama tarzıyla yaratır*.

ELEALİ PARMENIDES

Elealı Parmenides'ten önceki filozoflar daha çok doğa olayları üzerine yoğunlaşmışlardı. Doğa olayları nasıl olup bitiyor? Doğa, yani kozmos nasıl ortaya çıktı? gibi sorunlarla uğraşmışlardır. Bu sorunlarla uğraşırken, onlara çözüm ararken temel birtakım argümanları vardı. Bu argümanlardan bir tanesi *varlıktan yokluk, yokluktan varlık ortaya çıkmaz* argümanıydı. Başka bir deyişle argüman *ex nihilo nihil fit* ilkesiydi. Bu şu anlama geliyordu; bir şey ezeli ve ebedi olarak varsa her zaman vardır, yaratılmamıştır ve yok olmayacaktır. Diğer taraftan Parmenides'ten önceki filozoflar her şeyin kökeninde, her şeyi meydana getiren bir tek şeyin bulunduğunu söylüyorlardı. Örneğin bu arkehe Thales'te sudur. Anaksimandros'ta yine bir teklik durumu olan *apeiron*dur. Yani başlangıçta bir *apeiron* vardır; o saçılır, silkelendir ondan toprak, hava, su,

ateş vs. çıkar. Anaksimenes'te bu arkhe hava idi. Nihayetinde Parmenides öncesi filozofların değişim konusunda temel argümanı ya da kabulü şöyledi; değişim, var olan bir şeyin yok olan bir şey haline gelmesi, var olmayan bir şeyin var olan bir şey haline gelmesidir. Bu üçüncü kabul birinci argümanla çelişir. İkisini birarada tutarlı olarak düşünmek mümkün değildir. Mesela ezeli ve ebedi olan şey su ise, her şeyin kökü su ise, su tek olan ise o zaman sudan değişimle nasıl su olmayanlar, yani var olmayan bir şey çıkabilir? Basit bir ifadeyle başlangıçta var olmayan bir şey nasıl ortaya çıkar problemiyle karşılaşırız. Elealı Parmenides'ten önceki filozofların kabul ettiği bu üç kabulü birlikte düşündüğünüzde bir tutarsızlık ortaya çıkar. İşte Parmenides'in yakaladığı tutarsızlık şudur; madem ki varlıktan yokluk, yokluktan varlık çıkamayacaktır, yani varlık ezeli ve ebedi ise, o halde değişim, yani var olmayan bir şeyin sonradan ortaya çıkması mümkün değildir. Hem varlığı hem de yokluğu birlikte düşünmek mümkün olmadığı için Elealı Parmenides şöyle der; o halde hareket yoktur, o halde oluş yoktur, o halde çokluk yoktur. Daha açık bir ifadeyle Elealı Parmenides, varlıktan yokluk, yokluktan varlık meydana gelmez ve "Varlık tektir" der. Değişme var olmayan bir şeyin var olan bir şey haline dönüşmesi ya da var olan bir şeyin var olmayan bir şey haline dönüşmesi anlamına geleceği için; 1) Oluş yoktur. Yani değişme yoktur. 2) Çokluk yoktur. Elealı Parmenides'in temel fikirleri bunlardır.

Elealı Parmenides yukarıda zikredilen fikirlerini kanıtlamak için rasyonel bir akıl yürütme ortaya koyar. Herakleitos'u bir kenara koyarsak Parmenides'in felsefe tarihinde Batı düşüncesi bağlamında, sıkı sıkıya ilk akıl yürüten ilk filozoflardan olduğunu söyleyebiliriz. Pramanides'in akıl yürütmesini anlamak için, ondan önceki filozofların –Herakleitos'a tekrar bir atıf yapacağız– temel kabüllerine bakmak gerekir. İlkın doğa filzoflarına göre göre madde canlı idi yani *hylozoist* idiler. Madde canlı olduğuna göre kendi kendine dönüşüyor ve değişiyordu. Ancak bu noktada problem şuydu; eğer her şey başlangıçta bir ise ve varlık hep varsa, o zaman varlıktan başka bir varlık, yani sözgelimi sudan su olmayan bir şey çıkamazdı. Herakleitos bu argümanı kullanarak; 1) Değişme yoktur, 2) Çokluk yoktur, 3) Görünüşler yanıltıcıdır diye üç temel çıkarımda bulunuyordu. Bu hususlar Parmenides'ten sonra gelecek olan filozofların temel görüşlerini belirleyecek kabüller olacaktır. Buna göre artık filozoflar değişimi, çokluğu ve algı dünyasında ortaya çıkan görünüşlerin belli oranda gerçekliğini kanıtlamak durumunda kalacaklardı.

Parmenides'in düşüncelerini şiir vezniyle yazılmış bir metin aracılığıyla öğreniyoruz. Bu metnin en temel özelliği özel bir vezinle, şiir ve felsefenin bir arada olduğu bir biçimde yazılmış olmasıdır. Parmenides bu metinde temel fikirlerini anlatmaya başlar. Metnin girişinde ilginç bir durum vardır. O, girişte bize özetle şunları anlatır: "Beni birtakım varlıklar aldılar ve hakikatin kalbine,

onun yüreğine getirdiler ve hakikatin ne olduğunu bana gösterdiler.” Bu ifade, Yunanlılarda hakikat denen şeyin en önemli yönlerinden bir tanesinin onun görünür oluşunun ifşasıdır. Hakikatin kendisini görmek bir manada varlığın kendisini görmektir. Girişte böyle bir görmenin mevcudiyeti ileri sürülür. Parmenides şiirde güneşe doğru bir yolculuğa çıkıyor. Orada *Dike* adlı bir Tanrıça, yani adalet Tanrıçası tarafından karşılanır ve Tanrıça ona hakikati gösterir. Ve şöyle denir; *işte biz sana bu bilgileri göstereceğiz ki sen diğer ölümlüler gibi olma. Onlar samılar dünyası içinde yaşıyorlar.*

Parmenides düşüncesini anlamak için daha önceden değinmiş olduğumuz Eski Yunandaki bilgi anlayışını dönmek gerekir. Şairler, sözelimi Homeros “ben yalan yanlış ne söylüyorsam bunları Tanrılardan öğrendim” diyordu. Hesiodos bir adım daha atıyor; “ben Tanrılardan doğru söylemeyi öğrendim” diyor. Bu ifadelerden Yunanlılarda Tanrılardan edinilmiş bir bilgi fikrinin mevcut olduğunu görürüz. Belli ki Parmenides de şairlerin bu bilgiyi edinme yolunu, felsefi anlamda yeniden kurgulamış, hatta “rasyonalize” etmiştir. Bu hususu felsefenin gelişimi açısından mitostan logosa geçiş olarak değerlendirebiliriz. Peki, nasıl değerlendirebiliriz? Parmenides, bilgi edinmede temel yönü Tanrı ya da Tanrılara veriyor. Ancak bunu daha rasyonel bir kılığa büründürüyor. Bu anlamda bu bilgi, bir tür esinleme bilgisi olarak yorumlanabilir. Ancak Parmenides’in elde ettiği bilginin esinleme bilgisi olmanın yanı sıra kavramsal bir yapıya da sahip olduğu söylenebilir. Neden? Çünkü orada ufak tefek de olsa birtakım akıl yürütmeler vardır.

Giriş niteliğindeki bu bilgilerden sonra Parmenides’in şiirini incelemeye devam edelim. Şiir, o dönemde gelenek olduğu üzere *Peri Physios* yani doğa üzerine, doğa hakkındadır. Yorumcular Parmenides’in fikirlerini anlattığı şiiri iki kısma ayırıyor: 1) Hakikatin, varlığın yolu, 2) Sanıların, öyle sanılanın, yani hem var hem yokmuş gibi olanın yolu. Bu noktada hemen bir ayrım daha yapalım: Eski Yunanlılarda ölümlü ve ölümsüz ayrımı. Bu ayrım her zaman Tanrı ve insan ayrımına karşılık gelmiyor. Buradaki ayrımda filozoflar, çoğunlukla kendilerini Tanrılar gibi görüyorlar. Bu çerçevede düşünüldüğünde filozofun yolu, Tanrı’nın yolu olarak adlandırılıyor. Sıradan insanların, yani sorgulamayan, araştırmayan insanların yolu ise ölümlülerin yolu olarak anlaşıyor. Hem Parmenides’in hem de Herakleitos’un Tanrı-insan ya da ölümlü-ölümsüz ayrımları, filozof ve filozof olmayanın ayrımı olarak karşımıza çıkıyor.

Parmenides’in en temel argümanı şudur; var olmayan hiçbir şey düşünülemez; düşündüğümüz her şey vardır. Parmenides’e göre düşündüğümüz her şey vardır. Bunun anlamı şudur; o, nesneleri nitelikleri yönünden, nicelikleri yönünden vs. yönlerden ele almıyor; onları ancak var olmaları bakımından ele alıyor. Eğer nesneler var olmaları bakımından ele alınacak olursa, onların en temel özelliği, her bir nesnenin paylaştığı özellik onların var olmaları

olur. Bu çerçevede ne düşünürseniz düşünün, hangi nesneyi düşünürseniz düşünün en temel özelliği onların var olmalarıdır. Parmenides bu noktada nesne ile var olma arasındaki farkı yakalıyor. Peki, bu hususu nasıl yakalıyor? Elbette dilden hareketle yakalıyor. Hint-Avrupa dillerinde *kopula este* fiili, Yunanca *esti* ya da İngilizce *is* fiili tek başına cümlede yapayalnız durur. Fiil, bir şeyin olmaklığını ortaya koyar. Mesela kanatlı at yoktur dediğiniz zaman bile orada bir *is* fiili ya da Türkçedeki *-dır* fiili vardır. Türkçe Hint-Avrupa dillerinden olmadığı için, dilimizde varlık bildiren yön yükleminden hemen gelir. Bir cümle kurduğumuzda fiil özneyi var kılar. Burada sözünü ettiğimiz nesne hayali, gerçek ya da doğal bir nesne olabilir. Bu noktada işaret edilen nesnenin ne olduğu önemli değildir. Başka bir ifadeyle her nesne aynı anlamda var olan bir şey olmayabilir. Sözelimi bir kanatlı atın olmasıyla bir üçgenin olması, bir fizik nesnenin olması aynı anlamda var olma değildir. Bu anlamda Parmenides'in keşfi var olmadır. Buna kabaca Varlık ta diyebiliriz. Ne düşünülürse düşünülün her şey Varlıkta yer alır. Parmenides'in birinci argümanı budur. Var olmayan bir şey düşünülemez. Ancak burada ikinci bir hamle, zıplama yapıyor. Madem ki ağacı düşündüm en temel özelliği var olması, mademki üçgeni düşündüm en temel özelliği var olması, ağaç ile üçgen arasındaki fark şudur; Ağacın var olmasında bir varoluş var ama üçgeninkinde bir varoluş yoktur. Ağaç bir fizik nesne, üçgen ideal bir nesnedir. Parmenides tek tek nesnelerin en temel özelliklerinin var olmalarını olduğunu düşünürken birdenbire zıplama yaparak, varlığı tek başına ortaya çıkartıyor. Açıkçası tek tek nesnelerden var olmayı varlık olarak dışarıya çıkartarak, karşımıza kocaman küre gibi bir varlık koyuyor. Şiirin hakikat yolu kısmında varlığın küre gibi, yani yuvarlak olduğunu söylüyor.

Yukarıda ifade edildiği gibi Parmenides varlığın kütesel bir varlık olduğunu düşünüyor. Açık ki Parmenides'in zamanında kütlesi olan varlık ile kütlesi olmayan varlık arasında bir ayrım yoktu. Oysa Parmenides düşündüğümüz her varlığın bir kütlesi olduğunu ileri sürer. Sözelimi onun düşüncesinde üçgen kütlesi olan bir varlık olarak düşünülür. Pythagorasçılar da sayıları cisimsel bir varlık olarak görürken yine aynı paradigma içindelerdi. Varlık içi boş bir küme olarak düşünülse de Parmenides'te o varlık doludur. Bunun nedeni varlıklara dair nitelik ve nicelik ayrımından kaynaklanır. Antik Yunan düşüncesinde Parmenides'e kadar iki tane temel sarsılmaz kabul daha vardır: Bunlardan ilki nesne ve nitelik ayrımını henüz bilmiyorlardı. Bu ayrım için Demokritos'a gitmek gerekir. İkincisi cisimli varlık ile cisimsiz varlık ayrımını bilmiyorlardı. Bu ayrım için de Platon'un idealar öğretisine gitmek gerekir. Bu çerçevede Parmenides'in zıplaması nedir? O, nesnelerin var olma özelliklerinden hareketle var olmanın kendisini kendi başına bir küre olarak düşünüyor. Parmenides ikinci hatası nesnelerin var olma tarzındaki ayrımlarını yapmaz. Sözelimi, neden bir

nesne ağaçtır? Neden bir nesne bir insandır? gibi, varolma tarzlarının neden ayrıldığını cevaplamaz. Bu sorunun cevabını bize Platon verecektir. Tekrar ifade edecek olursak, Parmenides felsefesinde ilk argüman; düşündüğümüz her şey vardır, var olmayan bir şey düşünülemez ve konuşulamaz. Bunun anlamı varlık vardır, ezeli ve ebedidir, yaratılmamıştır ve yok olmamıştır; değişme var olmayan bir şeyin var olan bir şey haline gelmesi ya da var olan bir şeyin var olmayan bir şey haline gelmesi olacağı için değişme, yani oluş ve çokluk yoktur. İkinci önemli argümantasyon şudur; mademki var olmayan bir şey hakkında konuşulamıyor, var olmayan bir şey hakkında konuşmak mümkün değildir o zaman soracağız, yanlış konuşmak nasıl bir şeydir?

Parmenides varlık vardır, varlık tektir ve varlık değişmez demektedir. Peki bunu nasıl kavrarız? Bunu akılla, *nous*'la kavrarız. Parmenides'te hakikatin kendisini *nous*'la kavrarız. *Nous*'la, akılla her şeyin tek olduğunu, her şeyin değişmez olduğunu söyleriz. Parmenides burada *nous* kavramıyla 'on' yani varlık kelimesini özdeşleştiriyor. Buna göre var olan düşünüldür; varlık düşünceyle kavranır olduğu için varlık ve düşünce özdeşdir. Şöyle ki biz nesneler çokluğunu "bize göre" duyu algılarıyla baktığımızda, duyu algısıyla kavradığımızda çokluk, çeşitlilik ve değişme vardır ama nesneleri akılla kavradığımızda, yani varlığın gerçeğini akılla kavradığımızda onun tek, bir ve değişmez olduğunu anlarız. Bu noktada Parmenides kendinden önceki filozoflardan farklı bir paradigma ortaya koyuyor. Bu paradigmaya göre Parmenides tek tek nesnelerle uğraşmıyor; var olmanın bizzat kendisiyle uğraşıyor. Bu çerçevede filozof düşünce tarihine var olmanın ne olduğu konusunda temel bir fikir serdediyor. "Var olmanın kendisi ancak akılla kavranır" diyerek idealist bir felsefeyi ortaya çıkarıyor.

Parmenides akılla kavranan dünya ile duyularla kavranan dünya ayrımı önemli içerimlere sahiptir. Bu ayrıma göre duyularla kavranan dünya kökünden sahte ve yanıltıcıdır. Ama duyu algılarımızın yanıldığını yine başka duyu algılarıyla ortaya koyarız. Mesela ben Ahmet'i Mehmet'e benzetebilirim. Duyu algım yanıltmış olabilir. Ama sonuçta Ahmet'in Mehmet'e benzemediğini yine Ahmet ile Mehmet'in duyu algısını karşılaştırarak ortaya çıkartırım. Descartes'in meşhur örneği vardır, uzaktan kule bana küçük görünür yaklaştığımda büyük görünür. Evet, doğru ama kulenin yakınına gittiğim zaman yine onun büyük görünmesi algısından dolayı daha önceki algımın yanıltıcı olduğunu söyleyebilirim. Ama Parmenides'in işaret ettiği husus bu değildir. Onun söylediği şudur; duyu algımızda *aisthesis*'te ortaya çıkan bütün bu görüşler, çokluk, çeşitlilik bir vehimdir. Peki filozof niye bunu söylüyor? Çünkü bunu söylemek zorundadır. Varlık bir, tek ve değişmez ise esas olan budur. Zira varlık ile düşünülen arasında boşluk yoktur; oysa görüntü ve görüntünün ötesi ile varlık arasında bir bağ yoktur; orada bir kopukluk vardır. Buna göre gö-

rünüşler dünyası dediğimiz dünyayı duyu algımız yaratıyor. Bu hususu Herakleitos'la karşılaştırırsak daha iyi anlarız. Herakleitos “gözler ve kulaklar kötü tanıktır” diyor ama peşinden bu hususun “ruhları barbar olanlar için” geçerli olduğunu ifade ediyor. Herakleitos bu noktada duyu algılarının kökten yanıltıldığını söylemiyor. Çünkü Herakleitos'ta duyu algısıyla ortaya çıkan görüntünün arkasında varlıkla bir bağlantı var; Herakleitos'ta görünüş ile gerçek iç içedir. Buna göre Herakleitos'ta ateş ateşe saklanır; ateş kendini görünüşte sunar. Bu çerçevede düşünüldüğünde Herakleitos'ta duyu algıları, onları kullanmayı bilmeyenler için yanıltıcıdır. Oysa Parmenides'te duyu sistemi, kabulleri gereği yanıltıcıdır, bir vehimdir.

Elealı Parmenides şiirin ikinci kısmında, hakikatin yolunu kendisine açan, gösteren Tanrıçanın aynı şekilde ona ölümlülerin de yolunu göstereceğinden bahseder. Çünkü Tanrıça “bu yolu bilmezsen, seni yanıltabilirler” der. Bu husus şöyle yorumlanabilir; ne yaparsanız yapın, düşünce tarihinde duyu algısını hesaba katmak zorundasınız. Hiçbir filozof yok ki duyu algısını kökten düşüncenin dışına atmış olsun; atamaz da. Sadece duyu algısını yorumlamada, anlamlandırmada farklı yollar izleyebilir. Parmenides'in bu doğrultuda yolu şudur; evet duyu algısı fiili olarak karşımda duruyor ama o, esasen benim ruhumun, benim zihnimin yarattığı bir yanılsamadır. Parmenides'in şiirde oluş, değişim, çokluk meselesi önceki doğa filozoflarının yaptığından o kadar güzel bir şekilde, o kadar teknik biçimde anlatılıyor ki gerçekten okumaya değer hususları görürüz.

Bu noktada şöyle bir durumla karşı karşıyayız; nesneleri nesne olmak bakımından duyu algılarımızla kavrarız. Nesnenin sarı, sıcak, ekşi, tatlı, yuvarlak, üçgen vb. olması duyu algılarımızda ortaya çıkan bir durumdur. Hem nesnelerin hem de niteliklerin çokluğuna duyu algılarımızda rastlarız. Ama diğer taraftan bu nitelikler çokluğunu, nesneler çokluğunu ayıra ayıra gidersek, mesela cisimsiz nesne düşünebiliriz. Atomlar gibi renksiz bir nesne düşünebiliriz. İdeal olmayan nesneleri düşünebiliriz. Ama bir tek şey olmadan nesneyi düşünemeyiz; onların var olması. Herhangi bir varlığa sahip olmadan onları düşünemeyiz. Doğru mudur? Bu husus doğru ama bir nesnenin var olması onun nasıl var olduğu konusunda düşünmemizi engellemez. Parmenides nesneleri sadece var olması bakımından ele alıyor. Oysa biz nesneleri sadece nesne olmak bakımından; fizik nesne olmak bakımından, ideal nesne olmak bakımından, tatlı olmak, ekşi olmak bakımından da bir ilişki, bir bağ kurarak ele alarız.

Elealı Parmenides varlık birdir, değişme yoktur'un kanıtı olarak duyu algısını kökten yanıltıcı olarak görür. İşte bu noktada Elealı Parmenides'in üç temel itirazı ortaya çıkmıştır. Bu üç temel noktayla felsefeyi neredeyse bitirecek hale gelmiştir. Birincisi, hareket ve değişme yani oluş yoktur. Eğer doğa felsefesi sürecekse oluş, hareketi, değişmeyi anlatmak zorundasınız. Oluşun mev-

cudiyetini de Yunan tarzında kanıtlamak zorundasınız. İkincisi çokluğu, çeşitliliği kanıtlamak zorundasınız. Üçüncüsü görünüşleri kanıtlamak zorundasınız çünkü doğa felsefesi nesneler ile olan ilişkimize dayanıyor. Buna göre görünüşün aldatıcı olmadığını da kanıtlamak durumundasınız. Bu üç hususun kanıtlanmasının yapılması gerekir.

Elealı Parmenides var olmayan hiçbir şey düşünülemez olduğunu söylerken, düşünmek ile konuşmanın aynı şeyler olduğunu anlar. Ona göre var olmayan bir şey düşünülemez ve konuşulamaz. Bu noktada şunu sormuş ve araştırmıştı: Yanlış konuşmak nasıl ortaya çıkar? Şimdi argümantasyonu bir düzenleyelim. Var olmayan bir şey hakkında düşünemeyiz. Yanlış konuşmak var olmayan bir şey hakkında konuşmaktır. Var olmayan bir şey hakkında konuşulamadığına göre, o halde yanlış konuşmak mümkün değildir. Bu noktada birisi “yanlış konuşma vardır, çünkü vardır” diyerek karşı çıkamaz. Bu çerçevede Platon üç tane temel diyaloga bu meseleyi ağırlıklı olarak koyar. O, *Kratylos*, *Theaitetos* ve *Sophistes* diyalogunda bu meseleleri çözümlemeye çalışır. Meseleyi de nihai olarak *Sophistes* diyalogunda çözümlediğini söyleyebilirim. Bu diyalogları zamansal olarak dizdiğim zaman, Platon 20 yıllık bir dönem sonunda meseleyi çözümlüyor. Başka açıdan söylecek olursak felsefede bir filozofun kuyuya attığı fikirleri çıkartmak için kuyuyu kapatmak şöyle dursun, o kuyuya inip tek tek fikirleri arayıp bulup onları yeniden düzenliyorsunuz.

Genel olarak Parmenides'in felsefeye getirdiği problemler şunlardır: 1) Oluş yoktur, 2) Çokluk yoktur, 3) Görünüş yoktur, 4) Yanlış konuşma yoktur. Şimdi tüm bu iddiaların kanıtlanması gerekecektir. *Sophistes* diyalogunda bu hususlar net olarak görülür. Bu diyalogda sofistler Parmenides'in iddiasını, “yanlış konuşmak mümkün değildir” haline getirecektir. Platon önceki sorunlarla beraber bunu da çözmeye çalışacaktır.

Şimdi Parmenides'i kendi açımızdan eleştirmeye geçelim. Öncelikle Parmenides'in düşünce tarihi açısından önemli bir keşfi var mıdır? Elbette vardır. Peki nedir? O, var olmanın kendisini keşfetmiştir. Evet, düşünebildiğimiz her şey vardır ama düşündüğümüz her şey aynı manada var değildir. Onlarda en temel şey var olmaktır. Fizik nesne de bir var olandır, o da bir varlığa sahiptir, zihnimdeki hayaller de bir varlığa sahiptir, ağaç da bir varlığa sahiptir, sarı denen nitelik de bir varlığa sahiptir, üçgen de bir varlığa sahiptir. Evet, hayali bir nesne de kanatlı at da bir varlığa sahiptir. Kısaca düşündüğüm her şey vardır; var olmayan düşünülemez. Bu, açık ve seçik olarak argümanlarla Elealı Parmenides'in keşfidir. Ancak düşündüğüm her şey var olsa da onlar gerçek midir? Her nesne varoluşa sahip midir? Sözelimi üçgen kendi başına var ama onun varoluşu yok, yani üçgen cisimsel bir varlık değildir. Oluş, çokluk ve görünüş sorununu bir bütün halinde düşünen kişi Platon olacaktır. Platon *Theaitetos* diyalogunda bu ayrımları görünüşleri kurtarmak açısından yapacaktır.

Parmenides yukarıda ifade ettiğimiz gibi “1) Varlıktan yokluk, yokluktan varlık çıkmaz. 2) Her şeyin kökü tektir. Su, ateş, apiron vs. 3) Değişim var olan bir şeyin var olmaması; var olmayan bir şeyin de var olması ise, o halde değişim yoktur” argümantasyonunu öne sürmüştü. Bu noktada çokçu filozoflar, ilk olarak ikinci argümana saldırdılar. Argümantasyon sistemini tümüyle yıkmak yerine, ikinci argümanda tadilat yaparak, her şeyin kökünün çok olduğunu iddia ettiler. Empedokles toprak, hava, su, ateş; Anaxagoras spermatale; Demokritos atomlar diyerek değişimi kurtarmaya çalıştılar. Gerçekten varlık vardır, varlıktan yokluk, yokluktan varlık çıkmayacak ise ikinci argümana göre her şeyin kökü çoktur diyebilirsiniz. Parmenides’ten sonra gelen filozofların çokçu filozof olarak adlandırılmasının sebebi budur. Çokçu filozoflar değişimi kurtarmak için bu argümanda tadilat yapıyorlar. Artık sorun şu hale gelmiştir; değişim var olmayan bir şeyin ortaya çıkması ya da var olan bir şeyin yok olması değilse, bu takdirde değişim zaten her zaman mevcut olan parçacıkların, diyelim ki atomların, spermatalelerin bir araya gelmesi ve birbirinden ayrışmasıdır. Bu meseleyi Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos birbiri ardı sıra çözeceklerdir.

Varlık ile düşünce özdeşliğini kuran Parmenides’ten hareketle yanlış mümkün müdür, değil midir hususuna baktığımızda; 1) Var olmayan bir şey düşünülemez, elbette düşünülemez. 2) Yanlış konuşmak var olmayan bir şey hakkında düşünmektir. Burada itiraz edebiliriz zira yanlış konuşmak birbirleriyle alakası olmayan hususları bir araya getirmek olarak düşünülebilir. Mesela insan iki ayaklı bir varlıktır. Peki insan dört ayaklı bir varlıktır dediğim zaman doğru mudur? Yanlıştır çünkü dört ayaklılık insan kavramının içinde yer almıyor. İşte bu anlamda Platon’un ideaları keşfetmesi, idealar öğretisini geliştirmesi buradan kaynaklanıyor. Elealı Parmenides’te sadece varoluşsal ya da varlık bildiren yüklemeler vardır. Özdeşlik yüklemeleri vardır. Yani A, A’dır. Çelişmezlik, yani A, B’dir; A, B değildir tarzında bir düşünme tutumu Parmenides’te yoktur. Bu düşünme tutumuna sahip olabilmek için de Platon’u beklememiz gerekecektir.

DEMOKRİTOS

Elealı Parmenides düşünce tarihinde Yunan düşüncesinin temel mantıksal argümanlarını kullanarak üç temel soruna yol açmıştır. Bunlardan bir tanesi “varlığın her zaman var olduğu ve varlığın yokluktan çıkmayacağı” şeklindeki bir argümandı. Yunan filozofları Aristoteles’te dahil olmak üzere bu birinci argümanı yıkamayacaklardı. İkinci argüman “her şeyin kökeni olan, her şeyin temeli olan madde tektir.” fikriydi. Bu ikisini birlikte düşündüğünüzde Parmenides üçüncü argüman olarak değişimin, hareketin ve görünüşün ger-

çekliğini kabul etmiyordu. Bu iddiaalrı daha öncede zikrettiğimiz gibi Empedokles, Anaksagoras bir şekilde hareketin, oluşun ve görünüşün belli bir anlamda gerçekliği olduğu fikriyle kanıtlamaya çalışmışlardı. Ancak Empedokles'te sorun dört kök dediğimiz (işte su, toprak, hava ve ateş) şeyden nesnelerin sözelimi kemiğin, tırnağın nasıl ortaya çıktığı anlatamıyordu. Anaksagoras ise varlığı iyice ufalayarak, bir varlık enflasyonuna yol açmıştı. Şimdi bu meseleyi Demokritos üzerinden görmeye çalışalım. Oluşun, hareketin ve görünüşlerin belli bir anlamda gerçekliği olduğu fikrini Demokritos'un nasıl temellendirdiğine bakalım.

Demokritos çok uzun yaşamış bir filozoftur. Bu husus şu açıdan önemlidir. Filozof özellikle Aristoteles tarafından Sokrates öncesi doğa filozoflarının içinde zikredilmiştir. Diğer taraftan Sokrates'in yaşadığı dönemde yaşamış olduğu için, düşüncesinde hem Sokrates öncesi hem de Sokrates sonrası dönemin özelliklerini taşımaktadır. Bu dönemin özellikleri nelerdir diye sorulacak olursa; kültürel konular, eğitim, insanın kültürel anlamda ne olduğu yönündeki tartışmaların başlamış olmasıdır. Bu çerçevede Demokritos düşüncesi hem doğa filozoflarının sorunlarını hem de kültür filozofları dediğimiz Sofistlerle ilgili konuları yansıtmıştır.

Bildiğimiz kadarıyla Demokritos, Aristoteles kadar eser yazmış bir filozoftur. Fakat yüzlerce eserinden bize yalnızca 30-35 sayfalık bir parça kalmıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri Platon'un Demokritos'u materyalist bir filozof olarak görmesi ve onu sevmemesidir. Bu tutumun, Demokritos'a ait eserlerin elimize ulaşmamasının nedenlerinden biri olduğu ifade edilmektedir. Ancak Demokritos'un eserleri ya da yazıları uzun yıllar sonra, Rönesans'la beraber yeniden keşfedilir. Bu bağlamda Rönesans felsefesinin ayaklarından biri, onun Demokritos ile kurduğu bağıdır. Rönesans felsefesi Demokritos ile neden bir bağ kurmuştur? Antik çağ yazarları ve felsefe tarihçileri genel olarak Herakleitos'u ağılayan filozof olarak, Demokritos ise gülen bir filozof olarak niteler. Bunun sebebi Demokritos'un, felsefenin temel yönlerinden biri olarak, bilgece bir yaşamı öne koymuş olmasıdır. Bu hususu daha sonra Stoacılar ve Wittgenstein'da da göreceğiz. Bilgece yaşam ölümden korkmamak ve hayatın dertlerini sırtlamaktır. Bu bağlamda Demokritos'un mutluluk anlayışını şöyle ifade edebiliriz: O, dünyayı daha keyifli yaşamak, dünyayı daha iyi anlamak için bedensel hazlardan ziyade entelektüel hazlardan kaynaklanan bir anlayışa yönelir. Muhtemelen bu sebepten dolayı Rönesans Demokritos'a bir şekilde kendini bağlı hissetmiştir.

Demokritos düşüncesini anlamak için onun; 1)Atom Öğretisinin Anlamı ve Kozmos, 2)Nesne, Nitelik ve Değişim, 3)Atomların Özellikleri, 4) Doğanın Düzeni ve Yasa Fikri, 5) Bilgi Öğretisi, 6) Kültür Kuramı, 7)Ahlak, Bilgelik ve Mutluluk Anlayışı konularını inceleyeceğiz.

Hatırlanacağı gibi Parmenides'in temel argümanı "varlıktan yokluk, yokluktan varlık meydana gelmez" idi. Ancak Demokritos varlığı, kocaman bir bilye, küre gibi kabul eder. Bu küre bütün her yeri kaplamış, boşluk bırakmayacak şekilde bir varlıktır. Dopdolu ve içine girilemez bu kocaman bilyeyi Demokritos, minicik minicik parçacıklara yani *atomoslara* ayırıyordu. Bu çerçevede Demokritos esasen Parmenides'in argümanındaki ikinci noktaya saldırıyordu. Açığı "varlığı meydana getiren şeyler bir değil; çoktur" diyor ve onların da atom olduğunu beyan ediyordu. Bu atomlar, yoktan var edilmemiş ve yok olmayacaklar, başlangıçta ne iseler hep o şekilde kalacak oldukları için Parmenides'in birinci koşulunu yerine getiriyorlardı. İkinci olarak atomlar ezeli ve ebedi olup, hep aynı miktarda kalacakları için birbirlerine de dönüşmeyeceklerdir. Parmenidesçi anlamda söylersek atomlar varlığın bütün özelliklerini taşıyorlardı. Bunlar: 1-Doluluk, 2- Küçük küçük parçacıklar, 3-Bu parçacıklar yoktan var olmamış, hiçbir varlık tarafından yaratılmamıştı. Ezeli ve ebedi biçimde var olmaya devam ediyorlar. Şimdi ne ise geçmişte de aynı şekildeler ve gelecekte de aynı şekilde ve aynı miktarda devam edecekler ve asla birbirlerine dönüşmeyeceklerdi.

Bu atomcu öğretisi aslında her türlü nesnenin yapımında temel bir dayanak noktası oluşturması bakımından Anaksagoras'ın enflasyonist varlık anlayışına da aynı zamanda bir cevap teşkil ediyordu. Demokritos'a göre atomlar ezeli ve ebedi yapılardır ve bir düşme hareketi içindedirler. Tıpkı bir girdap gibi sürekli düşme hareketini gösterirlerdi. Sınırsız sayıda olan atomların bir kısmı bizim kozmosumuzu oluştururlar. Onlar aynı zamanda dünyada nesne olarak adlandırdığımız varlığın temel kurucu öğeleridir. Bunun yanında bu atomların niteliklerine sahip başka atomlar aynı şekilde başka evrenleri de kurabilirler. Bu bağlamda Demokritos'ta farklı sayıda evrenler ya da kozmoslar söz konusudur.

Konuyu özetlemek gerekirse, Demokritos'ta kozmos dediğimiz kürenin temel elemanları atomlardır. Bu atomlar ezeli ve ebedidir ve bir doluluk içindedirler. Bu görüşüyle Demokritos, Parmenides'in birinci ilkesini tamamlamıştır. İkinci ilkeye gelince, diğerlerinin yaptığı gibi, varlığı meydana getiren, gördüğümüz bu dünyayı, nesneleri meydana getiren şeylerin temeli tek değil; birden fazla, atomlar dediğimiz varlıklardır diyerek görüşünü beyan eder. Üçüncü olarak Demokritos "değişim atomların bir araya gelmesi ve birbirlerinden ayrışmasıdır" diyerek, tutarlı bir şekilde değişmeyi de görünüşü de kurtarmış olur.

Hatırlanacağı gibi Parmenides "sadece varlık vardır, var olmayan üzerine konuşulamaz" diyordu. Şimdi Demokritos'ta bir *boşluk* fikri var. Boşluk ise var olmayan demektir. O halde Parmenides'in argümanını kullanırsak boşluk üzerine konuşulamaz. Fakat belirtmeliyiz ki Demokritos mutlak anlamda boşluktan söz etmiyor; boşluğu doluluk üzerinden kuruyor. Yani bir tür rölatif boşluk fikri öne sürüyor. Gerçekten Demokritos boşluğu, doluluğun olmadığı, ya-

ni atomların olmadığı ancak orada devindiği bir yer olarak anlıyor. Basit bir şekilde söyleyecek olursak o, mutlak boşluk ya da yokluk değil; atomların hareket ettiği yer anlamında kullanılmaktadır.

Demokritos'ta evren ya da kozmos iki temel öğeden oluşur; atomların kendisi ve atomların olmadığı durumlar. Bu iki durumun bir araya gelmesi nesneleri ve dolayısıyla kozmosu meydana getirir. Bu noktada Demokritos'un atomlarını bugün bilimsel açıdan değerlendirdiğimiz atomlar gibi düşünmemek gerekir. Demokritos atom kuramını bilimsel bir amaçla değil; spekülatif, felsefi, kültürel belki de teolojik nedenlerle ortaya koymuş olabilir. O, rasyonel bir argüman yürütüyor, Parmenides'in büyük bilyesini parçalıyor ve bu parçalanmanın sonucunda atom fikrini oluşturuyor. Gerçekten Demokritos'un atom kuramından hareketle o dönemin metal ustaları, demirleri, bakırları ve altını işlememişlerdir. Yunan dünyası bu kuramdan dolayı metallerin ısıtıldığında genişlediği ve soğutulduğunda büzüştüğünü atomlarla açıklamamıştır. Kısaca bu anlamda atomlar bilimsel bir şekilde kullanılmamıştır. Demokritos muhtemelen sistemini oluşturmak için Parmenides'teki bütün fikri yerine o bütünü oluşturan parçalardan başlamayı tercih etmiştir. Nitekim *atomos* yani atom kelimesinin nihayeti olmayan, artık daha ötesine gidilemeyen anlamına geldiğini göz önüne aldığımızda, düşüncesine niçin atomlar üzerinden kurduğunu anlayabiliriz.

Filozofa göre atomlar birbirlerinden belli noktalarda ayrışır. Bir kere atomların hepsi, düşüncesinde zikretmese de, aynı malzemeden yapılmış ve hepsi aynı doluluklara sahiptir. Ancak atomlar; 1) büyüklükleri bakımından (kimisi bir mikron, kimisi üç, kimisi beş vs...) farklıdır. 2) şekilleri bakımından birbirlerinden ayrılıyor. Kimisi çok cıcalanmış çakıl taşları gibi, kimisi çentikli, kimisi delikli, kimisi pürütlü vs. Kısaca farklı farklı şekilleri olan atomlar vardır. Ancak bu iki özelliği, yani büyüklük ve şekilleri bir araya getirdiğimizde üçüncü bir özellik olan ağırlık karşımıza çıkar. 3) Atomlar ağırlıkları bakımından birbirinden farklıdır. Hemen şunu ifade edelim ki, Demokritos atomların ağırlığından söz etmez; atomların ağırlığı hususunu daha sonraki atomcular devreye sokmuştur. Demokritos'un sisteminde bu üç özellik nesnelerin meydana gelmesini teşkil ediyordu.

Açıktır ki Demokritos'un en önemli özelliklerinden biri onun nesne kurgusudur. Akılla kavranan, duyularla kavranılamayan ve varlığın esası olan bu küçük şeyler, bir araya nasıl gelerek nesneleri meydana getirmektedir. Bu noktada değinmemiz gereken önemli bir konu harekettir. Hareket, kuşkusuz Demokritos'ta atomların düşüşü ile anlatılıyor. Atomların bazıları büyük ve daha geniş, bazıları ufak olduklarından dolayı hareketliler. Hantal olanlar merkezi bir yerde toplaşarak toprağı meydana getirirler. Toprak, Demokritos'ta belli tür atomlardan meydana gelmiş temel öğelerden biridir. Daha ufak ve birbirleri üzerinde kayanlar suyu meydana getirirler. Daha minik ve aralarındaki bağ

gevşek olanlar ise havayı oluştururlar. Nihayet daha minik ve daha hareketli olanlar ise ateşi meydana getiriyorlar. Bu açıklama, Yunan dünyasında gördüğümüz tipik kozmos anlayışını yansıtır. Merkezde toprak, üstünde su ve sonra hava ve daha sonra yine atomlardan meydana gelmiş ateş vardır. Küreyi, yani dolu bilyeyi meydana getiren sırasıyla kısmen toprak, kısmen su, kısmen hava ve dış yüzeyde her şeyi kapsayan ateş olan gök cisimleri vardır.

Hatırlanacağı gibi Parmenides'ten sonra gelen çokçu filozofların en temel sorunu nesneyi kurabilmektir. Nesne, karşımızda kendisini duyu algımıza sunan varlıktır. Gerçekten de dünyaya baktığımızda bir nesneler çokluğunu, çeşitliliğini, birbirlerinden farklı olan nesneleri görüyoruz. Bu çerçevede Demokritos'un nesne kurgusu felsefe tarihinde önemli bir kurgudur. Burada Aristoteles'in Demokritos'a karşı geliştirdiği nesne eleştirisine kısaca değinmek gerekecektir. Belirtildiği gibi Demokritos'ta nesnelerin temel kurucu öğeleri atomlar idi. Herhangi bir nesne atomlardan meydana gelmiş bir yapıyı temsil ediyordu. Peki atomlar nesneyi nasıl oluşturur ya da kurgularlar? Farklı farklı atomlar ya da bazen benzer atomlar belli küçüklükteki atomlar, belli büyüklükteki atomlar bir araya gelerek nesneler çokluğunu meydana getirirler. Burada temel soru şudur: mademki atomların hepsi aynı cinsten, yani aynı doluluğa, aynı malzemeye sahipler nasıl fark oluştururlar. Mesela insanı meydana getiren atomlar ile ağacı meydana getiren atomlar aynı özdendir. Ama ağacı insandan farklı kılan şey ağaçtaki atomların büyüklüğü, şekilleri ya da oradaki atomların düzenlenme konumlarıdır. Bunun yanında bana benzeyen insanların da varlığı söz konusudur. Demek ki atomlar farklı farklı nesneleri meydana getirirken benzer nesneleri de meydana getirmektedirler. Denilebilir ki bendeki atomlardan meydana gelen başka insanlarda var ama ben başka insanlardan da belli anlamlarda farklıyım. Ahmet ile Mehmet ile aynı yapıya sahip olsak da bendeki atomların konumları değişik olduğundan dolayı onlarla aramda bir fark ortaya çıkar. Bu fark bir konumlanma, biraraya gelme farkıdır. Belirtmeliyiz ki bu nesnenin atomik yorumudur. Peki, bu yorumda nesnenin kendisi ve görünüşü arasındaki ayrım nasıl yapılır? Aslında nesnenin atomik bir yapıda meydana gelmiş olması nesnenin kendisidir ve buna Yunanlılar "gerçek" derler. Demokritos'a "gerçek nedir?" diye sorduğumuz zaman ya da daha ulvi bir kelime ile hakikat nedir? diye sorduğumuzda O, gerçek ya da hakikat atomlardır diyecektir. Yani nesnenin gerçeği, nesnenin kendisi atomlardır. Ancak biz atomları göremiyoruz; atomların meydana getirdiği nesnenin görünüşünü görüyoruz. Peki, neyle görüyoruz? Elbette duyu algısıyla görüyoruz. Bu anlamda Demokritos, nesnenin kendisiyle onun görünüşü arasındaki farkın da altını çiziyor.

Aristoteles'in Demokritos'a yönelttiği nesne eleştirisine geçerseniz, şu manzara karşılıyoruz. Aristoteles'te nesne iki şeyden oluşur; birisi nesneyi mey-

dana getiren maddedir ki Aristoteles buna *hyle* der. İkincisi o nesneyi başkasından ayıran *form*dur. İşte bir kimsede insan formu var, ağaçta ağaç formu var ve bu formlar nesnede mündemiç, içkindir, oradadır. Aristoteles'in eleştirisi tam da bu noktadadır: "Demokritos'un atom öğretisi pek çok açıdan güzel olsa da nesnelerin birbirinden ayrımını açıklayamıyor" der. Ona göre eğer bir nesneyi parçalarına ayırırsanız, zihinsel olarak kafanızda bir biçim yani form kalır. Nesneyi o nesne yapan form nesnenin kendisinde kalmaz. Demokritos buna, "atomların büyüklükleri, şekilleri ve konumlarından dolayı her nesne farklı bir biçimde karşımıza çıkar" diye cevap vermiştir. Bu, modern kurama gidecek yoldur ve kanaatimizce Aristoteles'in Demokritos eleştirisi pek de yerinde değildir.

Demokritos'ta nesne, nitelik ve değişim konusuna odaklandığımızda, Demokritos'a kadar olan filozofların nesne ile nitelik arasında ayrım yapamamış olduğunu görürüz. Nesne taşıyan, nitelik ise taşınandır. Mesela eski Yunanlılarda, özellikle Demokritos'tan önceki dönemlerde soğuk, sıcak bir nesne olarak görülüyordu. Bizim için ise bunlar, o nesnenin bizim üstümüzde yarattığı etkiler yani niteliklerdir. Nesnenin soğukluğu, sıcaklığı, rengi bunların her biri niteliklerdir ve birbirlerinden (nesne ile nitelik) ayrı şeylerdir. Bu durumu, modern felsefe öğretilerinde hatta bırakın modern öğretilerini Aristoteles ve Platon'da dahi buluyoruz. Bu çerçevede Demokritos nesne ve nitelik konusunu değişim üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre üç temel değişim var. Bunların birincisi nicel değişimdir. Şimdi Parmenides'e göre nicel, nitel ve özsel değişim hayal idi yani aslında hiçbir şey değişmiyordu. Demokritos'ta ise nicel değişim, yani bir nesne atomların nicel toplamından oluşuyordu. Atomların miktarı diyelim ki bende azalırsa mesela yağ atomları azalırsa, ben niceliksel olarak küçülürüm. Ters durumda ise ben nicelik olarak çoğalırım. Nitel değişime gelince, diyelim ki şimdi bahar ayındayız, ağaçlar yeşermeye başladılar. Ağaçlarda bir nitelik değişimi söz konusudur. Eskiden kuruydular, şimdi ise yeşermeye başladılar. İşte bu niteliksel değişimindir ve kaynağı Demokritos'a göre yine nicelikselidir. Oradaki bazı atomlar nesnenin yapısından çıkmış, yeni atomlar gelmiş ve aynı zamanda nesnedeki atomların konumu değişmiştir; tüm bunlar nitel bir değişmeye yol açmıştır. Bu hususa bir kimsenin saçlarının ağarmasını örnek verebiliriz. Bu anlamda o kişideki atomların sayısı azalmadı ve çoğalmadı ama saçlarda azalmış ya da çoğalmıştır. Saçın niteliği bu bağlamda değişmiştir. Nihayetinde özsel değişime bakarsak; özsel değişim bir nesnenin o nesne olma özelliğini, en temel özelliğini kaybetmesidir. Şimdi bir kimsenin en temel özelliği canlı bir insan olmasıdır. Ama o kimsenin atomları dağıldığı zaman, artık insan olma özelliğini kaybeder. Burada dağılan o kimseyi nesne olarak bir araya getiren atomlardır ve atomların aralarındaki bağ kopmuştur. Bağ koptuğu zaman artık özdeşliği kalmaz; o kimsenin bedeni onun değildir; bir cesettir ve

zaman içinde dağılır gider. Ancak burada olan atomların kaybolması değil dağılması, yani aralarındaki bağı kaybetmeleridir. Atomlar varlık içinde aynı kal-salar da nesne ortadan kaybolur.

Eski Yunan dünyasında Demokritos'un en çok rahatsızlık veren fikri mekanik anlayışıdır. Hatırlayacağımız gibi Anaksagoras'ta bir tür gayecilik fikri vardı. Aklın planlayıcı bir yönü vardı fakat daha sonra akıl planlama yetisini elinden kaybediyordu. Aristoteles'in deyiimiyle, Anaksagoras sarhoşların içindeki en ayık filozoftu. Çünkü bir şekilde gayeciliği aklın içine katmıştır. Ancak Demokritos'ta her şey mekanik kurallara göre olup bitiyor. Hatta deterministik bir yön vardır; her şey deterministik bir nedensellik içinde gerçekleşiyor. Bu anlamda Demokritos'un evreninde rastlantısallık yok; deterministik bir kural vardır. Hatırlanacağı üzere Yunan dünyasında baştan itibaren gördüğümüz doğa yasasının temeli toplumsal yasaya dayanıyordu. Yunanlı filozoflar kendi toplumunda görmek istediği adil yasayı, kâinatta ya da kozmosta görmek istemiştir. Ama gelin görün ki Demokritos'un temel fikri mekanistik, deterministik bir anlayıştır. Burada artık insana ait adil yasa fikri doğada görülmez. Zaten adı üstünde doğa yasası dediğinizde bir çelişki söz konusudur. Hem doğa olacak hem de yasa olacak. Bir yanda yasa insani bir yapımdır diğer yanda doğa insani olmayan bir yapımdır. Zannediyoruz ki Demokritos bu konuya değinmiştir. Muhtemelen bu sebeptendir ki Platon'un hışmına uğramıştır. Platon yasalar konusunda bütün filozofların adını anmasına rağmen Demokritos'un adını bir kez dahi anmamıştır.

Yukarıda ortaya konulanlar bizi Demokritos'un bilgi öğretisine götürür. Demokritos'un bilgi anlayışı onun görünüşleri nasıl anladığıyla ilgilidir. Hatırlanacağı üzere Demokritos'ta gerçek, atomların kendisi idi ve onlar akılla bilinirdi. Görünüş ise nesnenin, o atomik yığının bizim duyu algımız üzerindeki etkisinden dolayı ortaya çıkan yapıyı temsil eder. Daha açık bir ifadeyle Demokritos'a göre görünüşün ontolojik bir zemini vardır. Oysa Parmenides'te bu zemin yoktur. Filozofa göre nesnenin görünüşü benim duyu algımda ortaya çıkan yapıdır. Ancak hem nesnenin görünüşünün ortaya çıkabilmesi hem nesnenin kendisi yani atomik yapısının olması hem de onu algılayan için bir insan olması gerekir. Burada o, akıl bilgisiyle duyu bilgisini yani algıların sağladığı bilgi ile akılla kavranan arasında bir paralellik kurmaya çalışır. Duyu algısıyla nesnelerin görünüşlerini (renk, koku, tat) kavrarız. O, nesnelerin bu görünüşlerine ikincil nitelikler der. Düşünce tarihinde nesnelerin niteliklerini ikiye ayıran ilk düşünür Demokritos'tur. Nesnenin birincil nitelikleri, yani kendisinde olan nitelikleri, onun uzamsal yönüdür. Bu bağlamda nesne Demokritos'ta uzamsal bir varlıktır. Yani bir yeri doldurur, bir yeri kaplar. Biz nesnenin bu yönünü akıl aracılığıyla kavrarız. Nesnenin görünüşünü *aisthesis* duyuyla algılarız. Bu bağlamda birincil nitelikler nesnenin sertliği, bir yeri doldurmasıdır.

İkincil nitelikler ise nesnenin bizim üzerimizde yarattığı etkiden dolayı ortaya çıkan renk koku tat gibi özelliklerdir. Bunlarda uzlaşımsal olarak adlandırmalarla ortaya çıkan durumlardır. Tam bu noktada Demokritos algıların bir araya gelmesiyle düşüncenin ortaya çıktığını beyan eder. Demokritos'ta düşünce ince atomlardan meydana gelmiş bir yapıdır. Zaten beyin de atomik bir yapıdan meydana gelmiştir ve beynin bir işlevi düşünceyi meydana getirir. O, böylelikle soyut bir varlığı yani fiziksel olmayan bir varlığı atomik bir yapıyla ortaya koyuyor. Demokritos'ta ruhun ince atomlardan meydana gelmiş olduğunu söylemesi onun en önemli farklılıklarından biri değildir; ruhun da tıpkı beden gibi dağıldığını söylemesi çok daha önemlidir. Bu bağlamda ölümden sonraki hayatın olmadığını düşünüyor olabilir.

Tüm bunlardan sonra Demokritos'un kültür kuramına baktığımızda o ana kadarki kültür kuramlarından farklı bir anlayışla karşılaşırız. Bu kuram, Hesiodos'un Prometheus öyküsünden de Ksenophanes'in 18. fragmanda söylediği kuramdan da ve nihayetinde Platon'un Protagoras diyalogunda Protagoras'a söylediği kültür kuramından da farklıdır. Bu kuramlarda Tanrılar insanlara bir takım zanaatları, teknikleri, bilgileri öğretmişlerdir. Ama Demokritos'un Diadoros'un metninde –ki eğer bu fikir Demokritos'a aitse– söylenen fikir şudur; insanlar başlangıçta ilkel varlıklar olarak yaşıyorlardı. Zaman içerisinde çığlıklarını, seslerini kullanarak dili meydana getirmişler, daha sonra bir araya gelerek zanaatları, dokumacılık, ev yapımı vb. faaliyetlerle kültürü meydana getirmişlerdir. Ve nihayetinde Yunanlılar için en önemli olanı, yani politik dünyayı kurmuşlardır. Burada vurgulanan en önemli nokta insanların her şeyi kendi başlarına yapmaları; Tanrılardan bir armağan olarak almamalarıdır. Bu noktada kültürü açıklamak için Prometheus gibi bir tanrının arkasına saklanma ile Demokritos'un ortaya koyduğu fikir arasında tercih yapabilirsiniz. Eğer mutluluk ahlakı denen bir ahlak varsa, gerçek manada Demokritos ile başladığı söylenebilir. Mutluluk ruhun iyi durumda olması ise bir yandan görelî ve diğer yandan mutlak bir iyi söz konusudur. Görelî iyi bedenimizi rahatsız etmeden yaşamak; mutlak iyi ise ölüm korkusunu yenmek ve dünyanın dertlerine rağmen hayatı taşımaktır. Demokritos'un mutluluğu her ikisini de sağlayan bilgece bir yaşayışa bağlıdır. Demokritos'ta hazcılık dediğimiz zaman bilgiden ve entelektüel zevklerden doğan hazzı; mutlak iyi anlamında ise bilgeliği, yani hayatı anlamlandırmayı, yüklenmeyi, taşımayı ve ölümden korkmamayı anlamalıyız.

İNSAN FELSEFESİ: SOFİSTLER VE SOKRATES

Cengiz Çakmak*

Sofistleri ve Sofist düşünceyi anlamak için öncelikle dönemi ve yaşadıkları ortamı, yani tarihî arka planı anlamak gerekir. Bu çerçeveden bakıldığında Sofistlerin ortaya çıktığı dönem aşağı yukarı M.Ö. V. yüzyılın ilk çeyreğine tekâbül eder. Bu dönemin en temel özelliği Atina'nın Ege dünyasında baskın bir güç haline gelmesi ve Atina şehrinin bu bağlam içerisinde çekim merkezi olmasıdır. Bu dönemde iki husus önemlidir. Birincisi Atina'nın çekim merkezi olması, ikincisi ise dönemin Yunan dünyasının Ege ve Akdeniz dünyası ile küresel bir iletişim kurmasıdır. Bu iletişim sebebiyle Yunanlıların Pers savaşlarından dolayı Doğu medeniyetini daha iyi anladığını ileri sürebiliriz. Bu noktada daha iyi anlamadan kasdın, Yunanlıların evrene daha geniş açıdan bakmanın gerektiğine inanması ve eskisi gibi dar bir çerçeve içinde kalmanın artık kendilerine yarar sağlamayacağını keşfetmeleridir. Yunanlılar, dünyayı anlayıp yorumlamak için bilginin gerekli olduğunu fark etmişlerdir.

Yunanlıların Doğuyla iletişimi Atina'da önemli değişimler oluşturmuştur. Bu değişimler kent, demokrasi, politika ve felsefe başlıkları altında incelenebilir. Öncelikle Atina'da günümüzdeki demokrasiye pek benzemese de bir demokrasi vardır. Bu demokraside kadınlara, kölelere ve yıllardan beri yerleşmiş olan yabancılara söz hakkı yoktur. Atina'da sadece kentin özgür erkek vatan-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi
(Bu yazı ders çözümlerinin metin haline getirilmiş şeklidir)

daşlarının söz hakkı vardır. Düşünürler kent ve felsefenin birlikte ortaya çıktığını iddia ederler. Bu çerçevede felsefenin mekânı kenttir; felsefe kentte yapılır. Neden? Çünkü felsefi söylemin belirgin özelliği, hiçbir kutsallık ve aşkın yönle kendini dokunulmaz göremez. Başka bir ifadeyle felsefi söylem eleştiriye ve tartışmaya açıktır. Felsefi fikirler ortaya atıldığı zaman karşı argümantasyona da hazır olmak gerekir. Peki, bu nasıl olur? Bu durum ancak kent ve bu mekâna bağlı olarak ortaya çıkan demokrasiyle mümkün olabilir. Bu günkü bağlamda kent ötekiyle ve farklı olanla karşılaşılacak yer demektir. Kent ve felsefeyi birlikte değerlendirdiğimizde karşımıza *politika* çıkar. Yunanlı için politika kaçınılmaz bir durum; yani olmazsa olmazdır. Elbette politika bugünkü gibi anlaşılmamalıdır. Çünkü şehrin özgür erkeklerinin teşkil ettiği Atina vatandaşının, genel bir ulus devlet fikri olmadığı ve site devleti olduğu için, doğrudan doğruya devlet meselesine müdâhil olabiliyordu. Peki, bu iş nerede gerçekleşiyordu? Agorada, yani şehrin meydanında. Meydanda doğrudan doğruya bir tartışma zemini hemen oluşuyordu.

Atina güçlü bir şehir ve dönemindeki dünyayı yönetmeye aday olduğu için, politik anlamda bilgiyle donanmak zorundaydı. Bu çerçevede Sofistlerin politika *aretisi* dedikleri erdemi öğrenmek mecburiyetindeydi. Peki, nedir politika erdemi? Bu bağlam içinde söylediğimizde o, devlet yönetme becerisidir. Ancak bu noktada bir problem ortaya çıkar. Politika erdeminin bazı kesimler, özellikle aristokratlar doğuştan kendilerine ait olduğunu düşünürler. Onlar politika *aretisinin* tanrılardan dolayı doğuştan kendilerine verilmiş bir erdem olduğunu ve bu durumun karşısında yer alan ticaret ile zenginleşmiş tüccar kesimi, politika erdemi hususunda kendilerinin hak sahibi olduklarını düşünüyorlardı. Sofistlerin bu noktada ortaya koydukları ilk tartışma, öncelikle erdemini öğretilebilir ya da öğretilemez olduğu hususudur. İkinci tartışma politika erdeminin öğretilip öğretilemeyeceği hususudur. Sofistler politik erdemlerin öğretilebilir olduğunu iddiâ etmiştir. Bu durumda erdemleri öğrenenler devleti yönetmeye adayıdır.

Sofistler devleti yönetmenin bir bilgisinin varlığını ve bu bilginin öğretilebilir olduğunu savunmuştur. Şimdi bu bilginin ne türden bir bilgi olduğunu, Sofistlerin bilgi anlayışları çerçevesinde Sokrates ve Platon'un eleştirisi bağlamında inceleyelim. Sofistler her şeyden önce iyi eğitimcidirler. Eğitim ve öğretim konularında gerçekten iyi işler gerçekleştirmişlerdir. Öyle ki, bir yandan çok geniş bir coğrafyaya hükmetmişler, öbür yandan da şehrin yönetimini sürdürmüşlerdir. Bu elbette bilgiyle gerçekleşir. Peki, bu nasıl olmuştur? Bu iş için öncelikle coğrafyayı, kültürü, yasaları, antropolojii bilmek gerekiyor. Bu hususlar bilinmeden yönetici olmak zordur. Oysa dönemin Atina'sında eğitim sıradan bir şekilde, çocuklara basit seviyede okuma, yazma, hesaplama işlemlerinin öğretilmesinden ibaretti. Bunun yanı sıra Yunanlıların önemli saydığı Homeros'tan ezbere şiirler okutulması öğretiliyordu. Şehri yönetmek, şehrin yö-

netiminde söz sahibi olmak için böylesi bir eğitimin yetmeyeceği âşikârdır. Diğer taraftan dünyayı anlamak ve yorumlamak için de böylesi bir bilgi yetmeyecektir. Sofistler böyle bir ihtiyaca cevap vermeye çalışmışlardır. Bu durum tarihî koşulların değişmesi; kent, demokrasi, politika ve felsefede yeni dönüşümlerin ortaya çıkması anlamına gelmiştir

Atina’da oluşan gelişimlerin felsefi arka planına baktığımızda ilkin eğitimin etkinliği karşımıza çıkar. İkinci husus Sofistlerin erdemin, özellikle politik erdemin öğretilabilir olup olmadığı konusunu tartışmaya açmıştır. Sofistlere göre kent insanı politik canlı, yani *zoon politikondur*. Politik canlı demek, kent işlerinde sorumluluk alabilen canlı anlamına gelir. Üçüncü önemli husus, Sofistlerin baştan itibaren devlet yönetimi ile yasalar (*nomos*) arasındaki bağlantıyı araştırmalarıdır. Yasaların kökeni nedir ve yasalar nasıl ortaya çıkmıştır? Aristokrat kesim, eski alışkanlıklarına dayanarak yasaların kökeninin tanrısal, doğuştan ya da *physis*’ten geldiğini söylüyorlar. Oysa pek az kısmı hariç Sofistlerin çoğunluğu yasaların insanların uzlaşısı ile ortaya çıktığını ve insanlar tarafından ortaya konulduğunu ileri sürmüştür Bu noktada *physis* ve *thesis* ayrımını, *thesis* denildiği zaman kendi içindeki ince ayrımları da unutmamak gerekir.

Sofistlerin zikredilen çerçevedeki felsefi arka planına baktığımızda, Hesiodos ve onun uygarlık anlayışıyla karşılaşıyoruz. Hesiodos’un uygarlık anlayışına göre insanlar başlangıçta gâyet güzel bir dünyada yaşıyorlardı ve buna altın çağ deniyordu. Ama zaman içinde insanlar kötü hale düşmüşler, yani “soysuzlaşmış, yozlaşmışlardır”. Altın çağdan demir çağına doğru insanlar kademe kademe gelmişlerdir. Daha açık bir ifadeyle başlangıçta insanlığın hali gâyet düzgün, uygar, medenî iken gerileme başlamıştır. Hesiodos, altın çağda insanın bilgeliğinin, ustalığının, marifetlerinin, teknik anlamdaki becerilerinin ve şehir kurma, yasa yapma becerilerinin tanrılar tarafından insanlara armağan edilmiş olduğunu savunur. Sofistler bu durumu tartışmaya açar. Yasalar gerçekten tanrılar tarafından mı verildi? Yoksa insanlar tarafından, toplumdan topluma değişen bir şekilde ya da zamandan zamana değişen bir şekilde mi ortaya konuldu? Sofistler bu tartışmayı iyice alevlendirdi ve Hesiodos’un iddiâ ettiklerinin aksine çoğunluğu karşıt bir görüş ortaya attılar.

Sofistler felsefi anlamda mezkûr görüşlerini ortaya koymadan önce Ksenophanes’in özellikle 34. fragmanda iddiâ ettiği “gerçeğin kendisinin bilinemez” olduğu iddiâsını önlerinde buldular. Bu fragmana göre, “biz hakikatin ve varlığın aslını bilemeyiz. Bizim bileceklerimiz sadece görünüşlerdir. Ksenophanes, tanrılar ve doğanın kökeni konusunda, yani varlığın kökeni konusundaki spekülatif tartışmaların, kesin bilgiye ulaşamayacağını iddiâ ediyordu. Bu husus Sofistler için önemli olacaktır. Hatta Gorgias’ın “hiçbir şey yoktur, var olsaydı bile bilinemezdi; bilinse de başkalarına anlatılamazdı” fikri, Ksenophanes’in bilinemezçiliği ile bağlantılandırılabilir.

Sofist düşüncenin diğer bir kaynağı Herakleitos'un yanlış bir şekilde kavranan akış öğretisidir. Hatırlanacağı gibi Herakleitos'ta her şey değişim haliindedir, ama bu değişim belli bir ölçü ve kural içinde ortaya çıkıyordu. Ancak Herakleitos'un akış öğretisi, Kratylos denen bir Sofist tarafından aşırı bir şekilde yorumlanmıştır. Buna göre bir nehirde iki defa bile yıkanılmaz; sular bir kere çarpıp gider. Bu durumu bilgi anlayışı çerçevesinde ortaya koyacak olursak, bilinen nesne sürekli bir akış halindeyse, o zaman sabit bir yapı olmadığına göre, tabî ki gerçeğin ya da gerçekliğin bilgisi mümkün olamaz. Ancak Herakleitos'un görüşleri bu şekilde değildir, onun görüşlerini Kratylos yanlış bir şekilde yorumlamış; Platon da Kratylosçu değişme öğretisini Sofistlerin bilgi anlayışının ontolojik temeline koymuştur. Bu, ince, zekî bir taktik düşünüştür.

Sofistler, diğer taraftan Elealı Parmenides'in akılla kavranan gerçek ve görünüş ayrımını iyi anlamışlardır. Bilindiği gibi Elealı Parmenides'te esas olan, gerçek olan akılla kavranandır; duyu algısıyla kavradığımız her şey bir yanılsamadır. Bu çerçevede Parmenides'e göre duyu algısıyla karşımıza çıkan her şey yanıltıcı bir vehim olarak değerlendirilir. Sofistler bu durumu tersine çevirirler. Gorgias'ta ifade edildiği gibi "hiçbir şey yoktur"dan kasdedilen şey, Parmenides'in dediği türden akılla kavranan bir gerçeğin olmadığıdır. Bilgimiz görünüşler üzerine kuruludur; görünüşleri aşır, onların arkasında var olduğunu varsaydığımız bir gerçek olsa dahi onu bilemeyiz, çünkü duyu algılarımız ancak görünüş alanında ortaya çıkar. Yani bizim mümkün düşünme dünyamız görünüşle, yani bu görünüşü ortaya koyan duyu algısıyla sınırlıdır. Platon, *Sofist* diyalogunda Sofistlerin Parmenides'i aşırı ve yanlış bir şekilde yorumladığını ileri sürer; "Her söylediğimiz doğrudur." anlamına gelecek bir argümantasyon kurduğunu iddiâ eder. Hatta Sofistlere göre yanlış bir şey söylemek mümkün değildir. Platon bu durumu *Kratylos* ve *Theaitetos* diyalogunda da ifade etmiştir.

Sofistler düşüncelerini oluştururken Demokritos'un yapmış olduğu ayrımı da göz önünde bulundurmuşlardır. Demokritos nesnenin birinci ve ikinci nitelikleri olduğunu iddiâ eder. Ona göre birinci nitelikler nesneye ait, onun ölçülebilir, yani atomlardan meydana gelen yönünü temsil eder. İkinci nitelikler ise nesnelerin bizim üzerimizde yarattığı etkidten dolayı ortaya çıkan hususlardır. Daha açık bir ifadeyle Demokritos'a göre nesnenin bir kendisi, bir de görünüşü vardır. Nesnenin görünüşünü renk olarak; kokusunu koku olarak algılarız. Demokritos'a göre bu nitelikler ikincil nitelikler, yani *thesis*tir. İkincil nitelikler uzlaşımına göre konulmuştur. Daha açık bir ifadeyle birine sıcak gelen öbürüne soğuk gelebilir; sana tatlı gelen öbürüne acı gelebilir. Buradan hareketle Sofistler, hem ikincil niteliklerin *thesis* olduğunu hem de bu noktayla bağlantılı olarak birtakım ahlâkî değerlerin, iyilik, doğruluk, adalet gibi değerlerin de bir *thesis* olduğunu; onların da insanlara bağlı olduğunu ifade ederler.

Sofistleri anlamak için son bir noktaya daha değinmek gerekir. Hatırlanacağı üzere doğa filozofları, ağırlıklı olarak, “Varlık nasıl ortaya çıkmıştır, kozmosun yapısı nedir, kozmosun temel malzemesi nedir?” gibi sorunlarla uğraşmışlardır. Bu durum doğa filozoflarının kültürle uğraşmadıkları anlamına gelmez. Kaynaklarda, “Doğa filozofları sadece doğa ile uğraşmıştır.” diye ifade etmeler de bu husus yanlıştır. En azından Ksenophanes ve Herakleitos ve Demokritos’un ahlâk, siyâset vb. konularda konuştuğunu biliyoruz. Ancak doğa filozoflarının kozmosun ortaya çıkışı konusunda ortaya koyduğu görüşler spekülâtif, yani deneyle doğrulanamayacak görüşlerdir. Bu noktada Atina sokaklarındaki bir insanın Demokritos’un atomcu kuramıyla hiçbir alakası yoktu. Yine doğa filozofları özellikle Parmenides’te ifade edildiği gibi, görünüşlerin dışında akılla kavranan bir gerçek olduğunu ileri sürmüştür. Ama sokaktaki insan, sağduyuya göre yaşayan insan için görünüşlerin belli bir oranda gerçektir ve bir çelişmeyi barındırdığı anlaşılır bir durum değildir. Doğa filozoflarının ortaya koyduğu spekülasyonların doğrulanma imkânı yoktur. Kimisi varlığın kendisinden çıktığı ilk maddenin ateş olduğunu, kimisi atom olduğunu, kimisi Bir olduğunu, kimisi çok olduğunu iddiâ ediyor. Ama bu iddiâların hiçbirinin doğruluk değeri yoktur. Bu çerçevede ilk filozofların, doğa filozoflarının ortaya koyduğu akıl ve gerçek anlayışı özellikle Parmenides üzerinden ilerlemiştir. Gerçeği bilme yetisi olarak akli temele koymaları, duyu algılarını belli bir şekilde ele almaları, duyu algılarını önemsiz saymalarından dolayı bilgiye yönelik bir şüphe oluşmuştur. Bu bağlamda bilginin doğruluğundan şüphe edilmeye başlanmıştır. Bu şüphe yukarıda ifade edildiği gibi Ksenophanes ile ortaya çıkmış bir şüphe idi. Eğer bilgide deneysel ve mantıkî anlamda doğrulama yapılmıyorsa, yani hangi filozofun dediğinin doğru olduğuna karar veremiyorsak, o zaman bilgide başka özellikler aranmaya başlanacaktır. Bu özelliklerden bir tanesi, eğer politik erdemden, *areteden* söz ediyorsak, yani bilgide teorik anlamda doğruluk söz konusu değilse, o zaman yerine *praksis* bilgisi geçiyor. *Praksis*, bilgide yarar anlamına gelmektedir. Eğer gerçeğin ateş mi atom mu, yoksa tek bir varlıktan mı meydana geldiği konusunda doğrulanabilir bir bilgiye ulaşamıyorsak, bu noktada Sofistler bilginin pratik hayatımızda yararlı olup olmamasının gözetilmesi gerektiğini ileri sürerler. Bu şu anlama gelir: Şehrimizi planlarken varlığın atomlardan meydana gelip gelmediğine değil; şehir bilgisine bakarız ki bu *praksis* bilgisidir. Aynı şekilde insanların nasıl yönetileceği konusunda tartışmaya başladığımızda yine *praksis* bilgisine mürâaat ederiz. Aristoteles *praksis* bilgisini ağırlıklı olarak ahlâk ve politika bilgisi olarak almıştır.

Toparlayacak olursak, Sofistler doğa üstüyle ilgili konulardaki spekülasyonlardan uzaklaşıp insanı anlamaya yönelmişlerdir. İnsanı anlamaya çalışmanın da temeli kültürdür. Kültürün bu çerçevede iki ayağı, ahlâk ve politika. Sofistler Yunan dünyasının o dönemki paradigması çerçevesinde: 1) Bilginin teorik

anlamda doğruluğunun mümkün olmadığını; filozofların iddialarının sonuçta bir spekülasyon olduğunu ifade etmişlerdir. 2) Eğer bilgide deneysel ya da teorik anlamda doğruluk yoksa pratik (teknik) yarar ön plana çıkar. Söz gelimi, makina yapma bilgisi, yelken yapma bilgisi, demir yapma bilgisi aranan bilgi olur. 3) Eğer bilgide teorik anlamda doğruluk yoksa Demokritos'un iddiâ ettiği gibi bilginin hayatımızı anlamlı kılıp kılmaması önemli olur. Başka bir ifadeyle elde edilen bilgi bizi mutlu kılıp kılmaması meselesi devreye girer. Kısaca Sofistler bilgideki teorik ve deneysel doğrulama yönlerini bir kenara bırakarak üç noktayı vurgularlar: 1) Pratik yarar, 2) Teknik uygulama, 3) İnsanın hayatını anlamlı kılıp kılmaması hususu.

Sofistler yaşadıkları dönemde düşünce alanına önemli katkılarda bulunsalar da, düşünce tarihi boyunca olumsuz olarak anılmıştır. Öncelikle Sofist adıyla ilgili olumsuz mânâ, Sokrates, özellikle Platon ve Aristoteles döneminden kaynaklanmıştır. Antik Yunanda "sofist" kelimesi başlangıçta bilge, bilgi veren kişi anlamında kullanılıyordu. Kaldı ki *philosophia* kelimesi de bilge anlamında kullanılan bir kelime değildi. Felsefe kaynaklarında Sofistlerin bahsi geçtiği zaman çoğunluğun Sofistlere karşı antipati beslediği görülür. Bu antipatinin bugün bile belli konuları eleştirdiğinizde "Sofistike konuşuyorsun." diye karşılandığı görülür. Özellikle Gorgias ve Protagoras gibi iki dev düşünürü göz önüne alırsak, Sofistler bu kadar ucuz ele alınacak adamlar değillerdir.

Peki, Sofistler neden Platon'un hışmına uğruyor? İlk sebep güya Sofistlerin para karşılığı ders vermesidir. Unutulmamalıdır ki, o dönemin Atina'sında her şey meta düzeyindedir. Sofistler bilgeliklerini para karşılığı, Atina'nın zengin gençlerine aktardıklarından dolayı Platon'un ve özellikle Sokrates'in hışmına uğrarlar. Ancak eski Yunan'da Sofist olarak görebileceğimiz, heykeltıraş, at yetiştiricisi gibi her türlü entelektüel insanlar, belli işler karşılığında para alıyorlardı ve bu, Yunanlılar için gayet doğaldı.

Yukarıda da işaret edildiği gibi *philosophos* kelimesinde aristokratik bir yön vardır ve bu yön her zaman ön plana çıkarılmıştır. Sofistlerle beraber bilginin umûma hâzır ve nâzır oluşu ön plana çıkıyor, tartışmaya açılıyor. Hatırlanacağı gibi felsefe söyleminin en belirgin özelliği onun kendisini herhangi bir aşkınlıkla, kutsal bir arka planla muhâfaza altına almamış olmasıdır. Başka türlü söyleyecek olursak her türlü felsefî söylem tartışmaya açıktır: Tartışılır, çürütülür, yanlışlanabilir ya da kabul edilebilir. Bu husus Atina tarzı demokrasinin önemli yönlerinden bir tanesi idi. Atina'daki gençler, politikaya atılmak, politik erdemi öğrenmek amacıyla Sofistlere geliyorlar ve Sofistler de onlara, ustalık anlamına gelen politik erdemi öğretebileceklerini söylüyorlar. Kaldı ki, Atina tarzı demokraside öğretilecek en temel hususlardan biri de retoriktir. Peki, retorik erdemi, konuşma ustalığı öğretilir mi? Evet öğretilir ve bunun tartışılacak bir tarafı yoktur. Zira öğretilen bir tür yöneticilik ustalığı ve konuşma us-

tahlığı idi. Bu durumu, günümüzdeki işletme fakültelerinin işlevine benzetilebiliriz. Gerçekten bu fakülteler insanları piyasaya uygun hale getiren veya piyasaya uygun öğrenci yetiştiren faaliyetlerde bulunmaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi “sofist” kelimesinin anlamı Platon’dan sonra olumsuza dönüşmüştür. Platon’un aristokratik geleneğe göre yetişmiş biri olduğunu hesaba kattığımızda, felsefeyi de bir bilgenin çevresinde öğrencilerle, dostlarla kapalı bir biçimde oturup tartıştıkları bir faaliyet olarak anladığını düşündüğümüzde, onun Sofistlere niçin karşı çıktığını kavrayabiliriz. Üstelik Sofistlerin para karşılığı birtakım bilgelikleri ve ustalıkları öğretiyor olması da bu karşı çıkışın kılıfını hazırlamış olabilir.

Sofistleri daha derinlemesine anlamak için onların politika, erdem ve eğitimle ilgili görüşlerine odaklanmak gerekir. Sofistlerin düşüncelerine “Erdem, yani hayat *aretesi*/ustalığı doğuştan mıdır?” sorusuyla başlarlar. Yukarıda da vurgulandığı gibi onlar başlangıçta insanların ahlâkî erdemlere sahip olmadığını, onların sonradan kazanıldığını kabul ederler. Kaldı ki ahlâkî erdemler Antik Yunanda başlangıçta bir tür yaşama ustalığı olarak düşünülmüştür. Tıpkı çağımızdaki kişisel gelişim kitapları gibi, Sofistler erdemin, yaşam ustalığının öğretilbilir olduğunu düşünmüşlerdir. Eğer erdemi, yani yaşam ustalığını, herhangi bir konudaki mârifet olarak anlarsak, talep edenlere politika erdeminin, yöneticilik ustalığını öğretmeye çalışmışlardır. Oysa o dönemde aristokratlar politika erdeminin doğuştan sadece kendilerine ait olduğunu savunuyorlardı. Sofistler ise, “Erdem doğuştan mıdır?” yani, “*Physis* midir ya da sonradan mı kazanılır?”, yani “*Thesis* midir?” tartışmasını başlatarak politika erdeminin doğuştan sahip olunabileceği yönündeki aristokratik iddiâyı başkaldırmışlardır. Esasen Erdemin *physis* mi yoksa *thesis* mi olduğu Demokritos ile başlayan bir tartışmadır.

Kaynaklar Demokritos’un uzun yaşadığı için Sofistlerin döneminde de etkili olduğunu haber vermiştir. Sofistler ilk planda erdemin sonradan kazanılabilecek bir kâbiliyet olduğunu beyan etmişlerdir. Bu noktada Platon’un eleştirisi şudur: Sokrates’in ağzından, “Politika erdemi öğretilenirse bu bir bilgidir ve sonuçta bu bilgi pratik bir bilgeliktir. Yok, eğer bilginin mümkün olmadığını, yani bilginin kişiden kişiye değiştiğini söylüyorsan, o zaman politik erdem öğretilemez. Politika erdemi bir bilgi ise, o zaman bilginin ne olduğunun da ortaya konması gerektiğini” söyler. Platon’un Sofistleri eleştirdiği husus bu noktadır: Şâyet politik erdem bir bilgi ise, bilginin ne olduğunun ortaya konulması gerekir, yok eğer bilgi rölatif ise bu takdirde erdemin öğretilmeyeceği kabul edilmelidir. Bu hususlara karşı Protagoras kısaca erdemin bilgisine sahip isek ve öğretilen kişide bu bilgiyi taşıyabilecek birtakım temel donanımlar varsa, pekâlâ öğretilbileceğini ifade eder. O, “Evet, erdem öğretilir, fakat her erdem herkes tarafından herkese öğretilmez.” der. İlk dönem Sofistler özellikle Gorgias ve Protagoras öğrettikleri konuları gerçekten iyi biliyorken,

daha sonraki kuşak Sofistlerin meseleleri abartarak, “Artık biz her şeyi herkese öğretebiliriz.” dediklerini biliyoruz. Ancak Atinalıların kandırılmaz, külyutmaz insanlar olduğu gerçeği bir yana, Sofistlere kolonilerde yasalar yapma görevi vermelerinin anlamını bir daha düşünmek gerekir.

Sofistlerin yurttaş olma bilgisi ve retorığı öğretmeleri konusuna tekrar dönecek olursak, Atina’da her özgür erkek vatandaşın doğrudan doğruya devlet yönetimine katıldığını, gençlerin agora denen meydanlarda ya da tiyatrolarda yapılan tartışmalara katılmak için yöneticilik erdemini öğrenmek isteyişlerini anlamlı bulabiliriz. Agorada tartışmak için elbette tartışma tekniklerini bilmek gerekir. Bu çerçevede Sofistler, retorik, dil bilimi ve dil ile ilgili önemli çalışmalarından dolayı, insanlara tartışma sanatını ve hitabeti öğretiyorlardı. Daha açık bir ifadeyle konuşmada rakîbin nasıl alt edileceği ya da bir fikrin nasıl temellendirebileceğini öğretiyorlardı. Bu faaliyet çağımızdaki birtakım devlet adamlarının retorik ve diksiyon dersleri almasına benzetilebilir. Sofistler bu bilgiyi parayı veren herkese öğrettikleri için, yönetimi tekelinde tutan kişiler açısından bu durum bir sıkıntı oluştuyordu. Başka bir ifadeyle parası olan herkes yönetime katılabilecek donanımına sahip oluyordu. Bu mesele, istesek de istemesek de, Sofistleri önemsesek de önemsemesek de, önemli bir hususu karışımıza çıkartıyor: Demokrasi ve felsefe.

Demokrasi bilinen anlamının ötesinde felsefî bir tartışmadır. O, belli fikirlerin ortaya konulduğu bir tartışma ortamını, vasatını temsil eder. Filozofların demokrasi konusundaki fikirleri olumlu ya da olumsuz olabilir ama felsefe her daim demokratik ortamda tartışmayla ortaya çıkar. Sofistler tıpkı erdem gibi, yasaların doğuştan mı yoksa sonradan mı konulmuş olduğunu sorgulamışlardır. Antik Yunan’da, sözgelimi Sparta şehir devletinde yasaları koyan kişi, esinini tanrılardan, özellikle Apollon’dan aldığını söyler. Yasa koyucular, yasa koyma tarzlarını tanrılardan aldığı esinle yaptıklarını iddiâ ederlerdi. Bu husus, Homeros ile Hesiodos’un, “Ne biliyorsam tanrılardan öğrendim.” demelerine benzer. Hatırlanacağı üzere doğruyu söylemeyi tanrılardan öğrenen Hesiodos’u, Ksenophanes ve Herakleitos ağır şekilde eleştirilmişlerdi. Sofistler, bu çerçevede yasaların insanlar tarafından uzlaşma dayanarak konulmuş, yani onların *thesis* olduğunu ileri sürdüler. Sofistlerin aradıkları, “Yasaları koyarken nereye dayanıyor veya neyi esas alıyoruz?” meselesi idi. Sözgelimi Protagoras, Atinalılar adına devletin yasalarını koymuşsa, bu yasayı, yani anayasayı ortaya koyarken nereye dayanmıştır? Onun doğrudan doğruya Zeus’tan veya Apollon’dan esin aldığını söyleyemeyiz. Zira Ksenophanes ve Herakleitos’un eleştirileriyle o dönemde ciddî anlamda çoktanrıci zihniyet aşınmıştı. Eğer Platon’un *Protagoras* diyalogunda anlattığı gerçekten doğru ise, *nomos*’u koymanın ve uygulamanın temelinde bir adalet anlayışı vardır. Bunun anlamı yasaların insan yapımı olduğu, hatta onların dayandığı bir adalet zemininin mevcut bulunduğu. Peki, bu

zemin nedir ve nereden geliyor? Metinde Protagoras bütün insanlarda adalet ve ahlâk duygusunun ortak olduğunu ifade eder. O zaman *nomos*'un arkasında, yani *thesis*'in dışında bir *physis*'in olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede düşünüldüğünde Protagoras'ın iddiâ ettiklerinin hatâlı olduğunu düşünebiliriz. Bu durumu iyi anlamak istersek, Herakleitos'un 114. fragmanına göz atmak gerekir: "İnsanlar belli bir zaman ve tarih içinde, bir coğrafya içinde oluşturdukları yasaları, tanrısal olandan ilham almalıdır." Bu çerçevede Sofistlerin pek çoğunda doğal yasa ya da doğuştan yasa fikri vardır. Bu yasa, Zeus veya tanrılardan gelmiş olmayabilir ama mutlaka vardır. Bu husus XVII. yüzyılda ve günümüzde de tartışılan doğal yasa anlayışını hatırlatır: *Nomos* ancak bir adalet çerçevesinde kurulabilir. Bunun anlamı *nomos*'un belli bir zaman ve mekâna göre kurulduğu; arkasında temel bir adalet ve ahlâk bilincinin mevcut olduğu gerçeğidir. Böyle bir anlayış, elbette aristokrat sınıfın hoşuna gidecek bir husus değildir. Aristokratların kendi *nomos*'larını tanrılara bağlasalar bile, doğal olan konusunda pek de dürüst davrandıkları söylenemez. Onlara göre doğal olan konusunda eşitlik yoktur. Sofistlerden bazılarının doğal yasaların insanları doğuştan eşit kıldığını söylemesi Antik Yunan'da çok tuhaf bir durum olarak algılanmıştır.

Açıktır ki Sofistler, kendilerinden önceki dönemde doğa filozoflarının, ortaya koyduğu bilgilerin doğruluk değerini kanıtlayamadıklarını görmüşlerdür. Onlara göre ne Herakleitos ne de Parmenides fikirlerini varlığın esası, gerçeği açısından kanıtlayamamışlardır. Bu anlamda Sofistler zaten Ksenophanes ile başlayan şüphecî bir tavrı benimsemişlerdir. Şüphecilik bilgi konusunda bir tür şifâdır. Çünkü şüpheciliğin olduğu yerde dogmatizm yoktur. Şüphecilik dogmalar da dâhil her türlü bilginin her koşulda doğru olabileceğini kabul etmezler. Bu, bir fikri teorik anlamda, bilimsel anlamda ya da deneysel anlamda doğrulayamıyorsanız, onu kabul etmek için bir sebebimiz olmayacağı anlamına gelir. Bu yüzden onlar, madem ki bir paradigma içinde doğru bilgiye ulaşamıyorsa o zaman bilgide pratik yararı, yani *praksis*'in peşinde koşmanın daha mâkûl olduğunu söylerler. *Praksis* bir tür yaşama bilgeliğidir. Politikada, ahlâkta bir takım şeyleri daha yerinde ve daha düzgün şekilde yapmaktır. Sofistlerin iddîâlarından biri, *praksis*'in, devleti yönetme, coğrafya ve antropoloji konusunda işe yarayacağı, pratik anlamda kullanabilecek bilgiler öğretebilecekleri hususudur. Bu bilgiler, kesinliği olmayan bağlamsal bilgilerdir. Onların yanlışlığı ancak uygulamadaki hatâlarla ortaya çıkabilir.

Sofistler genel olarak bilgide pratik yararı aradıkları için; 1-Rölativist, 2-Bilginin zamandan zamana değiştiğini iddiâ ederler, 3-Bilgide duyu algısına değer verirler, yani ampirisizmi benimserler ve 4-Öznel idealizmi savunurlar. Tıpkı idealistler gibi dünyayı kendi bilincimizde kurduğumuzu ileri sürerler. Elbette bu husus tek-bencilik/solipsizm anlamına gelmez; zira dış dünyanın varlığı inkâr edilemez. Aynı şekilde tek başına akıllı bir bilme mercii olarak

görmezler. Görünüşün arkasında bir gerçek olduğunu ve bunu akılla kavrayabileceğimizi beyân ederler. Bu hususta Sofistler haklıdır ancak bunu söylemek için Aristoteles'i beklemek gerekiyor. Sofistler Elealı Parmenides'in vehim olarak gördüğü bilgiyi esas alırlar.

Nihâyetinde Sofistlerin din anlayışına gelince, Ksenophanes'in dediği gibi "Tanrılar konusunda hakikati bilemeyiz." derler. Çünkü bu konu bilgi kapasitemizi aşan bir konudur. Ancak bu konuda tahminlerde bulunabiliriz. İlk Sofistlerden olan Protagoras, agnostiktir, fakat bu, onun inanmadığı anlamına gelmez. Onlar duyu algısı ya da deneyin dışına çıkarak, tanrılar hakkında bilgisine sahip olamayacağımızı beyân ederler. Onlara göre tanrılar konusunda ki bilgi ancak *praksis*le bağlantılıdır. Herhangi bir dine mensup olan bir kimse, eylemek ve dünyayı yorumlamak için *praksis* bilgisine sahip olmalıdır. İlk dönem Sofistler din konusunda felsefî anlamda agnostiklerdir; daha sonraki Sofistlerin teizme doğru kaydığı ifade edilir.

SOKRATES

(M.Ö. 469, Atina - M.Ö. 399, Atina)

Sokrates, V. yüzyıl Atina'sının hem parlak hem de en sıkıntılı zamanlarından yaşamış filozoflardan birisidir. Sokrates ile ilgili önemli bir sorun, onun gerçekten 'ne dediğini' ortaya koymaktır. Bu yüzden onun felsefesini ve onun önemini birkaç açıdan ele alıp değerlendireceğiz. Bunun için inceden inceye araştırma yapmak gerekir. Burada birinci husus, Platon'un ilk diyaloglarında; tartışma ve konuşmalarında Sokrates'i bol miktarda görürken, daha sonraki diyaloglarda Sokrates'i hem kişi olarak hem de etki olarak görememekteyiz. Bu noktada sorun, ilk diyaloglarda konuşanın ne ölçüde Sokrates, ne kadar Platon olduğudur. Daha açık bir ifadeyle ilk diyaloglarda Platon'u Sokrates'ten hangi ölçülerde ayırabileceğimiz her zaman için sorulacak bir sorudur. Bu bağlamda özellikle Sokrates denildiği zaman Platon'un ilk diyalogları temel olarak alınmaktadır. İkinci destekleyici kaynak Ksenophon'un hatıralarından gelmektedir. Ksenophon, hatırlanacağı gibi Sokrates'in döneminde yaşamış ve daha sonra Sokrates'in anılarını kaleme almış bir tarihçidir. (Bu noktada Ksenophon, ülkemizde Ksenophanes ile çok karıştırılır. Ksenophanes daha önceki yıllarda yaşamış Elea mektebine mensup, hem şair hem de dinî yönü olan filozof bir kişidir.)

Felsefe tarihçileri Sokrates ile Platon'un fikirlerini net bir biçimde birbirinden ayırmanın güç olduğunu ifade ederler. Eğer Sokrates'i Platon üzerinden anlamak istersek, ilk diyaloglar ve özellikle *Sokrates'in Savunması* diye Türkçe'mize çevrilen esere bakmak gerekir. Bunların dışında *Symposion*'da yaptığı konuşma Sokrates'in temel görüşlerini yansıtır. Bu çerçevede Sokrates ile Pla-

ton'u birbirinden ayırmada ilk husus, Sokrates'in tanım peşinde koşsa da bu meselede pek doyurucu bir noktaya ulaşamamasıdır. İkincisi olarak Sokrates bilgiyi araştırırsa da, bilgi konusunda net, bağlayıcı bir noktaya gelememiştir. Bu sebepten ötürü, Sokrates'in bol miktarda bulunduğu diyaloglara *aporatif*, yani sonucu olmayan diyaloglar adı verilir. Bunun anlamı, Sokrates meselâ "Adalet nedir?" "İyilik nedir?" gibi bir tartışmaya girdiği zaman kesin bir tanım vermez. Daha açık bir ifadeyle bu diyaloglarda kesin tanımlar ortaya çıkmaz. Ancak şu nokta hatırd tutulmalıdır ki Sokrates'i Sokrates yapan, tanım ve bilgi konusunda bir sonuca ulaşamasa bile, aramaktan vazgeçmemesidir. Sokrates ile Platon'u ayıran hususlardan en önemlisi, bu noktada karşımıza çıkar. Platon tanım konusunda Sokrates'in ötesine geçmiştir. Dahası Platon tanımların, yani terimlerin, kavramların anlamı konusunda Sokrates'ten daha öteye geçmiştir. Bunun anlamı kavramların temel özü, tanımların yaslandığı öz konusunda Platon idealar kuramına ulaşarak Sokrates'ten tümüyle ayrılmıştır.

Sokrates'in düşüncelerinin oluşmasında babasının heykeltıraş ve annesinin ebe olması önemli bir noktayı temsil eder. "Gerçekten babası heykeltıraş, annesi ebe midir, yoksa değil midir?" tartışmasına girmeden "neden heykeltıraş bir baba, ebe bir anne" meselesini Sokratik düşünce bağlamında ele almak gerekir. Sokrates'in de heykeltıraşlık yaptığı, bir taş işçisi olduğu söylenir. Bunun metaforik mânâsı kanâatimizce şudur: Sokrates insanlara şekil vermeye çalışan birisidir, ancak bu şekil verme işinde Sokrates, insanların kaba saba yönlerini törpüleyen bir adamı temsil eder. Bu noktada heykeltıraşlık insanların kanâatlerini, doğru zannettiği birtakım fikirleri ve kibirlerini bir şekilde törpüleyen anlamına gelmektedir. Bu hususun Sokrates'in düşüncesine çok uygun düştüğü görülebilir. Çünkü Sokrates insanda var olduğunu düşündüğü iyi bir özün ortaya çıkarılmasını istemektedir. Bu çerçevede iyi bir heykeltıraş da, meselâ mermeri işliyorsaydı, mermeri hayat veren adamı temsil etmektedir. Mermeri hayat verebilmek için mermerden pek çok parçayı kazıyıp, tıraşlayıp atmak gerekmektedir.

Sokrates'in annesinin ebe olması hususuna gelince, geleneksel kültürlerde ebeliğin bir özelliği vardır. Bu özelliğe göre ebeler doğum yapma yeteneğini kaybetmiş yaşlı kadınlardan seçilirmiş. Açıkçası ebenin kendisi doğurmuyor ama doğurmaya yardım ediyor. Sokrates'in bu çerçevede ikinci yönü, insanda bilginin ya da iyi yönünün ortaya çıkmasına yardım etmesidir. Bu açıdan Sokrates tartıştığı kişilerin iyi yönlerini ortaya çıkartmaya çalışan bir kişidir. Bu husus, Yunanca ifadesiyle "maieutike" olarak adlandırılır. Sokrates'in kendi ifadeleriyle: "Ben belki bilmiyorum ama sizin bilmenize yardımcı olacak, sizdeki bilgiyi doğurtmaya yardımcı olacağım." der.

Yukarıda anlatılan iki husus bir araya getirildiği zaman Sokrates'in temel felsefî görüşü şu şekilde özetlenebilir: Sokrates insanlarda sorgusuz sualsiz doğru olarak kabul edilen fikirleri, sanıları/doksaları bir heykeltıraş edasıyla yon-

tar. O insandaki sanıları gözden geçirir ve işe yaramayanı, yani hayatı anlamlı kılamayanı bir kenara atar. Bunun yanı sıra aynı zamanda insanda belli bir iyi yön olduğuna inandığından dolayı bunun ortaya çıkmasına yardımcı olur. Peki, Sokrates bu yöne nasıl yardımcı olur? Elbette, bu yöne sorular sorarak ve tartışarak yardımcı olur. Gerçekten felsefe, hakikati sorularla arayan bir etkinliği temsil eder. Soru sormak, felsefî bağlamda elimizdekilerle yetinmemek değil; aksine o, her şeyi bilmediğimizi baştan kabul etmek anlamına gelir. Bu çerçevede Sokrates'in temel amacı, insanları bir nevi dogmatik uykularından uyandırmak olmuştur. Uykudan uyanma konusu, Yunan düşünce ve felsefesinin temel motiflerinden bir tanesidir. Hatırlanacak olursa, Herakleitos insanları “uyuyanlar ve uyanmış olanlar” diye iki ayrı bilme düzeyinde değerlendiriyordu. Uyanıyanların özelliği kanâatleriyle, sağdan soldan duyduklarıyla her şeyi bildiklerini zannetmeleridir. Diğer bir özellikleri ise kibirli olmalarıdır. Kibir ve cehâletin eski Yunan düşüncesinde birlikte gitmiş olduğu ifade edilir.

Sokrates temel görevinin, tanrısal bir görev olarak insanları uykularından uyandırmak olduğunu söyler. Bunun diğer bir anlamı insanın kendisini tanımasıdır. Yunan düşüncesinin temel fikirlerinden biri, insanın “kendini bilmesi, kendini tanıması”dır. Bu fikir aynı zamanda Yunan dünyasındaki Apollon tapınaklarının girişlerinde/alınlıklarında yazar. Bu değerlendirmeye göre insan bir Tanrı değildir, her şeyi bilemez; bu yüzden onun ilk işi haddini bilmesidir.

Sokrates düşüncesinde göze çarpan ilk husus, insanın hayatının sorgulanmasıdır. Daha açık bir ifadeyle insan hayatının yaşamaya değer olup olmadığının tartışmaya açılmasıdır. Sokrates'in, “Sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değermez.” sözü bu mânâyı ifade etmektedir. Hazlar içerisinde yaşamak, Herakleitos'un deyişiyle “sığır tokluğu” içerisinde yaşamak anlamına gelir. “Gerçekten insan nedir? Hayatının anlamı nedir? Bilgi nedir? Politika nedir? İnsanların söylediği fikirlerdeki doğruluk değerleri nelerdir?” gibi konuların öncelikle soruşturulması gerekir. Kaldı ki, felsefe nihâyetinde bir sorgulama girişimidir. Burada esas olan insanın öncelikle kendisini sorgulamasıdır. Sokrates'in önemi, sanırız burada karşımıza çıkar: O sorgulamada bize refâkat eder, yardım eder. Bir ebe gibi hakikatin, doğru olanın, ortaya çıkmasına yardımcı olur.

Sokrates'in temel ilgisi ilk filozoflarda olduğu gibi doğa felsefesi değildir. Ancak Sokrates'in doğa meseleleri üzerinde de düşündüğü bellidir. O, *Sokrates'in Savunması* adlı diyalogda “Ben yerin yedi kat altındakiler ile göğün yedi kat üstündekiler ile uğraşmıyorum.” der. Bu ifadeyle kastedilen, yer ve gök üzerine konuşanların doğru düzgün bir bilgi ortaya koyamamış olmaları; spekülasyonlar yapmalarıdır. Sokrates bu noktada haklı mıdır? Kanâatimizce haklıdır. Sofistler anlatılırken denildiği gibi, kozmos üzerine söylediklerimizin doğruluk değeri bir paradigma içerisinde ortaya konulamaz. Epistemolojik anlamda, yani bilimsel anlamda bu iddîalarını doğrulama imkânları yoktur. Bu yüz-

den Sokrates ilgisini diğer Sofistlerin yaptığı gibi, insana ve kültüre yöneltir. Meselâ *Phaidros* diyalogunda, diyaloga adını veren Phaidros ile Sokrates'in bir ara şehrin surlarının dışına kırlara doğru çıktıklarında, Sokrates'in büyük bir şaşkınlık içerisinde ağaçlara, göllere baktığını anlatır. Bu durum üzerine Phaidros; "Sokrates sen hiç kırlara çıkmadın mı?" diye sorar. Sokrates elbette kırlara, şehrin surlarının dışına çıkmıştır. Fakat bu noktada anlatılmak istenen, Sokrates'in bütün ilgisinin şehir ve onun meydanı/agorası olduğudur. Peki, meydan/agora nedir? Neyi ifade eder? Kestirmeden söylersek meydan/agora felsefenin çıktığı mekânı ifade eder. Meydanın ilk özelliği, tartışmanın mekânı olmasıdır. Felsefe ve meydan arasındaki ilişki bağlamında konuşacak olursak, tartışmanın yapılmadığı yerde hakikat de ortaya çıkmaz! İkinci olarak meydan ötekinin; bizim gibi olmayanların ortaya çıktığı ama ötekileştirilmediği yer anlamına gelir. Bu çerçevede meydan 'ötekiyle tartışmaya açığım' anlamına gelir. Tartışmaya açık olmak, fikirlerin doğruluğunun test edilmesi anlamına gelir.

Sokrates diyaloglarda ve diğer kaynaklarda meydanlarda, sokaklarda geçen, insanlarla tartışmaya giren bir adam olarak tasvîr edilir. Bir kimse, herhangi bir şeyi bildiğini söylüyorsa ona, "Bildiğin şey nedir?" diye sorar. Meselâ adam ayakkabı ustası ise, "Ayakkabı nedir, ayakkabı yapmanın anlamı, ayakkabının doğası ve işlevi nedir?" vb. soruları yöneltir. Belki de Atinalıları kızdıran onun çok soru sorması olabilir. Zira Sokrates doğrudan doğruya "Adalet nedir?", "Erdem nedir?", "İyilik nedir?" gibi sorularla tartışmaya girmiyor. Sıradan meslek erbabıyla, "Ayakkabı nedir?", "Çömlek nedir?" gibi tartışmalardan başlayarak, oradan "Erdem nedir?", "İyilik nedir?" gibi sorulara cevaplar aramaya başlıyor. Bu özel bir taktiktir. Bu anlamda belli ki Atina halkı ya da Atina'nın özgür yurttaşları Sokrates'i diğer Sofistlerle karıştırmışlardır. Sokrates'i Sofistlerden ayıran şey, bildiğini iddiâ etmiyor olmasıdır. O, bir şey bildiğini söyleyen adamlara bu bilgiyi gerçekten bilip bilmediğini sorarak, soruşturmasını yapıyor. Bütün bunları Sokrates'in önemli bir kaynağı olan, Aristophanes'in *Bulutlar* adlı eserinden öğrenebiliyoruz. Komedi şairi olan Aristophanes de diğer Atinalılar gibi Sokrates'i diğer Sofistlerle özdeş kılmıştır.

Sokrates'in önemi uyarıcı olma işlevinde yatar. Bu uyarıcılığın neyi hedeflediğini göz önüne aldığımızda filozofa göre, devlet ya da insanlar at sineği mesâbesindedir. Nedir bu at sineği? At sineği, küçücük olsa da atı ısırır ve ısırıldığı zaman da ciddi bir acı oluşturan bir sinektir. Filozofun ya da Sokrates'in işi at sineği saydığı devleti ya da yurttaşları uyarmak, hımbıllıktan kurtarmaktır. Bu husus, filozof ile devlet arasında her daim bir mesafe olduğu anlamına gelmektedir. Filozofun görevlerinden bir tanesi devleti uyarmak, devleti atâletten korumak; yurttaşları "sığır tokluğu" içerisinde yaşamaktan kurtarmaktır.

Sokrates'in uyarıcı yöntemi ya da sokratik ironi konusuna gelince, bu hususu enine boyuna anlamak için bir hikâyeye başvurmamız gerekiyor. Zamanında

Atinalı adamlardan bir tanesi Apollon'un kehânet tapınaklarından bir tanesine gitmiş ve oradaki kahinlere, "Eski Yunan dünyasının en bilge kişisi kimdir?" diye sormuş. Cevap, "Elbette Sokrates" olmuştur. Bu bilgi Sokrates'in kulağına gidiyor ve bu kehânetin doğruluğunu soruşturacağını söyler. Çünkü ona göre soruşturulmamış bir hayat yaşanmaya değmez ise, soruşturulmamış, eleştirilmemiş bir bilgi de bilgi olmaz. Eleştirinin iyisi kötüsü olmaz; zira o, doğruluğun, iyi olanın ortaya çıkması için gerçekleştirilen düşünsel bir etkinliktir. Zaten eleştirilen şey çürük değilse sağlam olarak kalır; bu takdirde eleştirinin çürük olduğu ortaya çıkar. Bu çerçevede eleştiriden, sorgulama ve soruşturmadan kaçmamak gerekir.

Sokrates kâhinin verdiği bu bilgiyi test etmek için, dönemin Atina'sına gelen Sofistlerle ya da diğer insanlarla tartışmaya koyulur. Çünkü karşısındakine, "Madem ki Yunanlıların en bilgisi benim, ben buna inanmıyorum, senin daha bilge olduğunu düşünüyorum." der. O dönemde yaşayan Gorgias ve Protagoras'a sorduğunu farz edelim. Bu kişiler bildiğini zanneden insanlardı ve Sokrates onlarla tartışmaya başlar. Onlara "Adalet nedir?", "İyilik nedir?" gibi sorular sorar ama bu şahıslar bir türlü düzgün cevap veremezler. Bunun üzerine Sokrates, kehânetin doğru olduğunu söyler. Çünkü kendisinin bilmediğinin farkına vardığını; karşısındakilerin ise bilmediklerinin bile farkında olmadığını söyler. Sokratik ironi bu durum üzerine kuruludur. Bu ironinin aynı zamanda önemli bir yönü vardır: O da şaşırtma, rakibin şaşırtılması, sorularla afallatılmasıdır. Bilge insanın sorular ile afallaması önemlidir. Oysa cahil biri afallamaz, her şeye bir cevabı vardır. Afallamak, şaşırmak bilgiye giden yolda bir erdemdir. Bu hususu daha iyi anlamak için Wittgeinstein'in bir örneğini verebiliriz. O şöyle der: Öküzleri her sabah ahırlarından otlatmak için çıkaralım, çıkarlar ve giderler. Öküzler akşam üzeri çıktıkları ahıra, gittikleri yolu bir şekilde bulup geri dönerler. Ama bir gün ahırın kapısı herhangi bir renge, sözgelimi kırmızı ya da maviye boyadığında öküzler ahırın kapısına geldiği zaman afallar. Aynı durum, aynı konumdur, fakat sadece kapının rengi değişmiştir. Bu durum, esâsen "farklı bakış açısı" demektir. Burada afallatmak, karşılaştıklarımız üzerine neler olup bittiğini düşünmeye teşvik etmek içindir. Kaldı ki öküz bile afallıyorsa, her şeyden emin bir şekilde yaşayabilir miyiz? Bu çerçevede düşünüldüğünde Sokratik ironi, Sokrates'in bilmediğini bilmesiyle biter. Bunun anlamı muhâtabın bilmediğini bilmemesini vurgulamak içindir. Bu bir hazırlıktır; bilmediğini bilmemek önemli bir şeydir, fakat rakipler bilmediklerini düşünmezler. Sokrates bilmediğini bilen adamdır. Rakip ise bilmediğini bilmeyen adamdır. Bu durum bile bir aşamadır. Eğer bu durum itiraf edebilirse bir başarı olur. Bu anlamda bilmediğini bildiğini anladığımız anda hakikatin peşinde koşmaya başlayabiliriz. Çünkü cehâletinin farkına varırız. İçimizdeki bir boşluğu fark edip afallar; bir problemin mevcut olduğunu düşünür ve dolayısıyla kavramları yerli yerine koymanın gerektiğinin farkına varırız. Bu anlamda Sok-

rates'te insan bilgisi kesin bilgiye ulaşamasa da ortaya koyduğu sanıyı (doğru) kabul etmek durumunda kalır. Bu durumdan bir adım daha öteye gitmek; hakikatin peşinde gitmek anlamına gelir. Bilginin oluşması için gerekli birinci husus, onun soruşturulmasıdır. Sokratik ironi öz olarak budur.

Sokrates'in döneminde Sofistlerin erdemin öğretilabilir olmasını iddiâ etmeleri dönemin önemli bir meselesidir. Protagoras, erdemi, politika sanatını, yönetme ustalığını öğretebileceğini iddiâ ediyordu. Fakat buradaki sorun, eğer erdem öğretilabilirse, erdemin bilgi olması gerekir. Çünkü erdem belli bir alandaki bilgidir. Meselâ ayakkabıcının erdemi ayakkabı yapmanın bilgisine sahip olmasıdır. Eğer erdemi ustalık olarak görürsek, ayakkabıcı ayakkabı yapmanın bilgisine sahip olan birisi olur. Ancak Sofistlerin iddiâlarından biri bilginin mümkün olmadığı üzerine kurulu idi. Daha açık bir ifadeyle bilginin mümkün olmadığını ileri sürüyorlardı. Bu durumda bilgi mümkün değilse, o zaman erdemin bilgisi de mümkün değildir ve dolayısıyla erdemin öğretilmesi de mümkün olmaz. Oysa Sokrates, erdem öğretilmeyeveğini söylemiyor, onun derdi başka bir konudur.

Sokrates'in düşüncesinde tartışma esas olarak erdemin ne olduğunun bilinmesi üzerinedir. Burada felsefenin temel soru sorma biçimi karşımıza çıkıyor: Erdem nedir? Eğer erdemin ne olduğunu bilmiyorsanız onu öğretemezsiniz. Bu noktada Sokrates'in erdemi bildiğine dair bir iddiâsı yoktur. Tartışmalarda Sokrates erdemi, bir şeyin doğasını ve işlevini bilmek olarak tanımlar. Meselâ ayakkabıcının erdemi, ayakkabıcılığın, ayakkabının doğasını ve işlevini bilmektir. Eğer bir kimse bu erdemin doğası ve işlevini biliyorsa ayakkabıcılığı öğretebilir. Ama öğretmenin koşulları da vardır. Sözgelimi politika sanatını, *tekhnēsini* öğretebiliyorsanız, bu takdirde politika sanatının doğasını ve işlevini biliyorsunuzdur. Bir erdemi öğretme aracı sadece dil, etkileme, bir şiirin birkaç mısraı ya da bir takım fikirler, öğretme yöntemi değildir. Bu hususlar tek başına yeterli değildir. Önemli olan öğretilen erdemin ne olduğunu bilmektir. Bu ise, bir şeyin doğasını ve işlevini bilmek anlamına gelmektedir.

Yunan felsefesi bağlamında Sokrates, Platon ve Aristoteles düşüncelerinde karşımıza önemli bir husus çıkar: Bu, bilginin esasen bir şeyin doğasını ve işlevini bilmeye dayanmasıdır. Bu yüzden erdem ya da Yunanca karşılığıyla *arete*, işaret edilen hususun doğa ve işlevinin bilinmesi anlamına gelmektedir. Politika *erdemi*, iyi yaşama *erdemi*, ahlâklı olma *erdemi* bu alanlardaki erdemlerin tek tek doğa ve işlevini bilmek ve onlara ilişkin tanımlar vermek anlamına gelmektedir. Diyaloglarda görüldüğü kadarıyla Sofistler erdemleri tanımlamada yetersiz kalmaktadır. Nitekim Sokrates bu durumun üzerine giderek, erdemin kendisini tanımlamaya çalışır. Ona göre eğer erdem öğretilabilirse, bu faaliyet ancak dil üzerinden gerçekleşecektir. Bu noktada kullanılan terimlerin anlamının bilinmesi gerekecektir. Meselâ politika erdeminden söz edildiğinde, politika teriminin anlamını bilmek; ahlâkî bir erdemden bahsedildiğinde sözele-

mi iynin ne olduğunu, yani onu tanımlamak gerekecek. Bu çerçevede Sokrates tanım vermez, ama bizi tanım denemesine zorlar. Bu şekilde bizi hakikati arama mevzuunun ierisine sokmuş olur.

Hatırlanacağı gibi *Gorgias* diyalogunun üçüncü argümanı, kullanılan terimlerin anlamlarının kişiye göre değişeceğini ifade eder. Bu çerçevede adalet terimi, bir kimsenin zihninde farklı başka bir kimsenin zihninde daha farklı tasavvurdadır. Eğer gerçekten böylesi bir tasavvur farklılığı varsa, bu takdirde öğrenme nasıl olacaktır? Öyle ki zihnimizdeki adalet kavramı doğru olsa bile, bunu muhâtaba anlattığımızda karşıdaki şahıs, kendi zihninde farklı bir adalet tasavvuru taşıdığı için öğrettiğimiz tasavvurdan farklı bir tasavvura sahip olacaktır. Bu nokta, daha sonra Platon'un da ele alacağı bir problemi çıkarır: Gerçekten tanımların bizden bağımsız ortak bir zemini, ortak bir dayanağı var mıdır?

Sokrates, tanımların arkasında tanımı destekleyen bir zeminden, yani idea benzeri bir şeyden söz etmez. Oysa Platon adalet, iyilik gibi kavramların tanımlanmasını sağlam bir zemine oturtabilmek için –ki bu sorun hala mevcuttur- idealar kuramına doğru yol alır. Böyle bir temellendirme Sokrates düşüncesinde mevcut değildir. Ancak onun düşüncesinde böyle bir temellendirmenin yokluğu, Sokrates'in her zaman daha iyi bir tanım peşinde koşmasından dolayıdır. Daha iyi olanın peşinde koşma meselesini, *Gorgias*'ın 3. fragmanındaki dil öğretisiyle vurgulayabiliriz. *Gorgias* fragmanda, “Benim zihnimdeki tasavvurla senin zihnindeki tasavvur farklı olduğundan dolayı, nasıl kavramsal “öyledir” e gideceğiz? O, bu noktada daha iyisini aramayacağız.” der. Başka bir Sofisti ele aldığımızda, “Erdem bir bilgi değil bir sanıysa, o zaman öğrenilen her türlü erdemi ve ona bağlı her türlü sanıyı doğru mu kabul edeceğiz?” diye sorar. İşte bu noktada Sokrates devreye girip daha doğrusunun aranması gerektiğini söyler.

Yukarıda ifade edilenler, Sokrates bağlamında doğru tanım sorununun nasıl ele alındığına dair ipuçları verir. Bu ipuçlarından Sokrates'in doğru tanıma dair üçlü bir yöntemi takip ettiğini ifade edebiliriz: Sorgulama, tümevarım ve eleştiri.

Sorgulama, ileri sürülen argümanların, terimlerin doğruluklarını sürekli test etmek ya da yanlışlığını ortaya çıkarmak faaliyetidir. Sorgulamayı hayat bağlamında anlarsak, sanılarımızın yanlışlığını ya da fikirlerimizin yanlış yönlerini ortaya çıkarmak ve onları göstermek anlamına gelir. Sokratik ironi ya da sorgulamanın temeli budur. Sorgulama bizi sarsar; doğru zannettiğimiz, doğru bildiğimiz hususların tek tek ele alınması gerçekten bizi yorar. Onların gerçekten doğru olup olmadığını anlamak, sorgulama faaliyetiyle mümkün olur.

Tümevarımda, tek tek erdem örnekleri, sözgelimi ayakkabıcılık, politika, ahlâkî erdemler vs. toplanır. Daha sonra toplanan malzemeyi önümüze sere-

rek, bu malzemeden ortak olanlar ile ortak olmayanları ayırırız. Hatırlanacağı gibi Yunancada ayırmak ve elemek kavramları eleştiri teriminde içerilir. Bu çerçevede Sokrates'in eleştiri, yani ayırma yöntemi Platon ve Aristoteles'te tanımın ortaya çıkmasına vesile olur. Bu filozoflar kavramları "çevreleyerek" ve "sınırlayarak" tanımlı oluşturlar.

Anlaşılabacağı üzere Sokrates bağlamında bilgi, her dâim kavramların bilgisidir. O, gerek erdemlerin gerekse başka türlü kavramların bilgisi söz konusu olduğuna bilgiyi kavramların üzerinden kurmak ister. Oysa Yunanlılarda klasik anlamda kavramların bilgisi denildiğinde, meselâ adalet gibi, ağaç gibi belli bir terimi ortaya koymak istediğiniz zaman, onun özünü ortaya koymak kastedilir. Sokrates'in bu noktada öz konusuna girmedığı; benzerlikler yoluyla ortak özelliklere ulaşmayı denediği görülür. Öz konusuna giren önce Platon ve daha sonra Aristoteles'tir. Platon, özün idea Aristoteles ise onun form olduğunu söyleyerek kavramların ortak özelliğe sahip olduğunu ileri sürerler.

Sokrates'te Bilgi ve Sanı

Sokrates bilginin kavramsal bir etkinlik olduğunu iddiâ eder. Bu iddiâ kısmen doğrudur; çünkü bilginin doğru olabilmesi için yargının/hükümün olması gerekir ve yargılar da kavramlarla kurulur. Bu çerçevede kavramın mekânı yargılardır. Bu noktada temel amaçlarımızdan biri Sokrates ya da başka bir filozof üzerinden felsefeye, yani düşünmeye çağrı yapmak olmalıdır. Konumuza tekrar dönecek olursak, eğer bilgidен söz ediliyorsa, yargıların olması gerekir. Bunun için de kavramların inşası yapılmalıdır. Sokrates düşüncesi bu hususu belli erdemler üzerinden yapmaya çalışmıştır.

Sokrates'in Sofistlerle olan tartışmaları, bize temel felsefesini vereceği gibi sanı konusundaki görüşlerini de gösterebilir. Hatırlanacağı üzere Sofistler her sanının doğru olduğunu iddiâ etmekteydiler. Bu noktada sanıların doğruluğunun ölçüsü -şâyet sanı epistemik değilse- işe yaramasıydı. İşe yarama, bir müddet sonra iknâya bağlanmıştı, yani bir adam iknâ edilmişse onun doğru olduğu düşünülürdü. Bu minvalde erdem öğretilirken karşılıklı sorularla öğretilirdi. Tek düze monolog şeklindeki bir anlatım tarzı, erdemın öğretilmesi için pek sağlıklı değildi. Bu yüzden birlikte oturup tartışmak ve ayrıca birlikte içmek yaygın bir faâliyet idi. Hatırlanacağı gibi Yunanlılarda iki tür tartışma söz konusudur: Birincisi içkiyle yapılan tartışma ki buna *symposium*; bir de içkisiz yapılan tartışma ki buna *kosmos* deniyordu. Yunanlılara göre felsefe yapma erdemi, ancak karşılıklı tartışmayla, diyalogla gerçekleşmiş, benzer şekilde politik yönetim de tartışmayla oluşmuştur. Bu çerçevede Sokrates en iyi tartışmanın meydana/agorada gerçekleşeceğini savunmuştur. Ona gö-

re meydan, herkesin fikirlerini açıkça söylediği yerdir. Bu yerin illa fiziki bir mekân olması şart değildir; esas olan herkesin fikirlerini söyleyebileceği imkânâ sahip olmasıdır.

Sokrates'e bilgi ve sanı konusu, bana ait bir adlandırmayla "çıkamaz sokak felsefesi" bağlamında incelenebilir. Sokrates ilk diyaloglarında *aporatif* yani çıkamaz sokak tartışmasını devam ettirir. Meselâ adalet üzerine bir tartışma başlar fakat sonuçlanmaz. Peki, bu tartışma gerçekten sonuçlanmadı mı, yoksa yine bir ironi mi vardır? *Aporatif* ya da çıkamaz sokağa girmek ne anlama geliyor? Bu noktada öncelikle çıkamaz sokağa girmek ile çıkamaz sokaktan geri dönmeyi aynı şey olmadığını belirleyelim. En azından bir kere çıkamaz sokağın çıkamaz olduğunu anlamışızdır. Çıkamaz sokağa girerken edindiğiniz deneyiminiz ile sokaktan geriye gelirken edindiğiniz deneyim farklıdır. Dolayısıyla bu beyhude bir çaba değildir. Bu çerçevede Sokrates beyhude bir çaba içinde bulunmaz; insanlara zaman ayırarak, onları engelleyen, hayatlarını anlamaktan alıkoyan fikirlerden onları kurtarmak için uğraşır.

Herkes "Adalet nedir?", "İyilik nedir?" konularında kendi sanısını söyler. Elbette sanılarımız olacak ama buradan şunu anlıyoruz: Sanılarımız her zaman doğru değildir. Sanılarımızın doğru olmadığını sokağa çıkamayıp tekrar geriye dönerek anlıyoruz. "Çıkmak" sokak felsefesinin önemli yönü, o, sokaktan çıkmayı başarabilmektir. Daha açık bir ifadeyle sokağa girdik ama doğru olduğunu düşündüğümüz fikirlerin doğruluğunu gösteremedik ve sanılarımız orada iş göremedi. Bu durumda başka bir sokağa gireriz; eğer orada da iş göremezse, bu takdirde başka bir sokağa gireriz ve bu böyle devam eder. Bu faaliyet felsefî anlamda aramaktır. Bu arayışın önündeki engel, yani kibir, çıkamaz sokağı çıkar gibi göstermektir. Oysa Sokratesçi tavrın en önemli özelliği, çıkamaz sokağa girdiğimiz ve sanılarımızın doğru olduğunu gösteremediğimiz zaman başka sokaklara girerek, çıkar sokaklar aramaya koyulmaktır. Bunun anlamı, "En doğru sanı benimki değildir." fikrine alışmaktır.

Sokrates düşüncesini oluştururken bilgiyi bir araştırma ideali olarak ortaya koyar. İnsanların çoğunluğu, insan bilgisinin sınırlı olduğunu bilmesine rağmen, sanılarla yetinir. Hatta sanılarınızın en doğru sanı olduğunu söylediğiniz anda artık doğruluk araştırmasını sonlandırmış olursunuz. Yani çıkamaz sokağa girilir ve sokağın girişini de duvarla översiniz. Oysa felsefenin anlamı bilgimizin sınırlı olduğunu kavrayıp, yine de doğru olanın, daha doğru olanın peşinde koşmaktır. Sokrates'in bize kazandırdığı en önemli yönlerden biri tam olarak budur. Sokrates'in bu noktada Sofistlerden farkı -Protagoras'ı burada ayrı bir yerde tutmak gerekir- kendi sanısını doğru bilgi zannetmemesi, sorgulamasıdır. Oysa Sofistler kendi sanılarını en doğru sanı yani "bilgi" zannetmişlerdir. Sokrates her geldiği noktada, her ulaştığı aşamada sorgulamanın devam etmesi gerektiğini ve daha başka bir aşama olabileceğini bize hatırlatır.

Sokrates'in Ahlâk Anlayışı

Nietzsche, Sokrates'in ahlâk anlayışını entelektüel ahlâk anlayışı olarak görür ve ciddi anlamda eleştirir. Başka bir ifadeyle o, ahlâkı rasyonel bir zemine oturttuğundan dolayı Sokrates'i eleştirir. Bu noktada taraf olmak yerine, Sokrates'in ahlâk anlayışını anlamaya odaklanalım. Sokrates'in ahlâk anlayışını kavrayabileceğimiz temel fikir, "İnsan bilerek, isteyerek kötülük yapmaz." ifadesidir. Bu hususu Sokrates'ten yaklaşık dört asır sonra yaşamış Hz. İsa üzerinden anlayabiliriz. Hz. İsa çarmıhtayken, onu çarmıha gererek kötülük yapan insanlara şöyle seslenir: "...onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar. Bilselerdi yapmazlardı..." Bu ifade, Sokrates'in dört asır önceki bir yankısıdır. Eğer insanlar iyi ve kötünün bilgisine sahip olsalardı -iyi ve kötünün bilgisine sahip olmak bu kültür bağlamında 'furkân'dır- kötülük yapmazlardı. Başka bir ifadeyle insanlar kötülük yaptıkları zaman, kötü bir şey yaptıklarını düşünmezler. Bunun anlamı kötü bir şey yapıyorsanız, onun kötü olduğunu bilmiyorsunuzdur. Meselâ, "O adamı öldürdüm, çünkü öfkeliydim." ifadesinde, yapılan eyleme gerekçe arandığı görülür. Gerçekten bir eyleme dair fazla gerekçe aranıyorsa zarardayıcıdır.

Sokrates, "İnsan bilerek kötülük yapmaz." der. Ayrıca bir kötülük yaptığı-mızda içimizdeki sesin bizi uyardığını söyler. Sokrates'in içimizdeki ses dediği *daimon* daha sonra onun dinsizlikle suçlanmasına yol açar. Sokrates *daimon*'ı iyi ile kötü konusundaki bilincimiz ve bilgimiz anlamında niteler. Kaynaklarda *daimon* vicdan olarak geçer. Sokrates'in *daimon*'ı rasyoneldir ve diğer yönüyle de kültürelidir. Meselâ bazı kültürlerde bizi rahatsız edecek bazı şeyler, başkalarını rahatsız etmez. Bu anlamda *daimon*'a iç ses diyeceksek, bunu iyi ile kötünün bilgisine sahip olmak şeklinde anlayabiliriz. Sokrates için en iyi erdem, iyi ile kötünün bilgisine sahip olmaktır. Esasen *daimon* düşünce ile eylemin arasındaki çatışmada söz konusudur. Şâyet düşünce ile eylemde bir tutarlılık söz konusuysa *daimon* zaten ortaya çıkmaz. Bu noktada eylemlerimizin yargıcı aynı zamanda bizim "vicdan"ımız olur.

Âcizâne bu konuda, bu kadar da emîn olmadığımı belirtebilirim. Çünkü günümüz dünyasında bilerek de kötülük yapıldığını söyleyebilirim. Ama Sokrates bağlamında *daimon* iyi ile kötünün bununla beraber insanın doğasının ve mânâsının bilgisine sahip olmaktır. Eğer insan doğasına uygun davranmıyorsa, kötülüğe dair bilinci ya da *daimon*'ı onu rahatsız eder. Bu anlamda *daimon* rasyoneldir, fakat bu Kartezyen bir rasyonellik değil; iyi ile kötünün bilgisine sahip olan insanın eyleminin sonucunda kötülüğün farkına varmış ve bundan rahatsız olduğu bir biliftir. Zaten baştan bunun farkına varırsa iyi *daimon* ile karşılaşmıştır. Yunancada bu *daimon*, beni rahatsız etmeyen iyi *daimon*; tersi olan ise kötü *daimon*'dur.

Sokrates'te İyi Hayat ve Mutluluk

Sokrates'te iyi hayatın koşulu *eudaimonia* yani mutluluğun elde edilmesidir. Basit bir ifadeyle eylemlerimizden dolayı rahatsız olmamaktır. Sokrates'in *daimon*'ı insanın kendi yaptığı hareketleri, kendi ağzından kötü olduğuna dair bir yargıyla ifade etmesi olarak tarif eder. Eğer insan mutlu olmak istiyorsa, kötüyü eylemeyecektir. Bu çerçevede mutluluk, iyi bir yaşam, iyi bir hayat sürmektir. Sokrates ve daha sonraki filozoflarda ölüm korkusunun sebeplerinden biri kötü hayat sürmektir. Kötü hayat sürenler, gerçekten ölüm korkusunu duyan insanlardır. İnsan kötü bir şey yaptığında kendi kendisini yargılıyor. Bu yüzden kötü bir şey yapmadığımız bir hayatı yaşamak gerekir. Rivâyet odur ki, cennette iken insan iyinin ve kötünün bilgisine sahip değildir. Ama insan cennetten çıkarken iyi ve kötünün bilgisine sahip olarak çıkmıştır. Sokrates'e göre kötü yaşam insanın parçalanmış halidir. Kötü yaşam bilincine varmışsan, yaşadığın hayatın kötü olduğunun bilincine varmışsın demektir.

Sokrates "İhtiyaçları en az olan kişi Tanrı'ya en yakın olan kişidir." diyerek *kanâat ahlâkı*nı savunur. Ona göre ihtiyaçlar insanı köle yapar. İhtiyaçlar ile mutluluk ters orantılıdır. Fakat Sokrates'te mutluluk bedensel hazlara değil; kendi yaptıklarının sorgulamasına ve *daimon*'suz yaşamayabilmeye dayanır. Ona göre mutluluk bilgece bir hayat ile mümkündür.

Sokrates'in ahlâkını daha iyi anlayabilmek için *Phaidon* diyaloguna müracaat edebiliriz. Bu diyalogun sonunda ölümünden önce Askleipos'a bir horoz borcu olduğunu dostlarına söyler ve "Bunu ödeyin." der. Burada "Askleipos ve horoz borcu nedir?" ona değinmek gerekir. Eski Yunanlılarda insanlar şifâya ulaştıkları zaman, yani iyileştikleri zaman şifâhâneler ya da sağlık tapınakları olan Askleiponlar'da horoz adarlardı. Askleiponlardan bir tanesi Bergama'dadır. İnsanlar "Şifâ bulduğum zaman bir horoz adıyorum." der ve horoz kesilirmiş. Sokrates bunu -ki baldıran zehrini içtikten hemen sonra- yaşamdan kurtulmanın, yani ölümün bir şifâ olduğunu fark edince söylemiş olabilir. Sokrates, hayatı hastalıklı görür; hayatı böyle gördüğünden dolayı ölümle şifâ bulacağını düşünür ve bu çerçevede de horoz adağını yerine getirmelerini ister.

Ancak adak olayını bu şekilde yorumladığımızda, Sokrates bağlamında şu söylemek zorunda kalırız: Hayat hastalıklı bir yerdir. Ancak ben bu şekilde söylemekten yana değilim ve böyle düşünmüyorum. Çünkü hayat bizim yegâne mutluluk ve mutsuzluk; yegâne hastalık ve sağlık kaynağımızdır. Bunu felsefî ve bilgelik anlamında kullanıyorum. Anladığımız kadarıyla Sokrates iyi bir yaşam sürdürdüğüne inandığından dolayı, ölümden korkmuyor. Gerçekten mutsuz bir hayat yaşamış olan insan, yani bilgece yaşamayan bir insan ölümden korkar.

SOFİSTLER VE SOKRATES

Şamil Öçal*

DÜŞÜNCE'NİN ERGENLİK ÇAĞI: SOFİSTLER

*d*oğa filozoflarının varlık ve kozmoloji üzerine meraktan kaynaklanan hasbî araştırmalarının ve ortaya atılan büyük kapsayıcı spekülatif teorilerin pratik hayatın dışında kalması dolayısıyla felsefenin merkezi evrenden insana döner. Bu dönemde felsefe daha çok ahlâkî-toplumsal ve siyâsî sorunları ele alıp tartışmaya başlar. Salt insânî merakın ürünü olan teorilerden ziyade, insanın her zaman ağırlığını üzerinde hissettiği pratik sorunlara yönelme söz konusudur. Bu dönüşümün düşünsel, siyâsî ve toplumsal olmak üzere çeşitli sebepleri vardır. Doğa felsefesinin zamanın imkânları dâhilinde varlıkla ilgili söyleyeceği sözleri tüketmiş olması ve tıkanması, sıradan bir insanın içinde yaşadığı, duyularıyla şahit olup etkilendiği dünyayı salt görünümlere indirgeyerek önemsizleştirmesi ve bu konuda birbiriyle çelişen görüşler ileri sürmesi düşünsel-felsefî sebepler olarak sayılabilir. Pers savaşlarından sonra Atina'nın güçlenen toplumsal, ekonomik ve kültürel yapısı ile Atina'da hâkim olan demokrasinin bir gereği olarak yurttaşların bazı yetilerini geliştirmeleri halinde yönetime daha etkin bir biçimde katılacaklarına dair oluşan inançlar ise siyâsî-toplumsal sebep olarak kabul edilebilir.¹

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009, 63; W.K.C Guthrie, *İlk çağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1988, 82; Norman Melchert, *The Great Conversation*, The Oxford University Press, 2007, s. 39.

F. M. Cornford, felsefî düşüncenin evrelerini betimlerken ilginç bir benzetme yapar. Mitolojik dönemden sonra gelen doğa filozofları düşüncenin çocukluk çağını temsil ederken, Sofistler ergenlik çağının temsilcileridirler. Beşinci asırdaki Pers savaşlarından sonra, tıpkı ergen bir gencin davranışlarında olduğu gibi, toplumdan ve toplumun geleneklerinden kendilerini soyutlayan birtakım kimseler zuhûr etmiştir. O güne kadar toplumsal kurallara karşı herhangi ciddî bir meydan okuma olmamıştır. Sokrates'in zamanında bazı Sofistlerin toplumsal kurallara, geleneklere karşı, toplumun tümü için bir tehdit olarak algılanan şüpheli bir tutum içine girmişlerdir.² Sofistler aynı zamanda devrin ahlâk anlayışına farklı bir bakış açısı getirmişlerdir.

Düşünce tarihçileri Sofistlerin düşünsel eğilimleri ve Sofistik hareketin karakteri konusunda karar vermekte zorlanmışlardır. Her şeye rağmen Sofistleri, değişen, çeşitlenen ve çokluktan oluşan bir evrende süreklilik ve kalıcılık arayışının temsilcileri olarak görebiliriz; doğa filozoflarının kurguladığı evren anlayışına, başka bir deyişle gündelik hayatla pek ilgisi olmayan büyük anlatılara bir tepki olarak beşinci asırda ortaya çıkmışlardır ve öğretmenler, entelektüeller ve yazarlardan oluştuğu kabul edilir.³ Sofistlerin, o dönemin Atina toplumundaki işlevleri göz önüne alınarak bir karşılaştırma yapıldığında, günümüz modern toplumlarında ücretli ders veren öğretmenlere, avukatlara, halkla ilişkiler uzmanlarına, danışmanlara ve medya mensuplarına benzetilmiştir.⁴

1575 yıllarında eserlerini kaleme alan Montaigne, Sofistleri, “faydalı, ancak öğrettikleri şeyleri daha kötü hale getiren öğretmenler” olarak tanıtırdu.⁵ 18. Yüzyıl aydınlanmacılarından Diderot'un Ansiklopedisinde de Sofistler için “hilekâr, düzenbaz” gibi hakâret içeren ifadeler kullanılmaktadır.⁶

Düşüncelerine paralel olarak yerleşik bir hayatları olmadığı ve gezerek ders verdikleri bilinmektedir. Sofist kelimesi geniş anlamıyla ilkçağda şair ve filozoflar için kullanılan bir terimdi.⁷ Bilgelik (sophia) ve bilge (sophos) kelimeleriyle ilişkili olmasına rağmen daha beşinci yüzyıl Atina'sında Sofistlerin “ente-

-
2. Francis Macdonald Conford, *Before and After Socrates*, Cambridge Un. Press, s. 39-40
 3. W.K.C Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 84.
 4. Antony Kenny, *Ancient Philosophy*, Oxford Un. Press, New York 2004., s. 29.
 5. Montaigne, “Of Pedantry,” in *The Complete Essays of Montaigne*, İng. çeviren Donald M. Frame, Stanford University Press, Stanford 1965, s. 101-102.
 6. David Dwyer Corey, *The Greek Sophists: Teachers of Virtue*, Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College yayınlanmamış doktora tezi, 2002, s. 12.
 7. Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Günümüz Diline Uyarlayan Vural Okur, İm yayınları İstanbul 2005, s. 144.

lektüel bir sapma” çağrışımı yaptığı görülmektedir.⁸ Platon, Sofistler hakkındaki bugünkü düşüncelerimizin oluşmasında en etkili olan isim olup *Protagoras*, *Gorgias*, *Büyük ve Küçük Hippias*, *Devlet*, *Euthydemus* ve *Sofist* adlı eserlerinde Sofistleri bize tanıtır. Ancak Sofistlere karşı düşmanca bir anlayışa sahip olan Platon’dan onların düşüncelerini doğru bir şekilde öğrenebileceğimizi düşünmek biraz fazla safdillik olsa gerektir. Diğer yandan Platon’un söz konusu eserlerinde bize sergilediği Sofistlerle ilgili düşünceler arasında da çelişkiler ve tutarsızlıklar vardır.

Platon, Sofistleri birçok şeyden dolayı eleştirir: Yabancı olmaları, öğrettikleri şey karşılığında ücret almaları, kibirli olmaları, felsefî görüşlerinin naifliği sebebiyle eğitim bakımından fazla etkin olmayışları ve düzmece öğretileri. Ancak Platon hiçbir zaman Sofistleri, Atinalı gençleri yoldan çıkardıkları için eleştirmez. Hatta Platon’a göre gençleri yoldan çıkaran Sofistler değil, Atinalıların kendileridir:

“Sence halkın dediği gibi Sofistlerin bozduğu gençler var mıdır? Bu bozucu Sofistlerin çoğu rastgele insanlar mıdır? Tersine, bunları söyleyenlerin kendileri en büyük Sofistler değil midir? Gençleri, yaşlıları, kadınları, erkekleri, diledikleri gibi yetiştirmez mi onlar?

– Ne zaman yaparlar bu işi?

– Toplantılarda, mahkemelerde, tiyatrolarda, orduda, yarışlarda bir araya geldikleri zaman; bağıra çağıra bir sözü ya da bir işi beğendikleri veya kötüledikleri zaman alkışları ve ıslıkları aynı güçle kayalarda, duvarlarda yankılanıp, övgüyü de yergiyi de birkaç misli artırdığı zaman; hani şu delikanlıların içi içine sığmaz olduğu zamanlar. Hangi eğitim karşı koyabilir buna? Övgü ve yergi dalgalarına kapılıp sürüklenmez? Delikanlı onların güzel dediğine güzel, çirkin dediğine çirkin demez mi? Onların her yaptığını yapmaz, tıpkı onlar gibi olmaz mı?”⁹

Platon’a göre Sofist, bilginlik taslayan *bilgiç kişi* anlamına gelmektedir. “Sofistin alanı uydurma, eseri aldatma, sanatı da bir hayâl sanatıdır. Bu sebeple ruhları yanlış kanâatlerle doldurmuşlardır.” Sofistler, Platona göre, insanları oltalarına düşüren balık avcılarıdır; tıpkı tüccarlar gibidirler; hatta daha da aşağılarda bir yerdedir. Çünkü tüccarın ne sattığı ve bunun karşılığında aldığı para bilinmektedir. Oysa Sofistin ne sattığı ve bunun karşılığında neden ücret aldığı belli bile değildir. Diğer yandan sattığını iddia ettiği mallar ruh ile ilişkili

8. Rachel Barney, “The Sophistic Movement”, *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. Mary Louise Gill, Pierre Pellegrin, Blackbell Publ. MA, 2006, s. 77.

9. Platon, *Devlet*, çevirenler Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi İstanbul 1975, 492a-493c.

olduğu için ortaya çıkan tehlike daha da büyüktür.¹⁰ Aristoteles ise ben Sofistlerin çürütmelerinden ve aslında paralojizmden (safsata) başka bir şey olmayan görünüşte çürütmelerinden söz edeceğim' diyerek başlar.¹¹

Platon ve Aristoteles'ten öğrendiklerimizin dışında belki daha otantik metinler, *Gorgias* ve *Antiphon* gibi Sofistlerden bize kalan parça metinlerdir. Kelime olarak sofizm bugün bizim için de olumsuzluklar çağrıştırmaya devam etmesine rağmen Sofistlerle ilgi olumlu düşüncelerinin gittikçe arttığını görüyoruz. 19. asırda Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* adlı çalışmasında felsefe tarihinde Sofistlerin önemini gündeme getirmiştir. Hegel'e göre presokratik filozofların tezine karşı Sofistlerin görüşleri antitez niteliğindedir ve Platon ve Aristo'nun felsefelerine uzanan yolda bir köprü niteliği taşıyordu. Thales ve diğer presokratik filozofların, hayatın bulmacasına objektif tecrübelerle cevap bulmaya çalıştığı bir zamanda Sofistler, sübjektif tecrübelerle dayanaarak cevap bulmaya çalışıyorlardı. Sofistler, özneci (subjektivist) idi ve bu bakımdan Yunan düşüncesine çok önemli katkıda bulundular. Hegel'e göre; Sofistlerden önce Atina demokrasisi toplumun çıkarını öne alan bir anlayışa sahipken, Sofistlerle birlikte bu anlayış değişti ve her bireyin kendi düşüncesi ve kanâati doğrultusunda eyleyebileceği bir düşünce ortaya çıktı. Hegel'in sübjektif özgürlük dediği bu anlayış, modern demokrasilerin temelini oluşturur.¹² Fakat diğer yandan Hegel'e göre Sofistler, Yunan demokratik kültürünün ifsat edicileridirler.

Bu sebeple Sofist hareket "beşinci yüzyıl aydınlanması" olarak betimlenir. Buna paralel olarak Sofistlere son zamanlarda bazı düşünürler tarafından "bizim gerçek çağdaşlarımız", "post modernistler" gibi isimler verilmiştir.¹³

Müslüman filozoflar, daha çok bilginin imkânı vesilesiyle Sofistlerle ilgili görüş beyan etmişlerdir. Kelâmcılar ve filozoflar, bilginin imkânı konusunda şüpheli ve göreceli bir tavır benimseyen Sofistlerin bu görüşlerini reddederken, dış dünyanın gerçekliği ya da bilginin nesnelliği konusunda tartışmaya girmekten kaçınmışlardır.¹⁴ Bağdâdî, Kadı Abdulcebâr ve Gazzâlî gibi kelâmcılar erken dönem yapılan çevirilerden edindikleri bilgilere dayalı olarak Sofistleri üç grupta incelerler. Birincisi "hiççi Sofistler"dir. Bunlar hiçbir şeyin varlığını, hakikatini kabul etmeyen kimselerdir. İbn Sînâ, bunlarla mücadele etmeyi ve

10. Nurten Kiriş Yılmaz, "Sofistler Sofist miydi?", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* Mayıs 2012, Sayı:25, s. 168

11. Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, Say Yay., İstanbul, 2007, s. 7.

12. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, İng. Terc. J. Sibree, trans. New York: Dover, 1956, s. 253.

13. Rachel Barney, "The Sophistic Movement", s. 78.

14. Bkz. Hasan Aydın, "İslam Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", *Felsefe Dünyası*, sayı: 48, Ankara 2008, s. 101.

görüşlerini reddetmeyi filozofun aslî görevi olarak kabul eder. Diğer kelâmcılar gibi İbn Sînâ da bunların, acıyı hissettirmek suretiyle hakikati kabul etmeye zorlamak için dövülmelerini önerir.¹⁵ Bağdâdî'nin *Usûliddin* adlı eserinde geçen şu pasaj bu bakımdan ilginçtir:

“Onları döverek, terbiye etmek ve mallarını ellerinden almak gerekir. Dağın acısından şikâyet ederler ve mallarını geri isterlerse, onlara, acının sizin için bir gerçekliği yoksa bu sıkıntı da ne oluyor? Malın bir gerçekliği yoksa onun geri istenmesinin bir anlamı da yoktur. Ne sizin ne de mallarınızın bir gerçekliği yoksa neden acıdan şikâyet ediyorsunuz? Bu acı da neyin nesi? Gerçekliği olmayan şeyi niçin geri istiyorsunuz?”¹⁶

Sofistlerin hakikati tanımalarını sağlamak için Müslüman düşünürlerin önerdikleri bir başka çözüm de hakikat gibi iki anlamlı kelimeler kullanarak onları ikna etmektir. Hakikat buna göre hem gerçekliğe ilişkin yargı, hem de yargıya konu olan “nesnel gerçeklik” anlamına gelmektedir.

Kelâmcılar Sofistlere şunu sorarlar: Hakikatin yokluğunun bir hakikati var mıdır? Şayet buna “evet” diye yanıt verirlerse, gerçekliğin bir kısmını kabul etmiş olurlar. Şayet cevapları “hayır” ise o zaman kendilerine şöyle denilir: Gerçekliğin yokluğunun bir hakikati bulunmadığına göre, yani onların yokluğu doğru olmadığına göre onlar varlığı kaçınılmaz olur.¹⁷

Müslüman düşünürlere göre ikinci grup Sofistler göreceliliği savunan Sofistlerdir. Buna göre nesneler ancak bireylerin inançlarına bağlı olarak bir gerçekliğe sahiptirler. Kelâmcıların sınıflamasında üçüncü grup Sofistlerle ikincileri birbirinden ayırt etmek oldukça güçtür. Müslüman kelâmcıların Sofistlere yöneltmiş oldukları sert eleştirilerin sebebi nesnel bilginin varlığına olan inançlarıdır.¹⁸ Diğer taraftan Müslüman filozofların genelde yeni Platoncu bir yorumla Aristocu çizgiyi takip etmiş olmalarında bu eleştiride rolü olduğu söylenebilir.

Dilimizde kullanılan *safsata* kelimesi, “doğru gibi görüldüğü halde doğru olmayan ve mantık kurallarına aykırı olarak ileri sürülen delil” anlamına gelmektedir. Sofist hareket her ne kadar felsefi bir hareket olarak görülme de, Sofist olarak bilinen kimseler ortak bazı düşüncelere sahipti. Bu düşünürler Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodicus, Xenias, Lycophron, Critias, Thrasymachus ve Antiphon’dur. *Anonymous Iamblich* ve *Dissoi Logoi* adlı eserlerin ad-

15. İbn Sina, *Metafizik I*, Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 48-50.

16. Hasan Aydın, “İslam Kelâmcıları ve İbn Sînâ’ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler”, s. 103.

17. Hasan Aydın, a.g.m. s. 103.

18. Hasan Aydın, a.g.m. s. 105.

ları bilinmeyen yazarları da Sofist olarak kabul edilir. Bazı yazarlar Sokrates'i de Sofist olarak kabul etmemiz gerektiği görüşündedirler.¹⁹

Sofistlerin bir felsefî sistem çerçevesinde ele alabileceğimiz ortak görüşleri olmasa da onların eğitim, retorik, görecelik, nomos/physis ve dil-gerçeklik ilişkisi alanlarındaki ortak tutum ve yaklaşımlarını ele alabiliriz.

Eğitim

M.Ö. V. asrın Atina'sında eğitimde bir dönüşüm yaşanıyordu. Artık Homer'de izlerini gördüğümüz aristokratik eğitim, işlevselliğini yitirmiş durumdaydı. Eğitim yoluyla insanların birçok yeteneğinin geliştirebileceğine dair bir kanâat oluşmaya başlamıştı. Sofistlerin her şeyden önce profesyonel eğitimci ya da öğretmen olarak anılmaları ve öğrettikleri şeyler karşılığında para almaları bu dönemde eğitimde bir dönüşüm yaşandığını göstermektedir. Sofistlerin parayla eğitim vermeleri, onların, çeşitli eleştirilere maruz kalmalarına sebep olmuştur. Sokrates ve Platon, felsefenin ve bilgeliğin dostlar arasında özgürce paylaşılması gereken bir şey olması dolayısıyla, ücret karşılığında ders vermeyi bilgelik sevgisinin özüyle uyuşmadığını savunurlar.

Sofist harekete mensup olan öğretmenlerin iştirak ettikleri temel noktalardan birisi *arete* (*erdem*) öğretimidir.²⁰ Protagoras, Platon'un aynı adı taşıyan diyalogunda "iyi muhakeme", ev işlerinin ve kamusal işlerin başarılı idaresi gibi konuları insanlara öğrettiğini ileri sürer.²¹ Diyalogda yer alan diğer bir kahraman Hippokrates, Sofist Protagoras'ın kendisine bir şeyler öğretmesi için çok istekli görünür. *Meno* diyalogunda ise bir insanın erdeminin, dostlarına faydalı olmak düşmanlarına zarar vermek için toplumun işlerini idare etmek olduğunu söyler (71e). *Arete*, bu anlamda bir kişinin sosyal rolünü yerine getirmesini sağlayan tutum ve yeteneklerdir. Homeros'un savaş kahramanlarının sahip olduğu *arete*, bir kimseyi savaş alanında mükemmel tedbirler almaya sevk eden güç, cesâret ve zekâdır. Demokratik Atina'da ise *arete*, kitleler önünde konuşma yeteneği olarak algılandı. Bu dönemde artık önemli olan, düşmanın savaş meydanında yenilmesi değildi; mecliste ya da mahkemede kendisi ile eşit haklara sahip olan vatandaşların ikna edilmesi idi. Bunu yapabilmek için gerekli olan şey, ikna edici konuşmayı öğrenmek gerekiyordu.

19. Rachel Barney, "The Sophistic Movement", s. 77.

20. Platon, *Sokrates'in Savunması*, çeviren Teoman Aktürel, 13. Basım, Remzi Kitabevi İstanbul 2008, 19d-20c.

21. Platon, *Protagoras*, çev. Nureddin Şazi Kösemihal, Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul 1943, 318e-319a.

Sofistlerin verdikleri eğitimle Atina'da bir orta sınıf oluşturdular. Bunlar sadece politik alanda dersler vermekle kalmıyor, bazıları aynı zamanda astro-nomi, geometri, aritmetik ve müzik alanında dersler veriyorlardı.

Sofistlerin eğitimcilikleri ile göreceli anlayışlarını nasıl uzlaştırmamız gerekir? Şayet bütün inançlar ona inanan kimseler için doğru ise Sofistler öğrencilerine ne öğretiyorlardı? Protagoras'ın herhangi bir tartışmada, tek bir tarafı değil her iki tarafı da haklı çıkarabilecek deliller bulma peşinde olduğunu düşündüğümüzde, Sofistlerin eğitimcilikleri ile görecelilik taraftarı olmaları arasında bir çelişki olmadığını anlarız. Protagoras delil, şu ya da bu tarafa destek verilmesine bakmadan delil inşâ etmeyi ya da deliller üzerine çalışmayı bir sanat faaliyeti olarak görüyordu.²² Protagoras'ın, "İnsan her şeyin ölçüsüdür." sözüyle kastedtiği de muhtemelen bu olmalıdır. Protagoras, Popper'in yorumuyla, bu şekilde doğada normun bulunmadığını normların getirilmesinin insana bağlı ve insan başarısının en büyüğü olduğunu öğretmiştir. İnsanı hayvanın üstüne yükselten, ona göre uylaşım ve kurumlardır.²³

Retorik ve Dil

Bütün Sofistler, kendi öğrencilerine iknâ edici hitap etme ilkelerini içeren retorik (hitâbet) öğretmişlerdir. Gorgias gibi bazı Sofistler ise sadece retorik öğrettiklerini söylüyorlardı. Hatta Gorgias kendisini, bir Sofistten çok bir retorik ustası olarak görüyordu.²⁴ O, Atina'ya geldiğinde mecliste yapmış olduğu konuşma orada bulunanların takdirini kazanmıştı.

O günün demokratik Atina'sında iknâ edici konuşma çok önemliydi. Mahkemelerde kendini güçlü delillerle savunabilmek, şehrin refahını ya da sosyal yapısını iyileştirecek kanun tekliflerini *Halk Meclisi*'nde savunarak meclis üyelerini iknâ etmek hitâbeti iyi bilmeyi gerektiriyordu. Platon, *Gorgias* adlı diyalogunda Gorgias'ın, mahkemede ve meclislerde iknâ edici konuşma yapmayı öğretme iddiasında bulunduğundan söz eder (452e). Protagoras ile ilgili bir hikâye anlatılmaktadır.

Protagoras, Eualthus adlı fakir bir öğrencisine avukatlık sanatını öğretmektedir. Aralarında bir anlaşma yapılır. Öğrenci ilk davasını kazanınca ücretini ödeyecektir. Öğrenci derslerini tamamlar. Aradan uzun bir süre geçer ve öğrenci her-

22. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 4. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 442.

23. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* I, çev. Mete Tunçay, II. Basım Remzi Kitabevi İstanbul 1989, s. 75.

24. Platon, *Gorgias*, 449a

hangi bir savunmaya girmez. Bunun üzerine Protagoras, öğrenci hakkında ödeme yapmadığı gerekçesiyle dava açar. Öğrenci kendisini şöyle savunur: Eğer bu davayı kazanırsam yargılama kurallarına göre Protagoras'a bir ödeme yapmam gerekmeyecek. Şayet bu ilk davayı kaybedersem aramızdaki anlaşma gereği yine ödeme yapmayacağım. Şu halde her iki durumda da Protagoras'a ödeme yapmam gerekmeyecek. Buna karşılık Protagoras şu iddiada bulunur: Eğer davayı kaybederse, yargılama kuralları gereği bana ödeme yapması gerekecek. Şayet bu ilk davasını kazanırsa, aramızda varılan anlaşma gereği bana ödeme yapması gerekecek. Dolayısıyla her iki durumda da bana ödeme yapması gerekecek.²⁵

Hikâyede bir Sofistin birbirine zıt iki görüş için deliller getirebileceği varsayılmaktadır. Sofistler her zaman zayıf bir delili güçlü hale getirmeyi öğrettiklerini iddia etmişlerdir. Sofistler, Parmenides'in ileri sürdüklerinden farklı olarak, bir hakikat bir de görüşler olmadığını, insanlar olarak hepimizin görüşlere mahkûm olduğumuzu ileri sürerler. Hakikat, şeylerin gerçekte bulunduğu durumu; görüşler ise şeylerin görünüşünü açıklayan iki terimdir. Sofistlerin öğrettiği retorik gerçekliği keşfetme yeteneğimiz konusunda şüpheler ortaya atar. Onlara göre insan gerçekte görünümüne mahkûmdur ve görünümünün ötesinde bulunduğu iddia edilen hakikatin keşfi hususunda çaresizdir. Sofistler bu tavırlarının sonucu olarak eşya hakkında şüpheli bir tutum benimsemişlerdir. Ancak onların anladığı anlamdaki şüphecilik, Sofistleri sessizliğe sürüklemiş, retorik yardımıyla görünümüne üzerine ihtimal içeren görüşler ileri sürebilmişlerdir. Eşyanın özüne nüfuz etme iddiasını bir kenara bırakarak, görünümle idare etme yoluna gitmişlerdir.²⁶ Sofistlerin bu şüpheli tutumu en iyi Protagoras'ın tanrılarla ilgili şu ifadelerinde görmek mümkündür:

“Tanrılar söz konusu olduğunda gerçekte onların var olup olmadıklarını, görünüm olarak nasıl olduklarını bilecek durumda değilim; çünkü meselenin kapalı oluşu ve insan hayatının kısalığı gibi bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey var.”²⁷

Her ne kadar bu görüşlerinden dolayı tanrıtanımazlıkla suçlanıp Atina'dan sürgün edilmişse de, Protagoras, tanrılar reddetmiyor; ancak onların varlıklarını bilmenin zor olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden agnostik idi. Protagoras'a göre bu konudaki doğru tutum şüphecilik, yani yargıyı askıya almaktır.

Kairos retorikle ilişkileri bakımından Sofistlerin tarzını açıklayan anahtar bir kavramdır. Mevcut bağlamın, konuşmacının, dinleyicinin ve konuşma anının hep birlikte göz önünde bulundurulması anlamına gelir. Sofistler öğrencileri-

25. Norman Melchert, *The Great Conversation*, s. 43.

26. Norman Melchert, a.g.e. s. 44.

27. Platon, *Gorgias*, İngilizceye çev. Robin Waterfield, Oxford Un. Press 1994, 80B4, IE-GP s. 269.

ne, durumu nasıl en iyi biçimde algılayacaklarını ve idare edeceklerini ve kendi amaçlarına uygun olarak kullanacaklarını öğretiyorlardı.

Kelimeleri iknâ ile hedefe ulaşmanın en güçlü araçları olarak gören Sofistler ilk kez dil ve gramer çalışması yapan kimseler olarak bilinirler. Sofistlere göre kelimelerin kendilerine yüklenilen söz konusu işlevi yerine getirebilmeleri için onların aktüel varlıkları teşhis etmesi gerekmez; müştereken üzerinde uzlaşılan anlamlara sahip olmaları yeterlidir. Aristoteles'in söylediğine göre, ilk kez isimleri erkek, dişi ve cinsiyetsiz olmak üzere sistematik bir ayrıma tâbi tutmuşlardır.²⁸ Protagoras ilk defa fiillerin zamanlarına dikkat çekmiş, yarışmalar düzenlemiş ve tartışmacılara nasıl safсата yapılacağını öğretmiştir. Tartışmalarında sözcüklerin asıl anlamlarını çoğu kez göz ardı etmiş ve o günlerde yaygın olan eristik (didişim) sanatını kullanmıştır. Tarihte dört cümle türünü ilk defa ayıranın o olduğu kabul edilir. Bunlar dilek, soru, yanıt ve buyruktur.²⁹

Sofist Prodikos da anlam bakımından temelde birbirlerinden farksız gibi görünen kelimelerin anlam bakımından nasıl birbirlerinden farklı olduklarını gösterdi. Münâzara ve tartışmanın, eşitlik ile adaletin birbirlerinden farklı olduğunu söylüyordu. Aynı şekilde ilk bakışta aynı imiş gibi görünmelerine rağmen övgü ile takdîr de Prodikos'a göre birbirinden farklıdır. Çünkü takdîr etmek daha samîmî ve daha içten gelen bir duygudur. Kezâ insanın zihninin faâliyetiyle alâkalı olan hoşlanma ile bedeninin faâliyeti ile ilgili olan haz alma arasında da böyle bir fark vardır.³⁰ Kendisi hakkında bilimizin sınırlı olduğu Hippias'ın, içerisinde kelimelerin tanımlarının bulunduğu bir sözlük yazdığı ve ortaçağdaki yazarların bundan yararlandıkları bilinmektedir.³¹ Anlaşılması zor olan metinleri yorumlamak ve birbirlerine rakip olan hatiplerin nutuklarını değerlendirdikleri için Sofistleri tarihte ilk edebiyat eleştirmenleri olarak görmek mümkündür.³²

Protagoras'ın, "İnsan her şeyin ölçüsüdür." sözü her ne kadar dille doğrudan ilişkili değilse de, bize dile dair de önemli imalarda bulunur. Buna göre anlam dil dışı nesnelere göndermelerde bulunularak değil, ancak bir dili konuşan (insana) göndermede bulunmak suretiyle belirlenir. Diğer yandan yukarıda değindiğimiz üzere Gorgias bir yandan sözün, fiziksel güce üstünlüğüne inanırken, diğer yandan da kelimelerimizin hakikati başkalarına iletebilmesiyle ilgili şüphelerini dile getirmektedir. Şayet bizden bağımsız bir gerçeklik varsa ve konuşan kimse onunla ilgili bir bilgiye sahipse, bu kimsenin kullanmış oldu-

28. Aristoteles, *Retorik*. 3. 4. 1407b6-8

29. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 442.

30. Platon, *Protagoras*, 337a-c.

31. David Dwyer Corey, *The Greek Sophists: Teachers of Virtue*, s. 54.

32. Antony Kenny, *Ancient Philosophy*, s. 29.

ğ kelimelerin bu gerçekliğe denk gelen bir göndermede bulunacağından bizi emin kılan bir dayanak yoktur. Çünkü Gorgias'a göre biz başkalarına asla objenin kendisini iletemeyiz, ancak bir logos'u iletebiliriz. Logos ise obje değildir.

Delilin doğru kurulabilmesi için bir an dış dünyanın varlığını kabul eden Gorgias, dilin dış dünyada bulunan bir özellik olmadığını bizim deneyimimizin bir özelliği olduğunu vurgular. Ayrıca logos sürekli olarak bizim duyularımız üzerinde faaliyet gösteren dış dünyanın ikinci dereceden bir sonucudur. Dil dış dünyanın bizzat kendisine değil, bizim dış dünya ile ilgili algımıza verilen bir cevaptır. Bu sebeple dilin, doğrudan dış dünyanın gerçekliğini keşfedip bunları sembollere dönüştürmesi söz konusu değildir. Buna rağmen Gorgias'a göre sözün büyü bir gücü olduğu inkâr edilemez.

Gorgias, *Helen'e Övgü* adlı yapıtında salt retorîği ön planda tutan ve ah-lâk dışı bir tutumu aklayan bir yaklaşım benimsemekle suçlanmıştır. Söz konusu eserin biçim ve içeriği ile ilgili şunlar söylenebilir: Sparta Kralı Menelaus'un eşi olan Helen, sevgilisi olan Truva prensi Paris ile kaçmış ve bunun üzerine Spartalılar Helen'i kurtarmak üzere Truva'ya savaş açtı. Savaş on yıl kadar sürdü ve Helen, sonunda memleketine döndü ve savaşın sebebi ve Helen'le ilgili tartışmalar başladı. Helen, Gorgias'a göre kaderinin önüne geçemezdi. Çünkü oldukça güçlü olan tanrısal yazgı karşısında insan zayıftır. Diğer taraftan Helen kaçmaya zorlanmış olabilir. Ya da Paris tarafından konuşmalarla iknâ edilmiş olabilir. Veyahut doğasında var olan duygu ve eğilimlere teslim olmuş olabilir. Bütün olasılıklar değerlendirildiğinde, Helen'in böyle bir savaşın çıkmasına sebep olduğu için suçlanamayacağı ortaya çıkar. Çünkü suçlu birinci durumda kendisini kaçıran, ikinci durumda onu kaçmaya iknâ eden Paris, üçüncü durumda ise kendi doğasıdır. Gorgias'ın bu yapıtı, mantikî bakımdan sıkı ve iyi organize edilmiş bir metindir. Gorgias, bu metinde dilin ayartıcı gücünden bahseder. Kelimeler, dinleyenler üzerinde büyüleyici ve narkotik bir etkiye sahiptir. Aynı zamanda öğrenciler için bir çalışma kitabı niteliği taşıyan *Helen'e Övgü* Sofistik hitâbetin, Sofistik eğitimin ve Sofistlerin dilin gücüne olan inançlarının bir göstergesidir.³³

Görecelilik

Sofistler, bilgi ve değer anlayışı bakımından göreceli bir tutum benimserler. Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür, var olanların da var olmayanla-

33. Deborah K. W. Modrak, "Philosophy of Language", *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, Blackwell Publishing Victoria, Australia 2006, s. 641.

rın da...” sözü onların bu konudaki tutumlarına işaret eder. İnsanın bireysel algısının kendisine gösterdikleri dışında herkes için geçerli evrensel bir hakikat yoktur. Kendimiz dışında doğruluğun, kendisiyle karar vereceğimiz bir kriteri, standardı ya da işareti yoktur. Bir başka deyişle biz hiçbir zaman kendimizi, duyularımızı ve onların ait olduğu bedenimizi aşarak kendinde şeye nüfuz edemeyiz. Şeyler bize nasıl görünüyorsa öyledirler.

Dışarıda esen rüzgârı göz önüne alalım. Kişinin durumuna göre bu rüzgâr, birine soğuk gelirken başka birine sıcak gelebilir. Bu durumda bireysel tecrübeleri bir kenara bırakarak biz rüzgârın gerçekte soğuk olduğunu ya da sıcak olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Her ikisi de rüzgârla ilgili ancak kendi tecrübesine bağlı olarak bir yargıda bulunabilir ve diğerinin tecrübesini doğrulama ya da yalanlama imkânına sahip değildir. Felsefe tarihi boyunca şu ya da bu şekilde ortaya çıkan rölativizmin (görecelilik) özünü oluşturan bu tutumdur. Mantıkî düşüncenin henüz tam anlamıyla kurulmadığı bir çağda, “Doğru olan şey bize doğru görünendir.” sonucuna varılmasını doğal karşılamak gerekir. Dolayısıyla retorik alanında güçlü olan Sofiste düşen de, mahkemede ya da mecliste şeyleri “doğru göstermek”ten ibarettir.

Burada bilgiden ziyade ‘görüş’ün ön plana çıktığını görüyoruz. Görüşler, toplumdan topluma, kültürden kültüre çağdan çağa, hatta kişiden kişiye değişiklik gösterir. Şu halde çaresiz, doğrunun göreceliliğini kabul etmek gerekir. Sofistleri bilgi ve değer konusunda göreceli bir tutum benimsemeye iten şey, Yunanlılar ve Atinalıların dış dünyaya açılmalarının bir sonucu olarak farklı kültürlerle karşılaşmalarıdır. Aşağıladıkları barbar kültürlerinin en az kendi değerleri kadar doğru içeren kültürler olabileceğini bu şekilde görmüş oldular.

Sofistler çeşitli görevlerle sık sık başka ülkelere gidiyorlardı. Protagoras, İ.Ö. 443 yılında Atina’nın Güney İtalya’daki yeni sömürgesi olan Thuri’ye yeni bir anayasa yapmak üzere görevlendirilmişti. Dolayısıyla buralarda yaşayan insanlar için farklı bir anayasa yapma ihtiyacı ortaya çıkıyordu.³⁴

Her şeye rağmen Sofistleri büsbütün doğruluk düşüncesine sahip olmayan kimseler olarak görmek doğru olmaz. Protagoras’a göre, doğruluk bütünyle görelî olsa bile, bir görüş diğerinden daha iyi olabilir. Sarılık hastalığına maruz kalan bir kimseye her şeyin sarı olarak görünmesi normaldir ve hiç kimsenin ona gördüğü şeylerin sarı olmadığını söylemeye hakkı yoktur. Ancak bir doktorun onun hastalığını tedâvi etmesi ve şeyleri gerçek rengiyle görmeye başlaması zahmete değecek bir iştir. Hırsızlığın doğru bir davranış biçimi olduğuna inanan bir kimse için o önerme doğrudur. Ne var ki, hırsızlığın kötü olduğuna inanan daha büyük bir topluluk, onun idrakinin içinde bulunduğu duru-

34. W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 90.

mu değiştirmeye gayret etmeli ve onu daha doğru değil de daha iyi inançlara götürmeye çalışmalıdır.³⁵

Nomos/Physis Ayrımı

Sofistler, *physis* ile *nomos* arasında yapmış oldukları ayırıma dayalı olarak dünyanın anlamını ortaya koymaya çalıştılar. *Physis* buna göre doğayı, insanlar ona bir şey yüklemeden dünyanın kendinde anlamını ifade ediyordu. *Physis* daha önceki doğa filozoflarının üzerinde çalıştığı şeye karşılık geliyordu. Töre ve anlaşma anlamına gelen *nomos* şeylerin insanların nasıl karar verdilerse o hal üzerine bulunmalarını ifade etmek için konulmuş bir kelime. Genellikle şeylerin kendi özünden getirmediikleri ve insanların ortak kararları sonucu oluşan gelenek ve görenekleri ifade eder. Şeyin doğası gereği üzerinde bulunduğu duruma ise *physis* denir. Biz *physis* durumunu ne belirleyebiliriz ne de onu değiştirebiliriz.

Buna örnek olarak evlilik törenlerini verebiliriz. Evlilik törenleri toplumdan topluma, hatta bir toplumda çağdan çağa değişmektedir ve bu insanların ortak kararlarıyla değiştirebildikleri bir şeydir. Aynı şeyi diğer örf ve adetler için de söyleyebiliriz. Bütün bunlar *nomos*la alakalı olan şeylerdir.

Physis için insanın zehir (striknin kreatin) içerek zehirlenmesi sonucu ölmesini verebiliriz. Bu maddeyi alan bir kimse ivedi tedbirler alınmadığı müddetçe hemen ölecektir. Striknin ile ölüm arasındaki bu ilişki insanların anlaşma ile koyduğu *nomos* değil, striknin doğasından gelen ve değiştirilemeyen bir *physis* tir. Diğer yandan bu şekilde birinin ölümüne yol açan kimseye verilecek ceza, ya da bir cezanın verilip verilmemesi tamamen *nomos*un konusudur ve normatiftir. Sofistlerin büyük çoğunluğu tanrıların varlığının *physis*'in değil *nomos*'un konusu olduğunu düşünürler. *Nomos* ve *physis* arasındaki ayırımın Sofistlerce uygulandığı alanlardan birisi de erdemler, özellikle de adalet erdemidir.

Bir şehir devletinin yaşayabilmesi ve toplumun devamlılığı için belli bir adalet anlayışına sahip olması kaçınılmazdır. Fakat burada söz konusu edilen adalet doğal olarak iyi olan bir şey midir, yoksa anlaşma ile iyi olduğu varsayılan bir şey midir? Burada kullandığımız kavramlarla ifade edecek olursak *physis* in konusu mudur *nomos*un konusu mudur? Sofistlerin bu soruya vereceği cevabı tahmin etmek zor değildir. Çünkü onlara göre, Atina'da o dönemde oluşan demokrasi anlayışı gereği devletin biçimi, yasalar ve görenekler ve tabiatıyla adalet anlayışı *nomos*un konusudur.

Sofist bakış açısına göre neyin adil olup olmadığını öğrenmek için kılı kırk yaran felsefi bir soruşturma yapmak büyük teoriler icat etmek anlamsızdır; in-

sanların anlaşma ile birbirlerini iknâ etmek suretiyle yaptıkları yasalara bakmak gerekir. Uygulamadaki bir yasanın adil olup olmadığını sormanın çok fazla bir anlamı yoktur. Önemli olan bu yasanın pratikte Atinalılara âdil görünmüş olmasıdır. Bu “anlaşmaya (*nomoi*) bağlı adalet” olarak adlandırabileceğimiz şeydir. Bunun karşısında ise doğal adalet yer alır.³⁶ Herakleitos böyle bir adalet anlayışını savunur ona göre bütün insan yasaları ilahi tek bir ilahi yasadandır. Herakleitos’a göre insanların koymuş oldukları yasalar meşruiyetini kendi içerisinde taşıyamazlar. Herkes için geçerli olan ilâhî yasa bunların temelini teşkil eder. Çünkü insanlar birbirinden farklı düşünürler.

Bazı Sofistler, doğal bir adaletin olduğunu kabul etmişler, ancak onun içeriği konusunda farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Sofist Antiphon, doğal adaleti, anlaşmayla sağlanan adaleti besleyen bir şey olarak değil, onun zıddı olarak görmüştür. O, doğa yasaları ile devletin yasaları arasında bir ayırıma gitmiş ve doğa yasaları, her bireyin hayat için avantajlı, dolayısıyla sevimli olan şeyin peşinde olmasının gerekliliği anlamında kendini koruma ilkesi olarak açıklanmıştır. Devletin yasaları ise sevimli olmayan ve dolayısıyla da doğal olmayan şeyleri emreder. Bu yasalar, doğrunun gerçek standardı olan doğaya karşıdır. Bu yasalar meşruiyetini sadece anlaşmadan almaktadır.

Yasaların güçleri, insanlar arası anlaşmalara dayanır. Dolayısıyla bu anlaşmada taraf olmayan kimseler üzerinde bir güce sahip değildirler. İnsan doğa yasalarından kaçamaz; oysa devletin yasalarına ancak cezalandırma riski olduğu zaman itâat eder.³⁷ Antiphon’a göre insanın kendisini koruma yasasının, anlaşmaya dayalı olan yasaya üstünlüğü vardır. Çünkü bu yasa zorunlu ve doğaldır. Antiphon’a göre yasaların sağladığı adalet her zaman tartışmalıdır. Bir mahkemede yaralanan ile yaralayan her zaman eşit şansa sahiptir. Neticede haklı olan değil, hitâbeti iyi olan kazanacaktır.³⁸ Buradan çıkan sonuç, Antiphon’un radikal bir natüralist olduğunu ortaya koyar. Antiphon her zaman uyuşmaya dayalı ahlâk karşısında doğal ahlâkı savunmuştur. Çünkü uyuşmaya dayalı ahlâk, “daha az olacak yerde daha fazla acıya yol açmış, daha çok olabilecek yerde daha az haz vermiş ve gereksiz haksızlıklar doğurmuştur. Bizler bu ahlâk anlayışının bir gereği olarak aşağı sınıftan olana değil, soylu doğana saygı gösteririz. Bunlar barbarca alışkanlıklardır. Çünkü doğanın nimetleri bakımından bütün milletler her hususta eşit durumdayız. Hepimiz havayı ağızımızla burnumuzla soluruz.” Sofist Hippias’ta buna benzer bir doğal eşitlikçilik anlayışını savunur.³⁹

36. Norman Melchert, *The Great Conversation*, s. 48.

37. Francis Macdonald Conford, *Before and After Socrates*, s. 41-42.

38. Rachel Barney, “The Sophistic Movement”, s. 86.

39. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları I*, s. 78.

Gorgias *Yok Olan Üzerine* adlı eserinde şüpheli bir tutum benimsemiştir. Gorgias'a göre, hiçbir şey yoktur. Olsaydı da bilemeyecektik. Bilseydik bile bu bilgimizi başkasına aktaramayacaktık. Burada Gorgias'ın birinci önermesi sanırım Yunancadaki olmak fiilinin kullanımıyla ilgili bir duruma işaret etmektedir. Gorgias burada muhtemelen Parmenides'e göndermede bulunarak onun kastettiği anlamda sabit değişmeyen ve düşüncenin konusu olan bir Varlık (to on) olmadığını, ancak tek tek şeylerin dünyadaki var oluşlarının (esti) söz konusu olduğunu söylemek istiyordu.⁴⁰ İkinci önermede söylenmek istenen şey ise şu olmalıydı: Var olan şeyler ancak düşüncenin nesneleri gerçek varlığa sahip iseler, düşüncenin nesneleri olabilirler. Ancak düşüncenin nesneleri gerçekte var olan şeyler değildirler. Aksi halde düşündüğümüz her şeyin gerçekte de var olması gerekecekti. Bir kimsenin uçan bir adam düşünmesi ya da denizin üzerinde giden bir at arabası düşünmesi bunların gerçek oldukları anlamına gelmez. Şu halde düşünülen bir şeyin gerçek olması zorunluluk arz eden bir şey değildir. Şu halde gerçek olan hiçbir zaman düşüncenin konusu olamaz. Üçüncü önerme ise gerçekte akla en yatkın olanı gibi görünmektedir. Çünkü burada dış dünyanın varlıklarıyla ilgili deneyimlerimizin bize özel olduğu ve kelimelerin bu özel şeyleri başka yere taşıma gücünden mahrum oldukları ifade edilmektedir. Biz konuşurken başkasına aktarılan tecrübeler değil kelimelerdir.⁴¹

Sofistlerin tamamının mutlak anlamda dünyaya karşı bir güvensizlik oluşturma niyetiyle hareket ettiklerini söylemek onlara karşı yapılmış bir haksızlık sayılır. Protagoras, "İnsan her şeyin ölçüsüdür; olanların olduklarının, olmayanların olmadıklarının ölçüsüdür."⁴² derken, dünyanın içerisinde taşıdığı anlamla birlikte kurulu olarak insana verilmediğini, insanın onu yaşarken kendisinin kurduğunu ifade etmektedir. Biz dünyanın taşıdığı anlamı bir sürü anlaşılabilir terimler kullanan uzmanlardan mı, ya da Feyerabend'in ifadesiyle soyut faillerden mi, yoksa bunu bizzat tecrübe eden insanlardan mı öğrenmekteyiz? Feyerabend'e göre dünyanın anlamlılığının ölçüsü, bize yabancı olan anlamadığımız soyut teoriler değil, biz çoklarız.⁴³ Bu durumda dünya, içerisinde taşımış olduğu anlam sadece belli özelliklere ve yeteneklere sahip kimseler tarafından çözülen bir yer değil, yaşanırken anlam kazanan ve çoğunluğun anlamlandırdığı bir yer haline gelmiş oluyordu.

40. Charles H. Kahn, "Retrospect On the Verb 'To Be' And The Concept Of Being", *The Logic of Being*, ed. Simo Knuuttila, Jaakko Hintikka, D. Reidel Pub. Company Dordrecht, Nederland 1982, s. 2,3.

41. Antony Kenny, *Ancient Philosophy*, 31, s. 148.

42. Platon, *Theatetus*, 152a.

43. Paul Feyerabend, *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 64-65.

SOKRATES: İNSAN RUHUNUN KEŞFİ YA DA “YAŞANMAYA DEĞER BİR HAYAT”

Felsefe öğrencileri her zaman Sokrates’i felsefe tarihinde dönüm noktası olarak kabul etme eğilimindedirler. Bunun sebebi çoğu kez açık değildir. Aristophanes, *Bulutlar* adlı eserinde bugün bildiğimiz Sokrates’ten farklı bir portre çizer: Sofistlerden farkı çok açık olmayan ve doğa filozofları gibi fiziksel sorularla uğraşan bir Sokrates.⁴⁴ Buna rağmen Sokratik felsefenin doğa filozoflarının felsefelerinde içkin olarak bulunan materyalist eğilimlere bir tepki olarak ortaya çıktığı ve dünyanın ruhunu tekrar ortaya çıkarmayı hedeflediği kabul edilir. Diogenes Laertious, Sokrates’le ilgili olarak, “Yaşam hakkında konuşan ve filozoflar içinde ölüme mahkûm edilerek ölen ilk filozof odur.” der.⁴⁵ Sokrates’le birlikte felsefe dış dünyayı araştırmayı ve soruşturmayı bir kenara bırakarak dikkatleri insanın ruhunun özelliklerine yöneltmiştir. Bu hem bireysel anlamda hem de toplumsal anlamda geçerli bir şeydir. Bu en iyi biçimde Delphi tapınağının kapısında yazılan yazıda temsil edilmektedir: *Kendini bil*.⁴⁶ Bilgi bu anlamda özgür ve soylu bir kişiliğin ayrılmaz parçasıdır. Cehâlet ise ancak köleye yakışan bir şeydir. Diğer yandan bunun çağrıştırdığı anlamlardan birisi de bir insanın bilgilenmeye önce kendi evini, yani ruhunu tanıyarak başlamasının gerekliliğidir. Kendi evini tanımayan insanın dış dünya hakkında sağlam bilgiye ulaşması mümkün olmayacaktır. Sokrates boş zamanı kazançların en güzeli olarak kabul ediyordu. Sofistler gibi özendirme ve caydırma konusunda tam bir ustaydı. Bildiği tek iyi, ‘bilgi’; bildiği tek kötü de, ‘cehâlet’i.

Sokrates M. Ö. 469-399 yılları arasında Atina’da yaşadı. Yetmiş yaşına vardığında, gençleri yoldan çıkardığı gerekçesiyle yargılanarak idama mahkûm edildi. Bize yazılı bir eser bırakmadı. Birçok kimse bunu Sokrates’in bilinçli bir tercihi olarak kabul eder. Çünkü Sokrates yazıda kullanılan harflerin, ruhumuz aracılığıyla kazandığımız birçok şeyi yok ettiğine inanıyordu. Platon gibi bir öğrencisi olmasaydı biz bugün Sokrates’i ya hiç bilmiyor olacaktık ya da hakkında bugünkü söylediklerimizden daha az şeyler söyleyebilecektik. Sokrates ile ilgili bilgilerimizin bir kısmını da Xenophon’a borçluyuz. Xenophon Sokrates’in hatırasına dört kitap ile bir de *Şölen* adını verdiği Sokratik diyalog kaleme almıştır. Xenophon’un tanıttığı Sokrates ile Platon’un tanıttığı arasında bazı farklılıklar olduğunu ifade edelim. Xenophon’a göre Sokrates dindar ve ölçülü bir kimse idi; her yerde hâzır ve nâzır olan ve insanın kaderini belirleyen ve her şeyi bilen bir Tanrı’ya inanıyor ve bağlanıyordu. Fakir birinin Tanrı’ya

44. William Jordan, *Ancient Concept of Philosophy* Taylor & Francis e-Library, London 2005, s. 61.

45. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 75.

46. Francis Macdonald Conford, *Before and After Socrates*, s. 27-28.

sunmuş olduğu küçük bir şey, en az zengin birinin pahalı kurbanları kadar sevimli gelir. Ona göre Sokrates her zaman edepli, ılımlı, hırstan uzak, zorluklara karşı sabırlı bir kimseydi. Hareket ve tavırlarıyla, teşvik yoluyla erdemleri öğretmesine; alay ve paylama yoluyla kötü hareketlerden insanları uzaklaştırmaya çalışmasına rağmen, Sokrates ona göre bir eğitimci değildi. Derin felsefi tartışmalara girmekten genellikle uzak dururdu. Sadece Tanrı'nın varlığını ve inâyetini isbat etmek istediği zaman nâdiren bu türden tartışmalara girerdi.⁴⁷

Öte yandan Platon'un Sokrates'i eserlerinin yazılış tarihine göre farklılık arz eder. Platon ilk dönem eserlerinde, tarihsel Sokrates'in düşüncelerini olduğu gibi yansıtır. Daha sonra olgunluk çağında yazmış olduğu eserlerinde, Sokrates, kendi idealar teorisinin oluşumuna ve açıklanmasına hizmet eden bir figüran olarak kalır. Aristoteles'in de dediği gibi tarihsel Sokrates, ideaların ayrı bir varlığa sahip olduğunu kabul etmezken Platon'un Sokrates'i ayrı bir dünyanın unsurları olarak idealara inanmaktadır. Ancak Platon'un hemen bütün diyaloglarında Sokrates ismini hakikatin bir temsilcisi olarak göstermesi ona olan bağlılığının bir göstergesi olarak alınmalıdır. Buna rağmen Platon'un eserlerinde Sokrates'in tarihsel bir kişilik olarak belirlediğini söylemek kolay değildir. Platon'un diyaloglarında sözü edilen daha çok bir ideanın varlığına iştirâk eden ve müstesnâ derecede mutlu olan insandır. İnsan kavramı ezeli, değişmez ve zorunlu bir kavramdır. Sokrates ise, diğer bütün tikel bireyler gibi fânâ ve tesâdüfidir. İçinde ideanın ebediliğinin yansıdığı kendi maddesinin (insan) gerçek dışılığı tarafından beslenir.⁴⁸

Sokrates, insanın bilmediği bir şeyi öğrenmesinin her zaman ve her yaşta mümkün olduğuna inanıyordu ve bu yüzden ilerlemiş yaşına rağmen lir çalışmasını öğrendi. Sık sık dans eder ve bunun insan sağlığına faydalı olduğuna inanırdı. Mitolojik düşünceden tam olarak uzaklaşmamıştı ve bir daimonun kendisine geleceği gösterdiğini söylüyordu. Gençlere özgü olan erdemin ne olduğu sorulduğunda “aşırı gitmemek” diye yanıtladı. İnsanın bir toprağı ölçerek alıp satacak kadar geometriden anlaması gerektiğini söylerdi. “Evlenmeli mi evlenmemeli mi?” diye soranlara “Hangisini yaparsan yap pişman olacaksın.” diye karşılık verir; gençlerin sık sık aynaya bakmalarını tavsiye ederdi. Çünkü “Eğer güzel iseler bu güzelliğe layık olsunlar, çirkin iseler çirkinliklerini eğitim ile gizlesinler.” derdi.⁴⁹

Platon, *Savunma*'da, Sokrates'in felsefesinin temellerini ele veren bir hikâyeye anlatır. Sokrates'in dostu Kairephon, Delphi tapınağındaki kâhine en bilge

47. Antony Kenny, *Ancient Philosophy*, s. 36.

48. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılımkitap, İstanbul 2005, s. 178.

49. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 80.

kişinin kim olduğunu sorar. Kâhin, Sokrates'ten daha bilge olan bir kimsenin bulunmadığını söyler. Sokrates, bunun doğruluğundan şüphe duymaz, ancak Tanrı'nın bununla kendisine ne demek istediği konusu üzerinde düşünür; çünkü kendisinin bilindik anlamda bir bilge olmadığını farkındadır.⁵⁰

Sokrates çevresinde çeşitli alanlarda uzmanlaşmış kişilerle konuşur, onlarla ilgili bilgelik iddialarını soruşturur ve sonuçta bunların, cehâletlerinin farkında olmayan kişiler olduğunu görür. Tam da bu noktada Sokrates'e Delphi kâhinince atfedilen bilgeliğin anlamı ortaya çıkar: Kendisinin bir şey bilmediğinin farkında olması.⁵¹ O, burada ne kadar gereğinden fazla bir mütevâzılık gösteriyor gibi görünse de, amacı o günün Atina'sındaki bilgi ve bilgelik anlayışını eleştirmektir ve insanların gerçekte bilgi niteliği taşımayan şeylere bilgi gözüyle baktıklarını düşünmektedir. Sokrates sorgulama sonucu ulaşılan bilgiyi değil, daha kesin ve açık bir bilgiye ulaşmak için sıradan bilgiyi reddediyordu. Sokrates'in diyaloga katılanları sorgularken amacı sadece bu kimselerin düşünce ve inançlarının tutarlılığının sorgulanması değildir; aynı zamanda hakikate yaklaşımcı adımlar atmaktır. O cehâleti bilgeliğe çevirmiyor, ancak bilgi zannedilen şeyin cehâlet olduğunu ortaya koyuyordu.⁵²

Sofistlerin, Sokrates üzerindeki etkileri ya da Sokrates'in aslında bir Sofist olup olmadığı tartışılan konular arasında yer alır. Arayış felsefesi olması ve sürekli sorgulamayı merkeze alması, kuşkucu yaklaşımları ve doğayı bir kenara bırakarak insanı felsefesinin merkezine yerleştirmesi bakımından Sokratik felsefenin Sofistlerin düşüncelerine benzediği söylenebilir. Ancak ulaşılan sonuçlar bakımından her iki felsefe arasında önemli farklılıklar vardır. Sokrates esasen Sofistlerin yöntemlerini kullanarak onların yanlışlıklarını ortaya koymak istiyordu.⁵³ Sofistlerin bilgi ve ahlâk alanındaki göreceli tutumlarına karşı Sokrates, her zaman evrensel hakikatlerin varlığına inanmıştır. Sofistler öğretmenin mümkün olduğunu söylemelerine karşılık, "bir şey bilmeyen" biri olarak öğretme peşinde olmamıştır. Sofistler hakikatin ortaya çıkmasından çok delilin kazanmasını istemişlerdir. Sokrates ise hayatı boyunca hep hakikatin peşinde olmuştur.

Sokrates'in insan için bilgeliği imkânsız görmesinin sebebi, gerçek bilgenin Tanrı olduğuna inanmasıdır. Delphi kâhini aracılığıyla Tanrı'nın vermek istediği mesaj aslında budur. Sokrates'in ölüme mahkûm edilmesinin görünürdeki gerekçesi, Atina gençlerini baştan çıkarmaktır. Sokrates gençlere sorgulamayı öğrettiği için gençler insanları sorguluyor ve onların bilgilerinin nasıl temel-

50. William Jordan, *Ancient Concept of Philosophy*, s. 62.

51. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 20a-c

52. William Jordan, *Ancient Concept of Philosophy*, s. 66.

53. Selahattin Hilav, *Felsefe El Kitabı*, YKY, İstanbul 2009, s. 55.

siz olduğunu kolayca ortaya koyabiliyorlardı. Gençler önünde kendilerini itibarsız hisseden sözde bilge kimseler, bundan, Sokrates'i sorumlu tutuyorlardı.⁵⁴

Sokrates'in doğa hakkındaki bilgiyi hakikî bilgi olarak görmediğini yukarıda ifade etmiştik. Bunun bir sebebi bu bilginin dogmatik olması, ikincisi sebebi ise faydadan hâlî olmasıydı. Doğa filozoflarının dünyanın temeliyle ilgili sanki bir olaya şahit oluyormuşçasına kesin şeyler söylemeleri Sokrates'in kabul edemeyeceği bir tutumdur. Sokrates, doğa filozoflarının sunduğu açıklama biçimini basit buluyordu ve doğanın unsurlarının birbirleriyle açıklanması temeline dayandığını düşünüyordu. Oysa önemli olan niçin sorusuna cevap verebilmektir. Bunun için Anaxagoras'ın düşüncelerini, dünyanın mekanik bir zorunluluğun ürünü değil de, bir tasarımın ürünü olduğunu ortaya koymasını bekleyerek heyecanla karşıladıysa da, o, kendisini bu konuda hayâl kırıklığına uğrattı. Sokrates bundan sonra doğa araştırmalarına pek fazla ilgi duymadı.⁵⁵

Dünyanın şeyleri hakkındaki bilgimiz, ruhun mükemmelleşmesine katkıda bulunmadığı için faydasızdır. Şu halde Sokrates başka türlü bir bilginin peşindeydi. Bu arzuladığımız şeylerin değerine doğrudan bir bakışı ve o şey ile ilgili kendi öz anlayışının oluşmasını öngören bir bilgi idi. "Gökyüzünde bulut ve dışarıda çimenlerin yeşilliği görüldüğümde insanda oluşan iç görüşe benzer bir görüşün oluşması gerekir. Bu onun meşhur "Erdem, bilgidir." paradoksunda ortaya çıkan "iyilikle özdeşleştirilen bilgi"dir. Başka bir açıdan baktığımızda bu, insanın kendi benine, ruhuna ilişkin bilgisidir. İnsanın mükemmelliği iyi ve kötüye dair bilgisine bağlıdır. Ancak Sokrates bu bilginin, diğer bilgi türlerinden farklı olarak öğretilabilir bir bilgi olmadığına inanıyordu. Çünkü bir kimsenin bu konuda bana öğretebileceği şey şu ya da bu şeyin iyi ya da kötü olduğuna inanıldığını söylemekten ibarettir; yani toplumun ya da bir otoritenin inanç ve düşünceleri bana aktarılmış olmaktadır. Bu tip bilgiler, eğitimle, özellikle de ahlâk eğitimi ile aktarılan şeylerdir. Sokrates bunu bilgi olarak görmez. Gerçek anlamda bir şeyin iyi ya da doğru olduğunu bilebilmem için onun böyle olduğunu kendim görmem ve anlamam lazımdır. İşte ancak o zaman bu, aktarılan bir şey olmaktan çıkarak bende gerçek bilgi haline gelmiş olur.

Platon, Sokrates'in, teleolojik açıklamalarla ilk defa ilgilenen filozof olduğunu söylemekte haklıdır.⁵⁶ O, Sokrates'in sadece felsefî düşünceleriyle değil, aynı zamanda insânî özellikleriyle, hayat ve ölüm karşısındaki tutumlarıyla da ilgilenir. Bu ilgi, felsefenin bir filozofun hayatını nasıl etkilediğine dair bize yol

54. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 23cd.

55. Francis Macdonald Conford, *a.g.e.* s. 4.

56. Platon, *Phaidon*, çev. H. Ragıp Atademir, Kemal Yetkin Sosyal Yayınları İstanbul, 2001, 80b-c.

gösterir. Sokrates'in hayatı Robinson'un da işaret ettiği gibi, felsefe yoluyla bir insanın nasıl erdemli yapılacağına en iyi örneklerinden birisidir.⁵⁷

Filozoflar insanda görülen mutluluk tiplerini ele alırken, üç tür mutluktan bahsederler. Birincisi bedensel zevklerden gelen mutluluk; ikincisi sosyal başarılarından, makam şan ve şöhretten gelen mutluluk; üçüncüsü de bilgi ve hikmetin sağladığı mutluluk. Sokrates'e göre, mutluluk tamamıyla ruhun mükemmelleştirilmesi ve olabildiğince iyileştirilmesiyle alakalı bir durumdur. İnsanın asıl gayesi bu olmalıdır ve diğer bütün gayeler ruhun iyileştirilmesi için bir araç mesâbesindedirler; bunların, kendi başlarına bir değeri olduğunu söylemek mümkün değildir. Sokrates, doğru bilgi ve hikmeti aramaktan vazgeçmesi, sorgulamayı bırakması karşılığında affedilmesi teklifini kesinlikle kabul etmez ve bilgelik peşinde olmaktan, hakikati aramaktan nefes alıp verdiği müddetçe asla vazgeçmeyeceğini söyler:

“Atinalılar saygı ve sevgim vardır sizlere, ama ben size değil Tanrı'ya boyun eğirim daha çok. Son soluğuma değin elimden geldiğince hikmetle uğraşmaktan, hikmeti öğretmekten geri durmayacağım. Kiminle karşılaşsam alışkanlığım üzere şöyle diyeceğim onlara: Sen ki gönüldeşim, Atinalısın, dünyanın en büyük bilgeliğiyle, gücüyle en çok ün salmış kentin kentdeşisin. Paraya, şana, onura bunca önem verirken, nasıl olur da akla, doğruya, hiç durmadan yükseltilmesi gereken ruha bunca az önem verirsin, sıkılmaz mısın bundan, yüzün kızarmaz mı?”⁵⁸

Cicero, Sokrates'in felsefeyi göklerden yere indirdiğini söylemektedir.⁵⁹ Muhtemelen onun, bu sözle kasdettiği şeylerden birisi, Sokrates'in ilk defa ahlâkî sorular soran kimse olmasıdır. Sokrates'e göre, Atinalılar tarafından o güne kadar ihmal edilen en önemli felsefî sorulardan biri şudur: Doğru hayat tarzı nedir? Bu soru arzu ve inançlarımızı sorgulamayı hedefler. Herkes iyi olanı ister ve hiç kimse bilerek yanlış yapmaz. Şu halde doğru bilgiye ulaştığımızda, doğru bir ahlâka ve doğru bir hayat tarzına da ulaşmış oluruz. Sokrates, “İyi nedir?”, “Erdem nedir?”, “Adalet nedir?” gibi sorular sorar. Erdem, ona göre, bizim iyiye ulaşmamızı sağlayan şeydir. İlk defa onun başlattığı “Sokratik sorgulama” dediğimiz bir yöntemin yardımıyla, bu türden sorulara verilecek cevapların, pratik hayatla yakından ilişkisi olduğu da görülmektedir.

Sokrates mahkeme önünde suçsuz olduğunu savunur, gençleri yoldan çıkarmadığını, aksine Atina halkı için ne kadar yararlı işler yaptığını sayıp döker. O kendisini, Atinalılar için onları harekete geçiren, uykularından uyandı-

57. Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edition, Oxford, Clarendon Press, 1953, s. 14.

58. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 29de.

59. William Jordan, *Ancient Concept of Philosophy*, s. 63.

ran, dikkatlerini ruhlarına yönelten at sineği olarak görürüyor; ancak sorgulanan bir hayatı yaşamaya değer buluyordu.

Sokrates'in sorguladığı kimseler, kendilerini, sıra dışı sorular karşısında çözümsüzlük içinde bulur ve sorgulandığı konuda bildiklerinin temelsiz olduğuna inanmaya başlar. Her ne kadar sorgulamayı önemsiz saymasa da Platon olgunlaşmamış bir sorgulamanın ahlâkî şüphecilığe yol açacağı uyarısını yapar. Sokrates, herkesin içinde, eylemlerini yargılayan bir yargıcın bulunduğu ve bu yargıcın yetkilerini başkasına aktarmasının söz konusu olmadığına inanıyordu. Kendini bilen bir kimse neyin iyi neyin kötü olduğuna dair, asla başkasından ödünç alınamayan kendisine ait bir bakış açısı oluşturur. Sokrates, Delp hi tapınağı kâhininden öğrendiği “kendini tanı” emrini bir program ve metot olarak yorumlamış, haleflerine daha iyi insan olabilmek için ben-bilgisine özen göstermeleri gerektiğini salık vermiştir.

Atinalı ailelerin, Sokrates'e yönelik, gençleri yoldan çıkardığı suçlaması esasında yanlış değildir. Sokrates, tam anlamıyla özgürlüklerini kazanmaları için gençlerin, kendilerine sunulan her kuralı sorgulamaları ve kendilerine ait bir iyi/kötü anlayışı oluşturmaları gerektiğini söylüyordu. Bu, gençlerin, anne ve babalarının kendilerine öğretilen kuralları sorgulamaları anlamına geliyordu. Fakat Sokrates bununla onları ahlâksızlaştırmayı ya da onlara anarşist bir ahlâk anlayışını benimsetmeyi hedeflemiyordu. Bu daha çok Dağdaki Vaiz'in Hz. Musa'ya sunulan yasalardan farklı bir tarz benimsemesine benzeyen bir anlayıştı.⁶⁰ Burada istenilen şey salt görecelilik olmaktan ziyade insanın bir şeyin doğruluğuna ya da yanlışlığına kendi imkânları ve kapasitesiyle karar vermesi anlamına geliyordu.

Eserlerinde Sokrates'e kırkın üzerinde atıfta bulunan Aristoteles'e göre; Sokrates, tanımlar ve tümevarıma dayanan delilleri ustaca kullanarak felsefenin gelişmesine önemli katkıda bulunmuştu.⁶¹ Elbette herkes bir tanım bilgisine sahip olmayabilir; ancak en azından herkesin dinlediği tanımları değerlendirecek bir “örnek”in bilgisine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Sokrates herkesin istenildiğinde hemen bir tanım üretmesini beklemeyiz. Kendisini, insanların içerisindeki düşünceleri ortaya çıkaran bir ebe olarak gören Sokrates, sorgulamayı müteâkip bir kimsenin doğru tanımlara ulaşabilecek hale geleceğine inanıyordu. Ancak yine de Sokrates için süreç, sonuçtan daha önemliydi.

Sokrates, *Savunma*'da kendisinin başına gelenleri de buna bağlamaktadır:

“Atinalılar, işte bu soruşturmalar yol açtı bana karşı böylesine acı, böylesine ürkünç hınçlar beslenmesine; işte bu hınçlardan geliyor bunca leke-

60. Francis Macdonald Conford, *a.g.e.* s. 48.

61. Aristoteles, *Metafizik*, 1078b.

lemeler, başıma sarılan bu bilge ünü; çünkü beni dinleyenler başkalarının bilgisizliğini ortaya çıkardığım için beni bilgili sandılar hep.”⁶²

Sokrates Atina’da demokratik kurumlara önemli eleştiriler yöneltekti. Fakat Sokrates’in eleştirileri içeriden bir eleştiridir ve bir totaliterin demokrasi eleştirisinden farklıdır. Sokrates, temelde ahlâkçı olan öğretisi aracılığıyla, kendinden memnun oluşa ve kendini beğenmişliğe karşı savaşımıştır. Her zaman bireyin kurtuluşu için gayret göstermiştir. Ona göre insan, sadece bir et parçası olmaktan daha fazla bir şeydir. İnsanda bundan daha fazla bir şey, bir ilâhî kıvılcım, bir akıl, bir gerçeklik, kibarlık, insanlık; bir güzellik ve iyilik sevgisi vardır. Sokrates’e göre, demokratik kurumların başında bulunan kimseler bunu yeterince anlayamamışlardır. Sokrates onları fikirce dürüst olmamalarından ve iktidar-siyasetine vurgunluklarından ötürü haklı olarak eleştirmiştir.⁶³

Diyaloglarda ortaya çıkan Sokratik metoda yöneltilen en önemli eleştirilerden birisi, bu diyalogların bir kurgu olması, sorgulananların kaybetmekten başka bir alternatiflerinin olmamasıdır. Sokrates, diyaloglarının hemen hepsinde karşısındakilere reddedilmesi zor olmayan bir soru sordurur ve örneklerle bunun yanlışlığını ortaya koyar; bu tanımları reddederken ya onun çok geniş ya da çok dar bir tanım olduğunu söyler.

Sokrates, her ne kadar diyaloglarında muhâtabına tuzak kurmuş gibi görünüyorsa da bu yüzeysel bir okumanın sonucu ortaya çıkan bir yaklaşımdır. Çünkü Sokrates ancak profesyonel retorikçilerin delillerine karşı bu tür tuzaklara başvurur. Çünkü bunlar hâlihazırda ona sahip olduklarına inandıkları için hakikat konusunda tartışmaya girmeye yanaşmazlar. Dolayısıyla bunlarla mücadele ederken kendi silahlarını kullanmak ve gençlere sözel bir zekânın bilgelikten sayılmayacağını göstermek istiyordu.⁶⁴

Sokrates’in ahlâkçı entelektüalizmi temelinde eşitlikçi ve bireycidir. O, kendisinin bilge olmadığını, hakikatin sahibi olarak dünyada bulunmadığını, ancak hakikatin arayıcısı, araştırmacısı ve aşığı olduğunu ısrarla belirtmiştir. Platon’un, Sokrates’i, bu alçakgönüllü arayıcılık işine son vererek, kendisini hakikatin mağrur bir sahibi olarak gördüğü iddia edilir. Platon, her şeyden önce yetkin bir diyalektikçi olarak kendisini idealarla ilişki kurma yetkisiyle donatılmış olarak görür. Bu bakımdan alelade insanların üstündedir.⁶⁵

Sokrates’in en önemli takipçisi şüphesiz Platon’dur. Platon’un felsefesi baştan sona Sokrates’in düşüncelerinin geliştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. An-

62. Platon, *Sokrates’in Savunması*, 23b

63. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* I, s. 182.

64. Francis Macdonald Conford, *Before and After Socrates*, s. 45.

65. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* I, s. 133.

cak Platonculuk, Sokrates'in basit bir tekrarından ibaret değildir. Platonculuk bir dünya sistemidir ve dış dünyanın bütününe kapsar. Oysa Sokrates, insanı ve onun amacı üzerine çalışmalar yapmak için dış dünyadan yüz çevirmişti.

Ortaçağ Hristiyan felsefesinde Sokrates'e karşı büyük bir teveccühün olduğunu söyleyebiliriz. Aziz Justin gibi Patristik filozoflar, doğal vahyin yargısıyla Sokrates'in kurtulmuş olduğuna, hatta Şeytan'ın hakikat yolunda onu şehit ettiğine inanıyorlardı. Sokrates, İsa Mesih'in kaynağı "Kelâm"da bulunan bir aklın desteklenmesine teşekkür olarak gönderildiğinin farkındaydı. Erasmus ise, Sokrates'i bir aziz olarak kutsuyor ve onun ruhundan dua istirham ediyordu: "Aziz Sokrates bize dua buyur!"⁶⁶

Lactantius, Socrates, Platon ve Seneca'nın çok güzel şeyler söylediklerini, her birinin parçalar halinde de olsa idrâk ettikleri hakikatlerin bulunduğunu, bu parçaların bir araya getirilmesi halinde hakikatin kendi bütünlüğü içinde yeniden kurulabileceğini söylüyordu.⁶⁷ Sokrates'in "kendini tanı" ilkesinde ortaya çıkan ben-bilgisi ile ilgili tavsiyelerini Hristiyanlar, "kendi başlarına Tanrı'ya yönelebilmeleri için Tanrı'nın kendilerine bahsettiği doğayı ve O'nun evrensel düzende kendileri için belirlediği konumu öğrenmeleri gerektiği" şeklinde yorumlamışlardır.⁶⁸ Özellikle Pascal, Sokrates'in ben-bilgisine yeni açılımlar getirmiştir. Balzac'ın yazmış olduğu *Hristiyan Sokrates/Socrate Chrétien* adlı eser Sokrates'in Hristiyan dünya üzerindeki etkisini ortaya koyar niteliktedir.

Müslüman düşünürler arasında da Sokrates'e karşı iyi bir niyetin olduğunu söylemek mümkündür. Saîd-i Nursî'ye göre Sokrates, kurtuluşa erenlerdendir ve takdire değer bir hayat sürmüştür. Felsefe yolundan gidip inanç noktasında bataklıklarda boğulan çok sayıda filozofa rağmen, kurtulabilen sayılı düşünürlerdendir. O, Garb'ın hakikatli filozoflarından. Onu yücelten değerlerden bir tanesi ve belki de en önemlisi, fikirleri uğruna hayatı hakir görmesidir.⁶⁹

Platon dışında kendilerini Sokrates'e nispet eden kimseler de olmuştur. Alman felsefe tarihçisi Eduard Zeller İlkçağ felsefesi ile ilgili 19. Yüzyılın sonlarında kaleme aldığı eserinde "Sokrates ve Tamamlanmamış Sokratikler" adını verdiği bölümde Sokrates'in takipçilerini ele aldı. Bunlar Platon'un dışında kendilerini Sokrates'e nispet eden Euklides, Antisthenes ve Aristoppos'tur. Zeller'e göre, bunlar, ancak kısmen Sokrates'i temsil edebilme yeteneğine sahiptirler. Çünkü tamamlanmış Sokrates, Platon'dur. Bunlardan bazıları, ancak genel anlamda Sokrates'in ilkesine, yani İyi İdea'sına bağlanırken, diğer bazıları da İyi İdea'sının mutlulukçu bir yorumuna bağlanarak İyi'yi göreceli hale getirdi.

66. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 45.

67. Etienne Gilson, a.g.e. s. 47.

68. Etienne Gilson, a.g.e. s. 197.

69. Bkz.Saîd-i Nursî, *Sözler*, 680-712; *Tarihçe-i Hayât*, s. 545.

Sokratesçiler temelde üç gruba ayrıldılar: Megara (Euklides) Okulu, Kinikler (Antisthenes) ve Kirene Okulu. Bu okullardan her biri Sokrates'in bir yönünü öne çıkarırken diğer yandan da Sokrates öncesi felsefe okullarıyla yeni bağlantı kurdular. Megara Okulu ve Kinikler Elea Okulu ve Gorgias'ın temsil ettiği Sofist düşünce ile aralarında bağ oluşturdu. Kireneliler ise Pisagorcü şüphecilik ile onun Herakleitosçu temellerine bağlandılar.⁷⁰

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, Say Yay., İstanbul, 2007.
- Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.
- Aster, Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Günümüz Diline Uyarlayan: Vural Okur, İm yayınları İstanbul 2005.
- Aydın, Hasan, "İslam Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", *Felsefe Dünyası*, sayı: 48, Ankara 2008.
- Barney, Rachel, "The Sophistic Movement A Companion to Ancient Philosophy", ed. Mary Louise Gill, Pierre Pellegrin, Blackbell Publ. MA, 2006, 77.
- Caizzi, Fernanda Decleva, "Minor Socratics", *A Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, ed. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, Blackwell Publishing MA 2006.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Conford, Francis Macdonald, *Before and After Socrates*, Cambridge Un. Press 1972.
- Corey, David Dwyer, *The Greek Sophists: Teachers of Virtue*, Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College yayınlanmamış doktora tezi, 2002.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Feyerabend, Paul, Akla Veda, Çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılımkitap, İstanbul 2005.
- Guthrie, W.K.C, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1988.

70. Fernanda Decleva Caizzi, "Minor Socratics", *A Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, ed. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, Blackwell Publishing MA 2006, s. 119-120 Ayrıca bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 136; Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 85.

Hegel G. W. F., *The Philosophy of History*, İng. Terc. J. Sibree, trans. New York: Dover, 1956.

Hilav, Selahattin, *Felsefe El Kitabı*, YKY, İstanbul 2009.

İbn Sînâ, *Metafizik I*, Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

Jordan, William *Ancient Concept of Philosophy* Taylor & Francis e-Library, London 2005.

Kahn Charles H., "Retrospect On the Verb 'To Be' And The Concept Of Being", *The Logic of Being*, ed. Simo Knuuttila, Jaakko Hintikka, D. Reidel Pub. Company Dordrecht, Nederland 1982.

Kenny, Antony, *Ancient Philosophy*, Oxford Un. Press, New York 2004.

Laertios, Diogenes *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 4. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

Melchert, Norman, *The Great Conversation*, The Oxford University Press 2007.

Modrak, Deborah K. W., "Philosophy of Language", *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, Blackwell Publishing Victoria, Australia 2006

Montaigne, "Of Pedantry," in *The Complete Essays of Montaigne*, İng. çev. Donald M. Frame, Stanford: Stanford University Press, 1965.

Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları I*, çev. Mete Tunçay, II. Basım Remzi Kitabevi İstanbul 1989.

Platon, *Devlet*, çevirenler Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi İstanbul 1975.

———, *Phaidon*, çev. H. Ragıp Atademir, Kemal Yetkin Sosyal Yayınları İstanbul, 2008.

———, *Sokrates'in Savunması*, çeviren Teoman Aktürel, 13. Basım, Remzi Kitabevi İstanbul 2008

———, *Protagoras*, çev. Nureddin Şazi Kösemihal, Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul 1943.

———, *Gorgias*. İngilizceye çev. Robin Waterfield, Oxford Un. Press 1994.

Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edition, Oxford, Clarendon Press 1953.

Saîd-i Nursî, *Sözler*,

———, *Tarihçe-i hayat*, Envâr Neşriyat, İstanbul 1995.

Yılmaz, Nurten Kiriş, "Sofistler Sofist miydi?", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2012, Sayı:25.

SOKRATES'İN DOĞURTMA (BULDURMA) YÖNTEMİ

Mehmet Zeki Aydın*

SOKRATES (SOKRAT) KİMDİR?

felsefe tarihinin ünlü düşünürü Sokrates M.Ö. 470 veya 469 yılında Atina'da doğdu. M. Ö. 399 yılında öldürüldü.¹ Babası heykeltıraş Sophroniskos, annesi ebe Phainaretti'dir. Ailesi fakir olmakla birlikte o yüzyılda ilköğretim hem zorunlu hem de parasız olduğu için Sokrates her Atinalı özgür vatandaş gibi çocukluğunda jimnastik, müzik ve okuma yazma öğrendi.² Zamanındaki insanların bildiği kadar gramer, şiir, astronomi ve matematik öğrenmişti. Bir taraftan da heykeltıraşlık yaptı. Kendisi Atina dışına hiç seyahat etmemiştir.³

Sokrates için her şey insandan ibarettir. Bu sebeple hayatını insanları ve kendini incelemekle geçirmiştir. Yetiştirdiği dönemde Atina her bakımdan alçalmıştır. Çevreden şehre gelen halk (köylüler) çalışmanın âdiliğini, zevk ve sefâletin lezzetini öğreniyorlardı. Sokrates hayatı boyunca bu kötülüklerle mücadele etmiş bilge bir kişidir. Ancak o, kendisinde herhangi bir bilgelik hissi yok-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi A. B. D. Öğretim Üyesi, www.mehmetzekiaydin.com mzaydin@marmara.edu.tr

1. Selahattin Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, İstanbul, 1981, s. 38.
2. Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, cilt IV, İstanbul 1976, s. 260.
3. Eflatun, *Phaidon*, Çev. Suat Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay., Ankara 1945, s. 8-12.

tu; sürekli olarak kendi bilgisizliğini, hiçbir şey bilmediğini söylüyordu.⁴ Siyasetin entrikalarını bilmeyen Sokrates'in hayâtında ne okulu ne de kitabı vardır. Nerede bir kalabalık görürse oraya sokulur, konuşmaya başlardı. Onu dâimâ zekî ve meraklı gençler kuşatır, o da büyük bir şevk ve heyecanla onlara yeni bilgiler öğretmeye çalışırdı.

Sokrates, aşktan çok söz etmiş, bedenî güzelliklere karşı duyarlık göstermişse de ahlâkî güzelliği her şeyden üstün tutmuş ve çevresindeki seçkin gençlerle üstün bir duygudaşlıkla ilgilenmişti. Eflatun, onun için, "Derslerindeki yüksek başarıyı, duyduğu bu duygudaşlığa borçludur." der. Sabahlara kadar kadeh tokuşturulan büyük şöenlerde, şarabın etkisiyle herkes uyuduğu zaman o, bir kenara çekilir ve güneş çıkıncaya kadar düşünürdü.

Sokrates, vücut açısından pek çirkindi. Yassı alınlı, basık burunlu, her tarafı görebilen gözleri vardı. Onu sevenler bile kendisini bir kutsal maymuna benzetirlerdi. Eflatun, "Sokrates, heykeltıraşın atölyesinde sergilenen Silénelere (kutsal maymun) benzer ki, içini açacak olursanız kendisinde tanrılıkların hapsedilmiş olduğunu görürsünüz." der.⁵

Sokrates kendisi hiçbir şey yazmadığı için fikirlerini, öğrencileri Eflatun'un *Diyaloglar*'ı ile Xenophon'un *Sokrates'ten Anılar* isimli eserinden öğreniyoruz.⁶

Sokrates'in üzerinde durduğu bir kavram Daimonion'dur. O, bazı kere bezginlik ve bitkinlik durumuna düşüyor, kendi içinde hiçliği, yokluğu ve zihin kısırlığını duyuyordu. İşte bu sırada içinde bir ses kendisine nasıl davranması gerektiğini söylüyor, böylece bulunduğu durumdan kurtuluyordu. İşte bu sese "Daimonion"um diyordu.⁷

Sokrates'in daha hayatta iken Atinalılara özellikle de gençlere büyük etkisi oldu. Ne var ki, içinde yaşadığı toplumdaki birtakım yanlışlara karşı çıkınca, oldukça fazla düşman topladı. Kurulu düzene karşı koymakla, dinî ve ahlâkî değerleri bozmakla suçlandı. 500 üyesi olan Heliast denilen mahkemeye verdiler. Mahkemeye karşı ünlü savunmasını yaptı.⁸ Kendisini ölüm mahkûm ettiler. Bir ay hapisanede kaldı. Öğrencileri hapisaneden kaçırarak için teklifte bulundular.⁹ Yetmiş yaşında bulunan Sokrates, kanunlara karşı gelmeyeceğini ve savunduğu fikirlerin aslâ yanlış olmadığını, bu

4. Eflatun'un bütün diyaloglarında bu sözler bulunabilir. Bkz., Eflatun, *Diyaloglar 1, Menon*, Çev: S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, MEB Yayınları, İstanbul 1962, s. 162.

5. Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, s. 262.

6. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1988, s. 48.

7. Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1964 s. 37-38.

8. Eflatun, *Diyaloglar 1, Sokrates'in Savunması*, Çev: S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, İstanbul 1962, s. 9.

9. Eflatun, *Diyaloglar 2, Kriton*, s. 10.

uğurda seve seve canını fedâ edeceğini söyleyerek, kendi elleriyle zehir içerek ölüme gitti.¹⁰

Sokrates'in fikirlerini iyi anlayabilmek için o dönemde yaşayan Sofistleri incelemek gerekir. Sofist kelimesi “bilgelik öğretene” veya “bilgelik taslayan” anlamına gelir. Bunlar, Atina'nın girişinde “güzel konuşma, etkili konuşma -retorik belâgat-” dersleri verirdi.¹¹ Sofistlerin felsefesine göre bütün bilgilerimiz duyulardan gelir. Duyular, insandan insana değişir. O halde her şeyin ölçüsü insandır. Duyu ve algılar aldatıcıdır. Bu sebeple herkes için doğrular yoktur. Protagoras bunu şöyle ifade etmiştir: “İnsan, her şeyin ölçüsüdür.”¹²

Sofistlere göre hak güçlünüdür. İstek ve heveslerini doyurmak, güçlünün hakkıdır. Yasalar ise güçlülerin başvurduğu bir hiledir. Fikirlerde kişisel kanı değil, inandırmak ve kandırmak esastır.¹³ Bunun için insanlara güzel konuşma ve aldatma dersleri vermek gerekmektedir. Sofistler, bu işi parayla yapmaktadırlar.¹⁴

SOKRATES'İN DÜŞÜNCELERİ

Sokrates bilginin insanda doğuştan olduğunu, öğretmenin görevinin, öğrencide esâsen var olan bilgileri hatırlatmaktan ibaret olduğunu kabul ediyordu.¹⁵ O, Sofistler tarafından tamâmen yıkılmış olan bilimi, bozulmuş olan din ve ahlâkı kurtarmak istiyordu. Bunun için, ilmî, dinî ve ahlâkî şüpheciliğe sebep olan engelleri yıkmak ve yerine sağlam bir yöntem koymak gerekiyordu. Delphoi tapınağının kapısının üzerinde yazılı olan, “Kendini bil!” vecizesi onun hem yöntemine, hem de felsefesine temel olmuştur. Kendini bilmek, belli bir bilimin konusu değil, bütün bilimdir, bilimin kendisidir. Kendini bilen insan, yalnız gerçeği bulmaya yarayan mantık kurallarını keşfetmekle kalmaz, aynı zamanda ahlâkî gidiş kurallarını, yani iyi ve kötüyü de elde eder. ‘Kendini bilmek’ demek aynı zamanda, insanın kendi bilgisizliğini anlaması, sonra ruhta gerçeği meydana getirebilecek ve gerçeğin kurallarını yerine getirebilecek bir çalışmaya girmek demektir.¹⁶

Sofistler bilgide öznenin (suje) rolünü görmüşler, fakat bu noktada şüpheye düşmüşlerdi. Onların bu rölativist tavırları ortalığı kargaşaya dönüştür-

10. Eflatun, *Diyaloglar 2, Phaidon*, s. 123 vd.

11. H. Fikret Kanad, *Pedagoji Tarihi 1*, İstanbul 1963, s. 129.

12. Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi*, Ankara 1964, s. 30.

13. Cavit Binbaşoğlu, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Ankara 1982, s. 19.

14. Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi*, Ankara 1980, s. 29.

15. Eflatun, *Diyaloglar 1, Menon*, s. 170.

16. Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C. 4, s. 266.

muş, bilgiye güven kalmamıştı. Sokrates, Sofistlerin insanın kendisini araştırması, kendi üzerinde düşünmesi yolundaki çabalarına katılmış, fakat sana bana göre değişmeyen, herkes için geçerli olan değerleri çıkarmak ve temellendirmek için uğraşmıştır.¹⁷

Sokrates herhangi bir konuda tartışmaya ve konuşmaya başladığı zaman önce o konudaki temel kavramları araştırmaya ve tanımlamaya çalışıyordu.¹⁸ Doğurtma (maieutique) yöntemiyle tikelden tümele, özelden genele, kolaydan zora, olaydan sonuca giderek gerçeği öğrenmeye çalışıyordu. Onun kullandığı bu yöntem tümevarım yöntemidir.

Ahlâk felsefesi

Sofistlerin şüpheciliği bilimi yıktığı gibi, ahlâkı da yıkmıştı. Sokrates bununla mücadelede başlamış ve bilim ile ahlâkı birleştirmiştir. Ona göre hayır (iyi) ve erdem (fazilet) bir bilimdir ve öğretilir. Böylece ahlâk ve erdem aynı zamanda bir eğitim ve öğretim konusu haline gelmiştir.¹⁹

Erdemin bir bilgi olması düşüncesi, 'İyi yapabilmek için, iyi düşünmek gerektir.' gibi basit bir sonucu değil, düşünce ile eylem arasında tam bir uyum olduğu sonucunu getirir. Erdemli kimse böylece mutlu da olacaktır. Böylece o, Yunan ahlâk felsefesinin başlıca sorusu olan "Mutluluk nedir?" sorusuna da açıklık getirmektedir.²⁰

Tanrı Anlayışı

Sofistler hemen her gerçeği inkâr etmişler, iyi ile kötünün farkı olmadığını savunmuşlar, dinî ve ahlâkî değerleri yıkmaya çalışmışlardı. Sokrates, din ve ahlâkî Sofistlere karşı savunmuştur. Kendisi ikinci dereceden tanrılara inanmış görünmesine rağmen tek tanrıcıdır. Ona göre nasıl bedende egemen olan zihni göremiyor, fakat onun varlığını eserlerinden anlıyorsak, görülmeyen Yüce Tanrı'yı da eserlerinden keşfedebiliriz.²¹

17. Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 36; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 50.

18. Bu konuda şu örneklerle bakılabilir: Eflatun, *Devlet*, Çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cımcıoğlu İstanbul 1962 s. 20 vd.; *Menon*, s. 152; *Gorgias*, s. 40 vd.

19. Eflatun, *Diyaloglar 1; Menon*, s. 172 vd.; Hıfzırahman Raşit Öymen, *Eğitim Tarihi I.*, Ankara 1969 s. 28; Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1974 s. 77; Sabri Büyükdüvenci, *Eğitim Felsefesi (Yazılar)*, Ankara, 1987, s. 56.

20. Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 37.

21. Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, s. 271-274.

Sokrates ruhun ölmezliğine inanır. Eflatun'un çeşitli diyaloglarında “hades” (âhiret)ten de bahseden Sokrates insanların arınması ve iyi davranışlarda bulunması gerektiğini, aksi halde azap çekeceğini anlatır.²²

SOKRATES'İN DOĞURTMA YÖNTEMİ

Sokrates bilginin insanda doğuştan olduğunu, bunların hatırlanmasıyla bilginin elde edileceğini söylüyordu. Bu doğuştan olan bilgiyi ortaya çıkarabilmek için özel bir çalışma gerekir ki, bu Sokrates'in yöntemini oluşturur. Onun yöntemi iki bölümden meydana gelmektedir. 1- İronie (alay) 2- Maieutiques (doğurtma).

1. İronie (alay) bölümü: Sokrates, karşısındaki insanların yanlışlarını düzeltmek ve arkasından doğruları göstermek istiyordu. Bunun için de karşılıklı konuşma -diyalog- yolunu seçmişti. Karşılıklı konuşma esnasında karşısındakine, “hiç bir şey bilmediğini” söylüyor ve onun fikirlerini söylettiriyordu. Daha sonra bu düşüncelerin yanlışlarını ortaya koyuyordu. Karşısındakinin yanlışlarını bir bir açıklıyor onunla âdetâ alay ediyordu. Bu sebeple onun bu ünlü “alaycılığı”, yönteminin olumsuz ve “yıkıcı” yanı kabul edilmiştir.

2. Doğurtma, Maieutique (Fr.), Maieutic (İng.), Maieutik (Alm.), Tevlîd (Arapça), İstîlâdiye (Osm.):

Karşısındakinin sağlam zannettiği bilgilerini sarstığını görünce Sokrates soru-cevap tekniği ile konuşmaya devam ederek doğruları kendisine bulduruyordu.²³ Yani konuştuğu kimsedeki doğruyu meydana çıkarmaya girişiyor, onun zihninde saklı olan bilgileri doğurtmaya uğraşıyordu. Bu sanatına da annesinin ebeliğine benzeterek maieutique (doğurtma, doğurtuculuk, doğum yardımcılığı, ebelik) adını veriyordu.²⁴

Eflatun'un *Theaitetos* diyalogunda Sokrates kendi yöntemini yine kendi yöntemiyle anlatıyor:

“Sokrates: O halde cesur ol, kendine güven, Theodors'un sözlerine inan ve hemen bilginin özünü benimsemeye çalış.

Theaitetos: Bu işteki isteğimi kanıtlamaya hazırım, Sokrates.

Sokrates: Haydi bakalım: Biraz önce ortaya güzel bir örnek koymuştun. Çarpımlar sorunundaki cevabını örnek olarak al, orada birçok sayıyı nasıl bir

22. Eflatun, *Phaidon*, s. 27 vd. *Phaidon* diyalogu baştan sona ruhun ölmezliğini anlatır. Eflatun, *Menon*, s. 163.

23. S. P. Little, “Maieutic”, *Harper's Encyclopedia of Religious Education*, New York, 1990, s. 605-606.

24. Eflatun, *Theaitetos*, s. 189.

kavramda topladınsa, türlü bilgileri de tek bir tanımda ifade etmeye çabala” sözleriyle karşısındakini konuşmaya ve tartışmaya teşvik ediyor, duygusal olarak hazırlıyor.

Theaitetos’un sonuca varamadığını belirtmesi üzerine, “Bu duyduğun acılar, boşluğun değil, gebeliğin acılarıdır.” diyen Sokrates annesinin ebe olduğunu ve kendisinin de aynı işle meşgul olduğunu belirtiyor. Ebelerin nasıl çalıştıklarını anlattıktan sonra şöyle diyor:

Sokrates: Benim doğurtma sanatım da ötekiler türündendir. Aradaki ayırım şudur ki, sanatım kadınları değil, erkekleri doğurtur ve doğum esnasında dikkat erkeklerin vücutlarına değil, ruhlarına yöneltmiştir. Fakat sanatımın en özgün yanı delikanlının ruhunun ortaya koyduğu ürün boş ve aldatıcı bir şey midir, yoksa katıksız ve gerçek bir şey midir? Bunu kesin olarak araştırmak ve meydana çıkartmak yetisidir. Öyle ya, ben şu noktada ebelere bütünüyle benzerim: Bilgelik konusunda ben de ebeler gibi kısıyım.

Sokrates böylece kendisinin bir şey bilmediğini, ancak karşısındakinin zihninde olan gerçekleri, doğruları ortaya çıkarabileceğini söyleyerek karşısındakine güven ve cesâret veriyor. Daha sonra kendisine bu yeteneklerin Daimonion²⁵ tarafından verildiğini söylüyor. Konuşma şöyle devam ediyor:

Theaitetos: Mademki bu kadar candan teşvik ediyorsun, Sokrates, içimdekini, her ne olursa olsun, söylemeye çalışmamam ayıp olurdu. Böylece düşünceme göre bir şey bilen kimse bildiğini algılar. O halde, şimdilik görünürde, bilgi algıdan başka bir şey değildir.

Sokrates: İşte, doğrusu, iyisi de budur, oğlum. İnsan düşüncelerini böylele açıkça söylemeli. Ama haydi bunun gerçek bir ürün mü yoksa kof bir görünüş mü olduğunu birlikte inceleyelim. Durumun bilgi olduğunu iddia ediyorsun, değil mi?

Theaitetos: Evet.”²⁶

Böylece tartışma başlamış oluyor.

SOKRATİK YÖNTEMİN UYGULANIŞI

Sokrates’in yönteminin çok açık bir örneği olan Menon diyalogundan seçilmiş aşağıdaki parçada o, bir köleye hiç bilmediği geometri problemini bulduruyor. Önce metni okuyalım, daha sonra burada yöntemin nasıl uygulandığını görelim:

25. Sokrates’in kendisine ilham verdiğini söylediği tanrısının adıdır.

26. Eflatun, *Theaitetos*, s. 189-193.

“Sokrates: (Köleye): Söyle yavrum, şu dörtkenarlı şeklin kare olduğunu biliyor musun?

Köle: Evet

Sokrates: Peki, kare olan bir şekilde bu dörtkenar eşittir, değil mi?

Köle: Elbette.

Sokrates: Arkadan geçen bu doğru çizgiler de eşit midir?

Köle: Evet.

Sokrates: Bu çeşit bir şekil daha büyük veya daha küçük olamaz mı?

Köle: Tabii olur.

Sokrates: Bu kenara iki ayak uzunluğu, şu kenara da iki ayak uzunluğu verilse, hepsinin boyutu ne olur, şöyle düşün: Bu kenarda iki ayak, şu kenarda da bir ayak olsaydı, şekil iki kere bir ayak olmaz mıydı?

Köle: Evet.

Sokrates: Ama ikinci kenar da iki ayak olduğuna göre bu, iki kere iki etmez mi?

Köle: Doğru.

Sokrates: Demek ki şekil o zaman iki kere iki ayak olur.

Köle: Evet.

Sokrates: İki kere iki ayak ne eder? Hesap et de bana söyle.

Köle: Dört eder, Sokrates.

Sokrates: Kenarları eşit olup bunun iki misli ve benzeri bir şekilde daha bulunmaz mı?

Köle: Bulunur.

Sokrates: Bu kaç ayak olur?

Köle: Sekiz.

Sokrates: Peki. Şimdi bu yeni şekilde her kenarın boyunun ne olacağını söylemeye çalış. Birincide kenarın uzunluğu iki ayaktı. Bunun iki misli olan ikinci de ne kadar olur?

Köle: Tabii iki misli olur, Sokrates.

Sokrates: Görüyorsun ya Menon, köleye bir şey öğretmiyorum; yaptığım şey ona sormaktan ibaret. Şu anda o sekiz ayaklık kareyi verecek olan kenar ne uzunluktadır, bildiğini sanıyor, öyle değil mi?

Menon: Evet.

Sokrates: Peki biliyormuş.

Menon: Yoo!

Sokrates: O, bu kenarın, ötekinin iki misli olduğunu sanıyor.

Menon: Evet.

Sokrates: Şimdi bak, kendiliğinden nasıl doğru bir sırada hatırlayacak. Köleye: Söyle bakalım, 'İki misli alınan bir kenar, iki kere daha büyük bir şekil meydana getirir.' diyorsun değil mi? Şimdi beni iyi dinle! Ben bir kenarı uzun, bir kenarı kısa bir şekil de demiyorum, aradığım öyle bir şekil ki, birincinin her yönden benzeri olduğu halde onun iki misli yani sekiz ayaklık olsun. Bak bakalım, kenar iki misline çıkarılınca bunu elde edebilir misin?²⁷

Köle: Evet.

Sokrates: Şu gördüğün kenara kendine eşit bir uzunluk katarsan, iki misline çıkarılmış olur mu?

Köle: Şüphesiz olur.

Sokrates- O halde biz böyle dörtkenar çizecek olursak sekiz ayaklık şekil bu kenarlar üzerine kurulmuş olacak.

Köle: Evet.

Sokrates: Birincinin örneğine göre şimdi dörtkenarı da çizelim. Şimdi bak bakalım, senin söylediğin sekiz ayaklık şekil meydana geldi mi?

Köle: Evet.

Sokrates: Bu yeni şekilde dört ayaklık ilk şekle eşit dört şekil var değil mi?

Köle: Evet.

Sokrates: O halde bu yeni şekil dört kere daha büyük olmayacak mı?

Köle: Tabii öyle olacak.

Sokrates: Bir şey başka bir şeyden dört kere daha büyük olursa, onun iki misli olurmuş

Köle: Böyle şey olmaz.

27. Sokrates'in köleye çözümlettiği geometri problemi şudur: (Sokrates'in gittiği gibi biz de adım adım gidiyoruz): Önce Sokrates, ABCD karesini çizdiriyor. Sonra EG, FH doğrularını çizdiriyor: Kenarı 2 ayak olan bir karenin yüzeyi 4 ayaklı. Bundan sonra Sokrates AB kenarını bir o kadar uzattırıyor (B'den kalkarak), uzanmış parçanın yarısını aldırıyor; O zaman AR ve AT kenarları elde edilmiş oluyor. Bundan sonra Sokrates, şimdiye kadar çizilen şekilleri siliyor ve yerlerine, gene kenarı 2 ayaklık ABCD karesini çizdiriyor. Buna bir ikincisi (BKPC), bir üçüncü (DCQM), bir de dördüncü köşegenlerini çizdiriyor. Bugünkü geometri dilimize pek uygun olmayan bu söyleyişten şimdi şu problemi anlıyoruz: Bir dairenin içine, yüzeyi, verilmiş bir ABCD dörtgeninin yüzeyine eşit olan BDG üçgenini çizmek.

Sokrates: Öyleyse ne olur?

Köle: Dört misli.

Sokrates: Görüyorsun ki bir kenarı iki misline çıkarmakla, iki kere değil, dört kere daha büyük bir şekil elde ediyorsun.

Köle: Doğru söylüyorsun.

Sokrates: Dört kere dört on altı eder, değil mi?

Köle: Evet.

Sokrates: O halde hangi kenarla sekiz ayaklık bir şekil elde edebiliriz. Bu son kenar bize birinci şeklin dört misli büyüklükte bir şekil vermiyor mu?

Köle: Evet.

Sokrates: Bu kenarın yarısı uzunluktaki kenar da dört ayaklık bir şekil meydana getiriyor değil mi?

Köle: Evet.

Sokrates: Peki sekiz ayaklık şekil dürtlüğün iki misli, on altılığın da yarısı değil midir?

Köle: Tabii.

Sokrates: O halde bize birinden daha kısa ötekinden daha uzun lazım değil mi?

Köle: Öyle.

Sokrates: Peki, şimdi nasıl düşünüyorsan öyle cevap ver: İlk kareimizdeki kenar iki, ikincideki dört ayak değil midir?

Köle: Evet.

Sokrates: O halde sekiz ayaklık bir şekil elde etmek için bize, iki ayak olan birinciden daha uzun, dört ayak olan ikinciden daha kısa bir kenar lazım.

Köle: Evet.

Sokrates: Bu kenarın uzunluğu ne olacak?

Köle: Üç ayak.

Sokrates: Üç ayaklık kenarı elde etmek için ilk kenara yarı uzunluğunu ekleyeceğiz. İşte iki ayak, işte bir ayak, öteki kenarları da çizelim, işte iki ayak, işte bir ayak... İstedğin kare meydana geldi.

Köle: Evet.

Sokrates: Peki, şeklin boyu üçayak, eni de üç ayak olursa, şekil üç kere üç ayak olmaz mı?

Köle: Elbette.

Sokrates: Üç kere üç ayak ne eder?

Köle: Dokuz.

Sokrates: Ama birinci şeklin iki misli olması için kaç ayak lazımdı?

Köle: Sekiz

Sokrates: Öyleyse bize sekizlik şekli verecek olan, üç ayaklık kenar değil.

Köle: Tabii değil.

Sokrates: O halde hangisi? Bunu doğru olarak söylemeye çalış. Hesap etmek istemiyorsan bize sadece göster.

Köle: Zeus hakkı için bilmiyorum, Sokrates.

Sokrates: Belirsiz hatırlayış yolunda onun şimdiden ne kadar ilerlediğini görüyorsun, değil mi, Menon? Düşün bir kere, sekiz ayaklık kare kenarının ne olduğunu bilmeden, bunu şimdi de bilmiyor ya, bildiğini sanıyor, hiçbir güçlüğü farkında olmadan, bilen adamların güveniyle cevap veriyordu. O şimdi çıkmaza girdiğinin farkında. Bilmiyor ama bildiğini de sanmıyor.

Menon: Hakkın var.

Sokrates: Bilmediği şey karşısında durumu daha iyi değil mi?

Menon: Evet, bence de öyle.

Sokrates: Onu çıkmaza götürdük, yassı balığın yaptığı gibi uyuşturduk, ona bir zarar verdik mi?

Menon: Sanmam.

Sokrates: Bana öyle geliyor ki; onun gerçeğin karşısındaki durumunun ne olduğunu bulmasına iyi yardım ettik. Çünkü şimdi, bilmediği için, araştırmaktan zevk duyacak; oysaki daha önce, herkesin karşısında bir karenin iki mislini elde etmek için, kenarının iki mislini almak gerektiğini hiç çekinmeden söyleyebiliyordu.

Menon: Herhalde.

Sokrates: Bilgisizliğini anlamasından doğan sıkıntıyı ve bilmek istediğini duymadan önce, bilmediği, fakat bildiğini sandığı bir şeyi araştırmayı veyahut öğrenmeyi dener miydi?

Menon: Hayır, Sokrates.

Sokrates: O halde uyuşması işine yaradı.

Menon: Herhalde.

Sokrates: Şimdi girdiği şu çıkmaz, benimle araştırmaya devam ederken, hiçbir şey öğretmediğim halde, ona neler bulduracak, göreceksin. Ben onu sorguya çekmekten başka bir şey yapmayacağım. Sen de ona düşüncesini sorularım-la söyletecek yerde ders vermeye kalkışmamak için bana göz kulak ol.

(Köleye dönerek): Cevap ver bakalım. Önümüzde dört ayaklık bir şekil var değil mi?

Köle: Evet.

Sokrates: Ona, kendisine eşit olan şu şekli de ekleyebiliriz, değil mi?

Köle: Evet.

Sokrates: Her iki şekle eşit olan bir üçüncüsünü de ekleyebiliriz, değil mi?

Köle: Evet.

Sokrates: Sonra boş kalan şu köşeyi de doldurabiliriz.

Köle: Tamamıyla.

Sokrates: Şimdi elimizde birbirine eşit dört şekil var, değil mi?

Köle: Evet.

Sokrates: Bunların hepsi birden ilk şekilden kaç kere büyük oluyor?

Köle: Dört kere.

Sokrates: Ama hatırlarsın, bizim aradığımız, iki kere büyük olan bir şekildi.

Köle: Şüphesiz.

Sokrates: Her karenin bir açısından öteki açısına çizdiğimiz çizgi onu iki eşit bölüme ayırmıyor mu?

Köle: Ayırıyor.

Sokrates: İşte yeni bir kareyi çeviren, birbirine eşit dört çizgi.

Köle: Görüyorum.

Sokrates: Şimdi düşün: Bu karenin büyüklüğü ne kadardır?

Köle: Bulamıyorum.

Sokrates: Çizdiğimiz doğru çizgilerden her biri, dört karenin her birini içinden ikiye bölmüyor mu?

Köle: Evet.

Sokrates: Ortadaki karede bu yarımlardan kaç tane var?

Köle: Dört.

Sokrates: Peki, ya köşesinde?

Köle: İki.

Sokrates: Dört ikinin nesidir?

Köle: İki misli.

Sokrates: Öyleyse bu kare kaç ayaklıktır?

Köle: Sekiz.

Sokrates: Hangi çizgi üzerine kurulmuş?

Köle: Şunun üzerine.

Sokrates: Dört ayaklı karede bir açıdan ötekine giden çizgi üzerinde değil mi?

Köle: Evet.

Sokrates: İşte bu çizgiye bilginler köşegen derler. Adı böyleyse, Menon'un kölesi, iki misillik kare bu köşegen üzerine kurulur.

Köle- Evet, öyle, Sokrates.

Sokrates: Ne dersin, Menon, bu delikanlı kendinin olmayan bir tek şey söyledi mi?

Menon: Hayır, hep kendinin olan şeyleri söyledi.

Sokrates: Ama demin de dediğimiz gibi, bunları bilmiyordu, değil mi?

Menon: Evet, hakkın var.

Sokrates: Öyleyse bu sanılar onda zaten vardı. Doğru değil mi?

Menon: Evet.”²⁸

Bu diyalogda öğrenmeye dair uygulanan basamakları şöyle sıralayabiliriz:

1. Sokrates burada, kendisine güvenmediğini ve hiçbir şey bilmediğini söyleyerek konuşmaya başlıyor.
2. Öğrenmenin bir hatırlama olduğunu söylüyor.
3. Köleye bildiklerinden hareketle adım adım yeni bilgiler bulduruyor.
4. Ona önce anlatıyor, ardından “... değil mi?”, “olur mu?”, “... olmaz mı?”, “... bulunur mu?”, “... etmez mi?” gibi sorular soruyor.
5. Köle bu sorulara kısa cevaplar veriyor.
6. Böylece köle bir geometri problemini çözmüş oluyor.
7. Bütün bu bilgilerin, kölenin kendisinde olduğunu, onun sadece bu bilgileri doğurduğunu söylüyor.
8. Başka bir konuya geçiyor.

Sokrates'in uyguladığı başka bir yöntem, Eflatun'un diyaloglarından *Gorgias*'da retorik (güzel konuşma, söylev, hatiplik) konusu işlenirken görülmektedir. Sokrates burada doğurtma yöntemi ile Sofistlerin yanlışlarını ortaya koymaktadır.²⁹

28. Eflatun, *Menon*, s. 162-170.

29. Bkz. Eflatun, *Gorgias*, s. 46 vd.

Bu diyalogda Sokrates yöntemini şöyle uyguluyor:

1. Önce karşılıklı konuşmaya karar veriyorlar.
2. Sokrates sorular yöneltiyor.
3. Karşısındakinden kısa cevaplar istiyor.
4. Cevaplar “evet, hayır, öyle, doğru” şeklinde oluyor.
5. Böylece adım adım kendi fikirlerini karşısındakine kabul ettiriyor.
6. Karşısındaki insanın da aynı fikirleri savunduğunu söyleyerek yanlışları ve çelişkileri ortaya koyuyor (ironie).
7. Tartışmacının konuşmayı bitirmemesi için tekrar konuya çekiyor. Başka bir konuyu tartışmaya başlıyorlar.

Bu örneklerde de görüldüğü gibi Sokrates'in yöntemini şöyle tanımlayabiliriz: “*Önceden özenle düzenlenmiş sorularla karşısındakinin zihninde saklı olan doğruları açığa çıkarma, böylelikle ona gerçeği buldurma temeline dayanan yöntem.*”

Bu yöntem bir tümevarım yöntemidir.³⁰ Bu yöntemde dâimâ kolaydan zora, özelden genele, tikelden tümele, olaylardan sonuca giderek gerçeğe ulaşılır. Sokratik yöntemde; kendisi, hiç bir şey bilmiyormuş gibi görünüp karşısındakini konuşturarak ustalıkla gerçeği buldurma söz konusudur.³¹

Sokratik yöntem iki basamaklıdır. Birincisi “ironi” “alay” basamağıdır. Bunda temel amaç, bir konuyu (tanım, sorun) karşısındakine tartışma yoluyla kallendirmektir. Bunun için de tartışmacıya, önce hiçbir şey bilmediğine inandırma, sonra onun kendi söylediklerindeki çelişkileri ortaya koyarak fikirlerinden vazgeçirme söz konusudur. Bundan sonra tartışmacıya doğru bilgiye ulaşabileceği duygusu verilir. Genellikle Sokrates yönteminin bu basamağı yanlış anlaşılmakta ve buna ironi (alay) basamağı denilmektedir. Hâlbuki Sokrates'in amacı, karşısındaki insanın fikirlerinin yanlış olduğunu ortaya koyduktan sonra onun gerçeği bulması için motive olmasını sağlamaktır.

İroni, genellikle cynicism, sarcasm rölativizm ve nihilizm³² ile karıştırılmaktadır.³³ Hâlbuki bu basamakta Sokrates kendi fikirlerinin yanlışlığını anla-

30. Legendre, Renald, *Dictionnaire Actuel de l'Education*, Montréal 1993, s. 372-373.

31. Hasan Küçük, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefesinde Sistematik Problemler*, İstanbul 1980, s. 417.

32. Cynicism: Toplumun ahlâkî değerlerini hiç saymak, vurdumduymazlık. Sarcasm: Alaya almak, dalga geçmek, aşağılayıcı söz söylemek. Relativizm: Görecilik. Nihilizm: Hiççilik

33. By Alven Neiman, “İronic Schooling: Sokrates, Pragmatism and the Highen Learning”, *Educational Theory*, New York, 1991, vol 41 No. 4, s. 371-384.

yan kişinin konuşmaya devam etmesi için onu teşvik etmekte, âdetâ tartışmayı kızıştırmaktadır. Daha sonra ise uygun, sistemli sorularla tartışmacının bilmediği, fakat tartışmayı yapanın bildiği doğrular adım adım buldurulmaya çalışılmaktadır. Yöntemin bu ikinci basamağına maieutique (doğurtma) adı verilir. Bu basamakta kişinin bildiklerinden hareketle yeni bilgiler kendisine buldurulur.

KAYNAKÇA

- Aytaç, Birand, *Avrupa Eğitim Tarihi*, Ankara 1980.
- Binbaşıoğlu, Cavit, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Ankara, 1982.
- Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, 1964.
- Büyükdüvenci, Sabri, *Eğitim Felsefesi (Yazılar)*, Ankara, 1987.
- Eflatun, *Devlet*, Çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İstanbul 1962.
- Eflatun, *Diyaloglar 1, Menon*, Çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İstanbul 1962.
- Eflatun, *Diyaloglar 1, Sokrates'in Savunması*, Çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İst. 1962.
- Eflatun, *Diyaloglar 2, Kriton*, Çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İstanbul 1962.
- Eflatun, *Diyaloglar 2, Phaidon*, Çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İstanbul 1962.
- Eflatun, *Gorgias*, Çev. Reyan Erben, MEB Yay., Ankara 1946.
- Eflatun, *Phaidon*, Çev. Suat Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay., Ankara 1945.
- Eflatun, *Theaitetos*, Çev: Macit Gökberk, MEB Yay., İst. 1997.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1988.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1974.
- Hilav, Selahattin, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, İstanbul 1981.
- Kanad, H. Fikret, *Pedagoji Tarihi I*, İstanbul 1963.
- Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefesinde Sistematik Problemler*, İst. 1980.
- Legendre, Renald, *Dictionnaire Actuel de l'Education*, Montréal 1993.
- Little, S. P. "Maieutic", *Harper's Encyclopedia of Religious Education*, New York 1990.
- Neiman, By Alven, "Ironical Schooling: Sokrates, Pragmatism and the Highen Learning" *Educational Theory*, Newyork 1991, Vol 41 No. 4,
- Öymen, Hıfzurrahman Raşit, *Eğitim Tarihi I*. Ankara 1969.
- Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi I-IV*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976.

SİNOP'LU DİYOJEN (DIOGENES)

Cafer Sadık Yaran*

HAYATI VE ESERLERİ

felsefe tarihinde Sinop'lu Diogenes veya Kynik Diogenes olarak tanınan ve ülkemizde kısaca Diyojen olarak bilinen Antikçağ filozofu, M.Ö. 412'de (veya 404'te) o zamanlar bir Yunan kolonisi olan Sinop'ta doğmuştur. Hayatının Sinop'ta geçen erken dönemleri - aşağı yukarı ilk yirmi yılı - hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Bilinenlerden birisi, onun, Sinop şehir devletinin para basımından sorumlu hazine yetkilisi ve aynı zamanda da bankerlik yapan Hikesios'un oğlu olduğudur. Detayı bilinmemekle ve tartışmaya açık olmakla birlikte bir başka bilinen de, babasının, kendisinin veya her ikisinin, sahte para basma türü bir skandala adlarının karışması ve sonuçta, tam olarak bilinmeyen bir tarihte Diyojen'in Sinop'tan sürülmesi ve Atina'ya göç etmesidir.

Nitekim bir seferinde, sürgün olduğunu yüzüne vuran bir Atina'lıya, Diyojen, "Ama bu sayede filozof oldum, seni alçak!" diye kızarak cevap vermiştir.¹ Başka bir gün sahte para bastığı yüzüne vurulunca, "Bir zamanlar benim de senin gibi olduğum günler oldu; ama sen hiçbir zaman şimdi benim olduğum gibi olamayacaksın."² diyerek eski suçunu inkâr etmemekle birlikte, artık o gün-

* Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

1. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 273.

2. Laertios, a.g.e. s. 276.

lerin çok gerilerde kaldığını ve kendisini suçlular bir yana sıradan insanların dahi çok üzerine çıkarmayı başardığını gururla ifade etmiştir.

Diyojen, Sinop'tan ayrılıp Atina'ya geldiğinde Kynik felsefe okulunun kurucusu Antisthenes'in derslerine devam etmeye başlar. Bu arada, belki sürgünlüğün ve parasızlığın, belki devam etmeyi tercih ettiği felsefe okulunun öğrettiği hayat felsefesinin etkisiyle, oldukça sade bir hayat sürmeyi ilke edinir. Aynı zamanda içine girip uyuduğu iki katlı bir harmani/aba ile dolaşmaktadır. İçine yiyeceklerini koyduğu bir heybesi, bir de önceleri sadece hastayken kullandığı daha sonra ise yanından hiç ayırmaz olduğu bastonu vardır. Evsiz-barksız olduğu için, o an için uygun bulduğu yerde kahvaltısını etmekte, istediği yerlerde konuşma yapmakta, tapınakların veya resmi binaların sundurmaları gibi yerlerde uyumaktadır. Aslında bir ara küçük bir evi olsun diye ister, ama bu dileğini belirttiği kişi işi ağırdan alınca o da devlet arşivi olarak da kullanılan bir tapınağın yanında bulunan bir fıçıya ev diye yerleşir.

Sokaklarda evsiz-barksız ve yoksul bir hayat sürmesine rağmen, öteki insanların varlıkları, güçleri veya ünleri karşısında hiçbir zaman komplekse kapılmaz; aksine insanların çoğuna genellikle tepeden bakar. Kaptanları, hekimleri ve filozofları gördüğü zaman, insanı canlıların en akıllısı saydığını; buna karşın, ünüyle ve servetiyle şişinenleri gördüğünde insandan daha boş bir şey olmadığını düşündüğünü söyler. Meselâ, bir gün ciddi bir konudan söz ederken kimse dinlemek için yanaşmayınca, kuş gibi ötmeye başlar. İnsanlar çevresine toplanınca da, "Maskaralık olunca geliyorsunuz, ciddi konulardan ise kaçıyorsunuz." diye onları kınamak zorunda kalır.³ Bu gibi çeşitli zaaflarından ve dünyaya düşkünlüklerinden dolayı Atinalıları bir hayli kınıyor olmasına rağmen yine de onların sevgisini kazanmayı başarmış biridir. Nitekim delikanlının biri onun ev olarak kullandığı fıçısını kırınca, Atina'lılar bundan dolayı o delikanlıyı döverler. Diyojen'e de başka bir fıçı verirler.⁴

Atina'da bu şekilde uzun bir süre yaşayan Diyojen, bir ara deniz yoluyla Aigina'ya giderken korsanlarca yakalanıp Girit'e götürülür ve orada köle olarak satılır. Kseniades isimli biri onu satın alır, Korinthos'a götürüp çocuklarına öğretmen yapar ve evin bütün yönetimini de ona bırakır.

Yakalanıp köle olarak satılırken elinden ne iş geldiği sorulduğunda, "insanları yönetmek" karşılığını vermiş; satıcıya, "Sor bakalım, kendisine bir efendi satın almak isteyen var mı?" diye de eklemiş. Hakikaten, kendisini köle olarak satın alan Kseniades'in çocuklarına döneminin temel bilgilerini öğretmekle kalmamış, bunların ardından ata binmeyi, ok atmaya, sapan kullanmayı ve mız-

3. Laertios, a.g.e. s. 263-266.

4. Laertios, a.g.e. s. 271.

rak fırlatmayı da öğretmiş. Yetiştirdiği çocuklar, ozanların, düzyazı yazarlarının ve Diyojen'in kendi eserlerinin birçoğunu ezbere biliyorlarmış. Evde onlara az yiyip su içerek sağlıklı beslenmelerini öğütüyor, süslü giyinmelerine izin vermiyor, yolda önlerine bakarak yürümelerini söylüyormuş. Çocuklar da onunla ilgileniyor; bazen ana babalarından onun için ricada bulunuyorlarmış. Kseniades de onun evi çekip çevirmesinden ve çocuklar üzerindeki etkisinden çok memnunmuş ve herkese, “Evime iyi kalpli bir cin girdi.” deyip dururmuş. Nitekim o, Laertios'taki bir rivayete göre, Kseniades'in yanında yaşanmış, M.Ö. 323'te 90 yaşlarında Korinthos'da öldükten sonra da Kseniades'in çocukları tarafından gömülmüş.⁵

Bazıları onun hiçbir eseri olmadığını söyler; bazıları ise aksine onun, *Er-dem Üzerine*, *İyi Üzerine*, *Aşka Dair*, *Ahlak Sanatı* ve benzeri başlıkları olan 12-13 dolayında konuşma kitabı, 7 tane tragedyası ve bazı mektupları olduğunu, dolayısıyla toplamda 20'ye yakın eseri olduğunu belirtir.⁶ Ama Nermi Uygur'un dediği gibi, bugün bunlarla ilgili doğrudan “tek satır bile yok elimizde”.⁷

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI VE ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜRLER

Diogenes, en fazla hocası Atina'lı Antisthenes'ten (M.Ö. 444-368) ve dolaylı olarak da hocasının hocası olan Sokrates'ten (M.Ö. 469-399) etkilenmiştir. Bunların yanında hocasının Sokrates'ten önceki hocası olan Sofist Gorgias (yaklaşık 483-375) gibi sofistlerin de az çok dolaylı etkisinden söz edilebilir.

Sokrates etkisi, Platon'un sözünden de anlaşılmaktadır. “Diogenes sence nasıl biri?” diye sorulunca, Platon, “Sokrates'in delirmiş hali” diye karşılık vermişti.⁸ Çünkü felsefe anlayışı ve hayat biçimi Sokrates'e benziyordu. O da felsefeyi, evren hakkında olabildiğince bilimsel bilgi veya kurgusal düşünce sahibi olmak şeklinde değil, elden geldiğince bilgeleşmek ve bilgece, erdemlice bir hayat sürmek olarak anlıyordu. Diyojen Atina'ya vardığında orada Platon'un ki de dâhil birden çok Sokratik okul vardı. Diyojen bunlar arasından Kynikler okulunun kurucusu Antisthenes'i kendisine hoca olarak seçti. Anthistenes başlangıçta ona pek yüz vermek istememiş ve hatta yanından kovmaya çalışmışsa

5. Laertios, a.g.e. s. 267; 278; 282.

6. Laertios, a.g.e. s. 284-285.

7. Nermi Uygur, *Salkımlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 147.

8. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 275.

da Diyojen'in kararlılığı ve ısrarlı sözleri onu yumuşatmış, Diyojen de bu okulu en ünlü öğrencisi olmayı başarmıştır.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Diyojen, yaşadığı çağlarda bol bol örnekleri bulunan türden bir felsefe okulu kurup öğrencilerine bir takım öğretiler aktarmamıştır. O, okuldaki öğrencilerden çok toplumun geneline, soyut öğretilerden çok hayattaki örneklığe yönelmiştir. Yalnızca gençleri değil, bütün toplumu eğitmeye önem vermiş, bunu da kendi hayatını örnek diye sunarak gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁹ Felsefeden kendi gördüğü yararı da, hayatına olan etkisi ile açıklamıştır. Felsefenin ne yararını gördüğü sorulduğunda, "Her şey bir yana, talihin bütün cilvelerine karşı hazırlıklı olmayı öğrendim."¹⁰ demiştir. Felsefe, onun için, olabildiğince çok bilgi biriktirmek değil, elden geldiğince üstün bir bilge insan olabilmektir. Felsefeyi daha ziyade bilgi ile özdeş gördüğü için, Diyojen'e, "Hiçbir şey bilmeden filozofluk yapıyorsun." diyen birine o, "Bilgeliği benimsemek de felsefedir."¹¹ diye cevap vermiştir.

Diyojen ve onun gibi düşünenler için filozof, çok şey bilen insandan çok daha fazla bir şeydir. Bu anlayışa göre, "Filozof, doğru bildiği doğrultuda yürürken, doğru bildiğinden şaşmayan bir akıl ve irade insanıdır. Filozof, herkesin yaptığını yapmayan; birbirinin gözüne batmamak kaygısıyla, herkesin ödün vere vere davrandığı gibi davranmayan insandır. Filozof, çevreye uyacağım diye kendi özüne ikiyüzlülük etmeyen; kendini, çevresini sorgulamakla yükümlü [gören] insandır; bu yükümlülüğü kendisine kendisi buyurmuştur. Böylece, bu dıştan bir buyruk değil, içten fışkıran bir isteyiştir. Filozofun çağrısı, töresel-çevresel alışkanlıkların öze söz geçirmesine göz yummamaktır. Filozof olanca uyanık varlığıyla kendi kendisinin efendisi olmak zorundadır." Tıpkı, bazen ağır bedeller ödemek zorunda kalsa, itilip kakılsa da, sadece sözüyle değil, eylemiyle ve yalın hayatıyla da felsefesini gerçekleştirip örneklediren Diyojen gibi.¹² Onun düşünce sistemi, öğretilerde ve sözlerde değil, bizzat kendi hayatının içinde ise onun felsefe anlayışını görmek için daha ziyade hayatından kesitlere ve karşılaştığı olaylara gösterdiği tepkilere bakmak gerekmektedir. Onun hayat felsefesinin bazı özellikleri şunlardı.

9. Uygur, *Salkımlar*, s. 152.

10. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 278.

11. Laertios, a.g.e. s. 278.

12. Uygur, *Salkımlar*, s. 175-176.

**DOĞAL VE AKILLI YAŞAMAK:
“GÖLGE ETME BAŞKA İHSAN İSTEMEM!”**

Diyojen, belki de Sinop'taki günlerinden itibaren kendisi için çoğu kere ters gittiğine inandığı, “Talihin karşısına gözü pekliği, yasanın karşısına doğayı, tutkunun karşısına da aklı” koyduğunu söylüyordu.¹³ Ona göre, işler istediğin gibi gitmediğinde, pes etmeyip, olumsuzluklara karşı cesâretle direnmek ve zorluklara tahammül etmek gerekiyordu. Kendine yetmek ve kendi ayakları üzerinde durmak isteyen en önce sahip olması gereken erdemlerden biri yiğitlik ve gözü peklikti.

Khaironeia savaşından sonra yakalanıp Philippos'un karşısına götürüldü; kimliği sorulunca, “Senin açgözlülüğünün gözlemcisi” diye karşılık verdi ve bu yanıtıyla hayranlık uyandırdığı için salıverildi.¹⁴ Bu sözleri onun, hem her koşulda doymak bilmez açgözlülüğün eleştirisini yaptığını, hem de her koşulda gözü pekliğini sergilemekten geri durmadığını gösteriyor.

Diyojen, insanların oluşturduğu ve sonra da birbirlerine devlet, yasa ya da kültür yoluyla dayattıkları yapaylıklardan, ikiye bölünmüşlüklerden, lüks ve israf düşkünlüğünden şikâyet ediyor, kendisi bunlardan ısrarla kaçınıyor ve bunlar karşısında doğayla iç içeliği ve sade bir doğal hayatı yeğliyordu. Bazılarına göre, gençliğinde para ile ilgili birtakım skandallara adının karışmasının sebebi bile, para ilişkilerini ve bunlarla ilgili yasaları doğal bulmadığı için önemsememesinden kaynaklanmış olabilir. Çünkü o, değişken bulunduğu farklı ülke yasalarından ve farklı kültürlerden ziyade, değişmez doğa yasalarını önemli ve bağlayıcı buluyordu. Tanrıların insanlara kolay bir hayat biçimi bağışladıklarını, ama insanlar ballı çörek ve benzeri şeylerin peşinde oldukları için, bunun saklı kaldığını, durmadan, bağıra çağıra söylerdi.¹⁵

İnsanların çoğunluğundan farklı olarak, önemsedığı şeylerden biri de tutkularına bağımlı olmamaktı. O, tutkular karşısında da aklını ve iradesini öne çıkarıyor; sıradan arzulara teslim olmaktansa, aşırı arzuları akıl ile dizginlenmiş bir hayat yaşamayı öneriyordu. Çünkü ona göre, “Köleler efendilerine, değersiz insanlar da tutkularına köledir.”¹⁶ Bir gün, bir yosmaya ısrarla yalvaran birine, “Elde etmemen senin için daha iyi iken, ne diye elde etmek için çırpınıp duruyorsun, zavallı?” diye çıktı. Bir gün de kadın gibi giyinmiş bir delikanlı görünce, “Kendinle ilgili olarak, doğanın verdiğinden daha kötü bir karar almaya utanmıyor musun? Doğa seni erkek yarattı, ama sen kendini ka-

13. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 268

14. Laertios, a.g.e. s. 271.

15. Laertios, a.g.e. s. 272.

16. Laertios, a.g.e. s. 279.

dın olmaya zorluyorsun.”¹⁷ dedi. Ona göre, değerli insanlar, basit dünya malına tamahkârlıktan ve sözde dünya hazlarına tenezzül etmekten uzak durmayı başarabilmiş insanlardır. Kendisi böyle bir hayatı o derece tutarlı bir biçimde sürdürmüş olmalıdır ki, halk kendisine, yaşadıklarından çok daha fazlasını efsanelerde yakıştırmaktan ve yaşatmaktan geri durmamıştır. Onun, Büyük İskender’e söylediği ünlü, “Gölge etme başka ihsan istemem.” sözü de bunlardan biridir.

Bu hikâyeye göre, Diyojen, Kraneion’da güneşlenirken, İskender başına dikilip, “Dile benden ne dilersen.” demiş. O da, “Güneşimi engelleme yeter.” diye karşılık vermiştir.¹⁸ Diyojen ile Büyük İskender karşılaşmasını dair bu ve benzeri öyküler, bugünkü bilgiler açısından bakıldığında, tarihsel kişilerin yaşamış olduğu gerçek öz gelişim öğeleri değildir. Nermi Uygur’un ifadeleriyle, “Genç yaşta ölen Büyük İskender’den üç yıl sonra doksanda ölmüş olsa bile, İskender Atina’ya ayak basmadığına göre, tarihsel bir gerçeklikten yoksun sözü geçen karşılaşmalar. Gelgelelim, halkın sağduyulu tasarımlama gücü, şaşılacak kültür dersleri çıkarabileceğimiz konumlarda karşı karşıya getirip konuşuyor önem ve değer verdiklerini”¹⁹

DÜZGÜN VE DÜRÜST BİR İNSAN OLMAK: “BİR İNSAN ARIYORUM!”

Diyojen, insanların hendek kazmak ve tekme atmak için yarıştıklarını, ama *doğru düzgün bir adam olmak* için kimsenin kılını bile kıpırdatmadığını söylüyordu.²⁰ Dürüst insanları, parayı aşmışlar diye över; zenginlere imrenenleri ise kınardı.²¹ Efendilerini, yiyecekleri yutar gibi tıka-basa yemek yerken görüp durmalarına rağmen hiç yiyecek çalmayan kölelere hayranlığını belirtirdi.²² Gramercilerin, Odysseus’un kusurlarını araştırmalarına, ama kendi kusurlarını görmemelerine; hele müzisyenlerin lirin tellerini akort edip kendi ruhlarının eğilimlerini uyumsuz bırakmalarına şaşıp kalıyordu. Benzer şekilde, matematikçilerin, güneşe ve aya bakıp, ayaklarının altını görememelerine; hatiplerin, doğruları söylemeye özen gösterip, kendileri doğru davranmamalarına hayret ettiğini söylerdi. Benzer şekilde, insanların tencere tava satın alırken kenarlarına vurup sesini dinlemelerine, ama bir işe bir insan alırken veya bir insanı dost

17. Laertios, a.g.e. s. 279.

18. Laertios, a.g.e. s. 269-270.

19. Uygur, *Salkımlar*, s. 168.

20. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 266.

21. Laertios, a.g.e. s. 266.

22. Laertios, a.g.e. s. 266.

seçerken, karşıdan bakmakla yetinmelerine şaşırıyordu. İnsan dostlarına avucunu kapamamalı, elini açık uzatmalı derdi.²³

Yeterince iyi bulmadığı döneminin insanlarının çoğunu acımasızca eleştirirdi. Fakat bu acımasızlığın veya aşırılığın kendisi de farkındaydı ve bunu onları incitmek veya küçümsemek için değil, didaktik amaçlarla yaptığını belirtmeye çalışırdı. Nitekim bu hususta koro eğitimcilerini örnek aldığını söylüyordu. Bunlar, ötekilerin doğru tonu yakalaması için yarım ton yukarıdan ses verdikleri gibi, o da bir insanların doğru insanlık düzeyini yakalayabilmeleri için bir miktar yukarıdan eleştiriyordu.²⁴ Aşağıdaki davranışları bu düşüncenin eseri olsa gerektir.

Bir gün “Hey insanlar!” diye bağırmış; insanlar toplanmaya başlayınca, “İnsanları çağırdım pislikleri değil.”²⁵ diyerek bastonuyla onları kovmuş. Yine bir gün, “Pythia oyunlarında insanları geçerim.” diye övünen birine, “İnsanları ben geçerim, sen ancak köleleri...”²⁶ demiş. Bir başka gün kendisi hammamdan çıkarken, “İçeride çok insan var mı?” diye sorana, “Hayır, yok.” demiş; “Çok kalabalık var mı?” diye sorana da “Evet, var.”²⁷ demiş. Benzer şekilde bir gün Olympia’dan dönerken; “çok kalabalık var mıydı?”, diye sorana, “Kalabalık çoktu, ama insan azdı.”²⁸ diye cevap vermiş. Eleştirdiği insanlar arasında tapınak görevlileri dahi vardı. Bir gün tapınak görevlilerininin tapınaktan kupa çalmış bir bekçiye götürdüklerini görünce, “Büyük hırsızlar küçük hırsız götürüyorlar.” demiş.²⁹

Bu tür eleştirilerinin en orijinali, en muhteşemi, en unutulmayanı ve belki bundan sonra da hiç unutulmayacak olanı, hiç şüphesiz elinde fenerle yaptığıdır. Gündüz vakti eline bir fener alıp “İnsan arıyorum.” diye dolaşıyordu.³⁰ Bu olay, filozof hayatlarının en ünlü söylencelerinden biridir kuşkusuz. Diyojen’in, “Hani şu eline feneri aldığı gibi, çarşının pazarın en kalabalık olduğu gün ortası saatte, kendi kendine söylene söylene oradan oraya gidip gelmesi. Ne yaptığını soranlara yanıtını ışıtmeyen var mı: ‘Bir insan arıyorum!’ Sırtında aba, elinde fener, saç-baş karmakarışık, karış karış her yanı gözden geçiren kim böyle? Binyıllar boyunca nice kuşakların aklını gönlünü allak-bullak eden bir eleştirici. ... bin yıllardır. Sessiz sözsüz ama gerçekten de bu ne eleştiri böyle. Yeter ki gözü kulağı, aklı gönlü bozulmuş olmasın insanın”.³¹

23. Laertios, a.g.e. s. 267.

24. Laertios, a.g.e. s. 268

25. Laertios, a.g.e. s. 267.

26. Laertios, a.g.e. s. 268.

27. Laertios, a.g.e. s. 270.

28. Laertios, a.g.e. s. 277.

29. Laertios, a.g.e. s. 272.

30. Laertios, a.g.e. s. 271.

31. Uygur, *Salkımlar*, s. 167-168.

BİLGE VE TANRI DOSTU OLMAK: “BİLGELER TANRI'NIN DOSTUDUR”

Diyojen “şöyle mantık yürütürdü: her şey tanrılardandır; bilgiler tanrının dostudur; dostların malı ortaktır; o halde her şey bilgelerindir.”³² Eczacı Lysias onun tanrılara inanıp inanmadığını sorunca, “Nasıl inanmam” dedi, “tanrıların sana düşman olduğunu gördükten sonra?”.³³ Bir gün bir kadını oldukça uygunsuz bir biçimde diz çökmüş, tanrılara yalvarırken görünce, yanına yaklaşıp, “Arkanda bir tanrı durmuş olsa –çünkü her yer onlarla doludur- yakışksız bir tavır sergilemekten hiç çekinmiyor musun, hanım?” der.³⁴

Birileri çocuk sahibi olmak için tanrılara kurban keserken, “Nasıl bir çocuk olacağı konusunda kurban kesmeyecek misiniz?”³⁵ diye sordu.

Doğal ve sade bir hayattan yana olmakla birlikte, tapınak âdâbına riâyette ve temizliğe titizlikte duyarlıydı. Bir gün “Tapınakta yemek yerken, sofraya pis ekmek getirilince, tapınağa pislik giremez diyerek hepsini, kaldırdığı gibi attı.”³⁶ Daha önce de geçtiği üzere, tanrıların insanlara kolay bir hayat biçimi bağışladıklarını, ama insanlar ballı çörek, koku ve benzeri şeylerin peşinde oldukları için, bunun saklı kaldığını, durmadan, bağıra çağıra söylerdi.³⁷ Ona göre, erdemli insanlar, tanrıların yeryüzündeki imgesi idiler.³⁸

ÖZGÜNLÜĞÜ VE ETKİLERİ

Diyojen’in, bilhassa Kynik felsefesini hayata geçirme biçimi ve insanlara yönelik erdem ve bilgelik eksensli uyarıları, elbette Sokrates ve Antisthenes gibi öncülerin etkilerini taşıyorsa da, esas itibarıyla hem özgündür hem de fazlasıyla etkili olmuştur.

Diogenes Laertios, çok meşhur olmasalar da Diyojen’in çeşitli kitaplar da yazmış olan birçok öğrencilerinden bahseder. Bunlar arasında Sinop’lu Hegesias ve Sinop’lu Menippos gibi Sinop’lular da, Hipparkhia gibi bayanlar da vardır.³⁹ Bunların hepsi, sadece bir hayat biçimini Diyojen’e öykünerek sürdür-

32. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 268.

33. Laertios, a.g.e. s. 271.

34. Laertios, a.g.e. s. 268.

35. Laertios, a.g.e. s. 278.

36. Laertios, a.g.e. s. 278.

37. Laertios, a.g.e. s. 272.

38. Laertios, a.g.e. s. 274.

39. Laertios, a.g.e. s. 285-293.

mezler; aynı zamanda topluca ileri sürdükleri ortak görüşleri ile gerçek bir felsefe okulu oluşturlar. Bilindiği gibi, Diyojen ve öğrencileri topluca Kynikler okulu olarak anılır. Bunlar, geometri, mantık, fizik ve müzik gibi konuları dışlarlar; salt ahlak konusuna yönelmeyi öngörürler. Onlara göre nihaî amaç, erdem yolunda yaşamaktır. Onlar bu tür görüşleriyle Stoacılar üzerinde de etkili olmuşlardır. Onlara göre, yalın bir hayat sürmeli, sadece yeteri kadar yemeli; zenginlik, ün ve soyluluk gibi şeyleri ise küçümsemelidir. Bazıları sadece bitkisel şeyler yer ve su içerler. “Hiçbir şeye gereksinim duymamak tanrılara özgüdür, çok az şey istemek de tanrı benzerlerine özgüdür.” diyen Diyojen gibi, rastgele barınaklarda ve fıçılarda kalırlar. Onlara göre, en önemli iki amaç, erdem ve bilgeliktir. Her ikisi de, öğretilir, öğrenilebilir ve gayretle elde edilebilir değerlerdir.⁴⁰

Diyojen’in hayatı ve bazı sözlerinin etkisi günümüze kadar sürmüş ve böylece yurttaşlarının, mezarı başına tunçtan bir heykel yaptıktan sonra onun gelecek insanlar üzerine etkisine dair inançlarını belirttikleri şu yazıyı da doğrulamıştır:

“Zamanla tunç da eskir,
ama senin şanın sonsuza kadar bozulmadan kalacak, Diogenes:
çünkü *kendine yeterek yaşamayı*
ölümlülere bir tek sen öğrettin
ve *kolay yaşama yolunu* gösterdin.”⁴¹

Diyojen’in etkisini çağdaş Türk felsefesinde bugün de görmek mümkündür. Nermi Uygur, son dönemde Diyojen’e sevgi ve hayranlığını en açıkça belirtenlerden biridir. O, Diyojen ve benzeri Kyniklere, “Sinoplugiller” der ve kendini onlardan biri sayar: “Sinoplugilleri kendimden, kendimi Sinoplugillerden sayıyorum.”⁴² Onun Sinoplugiller dediği insanlar Kynikler genellemesini de aşan geleneksel bir listeye ve ortak birtakım çizgilere sahiptir. Ona göre, “Sinoplugilleri Sinoplugil kılan vazgeçilmez çizgiler” özetle şunlardır: Doğaya yahut doğala aykırı olana *karşı çıkma*, doğaya ayak uydurmada son derece *kararlı olma*, mal-mülk, şöret gibi şeylerle *özgürlüğü değişmeme*, çıkarına aykırı olsa da *dürüstlükten vazçmeme*, güzel isteklerini *kendi hayatıyla örneklendirme*, dünya vatandaşlığı gibi pozitif kavramlarla yıkıcı değil *yapıcı eleştiriye yönelme*, en çok da *kendi kendisinin efendisi olmaya değer verme*.⁴³

40. Laertios, a.g.e. s. 294.

41. Laertios, a.g.e. s. 284.

42. Uygur, *Salkımlar*, s. 181.

43. Uygur, a.g.e. s. 187-194.

DEĞERLENDİRME

Diyojen'in hayatı, Sinop'taki gençlik yılları ve sonrasındaki yetişkinlik-yaşlılık dönemi olarak ikiye ayrılabilir gözüküyor. Sinop'taki para skandalı ve sürgün olayı günümüzde de farklı yorumlara açıksa da, bize göre, belki de Diyojen'in daha sonraki sıra dışı hayatı, İslam düşüncesindeki şu bilindik söz çerçevesinde anlaşılabilir: "Haddini aşan zıddına döner." Diyojen, belki Sinop'taki hayatında muhtemelen banker babasının da etkisiyle aşırı bolluk içinde ve paraya da düşkün bir hayat yaşadı; ancak bedelini genç yaşta ülkesinden sürülerek ağır bir biçimde ödeyince, belki de, "Bir musibet bin nasihatten evlâdır." ilkesinin pişmanlık duyuran etkisiyle paragözlüğün ve dünya-perestliğin yanlışlığı konusunda çok net bir kanaat sahibi oldu. Bu ruh haliyle gitmiş olabileceği Atina'daki çeşitli felsefe okulları arasında kendi yeni anlayışına en uygun filozof olarak doğal ve sade bir hayat yaşamayı öğütleyen Antisthenes'i gördü ve ömrünün sonuna kadar istikrarlı bir biçimde o yolda ilerledi. Bu haliyle Diyojen'in hayatı, önceki aykırı hayatlarından şiddetli bir pişmanlıkla tövbe edip zühhd hayatına yönelen zâhidlerin hayat biçimini hatırlatıyor. Diyojen zâhidâne hayatın sadece tasavvuf ve mistisizm içinde değil, felsefe ve bilgelik içinde de var olduğunun ve başarılı bir şekilde sürdürülebildiğinin örneklerinden biri olsa gerek.

Diyojen, felsefe tarihinin fikir ve düşünce özgünlüğü açısından en özgünlerinden biri değilse bile, yaşayış biçimi ve felsefesini hayatıyla örnekendirme açısından ender bulunanlardan biridir. Binlerce yıldır, farklı uygarlıklara ait insanların genç yaşlarında bile bildikleri ve hayatları boyunca unutmadıkları birkaç felsefi özdeyiş varsa, bunlardan biri mutlaka Diyojen'e aittir. Gençliğinde bazen yerli yersiz bir bilgiçlik ve gururlu bir kendine güvenle, birine "Gölge etme başka ihsan istemem!" demeyen; yaşı biraz ilerledikten ve hele orta yaşı geçtikten sonra eline bir fener alıp sokak sokak dolaşma cesâreti gösteremese de zaman zaman "Bir adam arıyorum!" diye insanlar arasında dolaşmak, hatta avazı çıktığı kadar bağırarak istemeyen kaç kişi vardır? Ya da felsefeciler arasında, daha sonraları sadece birkaç kütüphanenin tozlu rafını süsleyecek onlarca cilt kitap yazmaktansa, "Gölge etme yeter." ve "Bir insan arıyorum." cümleleri gibi insanlığa mal olmuş iki kısa ama çok değerli cümle bırakmış olmayı yeğlemeyecek kaç kişi vardır?

Diyojen'e veya onun gibi erdem ve bilgelik gibi değerlere önem verip dünya malı ve tüketimine kul olmayan örnek şahsiyetlere her zaman ihtiyaç vardır. Şükür ki, bu tür insanlar tarihin hiçbir döneminde tamamen eksik olmamışlardır. Meselâ, İslam dünyasından birçok benzeri arasında sadece şu örnek bazı yönlerden benzerliği görmek ve Diyojen benzerlerinden kendimizi yoksun hissetmemek açısından dikkate değer olabilir:

"Ebu Hâzim, Emevî halifelerinden Süleyman b. Abdülmelik'in daveti üzerine yanına varmıştı. Halife kendisine bazı şeyler sordu, o da gerçek bir mü'min-

nin dirâyeti, hakikî bir âlimin izzetiyle gerçekleri çarpıtmadan, dinî meselelerde yağcılık yapmadan cevap verdi. Halifenin çok hoşuna gitti ve kendisine:

“Ya Ebâ Hâzim, bizim yanımızda kalsan da sen bizden biz de senden istifâde etsek olmaz mı?” dedi. Ebu Hâzim, “Bundan Allah’a sığınırım.” dedi. Halife “Niçin?” deyince o: “Az da olsa sana ve dünyaya meyledip Allah Teala’nın dünya ve âhîret sıkıntısını tattırmasından korkarım.” dedi. Halife Süleyman b. Abdülmelik, “Bize ihtiyaçlarını arzet de giderelim.” dedi. Ebu Hâzim, “Beni cehennemden kurtarıp cennete koysana.” dedi. Halife, “Bu benim yapabileceğim bir iş değildir.” deyince Ebu Hâzim, “Bundan başka sana arz edecek bir ihtiyacım yoktur.” dedi.⁴⁴

Bu tarihî olay, Diyojen ve İskender efsanesinin gerçek hayatta da yaşanabildiğinin örneklerinden sadece biridir. Âlimler ve mutasavvıflar yanında Diyojen gibi filozoflar ve bilgelerin de, tutkularının ve güç sahiplerinin kölesi olma pahasına sözde haz içinde bir hayat sürmek yerine, sade ve onurlu bir hayatı tercih etmeleri, tamahkârlıktan ve tenezzülden nefret etmeleri, bağımsız ve bilgece bir hayatı hiçbir şeye değişmeyip örneklendirmeleri her zaman takdir edilmesi gereken bir husus olsa gerektir. Dünya yurttaşlarının yer altı ve yer üstü kaynaklarını kendi kişisel ve ulusal çıkarları uğruna sömürmek için savaşmakta ve zulümde Büyük İskender’i kat be kat geride bıraktıktan sonra göstermelik yardımlar ve lütuflarda bulunan çağdaş İskenderler’e “GÖLGE ETME YETER!” diyecek bir Diyojen’e ve onun, insanın en kutsal değerlerinin bile bir fiyatının olduğu günümüz tüketim toplumunda her şeyi kendisine sağladığı fayda açısından değerlendiren insanların akıllı insan sayıldığı çağdaş uygarlığın etkili meclislerinde, en kalabalık ve en güçlü medyalarında, bugün de dün olduğundan çok daha güc, çok daha tutkulu ve çok daha haklı bir biçimde aynı cümleyle haykırmasına büyük bir ihtiyaç var değil mi: “BİR İNSAN ARIYORUM!... BİR İNSAN ARIYORUM!... BİR İNSAN ARIYORUM!...”

KAYNAKÇA

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Hayatları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Uygur, Nermi, *Salkımlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

El-Kardavi, Yusuf, *Hız Peygamber ve İlim*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Şule Yayınları, 1993.

44. Yusuf El-Kardavi, *Hız Peygamber ve İlim*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Şule Yayınları, 1993, s. 107-118.

PLATON VE SİYÂSET FELSEFESİ (M.Ö. 427-347)

Muharrem Hafız *

HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Platon aristokrat bir ailenin çocuğu olarak M.Ö. 427 yılında Atina’da doğmuştur. Bu tarih, muhtemelen, Atina ile Sparta arasında yapılan ve Atina için felâketle sonuçlanan Peleponnes Savaşı’ndan (M.Ö. 431-404) birkaç yıl sonrasına rastlar. Küçük yaşta kaybettiği babası Ariston, Atina’nın son kralı Kodros’un, annesi Periktione VI. yüzyılda demokrasinin öncüsü olarak kabul edilen Solon’un soyundandır. Annesinin sonradan evlendiği Platon’un da üvey babası olan Pýrilampes ise Perikles’in dostlarından biridir. Bu sebeple Platon’un aristokrat bir aile çevresinde büyümüş olması yanında, Periklesçi demokrasinin geleneklerine uygun bir eğitim almış olabileceği de ileri sürülmektedir. Asıl adının Aristokles olduğu, ancak göğsünün ya da alnının genişliğinden ötürü kendisine “geniş” anlamında Platon takma isminin verildiği söylenmektedir.

Platon nitelikli ve çok iyi bir eğitim görmüş, yaşadığı dönemde çeşitli filozofların ve Sofistlerin derslerini izlemiştir. Aristoteles’e göre, onun bu alandaki ilk öğretmeni Herakleitosçu Kratylos’tur (*Metafizik*, I, 987, a 32). Ancak Platon’un fikrî gelişiminde en etkili kişi, hiç şüphesiz, yirmili yaşlarda iken tanıştığı hocası Sokrates (M.Ö. 470-399) olmuştur. Platon *Mektuplar*’da (324 b-325

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

e), bu yıllarda (M.Ö. 407) Atina'nın başında olan yöneticilerin (Sofistler) liyâ-katsizliklerinden ve şehrin anarşi ve kaos ortamı içinde olduğundan, Pelepon-nes Savaşı'nın sonuna doğru kurulan Otuzlar Hükümeti döneminde devlet iş-lerine girmeye karar verdiğinden söz eder. Bununla birlikte çok geçmeden "bu insanların eski düzeni bir altın çağ imiş gibi arattıklarına" şahit olur. Bütün bu karmaşa, ümitsizlik ve toplumsal çözülme ortamında adalete, iyiliğe, bilgiye, liyâkate ve doğruluğa olan inancı ve zorbalıklara ve haksızlıklara karşı cesur duruşuyla Sokrates, Platon'u derinden etkiler. Platon, Sokrates'in M.Ö. 399 yılında Atina demokrasisi tarafından ölüme mahkûm edilmesine dek sekiz yıla yakın bir süre onun yanından hiç ayrılmaz.

Platon, Sokrates'in öldürülmesinden sonra diğer Sokratesçilerle birlikte Megara'ya gitmiş, burada Eukleides'in derslerini izlemiştir; ayrıca bu yıllar-da Kirene'ye ve çok kesin olmamakla birlikte Mısır'a seyahat ettiği de söylen-mektedir. Dört yıl sonra Atina'ya dönerek Korint Savaşına atlı olarak katılır. Bundan sonra Platon'un aralıklarla üç kez yaptığı Sicilya (Siraküza) seyahatle-rinin ilki başlar. Kralın yeğeni Dion ile yakın ilişki kuran Platon, siyâsette ye-niden aktif bir rol oynayacağı ümidi taşır. Ancak bu ümit, kralın kendisini dev-letin düzeni için tehlikeli olabileceği endişesiyle tutuklatarak sınır dışı etme-siyle suya düşer. Atina'ya dönen Platon M.Ö. 387 yılında (yaklaşık 40 yaşında iken) "Akademia" adını verdiği okulunu kurar ve bu okul M.S. 529 yılında Bi-zans İmparatoru Jüstinyen tarafından kapatılana kadar Yunan ve ardından Ro-ma dünyasının en önemli entelektüel kültür merkezi olur. Platon, sonraki yıl-larda birkaç defa daha Siraküza'ya seyahat etmesine rağmen, burada yine ide-aline ulaşamamış ve sonraki yıllarda siyâsetle yalnızca teorik olarak ilgilenmiş-tir. Platon M.Ö. 327 yılında 80 yaşında ölmüştür.

Eserleri

Platon'un eserleri dört dönemde ele alınabilir:

- A) Gençlik/Sokratik Dönem: *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *İon*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Lysis*, *Devlet*'in birinci kitabı.
- B) Geçiş Dönemi: *Gorgias*, *Menon*, *Euthydemus*, *Hippias I-II*, *Krathylos*, *Menexenus*.
- C) Olgunluk Dönemi: *Symposium*, *Phaidon*, *Phaidros*, *Devlet*'in geri kalan dokuz kitabı.
- D) Yaşlılık Dönemi: *Theaitetos*, *Parmenides*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Philebos*, *Timaios*, *Yasalar*.

PLATONCU SİYASET FELSEFESİ

Tıpkı felsefe gibi siyâset felsefesinin de Eski Yunan’la başlatılması düşünce tarihinde hemen hemen gelenek haline gelmiştir. Şüphesiz siyâsetin tarihi Eski Yunan’dan çok eskidir, ancak önceki uygarlıkların aksine Eski Yunan (Atina) rasyonel siyasal düşüncenin doğduğu yerdir.¹ Bu sebeple Sokrates’in düşüncelerinden hareketle ortaya konulan ve “klasik siyâset felsefesi” olarak adlandırabileceğimiz felsefe de bir tür siyâset felsefesidir ve bu da sistematik olarak Platon’la başlar.² Her ne kadar Platon’un siyâset felsefesi ile ilgili düşünceleri hemen hemen bütün diyaloglarına yansımış olsa da, onun siyâset felsefesi üzerine konuşduğumuzda karşımıza üç diyalog çıkmaktadır: *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*.

Devlet (Politeia)

Devlet (Politeia) diyalogu söz konusu olduğunda Platoncu siyâset felsefesinin, epistemoloji, metafizik ve ahlâk felsefesinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Zira bu diyalog salt bir siyâset kitabı değil, adalet teorilerinden ruhun yapısına, epistemolojiden metafiziğe kadar çok geniş alanları içine alan bir diyalogdur. Bu sebeple Platon için “iyi bir yurttaş” olmak, “iyi bir insan” olmaktan geçer. Buna göre her şeyden önce “nasıl yaşamak gerektiğinden” (*Devlet*, 352 d) söz etmeliyiz ki, bu da Platoncu diyaloglarda hâkim olan ahlâk ilkesidir.³ Günümüz adalet anlayışından tamamen farklı olan ve modern bilince pek de âşinâ gelmeyecek olan ahlâk-siyâset birlikteliğini Platon, bireysel ruh ile devlet ruhu arasındaki benzerlik ya da koşutlukta bulmaktadır. Ayrıca ruh-devlet benzerliği salt bir benzerlik değil, Platoncu hakikat anlayışının bir uzantısıdır. Buna göre *bütünü* seven, *birlik* halindedir ve araştırmaya, *birlik* halinde olan “insan”dan başlanmalıdır. Platon’un felsefesini özgün kılan “insan-merkezli siyâset anlayışı”nın doğal bir sonucu olarak devlet, ancak insan ruhunun parçalanmaz birlik ve bütünlüğüne ulaşıldıktan sonra inşa edilebilir.⁴

1. Larry Arnhart, *Platon’dan Rawl’a Siyasi Düşünceler Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yay., Ankara, 2004, s. 13.
2. “Klasik siyaset felsefesi”, Platon ve Aristoteles’in görüşlerini temel alan çeşitli akımların siyasal doktrinleriyle sınırlı değildir. Stoacıların siyasal öğretilerine ilaveten, Ortaçağ’daki skolastik düşüncenin temsilcileri olan kilise babalarının siyasal öğretileri de pekâlâ klasik siyaset felsefesi bağlamında mütâlaa edilebilir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Nevzat Can, *Siyaset Felsefesinin Problemleri*, Elis Yay., Ankara, 2005, s. 44-45.)
3. Bu yazımızda Platon’a dair birincil kaynaklar metin içerisinde, ikincil kaynaklar ise dipnot şeklinde verilecektir.
4. Muharrem Hafız, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, DM Kitapevi, İstanbul, 2012, s. 10.

Devlet diyalogu devletin kaynağı, nasıl meydana geldiği, çeşitli siyasal rejimler ve bunlar arasındaki ilişkiler/geçişler, yöneticilerin özellikleri vb. konuları içermekte olup, dar anlamda yasal, hukukî ya da anayasal meseleler bu diyalogda yer almamaktadır. Özellikle ilk iki kitapta diyalogun ana konusunu ahlâkî bir kavram olarak adalet (*dikē*) meselesi oluşturmaktadır. Bu bakımdan Platon'un ilk dönem Sokratik diyaloglarından âşinâ olduğumuz şekliyle bu kavramın, siyasal-toplumsal içerikli olmaktan çok, büyük ölçüde *ahlâkî* olduğu söylenebilir.⁵ Birbirinden farklı adalet teorileri Sokrates tarafından çürütüldükten sonra Platon'un *ergon* kavramı ile vurguladığı şekliyle "adalet" -erdemini bilgi olduğu şeklindeki diğer Sokratik diyaloglar da dikkate alındığında- "herkesin kendi işini yapması ve diğerinin işine karışmaması" savı ile desteklenmektedir.⁶

Platon'a göre, toplumu meydana getiren şey öncelikle insanın kendi kendine yetmemesi ve başkalarına ihtiyaç duymasıdır (*Devlet*, 369 b). Ancak devleti meydana getiren ana etken tabii ki bu değildir; bu olsa olsa Locke'un ya da Rousseau'nun *medeni durum-öncesi toplumlar* dediği ve Platon'un sağlıklı/asıl/gülbüz toplum olarak nitelediği ilk aşamayı tasvir eder.⁷ Bununla birlikte, bu ilk toplumda insanlar sahip olunan şeylerle yetinmeyecek, daha çok istedikçe ihtiyaçlar artacak ve bunun sonucunda da gerek toplum içerisinde, gerekse dışarıdan gelebilecek tehditler noktasında toplumun düzene sokulması gereksinimi doğacaktır. Söz konusu bu düzen gereksinimi de devleti (*politeia*) meydana getirir.

Platon, adalet (doğruluk) ilkesinden hareketle devlette her bir bireyin kendine uygun işi yapması ve diğerinin işine karışmaması gerektiğini düşünür (*Devlet*, 374 b). Buna göre devlet esas olarak, tıpkı ruhun üçlü yapısı (akıl yanı, yürek yanı ve istekler yanı) gibi yöneticiler, koruyucular/yardımcılar ve işçiler olarak bölümlenmektedir. Ruhun akıl yanı (*logistikon*), sadece kendisiyle nesneleri *bildiğimiz* ya da bilgeliği sevdiğimiz değil, aynı zamanda onları *yönettiğimiz* yandır (*Devlet*, 353 d; 442 c). *Logistikon*'un (akıl) diğer iki yanı (yürek-*thymoeides* ve iştahsal yan-*epithymetikon*) yönetmesi ise iki sebeple açıklanabilir: Birincisi sadece akıl yanı *kendisi için* değil, ruhun *bütünü* için düşünür ve yönetir.⁸ İkincisi ise *logistikon*'daki yargı gücünün sağlamlığı sebebiyle diğer iki

-
5. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2010, III, 399.
 6. Ancak kanaatimizce diyalogdaki bu çürütme tamamen salt "mantıksal" olup, Platon'un, Sofistleri kendi yöntemleriyle *aştığımız* bir kanıtı gibidir. Ayrıca felsefe tarihçileri tarafından, diyalogun ilk kitabının Platon'un ilk dönem Sokratik yapıtları arasında tasnif edilmesi de bu kanıtı destekler gibidir.
 7. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitapevi, Ankara, 2004, s. 232; Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, s. 406.
 8. Platon'a göre, aklın, ruhun bütününe iyiliğini düşünmesi ve yargıda hata yapmaması için üç aşamanın dikkate alınmasını gerektirir: Bunlar sırasıyla deneyim (*em-*

yanın zaaflarını biliyor olması ve hakikatin peşinden yalnızca kendisinin koşuyor olmasıdır.⁹ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Platon'da ruh-devlet ya da ah-lâk-siyâset benzerliğinden hareketle gerçek yönetim, *logistikon*'un yönetimidir ve diğer iki yan ona itaat etmelidir; çünkü “yöneten ve yönetilen kumanda yetkisinin akılda olduğunda anlaşılar mı, insan artık ona karşı gelmez” (*Devlet*, 442 d). Dolayısıyla adalet (doğruluk) bu üç bölümün (meros) aralarındaki işbölümü, eğrilik ise onların uyumsuzluğudur. Buna göre;

“Filozoflar bu devlette kral ya da kral dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça böylece aynı insanda devlet gücü ile akıl gücü birleşmedikçe, bunun yanında kesin bir yasayla herkese kendi yapacağı iş verilmedikçe devletin başı dertten kurtulmaz” (*Devlet*, 473 d).

Adaleti içeren ideal devlet, felsefenin gösterdiği gerçekler ışığında felsefi bilgiye (*episteme*) göre kurulmuş ve bu bilgiyle yönetilen devlettir. Ancak bu bilgiye herkes (çoğunluk) sahip olabilir mi? Ya da tersten sorduğumuzda ideal devlette yaşayan bir kunduracı ya da çiftçi filozof olup devleti yönetebilir mi? Platon'un -özellikle *Devlet*'i göz önüne alındığında- bu konuda çok da iyimser olmadığını itiraf etmek durumundayız. Ancak ideal devletteki sınıflar, büyük ölçüde liyakat ve kabiliyetlere dayandığından, sınıflar arası geçişlerin ilkesel bakımdan mevcut olduğu ve Platon'un devletin bir kast sistemi olmadığı da unutulmamalıdır.¹⁰ Platon'un *Devlet*'inde “çoğunluk” diyebileceğimiz ve üçlü ruh yapısında istekler tarafına tekâbül eden üretici sınıfının eğitimi üzerinde, koruyucu ve yönetici sınıfın eğitimi gibi doğrudan bir şekilde pek durmadığı doğrudur. Fakat bu durum, Platon'un, yönetilen sınıfın eğitilmesine herhangi bir ihtiyaç duymadığı ya da bu konuya herhangi bir önem vermediği şeklinde de anlaşılmamalıdır. Platon'un (*Menon*, *Gorgias*, *Devlet Adamı*, *Protagoras* gibi) diyaloglarından ve dolaylı da olsa *Devlet*'in kendi içinden çıkarılabilecek pasajlarla Platon'un aslında yönetilen çoğunluğa yönelik eğitim (*paideia*) politikasını gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte bu politika acaba Alasdair MacIntyre'nin iddia ettiği gibi¹¹ bazı kimseleri yönetici, bazılarını koruyucu ve çoğunluğu da yönetilenler olarak eğitmek üzere mi tasarılanmaktadır, yoksa bütün ruhlara yönelik bir eğitim modeli Platon'un ideal devletinde mümkün müdür? Bu konuya ileride, özellikle Platon'un demokrasi eleştirisi bağla-

peiriai: 582 a-b), diyalektik düşünce (*phronesei*: 582 c) ve akıl yürütmedir (*logoi*: 582 d).

9. C.D.C. Reeve, *Philosopher-King: The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, New Jersey, 1988, s. 144-145; Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1981, s. 125.

10. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, s. 410.

11. Alasdair MacIntyre, *Homerik çağdan yirminci yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2001, s. 54.

mında tekrar döneceğiz; ancak şimdi Platon'un fiilî olarak değil de, söz ile inşâ ettiği en iyi/*ideal* devletini (*kallipolis: just city in speech*), fiilen mevcut olan diğer devlet şekilleri/rejimleri için ne şekilde bir standart ya da *ide* olarak tasarlamladığını yakından görelim.

Platon'un adalet anlayışının ve dolayısıyla söz ile inşâ ettiği âdil devletinin bütünüyle realiteyi dile getirdiği söylenemese de, tamamen ideal olan bir devleti betimleyen ütopya olduğu da iddia edilemez. Platon'a göre adalet iyi bir hayat yaşamak, adaletsizlik ise toplumu ya da insan ruhunu zayıflatıp karıştıran, kendisiyle çatışmaya sürükleyen bir "iç uyumsuzluk hali"dir. Dolayısıyla âdil olmama durumu, insanın kendi iç doğasında dengenin bozulması ve bir iç parçalanma ya da çatışma anlamına gelmektedir.¹² Buna göre doğruluğu ve adaleti içeren gerçek devlet, felsefenin gösterdiği gerçekler ışığında *episteme*'ye göre inşâ edilen ve yönetilen devlettir. Ayrıca *ideal* devletin bir *ide* olarak varlığı yanında *de facto* karşılığı da olmayabilir. Platon bu durumu şu sözlerle ifade eder:

"Dünyanın hiçbir yerinde böyle bir devlet olduğunu sanmıyorum. [...] Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yere kurulmuş, ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil" (*Devlet*, 592 b).

Görüldüğü gibi Platon'da *episteme*'nin hakikî nesneleri olan *idelerin* ediminde filozofun sadece epistemolojik olarak değil, belki daha da önemlisi ahlâkî ve siyasal bir rolü bulunmaktadır. Bu bakımdan toplumsal ve siyasal sorunların çözüme kavuşturulabilmesi için hayatın bir bütün olarak Sofistlerin (ya da Atina demokrasinin) değişken ve kendi çıkarlarına bağlı *doksaların* değil, felsefeye, bilime (*episteme*) ve akla (*logistikon*) dayandırılması zorunludur. Bu sebeple Platon'da siyâset felsefesi ile ideler öğretisi arasında kopmaz bir bağ gözlerden kaçmamalıdır. Toplumsal ve siyasal anlamda iyi, doğru ve âdil bir hayat tarzına ulaşmak, *gerçekten* var olan ve değişmeyen, bozulmayan ve yok olmayan idelere ve özellikle 'İyi İdesi'ne uzun bir eğitim süreci sonunda ulaşan filozofun devlet yönetiminin başına geçmesiyle gerçekleşecektir. Çünkü Platoncu idelere ya da gerçeğe ulaşılmadıkça, ne bireysel mutluluk ne de toplumsal huzur ve sükûn mümkündür. Bu bakımdan hem ruh hem de devlet yönetimi, değişken ve bireysel istek/arzular üzerine değil, değişmez değerlere ve idelere bağlanmalıdır.¹³

Aslında bir bilgi sorunu gibi görünen ideler meselesinin *Devlet*'te yeniden ele alınması ve filozof-kralın eğitim sürecinde edinmesi zorunlu olan düşünsel (*noetik*) nesneler şeklinde belirlenmesi, Platoncu siyâset felsefesini özgün ha-

12. Can, *Siyaset Felsefesinin Problemleri*, s. 199.

13. Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 190.

le getiren unsurlardan biridir. Söz konusu bu bilgiler hiyerarşisini Platon, *Devlet*'in VII. kitabında mağara benzetmesi bağlamında ele alır. Sokrates, diğer konuşmacılardan karanlıktan aydınlığa doğru bir çıkışı olan bir mağara tahayyül etmelerini ister. Mağarada daha çocukluklarından itibaren yüzleri duvara dönük bir şekilde zincire vurulmuş mahkûmlar yer almaktadır. Arkalarında ise yüksek bir yerde yakılmış bir ateş bulunmaktadır. Mahkûmlarla ateş arasında -Platon'un ifadeleriyle- sanki kukla oynatanlarla seyirciler arasına konulan bir bölme ya da alçak bir duvar var; bu insanların ellerinde türlü türlü araç ve gereçler taşıyorlar. Hayatları boyunca o mağaradan çıkmayan bu insanlar, *gerçek* hayatı, arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağara duvarına vuran *gölgelerden* ibaret *zannet*mekteler. Platon duyusal şeylerin gölgelerini ve yansılarını gerçek sanma durumuna *eikasia* (boş düşünce, sanı) adını verir. Etrafındaki nesneleri değil de onların gölgeleriyle yetinen ve bulundukları bu durumdan memnun olan mahkûmlar, hakikatin ışığıyla değil, kendi tutku ve önyargıları ile hareket eden çoğunluğu temsil etmektedir.¹⁴

Ancak mahkûmlardan biri zincirlerinden kurtulup, önce ateşe sonra da çevresindeki kukla eşyalara bakınca, gerçek nesnelerin onlar olduğuna inanır. Bu algı biçimini Platon *pistis* (inanç) olarak niteler. Zincirlerinden kurtulan bu insan, mağarada kalmayı istemez ve daha fazlasını arzular. Böylece mağaranın çıkışına doğru onu dik, sarp ve zor bir yokuş onu bekler. Bu meşakkatli ve zor yokuş, ruhun düşünceler dünyasına doğru yükselişidir. Mağaranın karanlığından çıkan mahkûmun görebildiği ilk şeyler ise, düşüncenin hakikî nesneleri olan idelerin gölgeleri, yansılardır. Bu duruma da Platon *dianoia* (*çıkarısalı akıl yürütme*) adını verir. Bu aşama, nesneleri birer yansı olarak alıp, onları varsayımlar olarak kullanmak suretiyle çıkarım yapan aklın (muhakemenin) durumudur. Burada da bilginin nesnesi idelerdir; ancak görünenden görünmeyene yönelik dolaylı bir idrâk söz konusudur. Dolayısıyla ideler bu aşamada bir bütün olarak kavranamamaktadır. Son olarak bu kişi, gözlerini yukarı kaldırır, görüneni görünür kılan ve gerçekleri ışığıyla aydınlatan güneşe çevirir gözlerini. Platon dünyada iyi, güzel, doğru ve âdil olan ne varsa hepsinin kendisinden geldiği bu güce “İyi İdeası” adını verir. Ayrıca görülen ve duyulan fenomenal hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın ideleri doğrudan kavrayan bu aşamaya (*noesis*) sadece filozof yükselebilir.

Platon, karanlıktan aydınlığı çıkan ve nesnelere ışığını veren “İyi İdeası”nı idrâk eden filozofun mağaranın dışında kalamayacağını ve mağaradaki diğer mahkûmları da dışarı çıkarmakla görevli olduğunu bize hatırlatmaktadır. Ancak onu bekleyen zorlu görev, mağaranın dışına çıkarken katlandığı o meşakkatli ve sarp yokuştan daha kolay değildir şüphesiz. Karanlığa ve kukla nesne-

lerle yaşamaya alışmış olan mağaradaki mahkûmlar, ruhunu bir anlamda özgür kılan ve artık mahkûm olmayan o insanı (filozofu) kolayca kabullenecek değildirler. Platon bu durumu “Bu adam onları çözmeye, yukarıya götürmeye kalkışınca, ellerinden gelse öldürmezler mi onu?” (S17 a) diyerek bir anlamda hocası Sokrates’in Atina demokratları tarafından idam edilmesine gönderme dahi yapar. Bu sebeple *episteme* arayışının salt entelektüel bir uğraş olmayıp, siyasal, toplumsal ve bütün site halkının doğruya, iyiye ve güzele yöneltilmesi bakımından eğitsel bir yönü de bulunmaktadır. Zira ideal devletin gerçek iyiliği, ancak düşünceler dünyasına yükselip, mağaranın (Sofistlerin ve Atina demokrasisinin) gölge-hakikatlerinden kendini kurtararak mutlak, sonsuz ve değişmez ilkelerin uygulamaya konmasıyla mümkündür. Dolayısıyla Platon’da yönetim, bir bilgi işidir ve onun siyâset felsefesi söz konusu olduğunda ideler sadece epistemolojik içeriğiyle izah edilemez.

Platon bir taraftan mağarada tutsak halde yaşayan *çoğunluğun* aksine ruhun bu esâret durumundan kurtularak aydınlığa ve iyiye doğru yolculuğunun bir grup azınlık (filozof) tarafından gerçekleştirilebileceğini düşünse de, diğer taraftan da her ruhta öğrenme gücünün olduğunun, gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün bedeninin dönmesi lazımsa ruhun da geçici şeylerden arındırarak bir bütün olarak varlığın ışıklı yönüne yani *episteme*’ye/iyi’ye yönlendirilmesi gerektiğinin de altını çizmektedir. Zira “eğitim (*paideia*) ruhun bu gücünü iyiden yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır.” (*Devlet*, 518 d). Buna göre Platon’da eğitim, sadece ideal devletin azınlık yöneticileri olan filozoflara özgü değil, vatandaşların *bütününe* (*hekastos*: 518 c) yönelik olmalıdır. Ayrıca erdem *herkes* tarafından erişilebilirliğinin ısrarla vurgulandığı *Menon*, *Protagoras* ve *Gorgias* diyalogları da bu iddiayı doğrular niteliktedir.¹⁵

Menon diyalogu Sokrates’e sorulan, “Erdem öğretilir mi?” sorusu ile başlar ve Sokrates, soruyu Menon’un kendisinin cevaplaması için zorlar. Menon’un cevabı şu şekildedir: “Erdem, devlet işlerini iyi çevirebilmesi, bunu yaparken de dostlarına yararlı olması, düşmanlarına zarar vermesi, kendisini de her türlü zarardan koruyabilmesi [...] ve insanlara hükmedebilmesidir.” (71 e, 73 d). Sokrates’in bu tanıma yönelik yaklaşımı son derece nettir: “Bu adam benim doğru ve iyi adamım değil!”

Sokrates yaş, cinsiyet, siyasal konum ya da asalet unsurları gözetilmeksizin herkese yönelik “ortak bir erdem kavramı”nda ısrar ederek Menon’un erdem tanımını çürütür ve bir köle dahi olsa erdem *eşit* olarak *herkes* tarafından edinebileceğini düşünür. Bu yüzden Sokrates’in *anamnesis* (hatırlama) teorisini isbatlattığı kişinin kimliği son derece önemlidir. Sokrates erdem *herkes* tarafından erişilebilir-

15. Hafız, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, s. 56.

liği ya da *anamnesis* teorisini neden bir köleye isbatlatmaktadır? Erdemin eşit olarak bütün ruhlar tarafından erişilebileceğini öngören bir teori neden bir köle üzerinde denenmektedir? Neden herhangi biri değil de bir köle? Bu sorular aslında aynı zamanda Platon'un siyasal arenada totaliter olduğunu düşünenler tarafından da sorulması gereken sorulardır. Platon'da, doğru ruhun tesis edilmesi zorunluluğu sadece belli bir azınlık için ya da devlet işlerini çevirebilen ve insanlara hükmedebilenler değil, *herkes* için geçerli değişmez bir ilkedir. Ayrıca erdemin herkes tarafından erişilebilirliği ilkesi -epistemolojik sorunsal şimdilik bir yana bırakılırsa- insânî, ahlâkî, toplumsal ve siyasal açıdan ciddî bir hayat meselesidir. Bu teori aslında sağlam temeller üzerine oturtulmuş bir teori değildir; ancak buna rağmen Platon şunu açıkça ortaya koyar: "...söylediklerimin bazılarına benim de pek güvenim yok. Ama bilmediğimiz şeyi araştırmamız gerektiğine inanmak (*pistis*) bilinmeyen şeyi bulmanın imkânsız olduğuna ve araştırmanın bizim işimiz olmadığına inanmaktan çok, daha iyi, daha güçlü ve daha çalışkan olmamızı sağlar." (86 b). Aksi takdirde üzerinde sorgulanmadan kabul edilmiş hayat tarzlarının tehlikeli sonuçları ile yüzleşmek kaçınılmazdır.¹⁶

Benzer sorun *Protagoras*'ta da merkezî bir öneme sahiptir. Erdemin doğası ve herkes tarafından erişilebilirliği konusunda Protagoras, Zeus tarafından herkese eşit bir şekilde paylaştırılmış adalet (*dike*) ve bütün ruhlar için geçerli olan erdemin kaynağı üzerinde durmaktadır. Atina demokrasini 322 d-323 a'daki bir mitosla temellendiren Protagoras'a göre "hayat nefesi" için gerekli ortak zeminin tesis edilmesi zorunludur. Buradaki anahtar kavram hiç kuşkusuz "erdemin öğretilebilirliği", yani *paideia* kavramıdır ki, erdem ve bilginin bütün ruhlarla/insanlara açık olması gerçeği de Protagoras tarafından Atina demokrasisinin zemini olarak savunulmaktadır. Bu zemin, tıpkı *Menon* diyalogunda olduğu gibi (100 b), Zeus tarafından bütün insanlara bahşedilen "ilâhî bir mîrâs" olarak sofistlik bir anlatımla Protagoras'ta da sunulur (322 d). Diğer bir deyişle erdem, Zeus'un bütün insanlara verdiği "tanrı vergisi" yetenekle sadece Sofistler tarafından öğretilebilir ve Atina demokrasisi de aslında bu mitsel anlatımla temellendirilir.

Ayrıca bu sofistlik iddia, Anytus tarafından *Menon*'da, Meletus tarafından da *Apologia*'da (Sokrates'in Savunması) dile getirilmekte, erdemin yegâne öğreticilerinin Atina demokrasinin sözcüleri (Sofistler) ve vatandaşları olduğuna da vurgu yapılmaktadır (*Meno* 92 e; *Apologia* 24 d-25 a; *Protagoras*, 323 c, 324 d, 328 b-c, 349 a).

Protagoras ayrıca erdemin herkes tarafından erişilebilir ve öğretilebilir bir kavram olduğu iddiasını şu sözlerle sürdürür: "Böylece Sokrates, Atinalıların

16. J. Patrick Deneen, "A Pattern Laid Up in Heaven": Plato's Democratical Ideal", *The Northeastern Political Science Conference*, Philadelphiya, 2001, s. 277.

devlet işlerine ait erdemlerde neden demircinin, kunduracının söylediklerini dinlemekte haklı olduklarını ve erdemin öğretilir, elde edilir bir şey olduğuna inandıklarını isbat ettiğimi sanırım” (324 c-d).

Platon bütün ruhların erdeme, iyiye, güzele, doğru ve âdil olana sevk edilmesi söz konusu olduğunda, yukarıda Mağara benzetmesi üzerinden izah ettiğimiz gibi, insanların hayatlarında ciddi önem taşıyan bu kavramların (idelerin) nereden geldiği ve onların hangi zemin üzerine oturtulması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu zemin, acaba, farklı hayat isteklerinin çatıştığı noktada karşımıza nihaî bir arabulucu olarak çıkan değişmez, muhkem ve sağlam bir felsefi *episteme* mi, yoksa “yargı yerlerinde yargıçları, meclis üyelerini ve halk toplantısında ve bütün yurttaş toplantılarında bulunanları sözle kandırmak” (*Gorgias*, 452 e) ve “bilgisizler önünde bilgililerden daha bilgili görünmek için bir çare” (*Gorgias*, 459 c) olarak tesbit edilen ve çoğunluğun istekleri yönünde belirlenen felsefi olmayan zemin mi? Kanaatimizce Platon erdemin öğretilebilirliğine karşı değildir; hocasının ve kendisinin karşı olduğu şey, halkı ahlâki belirsizlik ve değerler karmaşasına sürükleyen sözde demokrasi sözcülerinin (Sofistler) yanlış yöntem ve uygulamalarıdır. Halk çoğunluğunun filozof olamayacağı (*Devlet*, 494 b) ve dolayısıyla ciddi ve sağlam bir diyalektik eğitim sonucu erişilen ideler öğretisinin de bu anlamda demokratik bir felsefe olmadığı ortadadır. Ancak bu husus, Platon’un özellikle eğitim ve devlet felsefesinde halkın eğitimini ihmal ve göz ardı ettiği şeklinde de anlaşılmamalıdır.

Platoncu ruh-devlet analojisi, onun bozuk yönetim şekilleri analizine de yansımaktadır; çünkü devlet şekilleri “meşe ormanlarından, kayalıklardan” değil, yurttaşların “her işte ağır basan huylarından” çıkar (*Devlet*, 544 e). Gerek ruhsal gerekse siyasal anlamda *ideal*den aşamalı olarak sapma ya da çöküş (sırasıyla timokrazi, oligarşi, demokrasi ve zorbalık), aslında, Platon’un gerek siyaset gerekse eğitim idealinden de aşamalı sapma anlamına gelmektedir.¹⁷

1. **Timokrazi:** *Devlet* diyalogunun 545 a’dan 564 d’ye kadar devleti meydana getiren insan ruhlarının ve devletin kendisinin dönüşümlerini betimleyen pasajda Platon, ilk olarak aristokratik ruh/devletten sonra gelen ve soyluluğun ya da yürek/irâde yanının tekâbül ettiği timokratik yönetimi ele almaktadır. Timokrazi, aristokrasinin bozulmuş şekli olup, yine de diğer yönetim şekilleri arasında en iyi olanıdır. Platon’un dönüşüm ilkesi uyarınca soyluluğun ve yürek yanının (*thymoeides*) egemen olduğu timokratik ruh ya da devletin önem verdiği değerler akıl ya da muhâkeme değil, şan ve şereftir. Timokratik ruh, nasıl

17. Bu noktada J.J. Rousseau’nun Platon’un *Politeia*’sı hakkındaki şu sözleri hatırlanabilir: “Platon’un Devlet’i, tarihte eğitim üzerine yazılmış en mükemmel yapıttır.” (Bkz. Aktaran, Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, Publisher: Methuen, London, 1947, s. 186.)

ruhun üçlü yapısı içerisinde yürek ve öfke yanına (*thymos*) tekâbül ediyorsa, timokrazi ya da timokratik yönetim de savaş, cesâret, yiğitlik vb. dürtülerle yönetilir. Bu rejimin tarihsel ve somut örneği ise Girit ve Sparta devletidir (544 c).

Platon'un bozuk yönetim şekilleri analizinde önemli olan husus, sadece her yönetim şekline tekâbül eden insan karakterinin analizi değil, aynı zamanda yönetimler arasındaki dönüşümün de temelde bir "eğitim meselesi" olduğunu düşünmesidir. Felsefeden ve akıldan kopuş, bu devletin yöneticileri olan timokratların ve oğullarının (oligarşi yöneticilerinin) daha fazla mal elde etme ve yükselme tutkusuna sebep olmaktadır; çünkü timokrazi zenginlik hırsı olan bozulma tohumlarını kendi içinde taşımaktadır. Zenginlik ve zenginler baş tacı edilince de onurun yerini para almakta, timokratik ruh/devlet de yerini oligarşik yönetime bırakmaktadır.

2. Oligarşi: Bundan sonraki karakter ve devlet yapılarında (oligarşi, demokrasi ve tiranlık) hâkim olan temel unsur arzu ve isteklerdir (*epithymetikon*). Platon'a göre istek ve arzuların yönetimi altındaki karakter yapıları ve devlet şekillerinde doğruluk ve gerçeklik üzerinde "aklî bir refleksiyon faaliyeti" söz konusu değildir; çünkü onların hayat kaygısı değişken ve farklı isteklerin peşinden koşmaktan ibarettir. Oligarşik ruh ve onun zorunlu istekler ile ilgili düşüncelerini Platon, *Devlet*'in iki pasajında ele alır. Birincisi, oligarşik ruh; "aklı ve yüreği, bu sultanın [mal ve para düşkünlüğü] ayaklarına atar; iki köle gibi birini sağına, birini soluna diker. Birinin işi, kazancı arttırma yollarını aramak olur, ötekisinin işi de yalnız zenginliğe ve zenginlere hayran olmak; mala mülke, kazanç yollarına sarılmaktır" (*Devlet*, 553 d).

Bu pasajdan anladığımız üzere, oligarşik karakter yapısı (demokratik ve zorba ile birlikte) akıl yürütme faaliyetinden bütünüyle yoksun değildir; ancak bu ruhun zihin ve akıl yürütme faaliyetinin dar anlamda "araçsal" hayat kaygısı ile sınırlı olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle, oligarşik ruh ya da devlet, belirli bir amaca ulaşmak için akli araçsal olarak kullanır.¹⁸ "Yönetimlerin dönüşümü ilkesi" olarak nitelendirebileceğimiz bu durumun temel sebebi ise bilgisizlik, kötü eğitim ve kötü yönetimdir (*Devlet*, 552 e). Dolayısıyla zorunlu isteklerin egemenliği altındaki akıl, iştahsal yanın yargılarına muhâlif akıl yürütme faaliyetinde bulunamaz; bu sebeple de oligarşik ruh ya da oligarşik yönetimin başındaki kişi, *logistikon*'u bir köle olarak araçsal zihin yapısına uygun olarak kullanmaktadır.

Platon ayrıca bir başka yerde, "Yalnız elleri, ayaklarıyla çalışabilen işçileri neden hor görürüz az çok?" diye sorar. Ardında şöyle yanıtlar kendi sorusunu: "Bunun sebebi bu işçilerde iyi yan [felsefî ve aklî refleksiyon] o kadar zayıftır

18. Dominic Scott, "Plato's Critique of Democratic Character", *Phronesis* 45, 2000, s. 30.

ki, içindeki hayvanları dizginleyemez, tersine, baş eğer onlara, küçülüp ayaklarına düşmekten başka şey yapamaz” (*Devlet*, 590 c).

Oligarşik ruh yapısı ile ilgili ikinci pasajda ise (554 d) Platon, şunları söyler: “...bu adamın öteki işlerde iyi ün kazanması, doğru gibi gözükmesi, kötü niyetlerini zorla dizginlemesindedir; yoksa onları aklıyla yenip, iyi bir yola gitmek istediğinden değil. Parasını kaybetmekten korktuğu için zorla kendini tutmuştur.” Bu pasajdan da anladığımız kadarıyla, Platon için, doğru/âdil ruh ya da yönetim ile oligarşik olan arasında iki tür ayırım vardır: Birincisi, doğru ve âdil ruh/devlette istek ve arzular, oligarşik ruhun karakterize ettiği *çatışma*-nın aksine, kendi içinde bir *harmonia* ile dizginlenmektedir. İkincisi ise, doğru ruhun kendini dizginlemesi, “bütünün iyiliği”ni hedefleyen ve bilginin (*episteme*) ışığında yönetilen bir *logistikon* faaliyeti iken; oligarşik ruh ya da devlette akıl, iştahsal amaçlar ve zenginlik doğrultusunda kullanılmaktadır.

3. Demokrasi: *Devlet*’in bundan sonraki pasajında oligarşik babadan (yani oligarşik yönetimden) demokrat oğula (demokrasiye) geçişin/dönüşümün analizi yapılır. Platon demokratik ruhu iki aşamada ele alır: Birinci aşamada babasının yolundan giden, sadece zorunlu istekler peşinde koşan ve zorunlu olmayan arzuları dizginleyen demokratik ruh (“genç demokrat”) incelenmekte (558 d); ikinci aşamada ise oligarşik eğitim ilkelerinin tamamıyla göz ardı edilmesi sonucu ortaya çıkan “yaşlı demokrat” tipolojisi ele alınmaktadır.¹⁹

İkinci aşamada *logistikon* (akıl yanı) ile gerçeklik ve doğruluk ilkeleri bütünüyle kapı dışarı edilir ve zorunlu istekler ile zorunlu olmayanlar arasında fark görülmez. Dolayısıyla bu süreç, bir bakıma, demokrasi-öncesi (aristokrasi, timokrasi ve oligarşi) ilkelerinin terk edildiği süreçtir. Dolayısıyla “yaşlı demokrat”ın hayatı bütünüyle iştahsaldır:

“...bir gün şarap içip türkü dinler, bir gün perhiz edip zayıflar; bir gün koşar, bir gün tembel tembel oturur; umursamaz dünyayı. Bakarsınız kendini felsefeye vermiştir; bir de bakarsınız devlet adamı olmuş, [...] böyle gelişmiş güzel, bağımsız, kaygısız yaşamak işine gelir, hoşuna gider” (*Devlet*, 561 d).

Bu pasajda yer verilen demokratik ruhun askerî ya da siyâsî güç istemi ve hatta felsefî etkinlik çabaları, akıllı araçsal olarak kullanan ruhun değişken ve istekler yanının tezâhürüdür. Bu yüzden demokratik ruhun zihin yapısı, aslında, “işsel bir çatışma”yı yansıtır.²⁰ Çünkü Platon’a göre iştahsal yanda başa geçme ve yönetme yetkisi yoktur; başa geçerlerse, bütün hayatın düzenini alt üst ederler. Bu sebeple kötü eğitimin etkisiyle bozulan ruhun bütün isteklere yö-

19. Scott, agm., s. 35.

20. Scott, agm., s. 32.

nelik *eşitlikçi* yaklaşım ve tutumu, bozuk demokratik yönetimin temel karakteristiğidir. Oligarşiden demokrasiye geçiş bu sebeple *aklî olmayan* bir süreçtir; çünkü zorunlu ve zorunlu olmayan istekler, doğası gereği, bağımsız ve ortak bir kavram olan “iyi”yi merkeze almaz. *Logistikon*, bir isteği sadece ve sadece bütünün iyiliği ve menfaatini gerçekleştirmek için arzularken, *epityhmetikon* bu türden bir “iyilik” kavramını merkeze alarak eylemde bulunmaz. Bu yüzden demokrasi, Platon için, bir düzen olmaktan çok kargaşa (*kaos*) ortamıdır. Demokratik ruh ve yönetim, “içsel bir çatışma” halini yansıtmaya kadar Platon’un “yabanarıları” dediği “dışsal bir baskı” ile de kuşatılmıştır (*Devlet*, 560 c). Her iki durum da demokrasinin, akıl yürütme tarzını “bütünün iyiliği” için kullanmasına engel olur.

Bu yönetim şeklinde *herkesin* politika yapmasına izin verilmekte, ideal devlette akıl yanına denk düşen “yönetim liyâkati” ilkesi böylelikle yok sayılmaktadır. Atina demokrasisinde aynı zamanda devlet yönetiminde söz sahibi olan Sofistler, Platon’un diyaloglarından anladığımız kadarıyla, kendi çıkarlarından başka bir şey düşünmemekte ve iktidârı da bu doğrultuda ele geçirme ya da ellerinde tutma çabası içerisindeyler. Platon bu insanları, gemi kaptanlığı bilmeyen denizcilere, halkı da gemi seyâhatine benzetmektedir: “Gemiciler, gemiyi sen daha iyi kullanırsın, ben daha iyi kullanırım diye birbirine girmişler, fakat hiçbir kaptanlığın ne olduğunu bilmez, bu sanatı kimden öğrendiğini söyleyemez” (*Devlet*, 488 b). Ayrıca Platon, *Gorgias* diyalogunda, demokratik yönetimin başındakilerin kenti limanlarla, tersanelerle, sularla, vergilerle ve daha başka şeylerle doldurduklarını, ancak doğruluk ve ölçülülük için hiçbir şey yapmadıklarını vurgulamaktadır (*Gorgias*, 518 d-e). Buna göre bilgisiz ve eğitimsiz *demos*’un seçtiği yeteneksiz politikacılar tarafından yönetilen (*kra-tos*) demokraside, hiçbir erdeme, doğruluğa, adalete ve ölçülülüğe yer yoktur.

4. Tiranlık: Bu devlet şekli de, dönüşüm ilkesi uyarınca bir önceki yönetim şekli olan demokrasiden doğmuştur. Oligarşiden demokrasiye geçiş nasıl gerçekleşiyse, demokrasiden tiranlığa (zorbalığa) geçiş de aynı şekilde olmuştur. Demokrasiyi yıkan şey haklın aşırı istek ve arzuların dizginlenememesi ile eşitlik ve özgürlük isteğidir. Doymak bilmeyen ve başka her türlü değeri küçümseyen özgürlük talebi, demokrasinin çökmesine ve zorbalık yönetimine doğru dönüşümüne sebep olmuştur. Bu noktada yeniden belirtelim ki, Platon’un sisteminde siyâset ve ahlâk öyle bir birliktelik oluşturmaktadır ki, bu düzende asıl tehlike “kendini babasıyla bir tutan delikanlının büyüklerini saymaması, onlardan çekinmemesi” (*Devlet*, 562 e) olarak vazedilmektedir. “Her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepki gelir.” (*Devlet*, 564 a) anlayışından hareketle, aşırı özgürlüğün ve eşitliliğin sonucunda gerek siyasal gerekse ahlâkî anlamda toplumda aşırı bir zorbalık ortaya çıkmaktadır. Zorba yönetici, halkı boyunduruk altında tutmak için sürekli karmaşa ve savaş yaratır. Tam anla-

myla şiddet üzerine kurulu bu yönetim şeklinde de diğer bozuk yönetimler gibi akla ve ölçülülüğe yer yoktur.

Demokratik yönetimin bilimsel liyâkat ve felsefî ilkelerden yoksunluğu, sadece halk çoğunluğunun aşırı düşkünlüklerinden kaynaklanan karmaşık ve değişken hayat tarzları değil, aynı zamanda onların gerek hayat değerlerinin belirlenmesi ve gerekse bu değerler ışığında ruhsal ve siyasal yönetim taleplerinin *nesnel gerçeklik* ile bağlantılı olmaması noktasındaki eksikliklerinden kaynaklanmaktadır.²¹

Birincisi Platoncu üçlü ruh analizi üzerinden geliştirilen demokratik ruh eleştirisine tekâbül ederken, ikincisi düşünce nesneleri olarak belirlenen değişmez idelerin ve özellikle “İyi İdesi”nin çetin ve uzun bir diyalektik eğitim yoluyla edinilmesine vurgu yapan metafiziksel-epistemolojik eleştiri olarak kabul edilebilir. Diğer bir deyişle, Platoncu bozuk devlet kategorisi sadece üçlü ruh yapısına tekâbül eden yanılla değil, aynı zamanda ideal devletin yöneticisi olan filozof-kral tarafından edinilen idelerin metafizik-epistemolojik arka planıyla da ilintilidir.²² Bu sebeple ideler teorisi ile *episteme-doksa* ya da *philosophos-philodoksos* ayrımı üzerinden yapılan bir metafiziksel vurgu, aslında demokratik yönetimdeki halk çoğunluğunun hayatlarına ya da Sofistlerin yanlış yöntemlerine karşıt olarak geliştirilen felsefî yönetime dayanmaktadır. İdeal devletin idelere göre inşâ edilmesi zorunluluğu, siyasal ve ahlâkî alanda *sadece filozofun yönetmesi gerektiği* iddiasına yapılan metafizik vurgudur; çünkü ideleri yalnızca filozof *bilir* ve bilgisine uygun bir tarzda da onu *yönetir*. Bir demokrasi eleştirisi olarak ortaya konulabilecek olan söz konusu bu metafizik arka planın doğal sonucu da, idelere *noesis* düzeyinde erişemeyen halk çoğunluğunun (*demos*) yönetim talebinde (*kratos*) bulunmasının doğurduğu ilkesel çıkmazdır. Bu sebeple James Adam'ın, “İdeler teorisi demokratik bir felsefe değildir.”²³ savı, Platon'un demokrasi eleştirisinin, onun ahlâk teorisi ve ruhun analizi kadar, metafizik ve epistemolojisinden de ayrılmayacağına gönderme yapar gibidir.

Eğitimsiz ve bilgisiz halkı doğruya, iyiye ve güzele yönlendirmekten çok, onların sürekli değişen istekleri doğrultusunda belirlenen özgürlük ve eşitlik söylemleri üzerinden politika üreten demokrasi sözcülerinin (Sofistler) bilimsel olmayan uygulamaları dikkate alındığında, ideal devletin *ilkesel olarak an-*

21. R.W. Sharpes, “Plato on Democracy and Expertise”, *Greece & Rome*, vol. 41, 1994, s. 50; R.C. Cross, & A.D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Macmillan, London, 1964, s. 201.

22. Hafız, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, s. 39.

23. Adam'dan alıntılan Arlene Saxanhouse, “Democracy, Equality and Eide”, *The American Political Science Review*, vol. 92, 1998, s. 273.

ti-demokratik bir yönetim olduğu açıktır. Bu yönüyle Crossman ve Popper gibi bazı düşünürler Platon'un katı bir demokrasi düşmanı olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁴ Bu görüşün çağdaş düşüncedeki karşılığı da Jean Bethke Elshtain, Benjamin R. Barber ve Cynthia Farrar'dır.²⁵ Diğer taraftan Leo Strauss gibi düşünürler de, *Devlet*'te dolaylı (*indirect*) bir biçimde demokrasinin korunması ya da ideal bir şekle dönüştürülmesi üzerine fikirlerin olduğunu savunurlar.²⁶ Sözgelimi Strauss'a göre, *Devlet* her şeyden önce bir model/idedir ve gerçekleşmesi imkânsız bu devlet, aslında, bozuk yönetimlerde en iyi hayat imkânının güvence altına alınması için bir "tasarı" olarak pekâlâ yorumlanabilir. Bu hayat da felsefî hayattır (*life of philosophy*).²⁷ Buna göre ideal devletin gerçekleşme imkânsızlığı, filozofun düşüncelerini özgürce ifade edebileceği yegâne yönetim şekli olan demokrasiyi, dolaylı da olsa, yüceltmektedir. Bu yönüyle demokrasi, Strauss'un iddiasına göre, çoğunluğun iyiliği ve menfaati için değil, sadece filozofun ve/veya felsefî hayatın özgürce yaşanması noktasında onaylanabileceğini imâ eder. Ancak bize göre bu yaklaşım tarzı da Platon'un genel felsefesi göz önüne alındığında kabul edilebilir bir yaklaşım tarzı değildir.

Platon'un demokrasi anlayışına yönelik iki farklı ve birbirine zıt yaklaşımı gördükten sonra, Platon'un ideal devletinin anti-demokratik yapısı ile *Devlet*'teki bazı pasajlarda demokrasiye olan dolaylı, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da ise doğrudan onayı arasındaki karşıtlığın çözümüne geçebiliriz.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, bazı diyaloglarından (*Menon*, *Protagoras* ve *Gorgias*) ve *Devlet*'in kendi içinden çıkardığımız bazı pasajlardan hareketle diyebiliriz ki, Platon'un öncelikli kaygısı devlet ve onun oluşumundan çok, insanın/ruhun kendisi (eğitimi) ve ahlâkî modele uygun bir tarzda devletin buna göre yeniden inşa edilmesidir. Ayrıca Platon'un *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da demokrasiye olan eleştirisini yumuşatması ve bu yöndeki düşüncelerini değiştirmesi de aslında onun bir demokrasi düşmanı değil, sadece Atina demokrasisinin yanlış ve bozuk yönetimine karşı olduğunu göstermektedir. Acaba çoğunluğun doğru ve düzgün bir biçimde eğitilmesi ve erdeme yönlendirilmesi suretiyle Platon dolaylı da olsa hakikî *demos-kratos*'u ya da "ideal demokratik bir modeli" savunmuş olabilir mi? Platon'un eğitim (*paideia*) kavramına yaptığı ısrarlı vurgu üzerinden geliştirilebilecek ve halkın doğruya, iyiye ve erdeme yönlendirilmesi ile çoğunluğun kendi kendini yönetebilmesini öngören demokratik bir ideal mümkün müdür?

24. Thomas L. Thorson, *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Prentice Hall, New Jersey, 1963, s. 9-10.

25. Deneen, "A Pattern Laid Up in Heaven": Plato's Democratical Ideal", s. 277.

26. Leo Strauss, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1964, s. 131.

27. Strauss, *The City and Man*, s. 131.

Söz ile inşâ edilen âdil şehrin (ideal devlet) bir *ide* olarak varlığı yanında, fiilî karşılığı olmayabilir; ancak, “İsteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yere kurulmuş, ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil.” (*Devlet*, 592 b). Kanaatimizce bu pasaj, sadece *Devlet*’te değil, Platon’un erken dönem (Sokratik) diyalogları dâhil bütün diyaloglarındaki tutkusunu yansıtmaktadır. Buna göre Platoncu asıl kaygı insan/ ruhtur ve onun ahlâkî hayat değerlerine olan bağlılığı öncelikli meseledir; çünkü her şeyden önce “nasıl yaşamak gerektiğinden” (*Devlet*, 352 d) söz etmeliyiz. Bu bakımdan, ideal devlet ya da sözde âdil şehir (*kallipolis*) öncelikle siyasal bir oluşum olmaktan çok doğru/âdil ruhların tesis edilmesi için bir model ve idedir.²⁸

Platoncu ideal devlet bir yerlerde kurulsun ya da kurulmasın, önemli olan asıl husus; ruhların doğruya, iyiye, adalete ve güzele doğru yönlendirilmesi ve bu yönde eğitilmesidir. Zira “her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir örgen vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için bütün beden bir- den dönmesi lazımsa, bu örgeni de bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dö- nüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne ‘İyi’ dediğimiz yönüne çev- rilmesi gerekir” (*Devlet*, 518 c). Eğitim, buna göre, Platon tarafından “ruhun bu gücünün iyiden yana çevrilmesi sanatı” olarak tanımlanmaktadır. Bu bakı- m- dan, Platon’da eğitim sadece ideal devletin azınlık yöneticilerine özgü değil, çoğunluğun *bütününe* (*hekastos*) yönelik olmalıdır. Ayrıca *Menon*, *Protagoras*, *Gorgias* vb. diyaloglarında isbatlandığı üzere, erdem *herkes* tarafından erişilebilirliği ilkesi uyarınca da, bir köle dahi olsa *bütüne* yönelik bir eğitim proje- si üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla Platon açısından, erdem *herkes* tara- fından erişilebilirliği -en azından epistemolojik sorunsal bir kenara bırakılırsa- insânî, ahlâkî, toplumsal ve siyasal açıdan ciddi bir hayat sorunudur. Bu se- beple *Devlet*’te olduğu gibi, Platon’un diğer diyaloglarında da *demos*’un eğiti- minin (*erdem*) ve onların doğru düzgün yaşamaları için gerekli ilkelerin ih- mal edildiği yolundaki yorumlar, onun felsefesinin bütünü göz önüne alındı- ğında gerçeği yansıtmamaktadır.

Bu noktada sorulması gereken soru, *Devlet*’in sonlarında vurgulanan “gök- te örneği olan” ve ideal devlet kurulsun ya da kurulmasın, Platon’un “Bu dev- letin yasalarına uyulması gerekir.” diyerek kastettiği devlet hangi devlettir? Bu devletin ideal devlet olmadığı açık; çünkü aynı pasajda zaten ideal devletin fiilî olarak kurulması imkânsız niteliği açıkça belirtilmektedir. Peki, bu devlet nasıl bir devlettir? *Devlet*’te inşâ edilen *kallipolis*’in bizâtihi kendisinin bir *ide* ola- rak mevcûdiyeti ve fiilî olarak var olan devlet şekillerinin bozuk yapılarına il-

28. R. F. Stalley, “Plato, Reason and Democracy”, *International Center for Greek Philo- sophy and Culture*, Athens, 1997, s. 202.

ke olarak karşı olduğu akıllarda tutulmalıdır. Ancak bu ide, aynı zamanda doğru ruhların tesis edilmesi ve bunun için de halk çoğunluğunun kendi kendini yönetebilen “dizginleyici güce” (*Devlet*, 590 d) kavuşmasını da tazammun etmektedir. Dolayısıyla ideal devlet aslında doğru ruhların tesis edilmesi için bir modelden başka bir şey değilse, o halde, siyasal karşılığı olsun ya da olmasın, Platoncu asıl kaygı kişinin kendi içindeki *harmoniyi* kurmasıdır. Ayrıca aşırı ve azgın isteklerin dizginlenmesi sonucu ortaya çıkacak “bu devlet” ya da “yönetim”, bize göre, doğru ve ölçülü ruhun tesisi ve yönetimidir. Kanaatimizce bu yorum, Platon’un öncelikle insana ve onun ahlâkî yapısına yaptığı vurgu ile de uyumludur. Buna göre bu pasaj şu şekilde yorumlanabilir: “Böyle bir devlet (ideal devlet) ister bir yerde kurulmuş, ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız ‘bu devlet’in kanunlarına (ruhun doğru ve ölçülü yönetimine) uymaktır, başkalarının kanunlarına değil.” Bu hermeneutik yorum aslında, Platon’un daha sonra *Yasalar*’da ısrarla üzerinde durduğu ve bütün hayatı boyunca ideali olan “ruh eğitimi”nin önemi ile de uyumlu görünmektedir. Buna göre “insan”, her şeyden önce “kendi ruhuna değer vermelidir” (*Yasalar*, 727 a), başka bir şeye değil. “Doğruluk, insanlar için bütün iyilerin başında gelir” (730 b) ve “bu erdem yarışında herkes birbirini kıskanmadan yarışmalıdır” (731 b).

Kallipolis’in (ideal devlet), fiilî olarak var olan devlet şekillerine (timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık) ilkesel olarak karşıt olduğu doğrudur. Buna göre *kallipolis* anti-demokratik bir yönetim şeklidir. Ancak *Devlet*’te doğrudan vurgulanmasa dahi, ima edilen ve yukarıda ortaya koyduğumuz argümanlar ışığında “kendi-kendini yönetebilen” doğru ruhlardan oluşan bir yönetim şeklinin demokratik bir ideal olduğu söylenebilir mi?²⁹ Bu yönetim, ne bir grup azınlık tarafından yönetilen *kallipolis* ne de bilgisiz hal çoğunluğunun yönettiği bozuk *demokratia*’dır. Bu yönetim olsa olsa kendi kendini yönetebilen ruhlardan oluşan özüne uygun ve hakîki demokrasi anlamında *kallidemokratia* şeklinde adlandırılabilir.³⁰ Bütün ruhlara yönelik doğru ve gerçek eğitim modeli gerçekleştiğinde, Atina’nın bozuk demokratik yönetimi “kendi içinden” *kallidemokratia*’ya dönüşecektir. Diğer bir ifadeyle, eğer demokratik yönetimin sürekliliği ve demokratik çoğunluğun korunması arzu ediliyorsa, yönetim aklın meşru zemini üzerine inşa edilmelidir. Eğitim bu yönüyle, demokrasinin *post-demokratik* yönetim biçimi olan zorbalığa dönüşmesini önlemek için toplumsal

29. Platon’un *Devlet* diyalogundaki demokrasi karşıtı tavrını *Yasalar*’da görmüyoruz. Üstelik *Yasalar*’da kurulan ikinci devlet modeli (monarşik yönetim ile demokratik yönetimin ortası: 757 a) yanında Platon, üçüncü devlet biçimini de *Yasalar*’dan sonra ele alacağını söyler (739 e). Ancak biliyoruz ki, Platonsöz konusu bu üçüncü modeli, ömrü yetmediği için açıklayamadı. Peki, bu model -ki onun demokrasi ile ilgili düşüncel seyri de izlendiğinde- “ideal bir demokrasi modeli” olabilir mi?

30. Deneen, “A Pattern Laid Up in Heaven”: Plato’s Democratical Ideal”, s. 309.

bir araç, kendi kendini kontrol eden ölçülü bireylerden oluşan yönetimi ile de sürekliliğin ön şartıdır.³¹

Devlet Adamı (Politikos)

Devlet (Politeia) diyalogunun ardından Platon'un siyâset görüşlerini ortaya koyduğu bir diğer diyalogu da *Devlet Adamı*'dır (*Politikos*). *Devlet*'ten farklı olarak bu diyalog, yasa ve yasa koyucu konularını ele alır. Platon'un “doğru/ideal yönetim” ile ilgili varsayımları dikkate alındığında, yasa koyucuyu (filozof-kral) yasanın üzerinde konumlandığı görülmektedir. Bu seçim, Platon'un sistemi açısından tutarlıdır; çünkü doğru yasanın varlık sebebi, kaynağı ve faili iyiliği ve adaleti temsil eden yasa koyucunun, yani filozof-kralın kendisidir.³² Bu yasalar ister demokrasideki gibi uzlaşmaya dayalı olsun, ister tiranlıkta gibi tek bir kişinin irâdesi ile belirlensin, her iki durumda da, söz konusu yönetim biçimlerine has bir kötülüğü/bozukluğu yansıtmaktadır. Bu sebeple *Devlet* diyalogunda Platon, yasalardan çok halkın eğitim yoluyla ahlâkî değişimi üzerinde durmaktadır; çünkü bir bakıma ahlâk ve kültür değişimi gerçekleştirilmedikçe bu yasalar yaşayamaz, uygulanamaz ve kısa sürede hükümsüz kalır. Bu sebeple *Devlet Adamı* ve daha sonra *Yasalar* ile birlikte Platon, ideal yasasızlık durumundan zorunlu yasallığa yönelir.³³

Platon daha önce ruh-devlet arasındaki benzerlik üzerinden izah ettiği siyâset düşüncelerini, *Devlet Adamı* diyalogu ile birlikte aile-devlet benzerliği ile açıklar. Böylece bu diyalog halk çoğunluğunu, kendi kendini yönetemeyen ve kesinlikle babaya bağımlı çocuklar gibi yansıtmakta, böylelikle filozof-hükümdara mutlak bir erk tanımaktadır (259 b). Ayrıca kral, bir çoban gibi çoğunluğu yönetmekte ve onların yetiştirilmesi, gözetilmesi rolünü üstlenmektedir (275 c). Bu bakımdan devletin hakîkî ve doğru bir yönetim şekline kavuşabilmesi için devleti yöneten(ler)in, bilimlerin en üstünü olan politika bilimine sahip olması zorunludur (292 d). Bu yönetim şeklini de tiranlıktan, filozof-hükümdarı da tirandan ayıran en önemli nokta birincisinin kendi yönetimini onaylama-

31. “Atinalılar, saygı ve sevgim vardır sizlere ve son soluğuma değin, elimden geldikince felsefeyle uğraşmaktan, sizi buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten geri durmayacağım. Kiminle karşılaşsam alışkanlığım üzere şöyle diyeceğim ona: Sen ki gönüldüşüm, Atinalısın, dünyanın en büyük bilgeliğiyle, gücüyle en çok ün salmış kentin vatanıydın. Paraya, şana, onura bunca önem verirken, nasıl olur da akla, hiç durmadan yükseltilmesi gereken ruha bunca az önem verirsin, sıkılmaz mısın bundan yüzün kızarmaz mı? (*Sokrates'in Savunması*, 29 d-e).

32. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, s. 428.

33. Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 281.

yan halkını *zorla* yönetmesi, ikincisinin ise onları *iknâ* ederek doğruya ve iyiye yönlendirmesidir (276 e).

Ayrıca “bir poliste kalabalığın bu bilimi edinemeyeceği” ya da “büyük sayıdaki insanların hiçbir zaman bu bilime sahip olamayacakları ve devleti akıllıca yönetemeyecekleri” (292 e) yönündeki Platoncu iddia göz önüne alındığında, *Devlet Adamı*’nda savunulduğu şekliyle de devletin ilke olarak anti-demokratik bir yapıda olduğu görülmektedir. Bu yönüyle buraya kadarki temel argümanlar her iki diyalog (*Devlet* ve *Devlet Adamı*) için de aynıdır. Ancak temel ayrım filozof-kralın her zaman ve toplum için varlığının mümkün ol(a)mayacağı gerekçe gösterilerek filozofun mutlak hâkimiyetine dayanan en iyi yönetim şekli yerine, *Devlet Adamı*’nda çoğu zaman “yasa”nın otoritesine dayalı rejim şeklinin (297 d) önerilmesidir. Platon bu görüşünü hayatının sonuna doğru yazdığı *Yasalar*’da daha da geliştirir. Bu bakımdan *Devlet Adamı* diyalogu, farklı devlet şekillerini içeren diğer iki diyalogu (*Devlet* ve *Yasalar*) arasında bir bağ işlevi görmektedir.³⁴

Bu düşüncesiyle Platon, *Devlet* diyalogundan farklı olarak, “yasaya bağlı olan” ve “yasaya bağlı olmayan rejimler” şeklinde ikili ayrıma gider. Bu anlayışa göre, yönetimin başında tek kişi varsa ve bu kişi toplumu yasalara göre idare ediyorsa, bu yönetim şekli *monarşidir* (krallık). Eğer yine başta bir tek kişi varsa ve devleti yasalara göre yönetmiyorsa, bu yönetim şeklinin de adı *tiranlıktır* (301 b-c). Yönetimin başında tek değil, azınlık bir grup bulunduğu bu devlet, yasalara uygun yönetiliyorsa *aristokrasi*; yasalara uygun yönetilmiyorsa da *oligarşi* olacaktır. Çoğunluk yönetiminin adı ise, her iki durumda da (yasalı ya da yasasız) *demokrasidir* (302 d). Buna göre devletleri *yasaya bağlı olanlar* şeklinde sıraladığımızda en iyi yönetim şekli monarşi, en kötüsü demokrasi; *yasaya bağlı olmayanlar* şeklinde sıraladığımızda ise en kötüsü tiranlık, en iyisi (yine) demokrasidir (303 a-b). Diğer bir ifade ile söyleyecek olursak, bütün yönetim şekillerinin yasasız olduğu bir ortamda içinde yaşanılacak en iyi devlet şekli demokrasidir.

Platon’un VII. *Mektup*’undaki mevcut yönetim şekillerinin bozuk yapıları ile *Devlet Adamı*’nda yasasız yönetimler arasında en iyisi olarak değerlendirdiği demokrasiye kısmen ve daha ılımlı bir şekilde yaklaşıyor olması, gerek *Devlet* diyalogundaki doğru ruhun ölçülülüğe/erdeme yönlendirilmesi, gerekse *Menon*, *Protagoras*, *Gorgias* gibi bazı diyaloglarda da halk çoğunluğun siyasal erdemden pay aldıklarına dair argümanları ile birleştirildiğinde, onun katı bir demokrasi düşmanı olmadığı ve gerçek, hakikî ve ideal bir demokrasi peşinde olduğu yönündeki iddialarımızı da güçlendirmektedir.³⁵

34. Ağaoğulları, a.g.e. s. 274.

35. İslam filozoflarından Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye* adlı eserinde, büyük oranda Platon’dan devraldığı şekliyle demokrasinin olumsuz niteliklerini ele aldıktan sonra bu yönetim şekli üzerine düşüncelerini şu çarpıcı cümle ile bitirir: “Bununla birlikte er-

Yasalar (Nomoi)

Platon, *Devlet*'inde bir ideal olarak inşâ ettiği devletin -ki bu *birinci en iyi devlettir*- fiilî olarak gerçekleştirilemez yapısını görünce, *Devlet Adamı*'nda önerdiği tanrısal kralın (filozofun) bulunmadığı devletler için “yasaların egemenliği” ilkesini *Yasalar (Nomoi)* adlı diyalogunda “en iyi ikinci devletin” temeline yerleştirir. Ayrıca Platon *Devlet Adamı*'nda ileri sürdüğü *tanrısal hükümdârın yasalara üstünlüğü* (494 a) fikrini değiştirir ve *Yasalar*'da *yasayı hükümdârın üzerine* yerleştirir.³⁶ Yasalar, aklın yargısının devletin ortak kararına dönüşmesiyle oluşur. Bu sebeple yasalar, Platon'un ideal devletinde her şeyden

demli şehirlerin ve erdemli kişilerin yönetiminin kurulması, diğer bilgisiz şehirlerle oranla demokratik şehirlerde daha kolay ve mümkündür” (s. 66). Fârâbî'nin bu görüşü hiç kuşkusuz Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki demokrasinin yasadışı biçimiyle ilgili düşünceleriyle paralellik arz etmektedir. Ayrıca Fârâbî, *Eflatun'un Felsefesi* adlı eserinde de, demokrasinin erdemli hale *dönüştürülmesi* imkânı ile ilgili görüşünü Platon ile hocası Sokrates arasında ayırım yaparak temellendirir. Buna göre, “Sokrates yanlış fikirleri tasdik etmek ve aşağı bir hayat tarzını yaşamaktan başka şekilde sürdürülemediğini bilince ölümü tercih etti. Bu açıkça ortaya koymaktadır ki, insan bu şehirliğin ve milletlerin veya onları temsil edenlerin fikirlerince ve hayat tarzlarına iştirâk edince, onun hayatı bir insan hayatı olmayacaktır ve eğer onların yolundan ayrılmak ve onlardan ayrı olmak ister ve olgunluğu elde etmeyi ararsa o bedbaht bir hayat sürecektir. O istediğini elde etmekten uzaktır. Zira zorunlu olarak iki durumdan biriyle karşı karşıyadır: Ya ölüm ya olgunluktan mahrumiyet” (*Eflatun'un Felsefesi*, s. 85). Bu noktada Fârâbî'ye göre Platon, hocasından farklı bir yöntem izleyerek, demokrasiyi düzeltmek ve erdemli hale dönüştürmek için “hayatı” “ölüme” tercih etmiştir. Bu yönüyle hocasının aksine Platon, “alternatif bir model” üzerinde durmuş, demokratik bir rejimde yaşayan filozof her ne kadar “tehlîke” altında ise de o, “bu şehirde” yaşayarak insanları doğruya, iyiye ve güzel olana yönlendirmiş ve gerek ahlâkî gerekse siyasal yaşamda hakikati ve erdemli olanı aramıştır (*Eflatun'un Felsefesi*, s. 86). Bu anlamda Sokrates'in ölüm tercihi üzerinde Fârâbî, Platon'un “*başka bir şehir ve yönetim*” idealine gönderme yaparak -ki bu yönetim Fârâbî'ye göre *Politeia*'daki ‘ideal devlet’tir- demokrasinin eşitlikçi ve özgürlükçü ilkelerinin aklî bir zeminde tahlil edilebileceğini ve yanlış uygulamalar neticesinde bozulan *câhil* demokratik yönetimin doğru ve erdemli bir yönetime *dönüştürülebileceğini* iddia etmiştir. Fârâbî, Platon'un felsefesini incelediği bu eserini şu sözlerle sonlandırır: “O, çoğunluğu yavaşça erdemli yaşama yollarına doğru hareket ettirmek ve kanunları düzeltmek için tatbik edilmesi gereken idare tarzına dair kendi görüşünü tasvir etti. Buna bir misal olarak kendi halkı olan Atinalıları ve onların yaşam tarzlarını zikretti. İşte Platon'un felsefesinin bittiği yer burasıdır” (*Eflatun'un Felsefesi*, s. 88-89). Platon ile Fârâbî'nin demokrasi karşılaştırması ile Fârâbî'nin Platoncu demokrasi anlayışı üzerindeki düşünceleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Muharrem Hafız, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, DM Kitapevi, İstanbul, 2012.

36. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, s. 432.

üstün tuttuğu aklın “altından ve kutsal olan” güdüsü/temsalcisidir (*Yasalar*, 645 b). Böylece *Devlet*’te doğruluk/erdem, üçlü ruh yapısı dikkate alındığında herkesin doğası gereği üzerine düşen işi yapması iken; *Yasalar* ile birlikte en üstün erdem, yasalara karşı uygun ve saygılı olmak şeklinde vazedilmektedir. Ancak *Yasalar*’ın, ilk dönem diyalogları ve bilhassa *Devlet* ile olan ortak özelliklerinden biri, ruhun eğitimi ve ölçülülük (itidal) ile kendi kendine hâkim olma erdemi üzerine yapılan keskin vurgudur (726 a).

Platon, söz konusu bu ölçülülük ve dengeli olma durumunun *Yasalar*’da temellerini attığı ikinci en iyi devletin yönetimi için de geçerli olduğunu düşünür. Bu bakımdan ikinci en iyi devlet, (Perslerin) monarşi(si) ile (Yunanlıların) demokrasi(si) karışımı *karma devlet/yönetim modelidir*. Bu anlayışa göre monarşi Perslerde, demokrasi de Yunanlılarda “en uç noktasına” (693 d) varmıştır; o halde her iki yönetim şekli ve ilkeleri ikinci en iyi devlette ölçülü ve dengeli bir biçimde birleştirilmelidir.

Görüldüğü gibi Platon, “ideler düzeyinde” temellendirdiği *Devlet*’indeki demokrasiye yönelik olumsuz yaklaşımlarını *Devlet Adamı*’nda yeniden gözden geçirmiş ve bu yönetim şekline karşı daha ılımlı ve kısmen onaylayıcı bir değerlendirmede bulunmuştur. Platon’un hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı *Yasalar* ile birlikte bu yöndeki düşüncelerinin devam ettiği görülmektedir. Ayrıca *Yasalar*’da tasarlanan ikinci en iyi devletin coğrafi konumundan aile yapısına, evlilikten özel mülkiyet hakkına, kentteki ideal vatandaş sayısından (5040) törenlere kadar daha birçok konu ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır. Bizim burada *Yasalar* ile ilgili son olarak üzerinde durmak istediğimiz nokta, ikinci en iyi devlette dinin önemi ile ilgili olacaktır.

Platon’un olgunluk dönemine ait diyaloglarında sadece devleti değil, aynı zamanda bir bütün olarak kozmosu da yöneten gücün Tanrı olduğu ve yalnızca ruhların değil aynı zamanda devletin de Tanrı’yı taklit etmesi gerektiği özellikle vurgulanmaktadır.³⁷ Özellikle Sofistlerin “Her şeyin ölçüsü insandır.” şeklindeki iddialarına karşı Platon, “Bizim için her şeyin ölçüsü insan değil, daha çok Tanrı’dır.” (716 c) der. Ayrıca din de devletin denetimi altında olduğundan, *Yasalar* ile belirlenen ikinci en iyi devlette otoritenin belirlediği dinî törenler dışında özel ayinler de yasaklanmaktadır. Tapınmalar, yine yetkili din adamlarının yönetim ve gözetiminde yapılmalıdır. Platon’un bu türden bir yaptırıma gitme sebebi, bir taraftan *ikinci en iyi devletinde* hurâfelerin ve boş inançların yayılmasını önlemek, diğer taraftan da dini, ahlâkın koruyucusu olarak vazetdiği için devlet dininin haricindeki inançların vatandaşların devlete olan bağlılığını azaltacağına ve ahlâk alanında farklılıklara ve göreceliliğe yol açacağına olan inancıdır. Bu sebeple Platon, ikinci en iyi devletin vatandaşlarının; 1) Tan-

37. Arslan, a.g.e. s. 432.

rı'nın varlığı, 2) Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkiler ve 3) Tanrı'nın adak ve kurbanlarla kandırılmayacağı konusunda (888 b-d) inançlı olmaları; bunlardan birinin ya da tamamının ihlâli durumunda, o kişinin devletten kovulması gerektiğini düşünecek kadar dine ve Tanrı inancına önem vermektedir. Böylece dinsizlik ve tanrıtanımazlık sadece ahlâkî ya da dinî bir suç değil, aynı zamanda devlete karşı işlenmiş yasal bir suçtur.³⁸

Platon bu bakımdan *ikinci en iyi devletinde* toplumsal birliğin iman (din) ortaklığı sayesinde temellendirilebileceğini düşünür. Üstelik devletin en üstünde yer alan ve bir anlamda danışma kurulu olarak vazife gören Gece Konseyi'nin üyelerinin de sadece filozof değil, aynı zamanda din adamı oldukları göz önüne alındığında, *ikinci en iyi devletin* teokratik bir devlet olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Ayrıca devletin varlığını koruyacak olan bu üyelerin, Tanrı'nın varlığı ve gücünü gösteren kanıtları bilmesi ve dinsel konularda vatandaşları aydınlatacak derin bilgilere sahip olması gerekmektedir (966 d).

Sonuç ve Değerlendirme

Platon'da ideal devlet, ne timokrasideki gibi şan ve onur, ne de oligarşi ya da demokrasilerdeki bir azınlığın ya da çoğunluğun zorunlu ya da zorunlu olmayan isteklerine göre yönetilir. Yönetim Platon'da bir bilgi işidir ve devlet akıl, bilgi ve erdem ilkeleri üzerine inşa edilmelidir. Ayrıca bu bilgi diyalektik bir eğitim süreciyle ideler düzeyine yükselen filozof-kralın işidir. Ruhun yönetimi gibi, hakîkî ve âdil bir devlet yönetimi de söz konusu bu liyâkat prensibi göz önüne alındığında gerçekleştirilebilir. Platon'un *Devlet* diyalogunda *ideal* olarak inşa ettiği *kallipolis*'in bilgi, erdem ve ahlâk ilkeleri ile bozuk devletlerin ilkeleri arasındaki karşıtlık, gerek üçlü ruh analizi (akıl-yürek-istek yanları) gerekse filozof-kral'ın bilgi nesneleri olan idelere *herkesin* erişemeyeceği yönündeki Platoncu metafizik-epistemolojik iddiadan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla *kallipolis*, diğer yönetim şekillerine (timokrasi, oligarşi ve zorbalık gibi) karşıt olduğu gibi, aynı zamanda "ilkesel" olarak da anti-demokratik bir yönetimdir.

Demokrasiyi bozuk ve kötü yönetim biçimleri arasında değerlendiren Platon, diğer taraftan, bu yönetim şeklinin *Devlet*'te dolaylı ve ima yollu, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da ise doğrudan bir biçimde korunması ve dönüştürülmesi üzerinde durmaktadır. Buradaki karşıtlığın ve gerilimin bize göre en makul her-

38. Bizim buradaki konumuz Platoncu siyaset felsefesi olduğundan ikinci en iyi devlet ile din ya da Tanrı inancı arasındaki ilişki üzerinde durmaktayız. Platon'un Tanrı (ya da tanrılar) veya kanıtlamaları ve yukarıdaki üç madde üzerinden Tanrı inancını (teoloji) temellendirdiği hakkındaki detaylı bilgi için *Yasalar*'ın X. kitabına bakılabilir.

meneutik çözümü; iyi düşünerek, ölçüp tartarak kendi aklını kullanarak hareket edebilen ve bu yönüyle de kendi kendini yönetebilen ruhlardan/bireylerden oluşan “ideal demokrasi modeli”dir.

Platon bizim bu iddiamızı *Devlet* diyalogunun değişik pasajlarında ima etse dahi, bu model *Menon*, *Protagoras* ve *Gorgias* diyaloglarında “halk çoğunluğun siyasal erdemden pay aldıklarına” dair Platoncu argümanlardan da çıkarılabilir. Kendi kendini yönetebilen ruhlardan müteşekkil *kallidemokratia*, her ne kadar kendi içinde bir “ideal” dahi olsa *kallipolis*’in ya da ikinci en iyi devletin gerçekleşmesinden daha az ideal değildir; zira eğitim (*paideia*) Platoncu felsefede son derece önemli bir yer tutmaktadır.

Onun hayatındaki demokrasiye olan aşamalı onayı ve yasaların eğitimsel/ahlâkî işlevi göz önüne alındığında bu ideal daha iyi anlaşılacaktır. O halde Platon’un demokrasi anlayışına dair sorulacak son soru şu olabilir: Bizim “demokratik ideal” ya da “ideal demokrasi” dediğimiz ve bizzat Platon’un metinlerinden çıkardığımız bu model, onun hayatının sonlarında yazmayı planladığı ve “üçüncü bir ideal” olarak bahsettiği, ancak ömrü yetmediği için dile getiremediği “ideal” olabilir mi?

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitapevi, Ankara, 2004.
- Annas, Julia, *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- Arnhart, Larry, *Platon’dan Rawl’a Siyasi Düşünceler Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2004.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Sofistlerden Platon’a*, İstanbul Bilgi Üni. Yay., c. III, İstanbul, 2010.
- Barker, Ernest, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, Publisher: Methuen, London, 1947.
- Can, Nevzat, *Siyâset Felsefesinin Problemleri*, Elis Yay., Ankara, 2005.
- Cross, R.C. and Woosley A.D., *Plato’s Republic: A Philosophical Commentary*, Macmillan, London, 1964.
- Deneen, J. Patrick, “A Pattern Laid Up in Heaven”: Plato’s Democratical Ideal”, *The Northeastern Political Science Conference*, Philadelphia, 2001.
- Fârâbî, *Eflatun Felsefesi (Fârâbî’nin Üç Eseri’nin içinde)*, çev. Hüseyin Atay, Morpa Kültür Yay., İstanbul, 2003.

- Fârâbî, *Kitabü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, ed. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut, 1994; çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1980.
- MacIntyre, Alasdair, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2001.
- Muharrem Hafız, *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*, DM Kitapevi, İstanbul, 2012.
- Nevzat Can, *Siyâset Felsefesinin Problemleri*, Elis Yay. Ankara, 2005.
- Platon, *Diyaloglar I-II*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982.
- Platon, *Yasalar I-II*, çev. Saffet Babür, Candan Şentuna, Kabalcı Yay., İstanbul, 1998.
- Reeve, C.D.C., *Philosopher-King: The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, New Jersey, 1988.
- Saxanhouse, Arlene, "Democracy, Equality and Eide", *The American Political Science Review*, vol. 92, 1998.
- Scott, Dominic, "Plato's Critique of Democratic Character", *Phronesis* 45, 2000.
- Sharpes, R.W., "Plato on Democracy and Expertise", *Greece & Rome*, vol. 41, 1994.
- Stalley, R. F., "Plato, Reason and Democracy", *International Center for Greek Philosophy and Culture*, Athens, 1997.
- Strauss, Leo, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1964.
- Thorson, Thomas L., *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Prentice Hall, New Jersey, 1963.

PLATON FELSEFESİNDE BİLGİ SORUNU

Abdullah Demir*

Platon, tederîcî düşünmenin yasalarını bulup hazırlamada muvaffak olmuş ve böylelikle Aristoteles mantığının yolunu hazırlamıştır. Bu eksiksiz entelektüel bilgi yöntemine rağmen, aklın mâhiyetinde giderek, akıldışı bir unsurun kabulüne götüren ve içgüdüsel olanın, ruhun bilinçdışı hayatında neş’et eden güçlerin önemini hesaba katan bir sezgi temâyülü kendisini hissettirir. İlk başta bu fikri *İon*’da bütününü reddeder. Bununla beraber *Menon*’da doğru görüşün ve ona bağlı becerinin mümkün bir sebebi olarak onu oldukça ciddi bir biçimde benimser. *Phaidros*’ta “en büyük iyunin tanrısal bir yeti vâsıtasıyla esrime ile bizim olduğu” kabul edilir.¹ *Symposion*’da akla, güzel ve hakikatin dünyasına yükselebileceği kanatları bahşeden Eros’tur. Daha *Yedinci Mektup*’ta nihâî ve en temel bilginin öğretilemeyeceği ve yazıyla iletilemeyeceği, fakat ancak doğrudan aydınlanma ile tecrübe edilebileceği yönündeki ifadeyle karşılaşılmaktadır.² Platon’un en temel düşüncelerinin karanlık taraflarını vuzûha kavuşturmak için ideal bilgi kavrayışının yanı başında *mitos* formunu kullanması bu sezgi temâyülüyle uyur.³

* Arş. Görev. Abdullah Demir Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

1. Platon, *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 244a, 268c-d., 1997.
2. Platon, *Mektuplar*, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011, 341c.
3. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 198-99-200.

Platon'un ilk iki döneminde ortaya koyduğu bilgi kuramındaki en önemli sorun onun evrene bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bakış açısı düalist bir yapı göstermektedir. İlk iki dönem Platon felsefesinin bir yandan metafiziksel yönü, diğer yandan epistemolojik yönü, bu düalist yapıyı doğurmaktadır. Bu ikilik onun, bilgi kuramına yansıyarak bilgi (*episteme*) ve sanı (*doksa*) ayrımının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bilgi ve sanı arasındaki ayrım, yalnız aklın iki durumu olarak değil, aynı zamanda bu iki durumu karşılayan aynı nesneler olarak da ele alınmıştır.⁴

Platon'u bu ikiliğe götüren iki önemli sebep zikredilebilir bunlardan birincisi, Protagoras'ın göreceliği ile Herakleitos'un akış kuramının etkisi altında kalarak bu iki öğretiyi bu dünya için geçerli saymış olmasıdır. İkincisi ise, Pythagorasçılığın ve Sokrates'in etkisi altında kalarak matematiksel nesnelerin ve Sokratik tanımların değişmez olduğunu görmüş olmasıdır.

Algılanan üçgen, Protagoras'ın göreceliği ve Herakleitos'un akışı içinde göreceli ve değişkendir. Dolayısıyla da algılanır nesneler bilginin konusu olamazlar. Bilginin konusu ancak ideal, yetkin, değişmeyen ve gerçek olan üçgen bilgisidir. Böylece Platon, nesneleri ve onların ait oldukları evreni birbirinden ayırmaktadır: *İdealar* soyut ya da kavramsal, fakat gerçek olan *idealar* evreni; sanılar, somut ya da algılanır olan yarı gerçek nesneler evrenidir. Bunlardan ilki *bilgiyi* (*episteme*) karşıladığı halde, ikincisi *sanıyı* karşılamaktadır.

Bilginin düzeyi, aklın en yüksek düzeyi olarak ortaya çıkarken, bilginin nesneleri de tam gerçek olarak belirlenmektedir. Bilgi ile sanının ve bunları karşılayan evrenin ikiye ayrılışı, Platon'un insanları da ikiye ayırmasına sebep olmuştur. Bir yanda, diyalektiği kullanabilen ve *ideaların* bilgisine sahip olan filozoflar, diğer yanda, diyalektiği kullanamayan, *ideaların* bilgisinden habersiz olan, bir düş evreninde yaşayan, sıradan insanlar bulunmaktadır. Nihayetinde Platon için bilginin konusu tümel ve ezeli-ebedî gerçeklikler olarak *idealar* olmak durumundadır. O, bunu şu şekilde belirtir:

“Ancak ruh, araştırmasını, salt kendi başına yaptığı zaman, öte dünya, saf, ezeli-ebedî, ölümsüz ve değişmez varlığın dünyasına geçer ve ruh ne zaman kendi başına kalmayı başarabilirse, mutlak varlıkla olan yakınlığından dolayı, hep onunla birlikte olur; kendileri değişmez olan şeylerle temas içinde olduğu için, ruhun sallanıp durma hali sona erer ve o bu gerçekliklerle olan ilişkilerinde hep istikrarlı ve değişmez kalır. Ruhun bu haline tefekkür ya da bilgelik adı verilir, öyle değil mi?”⁵

-
4. Bu sorun Platon'un daha çok Platonik diyebileceğimiz orta ve son dönem diyaloglarında baskın bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.
 5. Platon, *Phaidon*, çev: H. R. Atademir-Kemal Yetkin, Sosyal Yayınları, 2001, 78d.

Benzer bir temaya Platon son dönem diyaloglarından olan *Timaios* ve *Philebos*'ta şu şekilde işaret eder:

“Bilgi ve doğru inanç iki ayrı sınıf oluşturunca, duyu tarafından algılanamayan, fakat yalnızca akıl tarafından kavranabilen bu kendinden kâim ideaların kesinlikle var olduğunu söylerim; bununla birlikte, doğru inanç bilgidен hiçbir bakımdan farklılık göstermiyorsa, beden aracılığıyla algıladığımız her şey en gerçek varlıklar olarak görülmelidir. Fakat onların ayrı olduklarını öne sürmeliyiz, çünkü onlar ayrı kökenden olup, farklı bir doğaya sahiptirler.”⁶

“Benim görüşüme göre, en azından en küçük bir bilgiye sahip olan biri bile, nihâî ve en yüksek hakikatleri, şeylerin gerçek doğasını, değişmez gerçekliği konu alan disiplinin en gerçek bilgiye karşılık geldiğini kabul edecektir.”⁷

Platon için bilgi, ezeli-ebedî, değişmez olduğundan başka türlü olamamak bağlamında zorunlu varlıkların ezeli-ebedî, değişmez, zarurî ve mutlak bilgisi olmak durumundadır.⁸

Platon'un bilgi ve sanı arasında yaptığı ayırım onun düalist yaklaşımının zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu ayırım Platon felsefesinin temel dayanak noktası olma özelliğini de taşır. Bu noktada sadece *idealar* merkezli bir Platon okuması, tikeller ile *idealar* arasında bir bağlantının ya da ilişkinin olabilmesi imkânını da baştan anlamsız kılmaktadır.

Parmenides diyalogunda Platon'un Elealı Yabancı rolünde kendi kuramını gözden geçirerek ciddi eleştiriler yönelttiğine tanık olmaktadır. Ayrıca, *Theaitetos* diyalogunda tikellerden hareketle “Bilgi nedir?” sorusunu ele alması ve bu noktada idealara başvurmaması bizim için önemlidir. Çünkü felsefesinin temelinde mutlak gerçeklik olarak kabul ettiği *idealara Theaitetos*'ta başvurması ve hatta *idealarsız* bir bilgi tanımının imkânını soruşturması, bu yazımın temel araştırma konusu olacaktır. Bunu da *episteme-doksa* ayırımında ihmal edildiğini düşündüğümüz *doksa* kavramı üzerinden yapmaya çalışacağız.

Platon felsefesini bir bütün olarak ele almadan yapılan bir araştırmanın ciddi zorlukları ve eksiklikleri de beraberinde getirebileceği söylenebilir. Çünkü Platon'un ontolojisinin epistemolojisinden; epistemolojisinin de metafiziğinden kesin çizgilerle ayrıldığı söylenemez. Biz de bunu göz önünde bulundurarak, çalışmamızda Platon'un bilgi konusundaki yaklaşımını merkeze alacak ve çalışmamızın çerçevesinin dışına çıkmamaya çalışacağız. Burada temel hareket noktamız Platon'un metinleri olacak.

6. Platon, *Timaios*, 51d-e.

7. Platon, *Philebos*, 58a.

8. Cevizci, *a.g.e.* s. 140.

MUTLAK GERÇEKLİK OLARAK İDEALAR

Platon felsefesinde kendi başına var olan, ezeli-ebedi, değişmez bir dünyayı oluşturan idealar, eski Yunancada *eidos* ve *idea* kelimeleriyle ifade edilir.⁹ Burada öncelikle *idea* kelimesinin Yunan düşüncesindeki yerini kısaca belirterek bu kelimenin terimleşmesi ve Platon felsefesinde ne şekilde işe koşulduğunu gösterme amacındayız. Daha doğru bir ifade ile Platon felsefesi için *İdeaların* ne anlam ifade ettiğini ve bu noktada işgal ettiği hayatî önemi göstermek istiyoruz.

Eidos ve İdea Kavramlarının Tanımı

Sözlük anlamı itibariyle *eidos*, görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür anlamlarına gelmektedir.¹⁰ Belirtmek gerekir ki Platon'a gelinceye kadar *eidos*, onun tarafından belli bir kurala bağlanmasından çok önceleri sağlam bir şekilde tahkîm edilmiş ve tamâmen sofistike hale getirilmiş bir terimdi. Terimin ilk anlamı ve aynı zamanda Homeros'ta (ö. M.Ö.750?) da yürürlükte olan anlamı “birinin gördüğü şey”dir. Normalde, beden ve ya cismin “görünüşü”, “biçim”idir ve Sokrates-öncesi felsefe bu terimi bu anlamda kullanmıştır.¹¹

Platon, kendisinden önceki geleneğin felsefî terminolojisini gözardı etmeden ve fakat kendine has bir bağlamında aynı terimleri kullanır. Bu kullanımda bazı kavramların anlamları kendisinden önceki kullanımlarla paralellik gösterebilmektedir. Platon açık seçik bir biçimde tam anlamıyla değişimli olarak, *eidos* ve *ideayı* kullanır. Böylelikle “güzelin kendisi”nden vb.den söz etmek yerine, o “güzel *eidos*”undan ya da “güzel ideası”ndan söz edecektir.

Güzellik İdeası ya da *eidosu* Platon için *güzelliğin* kendisine atıf yapmanın bir başka yoludur. Platon'a göre, tam anlamıyla gerçek ve bilginin nesnesi olan Güzelliğin kendisidir. Güzellikle ilgili olarak sahip olabildiğimiz düşüncelerimiz her ne olursa olsun, bizim kendisini kavrayabileceğimiz ve düşüncelerimizden oldukça bağımsız bir biçimde her ne ise o olan gerçek ve değişmeyen bir Güzellik vardır.¹²

9. Eduard, Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 179.

10. Francis, E. Peter, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 84. ayrıca bkz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2010.; H. G. Lidde – R. Scott, *Greek Lexion*, Revised Edit. by H. Stuart Jones, Oxford, 1973.

11. Empedokles, fr.98 ve 115, Plutarkhos, Adv. Col. 1110, (aktaran) Francis, a.g.e. s. 85.

12. Ahmet Cevizci, a.g.e. s. 63.

İdealar Kuramı

Eidos'un Platon tarafından kullanılmasında anladığımız kadarıyla aşamalı bir yol izlenmiştir. Daha doğrusu *eidos* belirli bir süreç çerçevesinde ortaya konmuştur. Nasıl ki, Platon'un diyaloglarını dönemlere ayırıyor ve bu bağlamda inceliyorsak aynı şekilde İdeaları da dönemsel bir metotla incelememizin çalışmamız açısından kolaylık sağlayacağını düşünüyoruz.

İlk Dönem

Platon, genellikle üç dönemde incelenmektedir. Filozofun üç dönemde ele alınması, eserlerinin zaman, yöntem, biçim ve içerik açısından farklılık göstermesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca dönemler arasında önemli gelişmeler görülmektedir. Her dönemde felsefe sorunlarına yeni yaklaşımlarda bulunulmakta ve yeni deneyimler sergilenmektedir. Bu bağlamda diyaloglar dönemlere göre şu şekil de ayrılabilir: İlk dönemde *Lysis*, *Lakhes*, *Euthyphros*, *Khar-mides*, *Büyük Hippias*, *Küçük Hippias*, *İon*, *Protagoras*, *Gorgias* ve *Menon* gibi diyalogları görmekteyiz.¹³ Ayrıca bazı kaynaklara göre, *Devlet*'te ayrı bir kitap gibi görünen *Thrasymakhos* bu dönemde yazılmış küçük bir diyalogdur.¹⁴

Bu ilk dönem diyaloglarında anlaşıldığı kadarıyla idealar ahlâkî terim olarak kullanılmaktalar ve daha çok Sokratik bir soruşturmanın konusu edilmektedirler. Bu bağlamda *eidos* ve *idea* ile ilk kez *Euthyphros* diyalogunda karşılaşmaktayız:

Dine uygun bir eylem, hep kendinin aynı, öte yandan da dine aykırı olan bir şey, dine uygun olan her şeyin tersi, ama kendinin aynı değil midir? Dine aykırı olan her şey de dine aykırı oldukça tek ve belirli bir öz (idea) taşımaz mı?

“Senden dine uygun olan şeyler hakkında bir iki örnek vermeni değil, tersine ‘dine uygun bütün şeyleri dine uygun kılan özün (eidos) ne olduğunu’ açıklamamı istediğimi hatırlıyor musun? Senin ‘dine aykırı fiilleri dine aykırı, dine uygun fiilleri ise dine uygun kılan tek bir öz (idea) olduğunu’, öyle ki bu öz göz önünde tutarak ve bir örnek olarak kullanarak senin veya bir başkasının yaptığı bu özelliğe sahip bir fiili dine uygun, bu özelliğe sa-

13. Diyalogların kronolojisi konusunda bkz: Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy Vol. IV.*, Cambridge University Press, London, 1975, s. 7.

14. İhsan Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaitetos'un Yeni Bir Yorumu)*, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1992, s. 1.

hip olmayan herhangi bir fiili ise dine aykırı diye adlandırabileceğimi söylediğini hatırlıyor musun?”¹⁵

Yukarıdaki pasaj bağlamında iki konuyu kısaca ele almak faydalı olacaktır: Birincisi bu pasaj *eidos/idea* kuramının bir nevi tohumlarının atıldığı başka bir deyişle bu kuramın işaretlerinin görüldüğü metin olması açısından önemlidir. Aynı şekilde *eidos* ve *idea* kavramlarının birlikte kullanıldığı da görülmektedir. İkinci önemli mesele, *Sokratik Diyaloglar* denilen İlk dönem diyaloglarının en belirgin özelliği diyalogların tek konu etrafında dönmesi ve Sokratik bir yöntemle (*elenchus*¹⁶) ele alınmış olmalarıdır. “X nedir?” Sorusuna tek bir yanıt bulmaya çalışılmıştır. X burada, tanımı istenen soyut ve daha çok ahlâkî bir kavramdır. Diyaloglarda tartışmaya katılanlar, X olabilecek birçok örnekler vermekte, fakat bu örneklerin hiç biri X’in tanımını karşılamamaktadır. Bu diyaloglar X’in tam yanıtını bulamadan olumsuz olarak sonuçlanmaktadır. Meselâ *Kharmides*’te “Ölçülülük nedir?”, *Lakhes*’te “Cesâret nedir?”, *Büyük Hippias*’ta “Güzellik nedir?” gibi belirli soruların tanımı istenmekte, fakat hiçbirinin kesin tanımı yapılamamaktadır. “X nedir?” sorusuna verilen “X şudur...” biçimindeki yanıtların tamâmı Sokratik yöntemle çürütülmekte ve nihâyetinde Sokrates’in kendi bilgisizliğinin itirafı ile daha doğrusu muhâtapların cehâletinin ortaya çıkmasıyla son bulur.

Platon daha *Protagoras* diyalogunda bu Sokratik yöntemin yarattığı güçlüğü görmüştür.¹⁷ Bu diyalogda her iki düşünür de (Sokrates, Protagoras) baştaki savlarının karşısı düşüncelere varırlar. Platon burada, henüz kendi düşüncelerini saptamış değil, sadece Sokratik tezin güçlüğünü görmüş ve onu değiştirmeye çalışmıştır. Yine Akarsu’nun belirttiği gibi, *Menon*’da aynı tartışma aynı biçimde ele alınır. Ama artık Platon, erdemin öğretilip öğretilmeyeceği sorusunda kararsız değildir; onu önsel (apriori) olarak ele alır, bir geometri örneği ile birleştirir ve bir köleyi bu örnekle ilgili olarak sorguya çeker; tüm bilgilerimizin (erdem de bunun içinde) doğuştan ve her türlü görecelikten bağımsız olduğunu kanıtlamaya çalışır.¹⁸

15. Platon, *Euthypron*, *Plato Complete Works*, edit. D.S. Hutchinson, Hackett Publishing, Cambridge, 1997, s. 5; Ayrıca Bkz. Platon, *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, çev: Güvenç Şar, Kabcacı Yayınları, 2011.

16. Richard Robinson, Elenchus’u şöyle tanımlamaktadır: Elenchus, geniş anlamda, ilk önermenin doğruluk değerini belirlemek umudıyla, sorular sorarak kişiyi sınavlamak ve daha başka önermeler ortaya koymak için izlenen bir yöntemdir. Dar anlamda Elenchus, sorguya çekme ya da yadsıma formudur. *Plato’s Earlier Dialectic*, 2. Baskı, Oxford Clarendon Press, 1996, s. 7.

17. Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri I. Mutluluk-Ahlakı*, 2. Baskı, İ.Ü.E.F., 1970, s. 79.

18. Turgut, *Platon’un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, s. 2-3.

İlk diyaloglarla ilgili olarak şunları belirtmek gerekir: Bu diyaloglarda tartışmaya katılanların, daha iyi eğitilemediklerini, tartışmanın derinliklerine girmediklerini görmekteyiz. Platon, Sokrates olarak (Platon hala Sokrates'in etkisi altındadır) hem kendisini, hem de tartışmaya katılanları yöntem ve felsefe olarak yetiştirecektir. Yalnız burada önemli olan “X nedir?” sorusunda *idea* kuramının çekirdeğini yakalamamızdır. Ancak, henüz gündemde olan ahlâkî nitelikli idealdır. Kuşkusuz “X nedir?” sorusu, erdemlilik, cesurluk, ölçülülük gibi ahlâkî alana girmekte ise de, genel bir sorudur ve sonunda “Bilgi nedir?” sorusuna dönüşmektedir. Yalnız soruları doğuran eylemler değil, eylem sürecine katılmış olan bir seyircinin eylem dışı bir kaygısıdır. Sokrates cesurluk, ölçülülük gibi tek tek eylemlerin ne olduğu üzerinde durmaz; onun başlıca amacı, “cesâret”, “ölçülülük” kavramlarının anlamına ait sorular sorup bunları yanıtlamaktır. “Cesâret nedir?” sorusu, cesur veya korkak kimselerde, bunların eylemleriyle ilgili bir bilme yahut da yaptırma ihtiyacından çıkmaz. Sokrates, bir erdem sözü olarak cesâretten neyin anlaşıldığını aydınlatmaya çalışır.¹⁹ Platon, genelde “X nedir?” sorusu yerine, bu sorunun açıklığa kavuşması için, bir anlamda “X ne değildir?” sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır.²⁰

Yine belirtmek gerekir ki, bu dönemde araştırılan şey, *ideadır*; ama *idea* henüz “ontolojik” bir karakter almamıştır. Gençlik döneminde Platon, erdemin, güzelin ne olduğunu araştırır; ama araştırmaları henüz “mantık” alanında bulunur. Bu dönemde Platon, ele aldığı problemlerin tanımların ve lojik kavramlarını elde etmek ister.²¹

Orta Dönem

Bu dönemde *Gorgias*, *Phaidon*, *Devlet*, *Kritias*, *Phaidros*, *Sympsion*, *Euthydemos*, *Meneksos* ve *Kratylos*²² gibi diyaloglar bulunmaktadır. Platon bu dönemde ilk dönem diyaloglarında olduğu gibi bazı özel *İdealar* üzerinde durmaktan ziyade *İdealar* kuramının üzerinde esaslı bir şekilde durarak bu kuramı kanıtlamaya çalışmaktadır.

-
19. Nermi Uygur, “Bir Felsefe Sorusu Nedir”, *Felsefe Arkivi*, C.V. sayı 1960, s. 20-23.
 20. Bkz: Guthrie, *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy Vol. IV*, Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Cross and Wozzley, *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, Macmillan, London, 1964
 21. İsmail Tunalı, *Grek Estetiği*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, 1976, s. 10.
 22. Diyalogların kronolojisi konusunda bkz: Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy Vol. IV*, Cambridge University Press, London, 1975.

Sokrates *Phaidon*'dan aldığımız pasajda ilk defa açık bir şekilde *İdealar* kuramını bazı *idea* örnekleri üzerinden serimler ve bu, kuramın daha sonraki gelişimi açısından önemlidir. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi Platon diyaloglarını belli bir sistematik çerçevede ele almaktadır. Kendi örneğini verirsek, kumaş dokuyan bir dokumacı gibi konusunu dokur.²³

23. “Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim. Benim gibi düşünürsen ve bu kendinden olan şeylerin varlığını kabul edersen, bunlardan, ruhun neden ölmez olduğunu açığa çıkaracağımı ve o zaman sana göstereceğimi umarım... ‘Bundan çıkacak sonuçları gözden geçir ve benimle aynı fikirde olup olmadığına bak.’ dedi. Bana öyle geliyor ki diye devam etti, kendinden güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu kendinden güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir. Bunu ötekiler için de söylerim. Bu türlü sebebi, kabul ediyor musun?... O halde dedi, bu şartlar içinde, öteki sebepleri ve şu bilgince sebepleri bir türlü anlamıyorum ve anlayamıyorum. Bana bir şeyin güzelliği vücudunda getiren, ya parlak rengi, ya şekli veya buna benzer başka bir şey olduğu söylenecek olursa, benim aklımı altüst etmekten başka bir şeye yaramayan bütün bu sebepleri oldukları yerde bırakıyorum ve bir şeydeki güzelliğin hangi yönden, hangi şekilde olursa olsun, kendinden güzellik bulunmasından ve onun geçmesinden geldiğini sadece, safça, belki de önce kabul etmekle yetiniyorum. Çünkü onun bu geçişi hakkında şimdiye kadar olumlu hiçbir hüküm vermiyorum; yalnız güzelin bütün güzel şeyleri güzel kılan şey olduğunu söylüyorum. Bu, hem kendime, hem de başkalarına verebileceğim en sağlam karşılıktır sanırım. Bu ilkeye dayanarak artık hiçbir yanlış adım atmayacağıma inanıyorum ve tam bir emniyetle, kendime ve başkalarına, güzel şeyleri güzel kılanın güzel olduğunu söyleyebilirim... Bunun gibi dedi, kendinden büyüklüktedir ki büyük şeyler büyük ve daha büyük olan şeyler daha büyüktürler; kendinden küçüktedir ki, en küçükler de en küçüktürler, değil mi? ... Artık dedi, bir insanın bir başkasından bir baş boyu daha büyük olduğunu ve daha küçüğün o kadar daha küçük olduğunu söyleyen kimseyi tasdik etmeyeceksin. Daha ziyâde, itiraz edecek ve şunu söylemekle yetineceksin ki, bir başkasından daha büyük olan her şey kendinden büyüklükten başka bir şeyle büyük değildir ve onu büyük kılan bu büyüklüktür ve ne küçük, kendinden küçüklüktür. Bir adamın bir baş boyu daha büyük veya daha küçük olduğunu söyleyerek, önce daha büyüğün aynı şeyle daha büyük, daha küçüğün daha küçük olduğunu ve sonra bir baş boyu küçük olan daha büyüğün daha büyük olduğunu ve bir insanın herhangi bir küçük şeyle büyük olmasının fevkalâde bir şey olduğunu ileri sürerek itiraz eden birine rastlamaktan, sanırım korkacaksın... o halde onun sekizden iki sayı büyük olduğunu ve nicelikle ve nicelik yüzünden değil, fakat bu sebepten onu aştığını söylemekten, yahut iki kulaçlık bir şeyin bir kulaçlık bir şeyden kendinden büyüklükle değil yarısı ile daha büyük olduğunu söylemekten korkacaksın... Bire bir eklenseydi dedi, onun iki olmasının sebebi toplama olduğunu veya bir ikiye bölünseydi, bölmeye olduğunu söylemekten çekinmeyecek miydin? Bir şeyin, kendisine katıştığı şeyin kendi özüne katışmasından başka türlü doğmayacağından emin olduğunu açıkça söylemeyecek misin? Böylece bu iki halde de ikinin vücut bulmasının ikiliğe katışmasından başka bir sebebinin görmüyorsun; sözün kısası bu, iki olması gereken her şeyin bu kendinden ikiliğe, bir olması gereken her şeyin bu kendinden birliğe katışması

Pasajda Platon Sokrates'in üzerinden ilk kez açık bir şekilde kendinde kendiliğinden güzellik ve *iyi* ile beraber *büyüklik*, *küçüklük* vb. *İdeaların* hangi sebeplerden ötürü bu şekilde kabul edildiğini belirler. Fakat burada dikkat etmemiz gereken husus ortaya konan bu *İdealar* muhâtaplar tarafından sorgusuz sualsiz kabul görür. Anlaşıldığı kadarıyla bu noktadan sonra ciddî bir eleştiriden de geçirilmeyerek bu kabulde devam edilmektedir.

Her ne kadar Parmenides'te Elealı Yabancı rolünde Platon'un bizzat kendisi tarafından *İdeaların* ciddî bir eleştirisi yapılacak olsa da ilk dönem diyaloglarında ahlâkî soruşturmanın nihâî durağı olarak sunulan *İdealar*dan orta dönemde açık bir şekilde ruhun duyulardan geri durduğu zamanki derin ve bilinçli düşüncesinin nesneleri olarak söz edilir.²⁴ Burada özellikle belirtmemiz gereken idea kullanımının *Phaidon* gibi ruhun ölümsüzlüğünü, daha doğrusu Platon'un ruhun akıl, yani *nous* kısmının ölümsüzlüğünü işlediği bir diyalog olması ve burada ilk defa *İdeaların* ruhun duyumlardan geri durarak derin ve bilinçli bir düşüncesinin nesneleri olarak söz etmesi önem arz eden bir husustur. Burada Platon'un ruh konusundaki yaklaşımına değinmeden geçmek istiyoruz. Çünkü ruh konusuna değinmek aynı zamanda Platon'un bilgi görüşünün temel sacayaklarından biri olan hatırlamayı (*anamnesis*) da beraberinde getirmektedir.

Devlet diyalogu ile beraber Platon *İdeaların* varlık alanını, duyulur dünyadan ayırmanın yolunu açar ve buradan devamla sonraki diyaloglarda özellikle *Timaios*'ta²⁵ belirtildiğine göre ayrı bir varlık alanı tahsis eder. Diyaloglardaki çeşitli noktalarda Platon'un *İdeaların* birine ya da diğerine bir öncelik verdiği görünür. Bu şekilde *Parmenides*'te geçen *Bir* hakkındaki ünlü hipotezlerden söz etmezsek²⁶ hem *İyi*²⁷ hem de *Güzel*²⁸ öne çıkartılır. Fakat *İdeaların* birbirleriyle karşılıklı iç bağıntılılığı ya da Platon'un söylediği şekliyle "iştirâk"ı veya "biraradalığı" (*koinoia*), "bağlaşma", "biraraya-bağlanma", "biraraya-toplanma", "eşleşme", "ortak-olma" problemi ve buradan hareketle de *İdeaların* astlık-üstlük hiyerarşisi problemi, *Sofist*'e kadar formel bir şekilde ele alınmaz. Yine yükleme temeline, bazı *İdeaların* başka bazılarıyla harmanlanacağı ve

icâbıdır. Fakat bu toplamalara, bölmelere ve bunlara benzer başka niceliklere gelince, bunlarla ilgilenmeyeceksin ve bunların cevaplarını kendinden daha bilgili olanlara bırakacaksın. (Platon, *Phaidon*, s. 100-101.)

24. Cornford, F.M., *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, s. 9.
25. Platon, *Timaios* 52a-c.
26. Platon, *Parmenides*, çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2001, 137c-142.
27. Platon, *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, 504e-509c.
28. Platon, *Symposion*, çev: Eyüp Çoraklı, Kabalcı Yayınları, 2007, 210a-212b.

bazılarının ise harmanlanmayacağı konusunda ve özellikle *diairesis*²⁹ diye bilinen ayrıştırıcı metot aracılığıyla çeşitli gruplanışları seçip ayırmanın diyalektiğin³⁰ görevi olduğu konusunda bir uzlaşma varılır.³¹

İdeaların aşkınlığı konusunda pek fazla sorun yoktur.³² Fakat Platon'un *metheksis* (pay alma) kullanımı bir ölçüde içkinliği de akla getirir.³³ O halde, İdeaları nereye yerleştirmek durumundayız? Burada analoji sahneye çıkar. Nasıl ki *aistheta* bir tür organik birlik – ki kozmostur – içerisinde bulunursa, aynı şekilde *İdealar* da “göklerin ötesinde”³⁴ yer alan belli bir “düşünülür yer”-de mevcuttur.

İlk bakışta şeylerin her bir sınıfı için Platonik *idea* var görünür. Bu yüzden *etik İdealar* vardır³⁵, doğal şeylerin *İdeaları* vardır³⁶ hatta anılmaya değmeyecek ıvır zıvır şeylerin bile *İdeaları* vardır.³⁷ Yapay şeylerin³⁸, bağıntıların³⁹ ve negatiflerin⁴⁰ bile *İdeası* bulunduğunu fark etmek, belki daha da şaşırtıcıdır.⁴¹ O halde, *İdealar* sadece fikirler ya da kavramlar mıdır? Bu soru diyaloglarda fiilen sorulur, fakat sadece inkâr edilmek üzere.⁴²

Bu noktada özellikle akla gelen en önemli sorulardan biri ayrı bir varlık alanında olan *İdeaların* tikellerle nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu; bir diğer önemli soru da bu *İdeaların* kendi aralarındaki ilişkilerinin nasılığı ile ilgilidir. Birinci soru sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağından ikinci soruya Pla-

29. Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 89.

30. R. Robinson, Platon'un diyalektiği, diyaloglarında hangi anlamlarda kullandığını (güçlü konuşma, tartışma sanatı, tartışmada izlenen yol) belirttiikten sonra, orta dönemde, Platon'un diyalektiğin yalnız en soylu değil, aynı zamanda en yararlı yöntem olduğuna inandığını belirtmektedir. Robinson ayrıca bu yöntemin, dil (*Kratylos* 390), matematik (*Devlet* 510-511), Retorik ve Psikolojide (*Phaidros*, 269-73) ve tüm etnik ve politik bilimlerde kullanıldığını ileri sürmektedir. Böylece Robinson, birbiriyle ilgili ne varsa, bu yöntemle açıklığa kavuştur, demektedir. A.g.e., s. 69

31. Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 88.

32. Platon, *Timaios*, 51b-52d.

33. Platon, *Phaidon*, 103b-104a, *Timaios*, 50c ve *Parmenides*'teki (130a-132b) eleştirinin büyük bir kısmının hedefi de budur.

34. Platon, *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1997, 247c.

35. Platon, *Phaidon*, 101b-c.

36. Platon, *Timaios*, 51b, *Sofist* 266b.

37. Platon, *Parmenides*, 130c.

38. Platon, *Devlet*, 596a-597c, *Sofist*, çev: Ö. Naci Soykan, Remzi Kitabevi, 2011, 265b.

39. Platon, *Phaidon*, 74a-77a, *Devlet* 479b, *Parmenides*, 133c.

40. Platon, *Devlet* 476a, *Theaitetos*, çev: Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, 186a, *Sofist* 257e.

41. Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 88.

42. Platon, *Parmenides*, 132b-c, 134b.

ton'un nasıl yaklaştığını belirtmek istiyoruz. Platon, İdealar arası ilişki sürecini aydınlatmak için beş *İdea* seçer⁴³: *Varlık, Benzerlik, Benzemezlik, Hareket ve Dinginlik*. Bunları da “en büyük cinsler” (*megista gene*) diye adlandırır. Bu beş *İdea* üzerinden Platon *İdeaların* kendi aralarındaki ilişkilerini anlatır. Bu ilişkiye *İdeaların* tikellerle olan ilişkilerini açıklığa kavuşturduktan sonra değinmenin uygun olduğunu düşünüyoruz.

Son Dönem

Bu dönem diyalogları olarak, *Parmenides, Theatetos, Sofist, Devlet Adami, Timaios, Kritias, Philebos, Yasalar*⁴⁴ sayılabilir. Bu dönem genel olarak Platon yorumcuları için Sokratik öğelerin değil artık Platonik diyebileceğimiz kavramların işe koşulduğu dönem olarak adlandırılmaktadır. Hatta bazı yorumcuların bu döneme olgunluk dönemi demeleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir.⁴⁵

Aslında *İdeaların* bu son dönemi aynı zamanda Platon'un kendi görüşlerini hocasının görüşlerinden ayıkladığı ikinci dönemine denk gelir. Bu dönem, Platon'un Sokrates'ten farklı olarak *ideaları* temellendirmesi ile açığa çıkar. Konuşulan kavramdan dokunulan gerçeklikten bağımsız, dokunulamayan ancak düşünülebilen ve bunların sebebi olarak *idea*, anlamaya çalıştığımız Platon epistemolojisinin anahtar kavramı olarak karşımıza çıkar. *İdeaların* kendi başlarına bağımsız gerçeklik olmaları ile Platon, hocasından bağımsızlığını ilan etmiş ve kendi sistemini kurmaya doğru gidebilmiştir.

İdealar Kuramının Gözden Geçirilmesi ve Tikellerle İlişkisi

Phaidon'da⁴⁶ idealar şu özellikleriyle gösterilmektedir:

- İdealar, benzerliğin ve benzemezliğin kendisi olarak verilmektedir.
- Matematiksel nesneler (eşitlik gibi) temelde benzer ya da benzemez olarak ele alınmaktadırlar.
- Somut şeyler, aynı anda iki ideadan pay alırlar, ya da onlara katılırlar.

43. Platon, *Sofist*, 254b-255e.

44. Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy Vol. IV*, s. 50

45. Bkz.: Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 15.

46. Platon, *Phaidon*, 74b-c.

Nitekim *Phaidon*'da Simmias Sokrates'in hem uzunluk hem de kısıklık ideasından pay aldığını yinelemektedir.⁴⁷ Şöyle ki, Simmias, Sokrates'e göre uzun boylu, Phaidon'a göre kısa boyludur. Sokrates kısıklık, Phaidon ise, uzunluk ideasından pay almaktadır. Phaidon'a göre Zenon bu üç sınıfı birbirine karıştırılmaktadır.⁴⁸ Böylece belki de idealar kuramı, Zenon'un paradokslarına bir yanıt bulur diye Sokrates, ideaların bir-çok, benzer-benzemez, hareket-durgunluk gibi çelişkili özellikleri üzerinde durmak istemektedir.⁴⁹

Aslında sözünü ettiğimiz soru, *Sofist*'te⁵⁰ de sorulmakta ve yanıtlanmaktadır. Orada, iki idea, doğru-olumlu bir önermede, belirli bir biçimde, iki ad olarak görülürse (konu ve yüklem olarak), bu iki ad birleşebilir, denmektedir. Buna göre "hareket vardır" dersem, hareket ideasını var-olma ideasıyla birleştiriyorum demektir. Yalnız doğru-olumsuz önermelerde iki idea birleşmez. Meselâ, "Hareket durgunluk değildir"; ya da "Hareket, var-değildir" gibi. *Sofist*'te verilen bu örnekler bazı ideaların kendi aralarında (tikellerle değil) birleşebildiklerini, bazılarının ise birleşemediğini belirtmek içindir. Yine burada *idealar* arasındaki bölünme ya da birleşme, üst sınıflarla, alt sınıflar arasında olmaktadır.

Pay Alma-Katılma

Parmenides'in birinci bölümünde üzerinde durulan, ideaların kendi aralarındaki birleşimi olmayıp idealarla algılanır nesnelerin, yani tikellerin birleşimi ya da bölümüdür. Bunun için burada sorulan soru, hangi tür nesnelerin *idealar*ının var olduğudur. İlk ve orta dönem diyaloglarında Platon, daha çok ahlâkî ve matematiksel şeylerin *ideaları* üzerinde durmaktaydı. Oysa şimdi ateş, su, saç, çamur gibi şeylerin idealarının var olup olmadığı üze-

47. Platon, *a.g.e.* 102.

48. Zenon, hocası Parmenides'in monizmini savunmak için, çokluğa ve harekete karşı bir takım kanıtlar geliştirmiştir. Buna göre eğer çokluk varsa, büyük ve küçük her ikisi de olacak; şekil'de sonsuz olacak kadar büyük olmak, hiç şekil olmayacak kadar küçük olmaktır. (Bu durum çelişki yaratır.) İkinci kanıtla göre, eğer çokluk varsa, var-olan şeylerle diğerleri arasında başka şeyler sonsuzdur. Eğer bu böyle ise, daima var-olan şeylerle diğerleri arasında başka şeyler sonsuzdur. Harekete karşı ise Zenon, dört kanıt geliştirmektedir. 1. Taşınan şeyin yolun yarısına hedeften önce varması gerektiğinden hareketin olmadığı, 2. (Akhilleus kanıtıdır.) Bu, en yavaş koşan varlığa, en hızlının yetişemediği, 3. Fırlayan okun durduğu, 4. Koşu yerinde karşıt yönlerdeki eşit sayıda cisimler üzerine olandır. Bu kanıtlar hakkında geniş açıklamalı bilgi için bkz: Walter Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2006,, s. 67-68.

49. Platon, *Parmenides*, 129c.

50. Platon, *Sofist*, 251c.

rinde durmaktadır. Şimdi biz yeniden Platon'un hangi *idealar* üzerinde durduğunu sıralayalım:

- a) Platon benzer-benzemez, bir-çok gibi göreceli ideaların olduğundan emindir.
- b) *Adalet, güzellik, iyilik* gibi değer ya da ahlâkî ama göreceli olmayan (Platon'a göre) idealardan da emindir. Bu iki tür idealardan Platon, Phaidon⁵¹ *Devlet*⁵² ve *Symposion*'da⁵³ söz edip, onların var olduklarından emin görünmektedir.
- c) Platon, insan, ateş, su gibi ideaların olduğundan (*Parmenides*'te) kuşku duymaktadır. Saç, çamur, kir gibi çirkin şeylerin idealarının olması ise saçma olarak görmektedir. Bu idea örnekleri sanki Sokratik olmayıp tamâmen Platoniktir. Hem de Platon'un yaşlılık döneminin gündeme getirdiği örneklerdir.

Nitekim Parmenides, Sokrates'e, "İnsan, ateş ve bunlara benzer doğal şeylerin ideaları var mı, yok mu?" diye sorduğunda, Sokrates, kuşku duyduğunu söyler. Parmenides, yine saç, çamur, kir ya da bunlara benzer saçma ve çirkin şeylerin ideaları olup olmadığını sorduğu zaman, Sokrates bunun saçma olduğunu ve bunlar hakkında da kuşkuları bulunduğunu belirtir. Bunun üzerine Parmenides, Sokrates'in bunlar hakkındaki görüşlerinin olgunlaşmadığını söyler.⁵⁴

Platon daha önce, göreceli olan, benzer-benzemez bir-çok gibi idealarla, adalet, güzellik, iyilik gibi ahlâkî değerlere (ki bunlar Platon'a göre göreceli değildir) ilişkin ideaların varlığından emindi ve felsefesini bunlar üzerine kurmuştu. Oysa şimdi Platon, doğal şeylerle ilgili ideaların varlığından kuşku duymakta (ateş, su gibi) anlamsız ve çirkin şeylerin (saç, çamur, kir gibi...) idealarının olup olmadığından emin olmadığı gibi, olmasını da saçma görmektedir.⁵⁵ Platon daha önce bunlar için bir tartışma bile açmamıştır.⁵⁶ Cornford, Platon'un Parmenides'te ahlâkî ve matematiksel idealardan kozmolojiye dönüş yaptığını

51. Platon, *Phaidon*, 74a–74d–100c.

52. Platon, *Devlet*, 476a.

53. Platon, *Symposion*, 210e.

54. Platon, *Parmenides*, 130a–e.

55. Platon, *a.g.e.*, 130d.

56. Charles Griswold'un da belirttiği gibi, yatak, masa gibi elle yapılan şeyler Parmenides 130 b–c'de belirtilmemiştir. Eğer belirtilmiş olsaydı bunlar da saçma ve çirkin şeyler olarak adlandırılacaktı.

The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's Republic, Book 10, s. 136, dipnot. *Journal of History of Philosophy*, Apr. 1981. (aktaran) Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, s. 35.

savunmaktadır.⁵⁷ Moravcsik ise, Platon'un burada, idealarla ilgili bütün girişimleri ve ontolojik spekülasyonları hakkındaki kuşkularını dile getirmeye çalıştığını sanmaktadır.⁵⁸

Platon, dört temel öğenin (su, toprak, hava, ateş) ve biyolojik türlerin idealarını tartışmasını *Timaios*'ta ele almıştır.⁵⁹ Fakat diğer göreceli ve ahlâkî olanlardan söz etmemiştir. Bunun sebebi Platon'un bu son tür idealara olan inancını yitirmiş olduğundan değil, *Timaios*'ta daha önceki diyaloglarda olduğu gibi konunun yaşama değil, kozmolojiye ilişkin olduğundandır. Platon, *Parmenides*'te her şeyin ideasını yerleştirmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda Herakleitos'un akış öğretisine giren şeyleri, daha önceki diyaloglarda açıkça belirtmemiştir. Şimdi ise onları da ele almaktadır.

Parmenides'in 130a-131e pasajında tartışma şu noktada toplanmaktadır: İdealarla tikellerin/algılanır şeylerin ilişkileri var mıdır?

Buna göre algılanır şeyler, idealara katılır ya da onlardan pay alırlar. Eğer bu böyle ise her algılanır şey, ideanın tümüne ya da bir bölümüne katılır. Parmenides'e göre, algılanır bir şey ideanın bir bölümünü ya da tamamını içermez. Eğer ideanın tamamı ayrı tikelerde (algılanır şeylerde) kendini gösterirse, idea kendisinden ayrılmış olur. Kaldı ki bir tikel, ideanın bir bölümünü de içermez, çünkü o zaman da, geniş bir şey, meselâ bir fil, genişlik ideasından bir bölüm içerdiği için, geniş olmuş olur. Eğer durum böyle ise, o zaman da genişlik ideası, geniş nesnenin kendisinden bir bölüm verdiği için küçülmüş, yani kendisinden daha küçülmüş olur. Şöyle ki; eşit olan bir şey, eşitlik ideasının bir bölümünü içeriyorsa, o zaman eşitlik ideası kendi kendine eşit olmayacaktır. Çünkü kendisinden pay alan tikele bir bölüm vermiştir. Bu durum, küçüklük örneği ile daha da saçma olmaktadır: Eğer küçük bir şey, küçüklük ideasından bir parça ya da bölüm alıyorsa, küçüklük ideası, nesneye verdiği küçüklükten ötürü daha da küçülmüş olacaktır. Küçük bir şey, küçük olabilmek için, küçüklük ideasından aldığı paydan ötürü, geniş olacağı yerde, daha da küçülecektir.

Parmenides'in ileri sürdüğü bu kanıtlar kuşkusuz yalnız *pay almaya* karşı değil, bütün idealar kuramına karşı yöneltilmiş çok güçlü kanıtlar olarak görülmektedir. Parmenides'e kadarki ideaların bilgisi söz konusu olduğunda süreci ifade eden yöntem olan diyalektiğin önemini yitirdiğinin altını çizmeli-

-
57. Cornford, F.M., *Platon and Parmenides*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969, s. 83.
 58. Moravcsik, *The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms*, Phronesis, 1963-64, s. 7.
 59. Owen, G.E.L., *The Place of the Timaios in Plato's Dialogues*, Classical quarterly, 1953, s. 79-95.

yiz.⁶⁰ Fakat burada çok dikkat etmemiz gereken önemli bir nokta var. Burada idealar da tikeller gibi somut olarak düşünülmekte, *pay almaya* ya da *katılma-*ya bu açıdan bakılmaktadır.

Bu keskin eleştiriye karşı Sokrates Parmenides'e gün örneğini vererek karşı çıkar. Sokrates bu örnekle ideanın tamâmen bir şeyin içinde var-olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Buna göre verilmiş bir gün vardır; aynı gün, aynı yerlerde kendisini göstermektedir. Yani bir ya da tek olan gün, birçok yerde vardır. Bu, iyi bir örnek olmakla beraber, Parmenides önemsememekte ve şöyle demektedir: Bir yelken (örtü) birçok insanı birden kapsıyorsa, bir şeyin bütününü birçok şeyin üstündedir. Parmenides bu örneği Sokrates'e kabul ettirir.⁶¹

Aslında Sokrates'in verdiği gün örneği, ideanın bütünlüğünü, değişik örneklerini belirtmek için iyi bir örnektir. Fakat yelken örneğinin Parmenides tarafından benimsenmesi ve meselâ Sokrates'e kabul ettirilmesi ile Parmenides'in işi kolaylaşır. Bundan sonra deneyimli, yaşlı Parmenides, deneyimsiz, genç Sokrates'i ideaları somut şeylermiş gibi ele almaya zorlar. Sokrates bu güçlü yolu kabul etmiştir ve Platon bu yola girmiştir artık.⁶² Diğer yandan Platon, idealar kuramını somuta sokmadan eleştirmenin zor olacağını da bilincindedir.

Şimdi *Parmenides* bağlamında Platon'un idealar dünyasının kapsamıyla ilgili nasıl bir yaklaşım sergilediğine baktığımızda, aslında Platon'un soruyu hiçbir zaman yanıtlamadığını görürüz.⁶³ Çünkü idealar kuramının ikili kökeni bu sorunun cevabını güçleştirir. Nitekim Aristoteles'in Platonculuğu açıklarken bizlere söylediği gibi⁶⁴ bir kök Sokrates'in *tümelleri* tanımlamaya yönelik araştırmasıydı. Herhangi bir doğa dizgesiyle ilgilenmeyen Sokrates, kendisini *Âdil* gibi ahlâkî terimleri tanımlama girişimiyle sınırladı.

Platon, Herakleitosçu akış öğretisini duyuşal şeylere uygulanan bir kuram olarak kabul ederek, Sokratesçi bir tanımın konusunun duyuşal şey olamayacağını gördü, çünkü duyuşal şeyler sürekli bir değişme içinde olduklarından, bilinemezdirler; bu sebeple Sokratesçi tanımın konusunun, *idea* adını verdiği

60. Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, s. 35-36.

61. Platon, *Parmenides*, 131a-b.

62. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, Routledge and Kegan Paul, London, 1967, Vol. II. s. 68.

63. Eğer VII. Mektup (342a) gerçek bir Platoncu metin olarak kabul edilirse, Platon yaşamının sonunda, matematiksel nesnelerin, ahlâkî terimlerin, doğal ve yapay nesnelerin, her canlı yaratık türünün, her ahlâkî niteliğin ve bütün etki ve edilemlerin formlarının varlığını teslim etmiş durumdaydı.

64. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2.bs., İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996, A, 6.

ayrı bir varlık olması gerektiğini ve ideayla aynı adı taşıyan duyusal şeyler öbeğinin bu ideadan pay aldığını söyledi. Bunun gerisinde yatan varsayım her cins ismin, ondan söz edildiğini işittiğimiz zaman düşündüğümüz, değişmez bir anlama sahip olmasının zorunlu olduğudur: Konuşan ve dinleyen, bu sayede, anluluklarında aynı nesneyi düşünürler. Ancak bu biçimde, birbirlerini anlayabilirler ve konuşmak mümkün olur. Bu serimde bütün cins isimler, her şeye karşın, anlamları için bir forma sahip olmak bakımından aynı hakka sahiptirler; ve dolayısıyla şu ifadeye erişiriz: “Aynı ismi verdiğimiz bütün şeyler öbeği için tek bir form (ya da karakter, *eidos*) kabul etmeye alışmış durumdayız.”⁶⁵ Bu sıcaştır, bu kirlidir, bu insânîdir, bu âdildir, vb., diyebiliriz. Eğer bu türden bütün ifadeler aynı konumdaysalar, varolan bir cins isim için, ortak bir karakter ya da form/idea kabul etmeliyiz. İdealar dünyası, herhangi bir dilin sözcük dağarcığından sayıca daha fazla olmalıdır.⁶⁶

Ancak *idealar kuramı* Platonculuğun her şeyin gerçek varlığı olarak, Phytagorasçı sayılar kuramı olan diğer kökünden yola çıkarsak nasıl görünür? Aristoteles'e göre Platon şeylerle idealar arasındaki ilişkiyi tam tamına, Phytagorasçılar şeylerle Sayılar arasındaki ilişkiyi nasıl anladıysalar, öyle anladı: Şeylerin Formlardan *pay aldıklarını* söylediği zaman, yalnızca, Phytagorasçıların şeylerin sayıları *temsil ettikleri* (ya da somutlaştırdıkları) biçimindeki ifadelerinde sözel bir değişiklik yapıyordu. Form şimdi, bir cins ismin anlamından daha fazla bir şey, metafiziksel konumunu, Sokrates'in büyük bir olasılıkla, hiçbir zaman araştırmamış olduğu bir varlık haline gelmiştir. Sokrates'in hiçbir zaman “bir doğa dizgesi”⁶⁷ olmadığı; ancak Platon İdealara, görünüşlerin şu ya da bu biçimde ya da belli bir ölçüde temsil ettikleri gerçeklikle olarak, Phytagorasçı Sayıların yerine getirdiği, bir anlaşılır, gerçek varlık dünyasında, ayrı bir varoluş verir. Görünür ve dokunulur cisimlerden kesinlikle ayrı olan ve bir ebedî doğruluk (hakikat) alanı oluşturan matematiksel Formlarla ilgili olarak hiçbir güçlük yoktur. Yine ahlâkî idealar, insânî eylem ve karakterde hiçbir zaman somutlaşmayan ya da gerçekleşmeyen ülküler (idealler) olarak kalırlar. Söz konusu her iki sınıfın da formları, ruhun bedensel duyulara hiç başvurulmaksızın bilebileceği ebedî şeyler olarak dile getirilebilirler.

Aslında diyalogun devamında Platon, Parmenides üzerinden Sokrates'in üzerine kararlı bir şekilde gider. Sıcaklık ya da soğukluk ya da kırmızılık, bedenden ayrılmış bir ruh tarafından bütün duyusal deneyden bağımsız olarak bilinebilecek nesne türleri midir? Kırmızılık ya da sıcaklık, fiziksel dünyadaki kırmızı ya da sıcak şeylerin oluşunu açıklayan ebedî ve gerçek bir form mu-

65. Platon, *Devlet* 596a.

66. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 16-17.

67. Cornford, *a.g.e.* s. 18.

dur? Cisimler, onları hiç kimse görmediği zaman Kırmızılıktan ya da hiç kimse sıcaklıklarını duymadığı zaman, sıcaklıktan pay alır mı? Bunlar Platon'u, diyalogda Sokrates'in itiraf ettiği kararsızlık ve kesinsizlik içine sokmuş olan sorular olabilir. Her cins isim için bir İdea kabul etmenin en önemli ve en dikkate değer sonucu bu durumda, İdealar dünyasına bir sınır koymanın olanaksız hale gelmesiydi. Sınırsız bilinemez ve eğer İdealar bilinemez iseler, onların varlık sebebi ortadan kalkar. Ancak Platon bu soruyu yanıtsız bırakır.

Parmenides şu halde, Platon'un ikinci eleştirisi doğrultusuna döner: *Ayrı İdealarla onlardan pay alan şeyler arasındaki ilişki nedir?*

Eğer pay alma ya da paylaşmanın doğal anlamını zorlarsak, İdeanın şeylerin her birinde bir bütün olarak mı bulunduğunu, yoksa her şeyin İdeadan bir parça mı aldığını kabul edeceğiz? Bu ikilem gerçekte *pay alma* sözcüğünün kimi yanıltıcı çağrışımlarına bir itiraz olarak alınabilir. Birçok şey, hepsinin onunla aynı ilişkiye sahip olması anlamında, bir İdeadan *pay alabilir*. Ancak ilişkinin ne olabileceği sorusu yine de yanıtsız kalmaya devam eder.

İdeanın yalnızca, zihinlerimizde bir düşünce olabileceği önerisi, kesin olarak, yadsınmıştır. İdea zihnî bir varlık değildir; o, sayısı her ne olursa olsun, insânî zihnin düşünebileceği, ya da düşünmeyebileceği, bir düşünce nesnesi olmalıdır.

Son olarak, İdeanın ayrı bir varoluşu olmakla birlikte, burada, bu dünyada olanın, İdea değil de, İdeanın bir kopyası ya da görüntüsü olduğu ileri sürülmüştür. Özgün bir şeyin birden fazla kopyası olabilir. İlişki öyleyse, bu durumda *benzerlik* olacaktır. Ancak sonsuz bir geriye gidişe yol açacaktır. Özgün şeyle kopya eğer birbirlerine benzer iseler, bunların ortak bir karakterleri vardır; ancak bu durumda, özgün şeyle kopyanın pay almaları için, bir başka İdea ortaya koyma sebeplerimiz, bütün kopyaların pay almaları için özgün bir İdea ortaya koymaya götüren sebeplerden hiç de daha az değildir. Buradan *pay alma* ilişkisinin *benzerliğe* indirgenemeyeceği, dolayısıyla *pay alma* ilişkisi için bir açıklama aramamız gerektiği sonucu çıkar. Şu halde, bu nokta üzerinde şöyle bir akıl yürütme olabilir: kopyanın en azından bir dereceye dek, özgün örneğe benzediği doğru olabilir; ancak anlatılmak istenen her şey, bundan ibaret değildir. Her iki kopya arasında bir benzerlik bulunur.⁶⁸

Bütün bu eleştirilerin sonucu, İdealarla şeyler arasındaki ilişkiye ilişkin olarak, şimdiye dek, hiçbir anlaşılır açıklama getirilememiş olduğudur; mecazlar ciddî bir incelemeye tâbi tutulmayacaklardır. *Parmenides*, insânî bilginin erişebileceği sınırların ötesine çekilmiş ideal bir dünya resmiyle sona erer. Bir Tanrı İdeaları bilebilir, ancak biz insanlar, dünyamızdaki şeylerin dışında kalan bir

68. Cornford, *a.g.e.* s. 20.

şeyi bilebilir miyiz? Öte yandan Parmenides'in kendisi *İdeaların* düşünce için bir zorunluluk olduğunu teslim eder; *İdealar* olmaksızın felsefi söylem ya da herhangi bir türden konuşma imkânsız olur. Bu sonuç, yalnızca varolan güçlüklerin üstesinden gelinemeyeceği anlamına gelir.

Şu halde, Platon'un *Parmenides*'i yazmaktaki amacı, kendisinin var olan güçlüklerin en az, kendisini eleştiren biri kadar, bilincinde olduğunu göstermek ve onları öğrencilerinin ve dostlarının üzerinde düşünmeleri için gözler önüne sermek olabilir.⁶⁹ Bunun yanında buradaki güçlükten kasdımız idealar ile tikeller arasındaki ilişkinin mâhiyeti ile ilgili bir güçlüktür.

İdeaların Tikellerle İlişkileri Bağlamında Roller

Platon bizi: Bir şey ya vardır ya da var değildir; bir şey ya birdir (ve çok değildir) ya da çoktur (ve bir değildir); eğer bir varsa, çok var değildir; eğer çok varsa, Bir var değildir. Böyle bir usavurma bizi, ya (Parmenides'in kendi dizgesinde olduğu gibi) her tür çokluğu dışlayarak, tek bir Varlıkla veya Var olan Birlikle, ya da her ne türden olursa olsun, hiçbir birliği bulunmayan bir çoklukla baş başa bırakır.⁷⁰

Parmenides ile *Sofist* arasında bir geçiş diyalogu olan *Theaitetos* üzerinden Platon tikellerden hareketle bir bilgi tanımının olabilme denemesini yaparak *Sofist*'te İdealarla tikeller arasındaki ilişkinin artık sorun olarak ele alınmayacağını işaret eder gibi, sadece İdealar ile İdealar arasındaki ilişkiyi konu edinir. *Sofist*'te karşılaştığımız İdealara ilişkin inceleme, karışıklıkları aydınlatıp, Elealılar ve ardılları tarafından *Parmenides*'in Birlik ve Çokluk, Varlık ve Yokluk gibi, en ufak bir esneklik kabul etmez kavramlarına dayandırılmış olan paradokslara bir yanıt verilmektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Platon idealar arası ilişki sürecini aydınlatmak için beş idea seçer⁷¹: Varlık, Benzerlik, Benzemezlik, Hareket ve Dinginlik. Bunları da “en büyük cinsler” (*megista gene*) diye adlandırır. Bu beş İdea üzerinden Platon İdeaların kendi aralarında ki ilişkilerini anlatır.

Yukarıdaki iki sorunun da cevabı aslında tek bir diyalog çerçevesinde değil Platon'un felsefesinin tamamında dolayısıyla diyaloglar ve bugün artık Platon'a ait olduğu konusunda şüphe kalmayan *VII. Mektup* da dâhil olmak üzere bütün eserlerinin tahliliyle mümkündür.

69. Cornford, *a.g.e.* s. 20.

70. Cornford, *a.g.e.* s. 22.

71. Platon, *Sofist*, 254b-255e.

Platon yukarıdaki eleştiriyi Parmenides’e yaptırırken gâyet ciddîdir ve pay alma konusundaki ciddî sorunları görmüştür. Belki de buna alternatif olarak *Theaitetos*’ta göreceğimiz gibi, dış dünya nesnelerinden hareketle, idealara başvurmadan bilgi tanımı yapabilmenin imkânını dener.

Platon için gerçek varlık alanı olan *idealar*, kendi felsefesi için hayâtî bir konumdadırlar. Biz aklın *idealar* ile nasıl bir ilişkisi olduğunu anlamaya çalıştık. Daha doğrusu, bilme söz konusu olduğunda bilmeden neyin kastedildiği burada bilme işini yapan ve bilmeye konu olanın ne olduğunu ele almaya çalıştık. Bilgi ile sanı (Platon için bu doksa kavramı ile karşılaşılır) arasındaki ayırma pek fazla girmedik.

Cross ve Wozzley’den⁷² yararlanarak *ideaların* genel olarak “rolleri”ni vererek bölümü bitirmek istiyoruz. Kanaatimize göre bu şekilde bir genel ayırım yapmanın *ideaların* Platon felsefesinde nasıl bir yer işgâl ettikleri noktasında oluşturmaya çalıştığımız harita için yararlı olacaktır. Ayrıca *ideaların* bu rollerinin işlerliğinin *sanı* ile karşılaştırılarak oluşturulmuş olması, gerek ikinci bölümdeki yapmaya çalıştığımız hiyerarşi için gerekse son bölümde ayrıntılarıyla ele alacağımız *doksa* (sanı) kavramı için bir hazırlık niteliğinde olacaktır.

Bilginin Nesneleri Olarak İdealar

Son dönem diyaloglarda, özellikle *Theaitetos*’a kadar olan diyaloglarda bilgi ve sanının ayırımı yapılmakta, bu ayırım yapılırken de bilginin nesneleri idealar olarak kabul edilmekte, bu sebeple de hatâ söz konusu olmamaktadır. Sanının nesneleri algılanır nesneler olduğundan hatâ söz konusudur.

Gerçeklik Olarak İdealar

İdealar bilginin nesnelerini oluşturduğundan gerçektirler. *Devlet*’in V. Kitabında⁷³ ve diğer diyaloglarda belirtildiğine göre, bilgi düzeyinde olan insanın gerçeği bilmesi ve bu gerçeğin de idealar olduğu vurgulanmaktadır. Algılanır tikeller, düş evreninde yaşayan, gördüklerini, duyduklarını ve dokunduklarını gerçek sanan sıradan insanların gördükleri, duydukları, dokundukları şeylerdir. Algılanır tikeller, ancak gerçek olan ideaların görünüşleri ya da gölgeleri olduğundan bilginin değil, sanının nesneleridir.

72. R.C. Cross and Wozzley, *Plato’s Republic, A Philosophical Commentary*, 166 vd. B1.8.

73. Platon, *Devlet*, 476e-477a.

İdeal Ölçütler Olarak İdealar

*Menon*⁷⁴, *Phaidon*⁷⁵ ve *Devlet*'in V. Kitabında ideaların ideal ölçütler oldukları vurgulanmaktadır. *Devlet*'te idealar ölçütler olarak tanıtılırken, tikellerin ancak bu gerçeklere katılması ile gerçeklik kazandıkları ileri sürülmektedir. İdeaların bilgisine varmadan, o akli düzeye çıkmadan algılamaya ve sanıya dayalı bütün yargılarımız, bir yerde anlamsız olur. Çünkü ideal ölçütler olmadan (*idealar*), tikelleri belirlememiz olanaksızdır. Meselâ *Phaidon* 75b'de şöyle denilmektedir:

O halde, görmeye, işitmeye başlamadan ve başka duyularımızı kullanmadan önce kendinden eşitliğin ne olduğunu öğrenmiş olmamız gerekmektedir. Duyulardan bize eşitmiş gibi gelen eşitlikleri bu kendinden eşitliğe atfedebilmemiz ve bütün bu eşitliklerin kendinden eşitliğe yaklaşmaya çalıştıklarını fakat başarı gösteremediklerini fark etmemiz ancak böyle mümkün olacaktır.... O halde bu eşitlik bilgisini dünyaya gelmeden önce kazanmış olmamız gerekir.

Phaidon'da bize eşit gibi görünen şeyleri bizde doğuştan var olan *eşitlik* ideasını anımsatmaktadır. Yani bu dünyadaki tikeller, bize tümelleri (ideaları) anımsatmaktadır. Başka bir deyimle tikellerin tahrîk edici rolü vardır; bu sebeple *Phaidon*'daki anımsama, *Menon*'daki anımsamadan amacı bakımından ayrılır. *Menon*'daki anımsama kuramı bilginin doğuştan olduğunu, ruhun ölümsüzlüğünü ve bilgi ile doğru sanı ayırımını yapmaya çalışırken, *Phaidon*'daki, ideaların ideal ölçütlerini, tikellerin tahrîk edici rolleriyle anımsatmaya çalışmaktadır.

Tümeller Olarak İdealar

İdealar bize evrensel olarak tanıtılmaktadırlar. Meselâ Platon *Devlet* X. Kitap'ta⁷⁶ "Her sınıftaki şeyleri bir ideanın varlığı ile varsaymalıyız." diyor. *Menon*'da⁷⁷ "Erdem nedir?" sorusuna Menon bir dizi yanıt verince, Sokrates, Menon'un saydığı bütün erdemli eylemlerin, ancak erdem için birer örnek olabileceğini, erdemin kendisi olamayacağını, erdemin kendisinin bütün tanımlarının, en azından ortak özelliklerini oluşturduğunu söylemektedir. Bu sebeple erdem,

74. Platon, *Menon (Erdem Üstüne)*, çev: Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011, 97.

75. Platon, *Phaidon*, 74-75.

76. Platon, *Devlet*, 596a.

77. Platon, *Menon*, 72.

adalet, eşitlik gibi bütün kavramlar tümel olup evrenseldir. Bunların evrensel oluşu, onları aynı zamanda zamansız kılmaktadır. Tikeller bir zaman içinde söz konusu oldukları halde *idealar* evrenseldir ve zamansızdır.⁷⁸

Fiziksel Nesnelerin Sebepleri Olarak İdealar

Yine son dönemdekilerden önceki diyaloglarda idealar, fiziksel nesnelerin bilinmesinde sebep olarak gösterilmektedir. Şayet tikeller var ise ya da gerçekliklerinden söz ediliyorsa (tam olmasa bile) salt gerçek olan *ideaların* var olmalarındandır. Meselâ *Phaidon*'da Platon:

“Bana öyle geliyor ki, kendinde güzellik dışında bir güzel şey varsa, bu şey ancak bu kendinde güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir. Bunu örnekler içinde söylerim.”

demekte ve şöyle devam etmektedir:

“...Bana bir şeyin güzelliğini vücûda getirenin ya parlak rengi ya şekli ya da buna benzer başka bir şeye yaramayan bütün bu sebepleri oldukları yerde bırakıyorum ve bir şeydeki güzelliğin, hangi yönden, hangi şekilde olursa olsun, kendinde güzellik bulunmasından, onu geçmesinden geldiğini sadece safça, belki de bönce kabul etmekle yetiniyorum. Çünkü onun bu geçişi hakkında şimdiye kadar müsbet hiçbir hüküm vermedim. Yalnız güzelin, bütün güzel şeyleri, güzel bulan şey olduğunu söylüyorum. Bu, hem kendime, hem de başkalarına verebileceğim en sağlam karşılıktır, sanırım.”⁷⁹

Cross ve Wozzley, Cherniss'e dayanarak, ideaların bu rolleriyle hâlâ güncel bir konu olan ontoloji, etik ve epistemolojideki sorunların çoğunu çözebileceğini ileri sürmektedir.⁸⁰ Cherniss'e göre, idealar kuramı ontolojiktir. Çünkü idealar, gerçek, değişmeyen ve yetkin nesnelerdir. Bu sebeple Platon bunlara, *gerçek* ya da *tam gerçek* ya da *salt gerçek* demektedir. Oysa günlük duyular evreni, idealar evreniyle karşılaştırılırsa, bu yarı gerçek bir evren olur. Bu evren, yarı gerçekliğini ya da yarı görünüşlüğünü, salt gerçek idealardan aldığı için de, idealar kuramı metafiziksel bir kuramdır; çünkü insan ve insan zihninden bağımsız olarak doğru olanı söylemektedir.

78. Bkz: Platon, *a.g.e.* 72; *Devlet*, X. Kitap.

79. Platon, *Phaidon*, 100c-d.

80. Cherniss, *The Philosophical Economy of Theory of Ideas*, American Journal of Philology, VL. L. VII, 1936, s. 445-456.

PLATON EPİSTEMOLOJİSİNDE AKLIN VE NESNELERİN HİYERARŞİSİ

Belirtmek gerekir ki Platon için nihâyetinde bilgi ya da gerçeklik hatta hakikat kesinlikle oluş dünyasında olamaz. Platon, değişen ve sürekli akış halinde olan bir tikeller dünyasını algılayan duyularımızın sağladığı verilerin güvenilirliği üzerine bir bilgi tanımı yapmamızın imkânsızlığını sürekli olarak vurgular.⁸¹ Bunun yanında üçüncü bölümde de göreceğimiz gibi Platon yine de tikellerden hareketle bir bilgi tanımı yapıp yapılmayacağının soruşturmasını detaylı olarak yapmayı ihmâl etmez. Fakat her zaman olduğu gibi sonuçta yine de bize bilginin ne olduğundan ziyade ne olmadığı üzerine bir tablo bırakarak soruşturmasını bitirir.

Platon *Devlet*'te metafizik görüşünün ana unsurlarını varlık dereceleri anlayışını açıklamak üzere kullandığı kesik çizgi analojisinde şu ifadeler yer verir:

“Eşit olmayan iki parçaya bölünmüş bir çizgi alalım, bunlardan biri görülür dünyayı, öteki düşünülür dünyayı temsil etsin ve parçaların her birini birbirlerine göre aydınlık ve karanlık derecelerini sembolize edecek şekilde aynı oranda tekrar bölelim. O zaman görünebilir dünyadaki iki kesimden biri yansılar yerine geçecektir. Yansılardan anladığım, ilkin gölgeler, sonra sudaki ve parlak, cilalı yüzeylerdeki yansımalar ve bu türden her şeydir, anlıyor musun?

– Evet anlıyorum.

– Şimdi ikinci bir kesim kopyalarını ilk kesimin oluşturduğu gerçek şeylerin, etrafımızdaki canlı şeylerin ve doğanın ya da insan ellerinin ürünü olan her şeyin yerini tutsun.

– Öyle olsun.

– Şuna da bir diyeceğin var mı? Görülür dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Bir şeysin yansıması, kopyası, ondan ne kadar ayırırsa, zanla (doksa) bilgi de birbirinden o kadar ayırdır, değil mi?

– Kesinlikle

– Şimdi düşünülür dünyanın çizgisini nasıl böleceğimizi irdeleyelim.

– Nasıl?

– Şöyle: Burada da iki kesim vardır. İlkinde ruh görülür dünyada bizzat yansılar olan gerçek şeyleri yansılar olarak kullanır ve araştırmasını kabullerden hareket ederek ve yukarıdaki bir ilkeye doğru değil, aşağıdaki bir sonuca

81. Bkz: Platon, *Theaitetos* 185vd.; W.F.R. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford At The Clarendon Press, 1936, s. 29.; Zeev Perelmutter, *Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought*, University of Toronto, 2002, s. 30.

doğru yürüyerek takip etmeye zorlanır. İkinci kesimde ruh öteki yönde hareket eder, bir kabulden hareketle hipotetik olmayan yukarıdaki ilkeye doğru yürür; ve öteki kesimde kullanılan yansılar hiç kullanmaz, fakat yalnızca ideaları kullanır ve araştırmasını tek başına onlar sayesinde yürütür.⁸²

Metinde görüldüğü gibi, bir doğru alınır ve ikiye bölünür. Bölünme sonunda elde edilen kesitlerden altta olanı, içinde yaşadığımız ve duyu organlarıyla algıladığımız bireysel nesnelerden oluşan duyusal dünyayı göstermektedir. Üstte olan kesit ise, tümel ya da özlerden, tür ve cinslerden meydana gelen, akılla anlaşılabilir idealar dünyasını temsil eder. Varlık bakımından, her şeyin ilk örneklerinden, arketiplerinden/prototiplerinden oluşan idealar dünyası, alttaki kesitin gösterdiği duyusal dünyadaki nesneler, ilk örneklerinden, arketiplerinden pay alarak varlığa gelirler.

Aynı çizgide, bölünme sonucu elde edilen kesitler, çizginin başlangıçtaki bölünmesi sırasında gözetilen orana göre, yeniden ikiye bölünür. Bu durumda dört ayrı kesit elde edilir. Bu sonuncu bölme, Platon'un matematikle sofistlik, resim ve tragedya gibi sanatların ontolojik temelini gösterme amacına hizmet etmektedir. Buna göre, matematiğin nesneleri, üstteki büyük kesitin ikinci parçasında yer alır. Matematiğin nesneleri de akılla anlaşılabilir nesnelerdir, fakat idealardan, her ideanın bir olduğu yerde, çok olmalarıyla ayrılırlar. Buna karşın, sofistlik ve resim, tragedya gibi sanatlar en alttaki dördüncü kesitle gösterilir, çünkü Sofist ve ressamın ürünleri gerçekliğin en az iki derece uzakta olan, gölgenin gölgesi durumundaki şeylerdir.

Bölünmüş çizgide, varlık bakımından yukarıdan aşağıya doğru bir iniş söz konusuysen, yani üst kesitler bir alttaki kesitin varlık sebebiysen, bilgi bakımından yukarıya doğru bir çıkış söz konusudur, çünkü gerçek bilgi, değişmeyen, akılla anlaşılabilir varlıkların ve gerçek sebeplerin bilgisidir.⁸³

Devlet'in *kesik çizgi, güneş benzetmesi ve mağara istiaresi* bağlamında Platon epistemolojisinde aklın durumları ile beraber bu durumları karşılayan nesneleri dört aşamada gösterebiliriz.

Platon dört ayrı bilgi türünden söz eder. Bu dört bilgi türünden iki tanesi duyusal dünya; yani değişen, varlığa gelen, yok olup giden bireysel duyusal varlıkların dünyası; buna karşın kalan iki tanesi değişmez, genel ve ezelî-ebedî varlıkların dünyası ile ilgilidir.

Bu bilgi türlerinin en önemsizi olarak Platon tahmîni (*eikasia*) görmektedir. Bu bilgi türünde söz konusu olan şey, gölgesi vuran bir varlığın gölgesinden aslını tahmîn etmektir.

82. Platon, *Devlet*, 509-511e.

83. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 316-17

İkinci bilgi türü, duyuşal nesnelerin, Platon'un inanç (*pistis*) adını verdiği, bilgisidir. Buradaki bilginin kaynağı duyu-algıdır ve o, tahmîne göre daha güvenilir bir biliş tarzı olabilmekle birlikte, yine de gerçek bir bilgi olmayıp yalnızca olası bir bilgidir. Onun gerçek bir bilgi olabilmesini engelleyen iki temel sebep, Platon'a göre, her şeyden önce duyuların, duyu yanılsamalarından dolayı, hiçbir şekilde güvenilemeyecek bir bilgi kaynağı olmaları ve ikinci olarak da böyle bir bilginin nesneleri olan duyuşal nesnelerin değiştikleri için bilinmeyeceği gerçeğidir. Zira Platon'a göre bilgi her zaman tikel değil de, genel olanın ve değişenin değil de, değişmez olanın bilgisidir. Bundan dolayı biz burada gerçekliklerin değil de, yalnızca görünüşlerin bilgisine sahip oluruz. Bu iki aşağı bilgi türü birlikte duyuşal bilgi olarak sanı ya da kanaat (*doksa*) diye sınıflanır.⁸⁴

İlk iki bilgi türü Platon tarafından tamâmen görüngülerin, daha doğrusu doksanın konusu olan bilgi türüdür ki, burada Platon'un kasdettiği anlamda bilgiden söz edemeyiz. Burada Platon'un gerçeklik olarak kabul ettiği bilgi alanına değinmek istiyoruz ki, zaten Platon özellikle kesik çizgi örneğinde bizzat belirtmiştir.

Platon düşüncenin alanı söz konusu olunca da tıpkı duyu dünyasında olduğu gibi aynı şekilde iki bilgi türünden bahseder. Bunlardan birincisi duyuşal varlıkları değil de, sayılar, doğrular, düzlemler, üçgenler gibi matematiksel nesneleri konu olan matematiksel bilgidir. Ayrıca Platon ve düşünsel alan söz konusu olduğunda ikinci bir bilgi türünden de bahseder ki bu duyuşal dünyayla artık hiçbir ilişkisi kalmayan *nous*'tur ve bu bilgi, idealarla doğrudan tanışıklığa dayanan rasyonel bir kavrayış ve genel kavramların akla dayanan saf bilgisidir.⁸⁵ Burada aşağıda biraz daha ayrıntıyla üzerinde duracağımız diyalektik metot söz konusudur. Platon'un bu diyalektik yöntemi bir tür toplama ve bölme işleminden oluşmaktadır. Buna göre, öteye beriye saçılmış tikeller bir idea içinde toplanarak kavranır ve daha sonra *İdea* türlere bölünür. Demek ki, genel kavramlara ilişkin bilgiye götüren diyalektik yöntemden söz konusu olan, her şeyden önce bir genelleme sonra da sınıflamadır. Platon'a göre, ancak bu şekilde, yani yukarıdan aşağıya doğru bir genel kavramdan diğerine geçmek süretiyle, kavramlarımızı genelleştirerek ve özelleştirerek, birleştirerek ve bölerek, sentezden geçirerek ve analiz ederek açık seçik ve tutarlı düşünceye ulaşabiliriz.⁸⁶

Devlet'in kesik çizgi, güneş benzetmesi ve mağara istiâresi, görülür evrenle, idealar evrenini birbirinden ayırmak ancak idealar evreninin bilgisinin olabileceğini, görülür evrenin bilgisinin olamayacağını belirtmek; diyalektik akıl yürütmenin nasıl mümkün olduğunu bize göstermek içindir. Başka bir deyimle, bil-

84. Platon, *Devlet*, 509-511e.

85. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 225; ayrıca bkz: Platon, *a.g.e.* 509-511e.

86. Cevizci, *a.g.e.* s. 254-255.

giyi duyularla elde edemeyiz. Çünkü bilginin (*episteme*) yalnız nesneleri değil, aklı düzeyi de çok farklıdır. Duyulur evrende her şeyin yetkinini görememekteyiz. Hatta bir takım paradokslarla beraber görmekteyiz. Meselâ yine *Devlet*'teki pasaja göre, elimize baktığımızda üçüncü parmak, duyuların bize verdiği kadarı ile yandaki parmaklarla karşılaştırıldığında, hem uzun hem kısa olabilir. Bu durumdaki bilgimiz paradoksal olabiliyor.⁸⁷ Yine *Phaidon*'daki pasaja göre biz bilgiyi duyularla elde edemeyiz. Çünkü nesneler bize oldukları gibi görünmüyorlar.⁸⁸ Verilen örneğe göre eşit görünen iki çubuk alırsak, bu algılayanların bazılarına eşit, bazılarına eşit görünmez. Eşit veya eşitlik ideasından bağımsız olarak bir varlığı vardır. Bu, algılayanlara göre değişmeyen, nesnel bir eşitliktir ve herkeste vardır, evrenseldir. Bu ideayı dış deneyimden almamaktayız. Salt (mutlak) eşitlik idealar evrenindedir. Diyalektikle ideaları kavrayabilen kişi, dış dünyadaki eşit gibi görünen şeylere baktığında onların eşit olmadıklarını görür.

DOKSA KAVRAMININ PLATON EPİSTEMOLOJİSİNDEKİ YERİ

Platon'un son dönemi ya da deyim yerindeyse olgunluk dönemi kendi felsefesini de gözden geçirdiği, bazı görüşlerini ayıkladığı ve hatta diyebiliriz ki daha rasyonel bir tavır takındığı dönem olarak betimlenebilir. Nitekim ontoloji, epistemoloji, metafizik, ahlak hangi konuya değinirse değinsin vazgeçemediği ve nihâyetinde konunun kendisini dayandırdığı *idealara* son dönem diyaloglarından olan Theaitetos'ta baş vurmadan yalnızca dış dünya nesnelerinden hareketle bilgiye ulaşabilmenin ya da bilgiyi tanımlayabilmenin imkânını arama girişiminin bu noktada bizim için önemli bir dayanak noktasıdır.

Doksa Kavramı

Kanı, kanâat, sanı, zan, yargı, yargılama, hüküm⁸⁹ anlamlarına gelen doksa kelimesi daha önce de değindiğimiz gibi *epistemenin* karşıtı, yani hakîkî bilginin karşıtı olarak kullanılır. Ayrım, hakîkî varlık (*on*) alanının dışında bırakılmaları yüzünden hakîkî bilgi konuları olamayacak duyu algısına özgü şeylerin

87. Platon, *Devlet*, VII., 523c.

88. Platon, *Phaidon* 73b-c.

89. Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 74; ayrıca bkz: Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, s. 178; H. G. Lidde-R. Scott, *Greek Lexion*, Revised Edit. by H. Stuart Jones, Oxford, 1973.

ontolojik statüsüne dayanır. Nitekim bu ayrım zikredilen sebeplerle Platonik epistemolojyanın bünyesine dâhil edilir, her ne kadar bu pozisyon o ana kadar Sofistlerin izâfî olduğu için *aisthesis*'e ısrarla saldırımları yoluyla desteklenip ayakta tutulmuş olsa da⁹⁰ *Devlet*'te Platon, Parmenides'in ayrımını bir dizi epistemolojik ve ontolojik bağdaşık olarak kurar: Hakîkî bilgi hakîkî gerçekliğe, yani İdealara dairdir, buna karşılık bilgisizlik bütünüyle gerçek-olmayana dairdir. Bu ikisi arasında bir ara evre vardır: yarı-varlık hakkında bir yarı-bilgi. Bu ara yeti (*dynamis*) *doksa*'dır ve onun konuları duyulur şeyler (*aistheta*) ve insanlığın ortak olarak yaygın bir şekilde inandığı kanâatlerdir⁹¹. Bunun sonuçları yukarıda Kesik Çizgi'de değinildiği gibi, *doksa*'nın alanı, konuları duyulur şeyler olan inanış (*pistis*) ve Platon'un üretici etkinliğinin doğası hakkındaki görüşünün içerildiği bir biliş kategorisi olan "görünüşler bilgisi" (*eikasia*) olmak üzere ikiye bölünerek daha da inceltir.

Yalnız belirtmemiz gerekir ki her ne kadar Platon, *Theaitetos*'ta alenî bir şekilde dış dünyaya yönelik olan ilgisini belli etse de temelde *episteme* ile *doksa* arasındaki ikilik Platon için en temel ayrım olarak kalır.

İdeaların duyulur şeylerden ayrılmasında temellendiği şekliyle Platon'un *doksa* görüşü, özellikle yargı verme alanında doğru ve yanlış sorununu ortaya çıkarır; bu, aynı zamanda kökenlerini var-olan hakkındaki Parmenidesçi öncüllerde bulan bir problemdir: yalnızca var-olan düşülebileceğinden ve adlandırılabilirliğinden, nasıl olur da yanlış bir yargıda bulunmak, yani var-olmayan hakkında bir tanım vermek mümkün olabilir?⁹²

Platon, *Sofist*'te nasıl ki yanlış sav veya söz (*logos*) varsa, aynı şekilde bu sözün dışsallaştırılması (yani sesli olarak söylenmesi) olan yanlış yargının da (*doksa*) varolduğunu gösterir.⁹³ Yanlış yargının imkânları *Theaitetos*'ta⁹⁴ tartışılır, fakat asıl tavrı var-olmayan (*me on*) probleminin çözümünü beklediğinden son çözümlemede *Sofist*'e gelinceye dek ortaya koyulmaz.⁹⁵ Yanlış, gerçekliğe, yani ya duyulur durumun "gerçekliği"ne ya da duyulur-olanın pay aldığı *eidos*'un hakîkî gerçekliğine tekâbül etmeyen bir yargıdır.⁹⁶

Genel olarak bakıldığında Platon'un felsefesinde metafizik ve epistemolojik yönler ağır basmakta ve birbirlerini sürekli olarak etkilemektedirler. Diya-

90. Bkz. Protagoras'ı zikreden *Theaitetos* 166d-167a.

91. Platon, *Devlet*, 476e-480a.

92. Parmenides, fr.3, fr.8 str 34 (aktaran) Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 76.

93. Platon, *Sofist*, 263d-264b.

94. Platon, *Theaitetos*, 187c-200d.

95. Platon, *Sofist*, 263b-d.

96. Francis, *a.g.e.* s. 76.

loglarda da görüleceği gibi ilk ve orta dönemde metafiziksel yön baskınken son dönem de özellikle *Theaitetos*'ta epistemolojik yön baskındır.⁹⁷

Burada belki de yerinde bir soruyla Platon'u bu zorluğa iten sebebin ne olduğunu sorabiliriz. Anladığımız kadarıyla buradaki temel sebep, Platon'un duyulur ya da algılanır evrenin değişken ve güvenilir olmadığına yönelik kanâatidir. Bu güvensizliği bir bakıma, daha önce belirttiğimiz gibi, Protagoras'ın göreceliğine ve Herakleitos'un akış kuramına dayanmaktadır. Platon, algılanır evren için bu iki kuramın geçerliliğini, yalnız algılama düzeyinde değil, aynı zamanda sanı düzeyinde kabul etmektedir.⁹⁸ Diğer yandan Platon, Pythagorasçılığı ve Sokrates'i takip ederek, bu değişken ve güvenilirmez evrenin ötesinde değişmez ve güvenilir evrenin (idealar evreninin) var olduğuna inanmıştır. Bu evren öte, üstün ve gerçekliğin ve hatta daha doğru bir ifadeyle gerçeklik evrenin bizzat kendisidir. Platon'un bu ikili dünya görüşü, onun bilgi ve sanı arasında yaptığı büyük ayrımın bir uzantısı görünümündedir. Bu ayrımın kendisinin en temel karakteristiğinin Platon'un sofistlere olan tepkisinin bir sonucu olduğunun da altını çizmeliyiz.⁹⁹

Bilgi ile sanı arasındaki bu ayrım nedir? Bilgi sahibi olan bir kişi, var-olan bir şeyin bilgisine sahiptir. Çünkü "hiçlik"ın bilgisinden söz edemeyiz. İdealar vardır ve gerçektirler ve hatta Platon söz konusu olduğunda kelimenin tam anlamıyla tek gerçekliklerdir. O halde yalnız onların bilgisi söz konusudur. Dolayısıyla bilgide hatâ yoktur. Bu mantıksal olarak imkânsızdır. Çünkü nesneleri vardır ve gerçektir. Yeter ki akıl o düzeyde bulunsun, onları kavrayabilsin. Fakat sanıda hatâ vardır. Var-olmayan bir şeyin sanısı olamaz; ama var-olan bir şeyin de sanısı olamaz. Platon için var-olan şeyin sanısı varsa, bu sanı değil fakat bilgidir. Dolayısıyla sanı, yani *doksa* hem var, hem var-olmayan ya da yarı var olan algılanır tikellerdir. Platon *Devlet*, *Phaidon* ve daha başka diyaloglarda bu tikellere, var-olanlarla ya da gerçek olanlarla (*idealar*), var-olmayanlar ya da gerçek olmayanlar arasında bir yer vermekte, tikellere yarı gerçektir demektedir. Mağara, çizgi ve güneş benzetmelerini bunun için geliştirmişti. İşte bu yarı gerçek varlıkları olan şeylerin, yani algılanır tikellerin, bilgi'si değil, sanısı vardır. Platon Protagoras'ın göreceliğine ve Herakleitos'un akış kuramı-

97. Bkz: Zeev Perelmuter, *Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought*, University of Toronto, 2002.

98. Bkz: Platon, *Devlet*, IV, V ve VII. Kitaplar ile *Kratylos* ve *Protagoras* diyalogları. Ayrıca tamamen dış dünya bilgisinden hareketle bilgi sorunu ele alan *Theaitetos* diyalogu.

99. Bkz: Donald, Rutherford, *The Cambridge Companion To Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2007. A.E., Taylor, *Plato The Man and His Work*, Butler & Tanner Ltd., Frome and London, 1966. C.C.W. Taylor, *History of Philosophy From The Beginning to Plato*, Routledge Press, New York, 1997.

na dayanarak tikelleri yalnız göreceli ve değişken değil, aynı zamanda çelişki-
li kabul etmektedir.¹⁰⁰

Platon, bilgi ile sanıya aklın iki ayrı durumu olarak baktığı gibi, bu iki du-
rumu karşılayan nesnelere de iki ayrı durumda (hiyerarşik olarak) bakmaktadır.
Bilgide Platon için az bilme ya da çok bilme söz konusu değildir. Platon bilgi-
de kesinlik olduğunu bir şey ya da durumun ya bilineceğini ya da bilenemeye-
ceğini belirtir. Bu durum için de yeterli ve zorunlu koşulların olması gerektiği-
ni, aksi durumda ise bilgi durumunun söz konusu olamayacağını belirtir. Nite-
kim Platon'un düalizminin doğasında da sanı düzeyinde *epistemed* söz edi-
lemez; aynı şekilde idealar düzeyinde de sanıdan söz edilemez.

SONUÇ YERİNE

Platon felsefesinde *episteme-doksa* ayrımı bizim için belirleyici oldu. Aynı
şekilde bu ayrımda bugüne değin ihmâl edildiğini düşündüğümüz *doksa* kav-
ramını merkeze aldık. Aslında Platon için mutlak gerçeklik ve bilgi söz konusu
olduğunda *gerçek* olan yalnızca idealarlardır. Fakat özellikle son dönem diyalog-
larından olan *Theaitetos*'ta tikellerden hareketle “Bilgi nedir?” sorusunun *ide-
alara* başvurulmadan ele alındığını, söyleyebiliriz.

Bilgi durumu, yalnız “Bilgi nedir?” sorusuna yanıt verebilmedeki zorluk
değil, aynı zamanda bir şeyin bilgisine sahip olup olmadığımız hakkındaki fikir
karmaşıklığıdır. Bu sebeple septikler Antik Yunandan beri bilme yerine, bilir gi-
bi görünmeyi ortaya koymuşlardır. Gerçekten bildiğimizi sandığımız bir şeyin,
ne kadar bilgisine sahibizdir? Yoksa bütün bildiğimiz şey bölük pörçük bilgi-
ler midir? Bildiğimizi sandığımız bir şeyi, nasıl bildiğimizi açıklayabilir miyiz?

İlk iki dönemde Platon düşüncesinin merkezinde akılcılığın yatmış oldu-
ğunu söyleyebiliriz. Akıl, bu iki dönemde Platon felsefesinde en büyük öğedir.
Felsefe tarihini de daha çok Platon'un bu akılcı yönü etkilemiştir. Buna göre,
ancak a priori akıl yürütme ile elde edilen ve bilinen doğrular, zorunlu, mut-
lak doğrulardır.

Algı, sanı ve bilgi ile ilgili en kapsamlı soruşturmanın yapıldığı *Theaitetos*
diyalogunda temel soru aslında Sokratik diyaloglardaki soru tarzını anımsat-
maktadır. Nitekim, genel olarak ahlâkî idealarla ilgili bir soru olan “X ne-
dir?” sorusu *Theaitetos*'ta “Bilgi nedir?” sorusunda karşılık bulur. Benzer bir
şekilde diyalogun genelinde ve aynı zamanda sonucunda da ortaya çıkan, bil-
ginin ne olduğundan ziyâde ne olmadığıyla ilgilidir. Bugün de, bazı itirazlara

100. Bkz: Platon, *Devlet*, V, VI, VII. Kitaplar; *Menon*, *Theaitetos*, ilgili bölümler.

karşın, kabul edilen genel bir tanıma göre, bilgi gerekçelendirilmiş doğru sanıdır (Knowledge is justified true belief). Buna göre biz ancak doğrunun bilgisinden söz edebiliriz. Doğru olduğunu sandığımız şeyin de sanısına sahip olduğumuzu ileri süreriz. Bu da bilgi olmamaktadır. Eğer sanıya bilgi diyeceksek, o zaman sanının da “gerekçelendirilmiş ya da başka bir deyişle haklı çıkarılmış doğru olması” gerekmektedir. Platon da, *Theaitetos*’ta bunları tartışmaktadır. Yalnız bilgi kuramının temelinde algılama yattığı için, Platon, bilgiyi önce algı ilişkisinde ele almaktadır. Bu sebeple *bilgi algıdırın* ilk tanımında algının değerlendirilmesi yapılmış, Platon felsefesinde, ilk kez algının, bilgi kuramı açısından önemine değinilmiştir.

Bilginin ikinci tanımı doğru sanıdır. Fakat burada daha çok yanlış sanı üzerinde durulmaktadır. Buna göre, a’nın, b olduğuna, yanlış olarak inanamayız. Eğer doğru ve yanlış bir sanı oluşturacak bir a ve b yoksa nasıl yanlış sanıya sahip olabiliriz? Yanlış sanıya sahip olmak demek, hiç sanıya sahip olmamak demektir. Belki de a ve b’yi ayrı ayrı, yeterince tanımadığımız durumlarda yanlış sanı söz konusu olmaktadır. Fakat bu da mümkün değildir; çünkü yanlış sanı yoktur. Platon aslında yanlış sanıların olmadığını söylemek istememektedir.

Platon, “Bilgi doğru sanıdır.” tanımını tek bir kanıtla yadsıtmaktadır. Buna göre, görgü tanığının doğrudan doğruya deneyimine dayanan bilgisi ile jüri üyelerinin yargıçlar tarafından iknâ edilip karar verdikleri durum karşılaştırılmaktadır. Burada bilgide değil, sanıda iknâ edilme söz konusudur. Görgü tanıkları olayı bizzat gördükleri için, bilgiye sahiptirler. Jüri ise, olsa olsa, doğru sanıya sahip olabilir. Çünkü ne de olsa olayı bizzat görmemiştir.

Üçüncü tanıma göre bilgi, doğru sanı artı *logos*’tur. Başka bir deyişle, bilgi, gerekçelendirilmiş ya da doğrulanmış doğru sanıdır. Fakat Platon, bu son tanımında *logos*’u *gerekçelendirilmiş ya da doğrulanmış sanı* anlamında kullanmamaktadır. Bu sebeple *logos*un çeşitli anlamlarının araştırmasına girişmiştir. Fakat bütün bu anlamların sanıya eklenmesiyle bilginin oluşmadığını görmüştür. Oysa Platon ilk kez *Menon*’da doğru sanı ve bilgi ayrımını yapmakta ve orada *logos* (kanıt, sebep) aracılığıyla doğru sanının haklı çıkarılmasını (doğru sanının temellendirilmesi) belirtmektedir.

Menon’da Sokrates doğru sanı ile bilgi arasında bir ayrımın var olduğunu ve bunu tahmîn etmeyip bildiğini söylemektedir. Buna göre doğru sanı ile bilgi arasında açıkça görülen bir ayrım vardır. Eğer bir kimse bir şeyin bilgisine sahipse, doğru sanıya da sahiptir. Fakat bir kimse doğru sanıya sahip olduğu halde, o şeyin bilgisine sahip olmayabilir.

Şimdi *logos* (sebeup, kanıt), Platon felsefesinin ilk ve orta döneminde, *idealarla* ilgili olduğundan, zihnî bir kavrayış ile elde edilmekteydi. Bu kavrayış ise yalnız filozoflara özgüydü. Demek ki, her ne kadar *logos*, bilginin yeterli ve zo-

runlu koşulu gibi görünmekteyse de bu koşul o dönem için filozofun tekelindeydi. Böylece bilginin üçüncü ve son koşulu ancak Platonik diyalektiği kullanabilen, birkaç müstesnâ insanın tekeline bırakılmış olmakta idi.

Bu son dönemde sorulan “Bilgi nedir?” sorusu ilk ve orta dönemdeki şekillerinden çok farklıdır. İlk dönemde amaç, bir kavram ya da ideada toplanan genel bir tanım bulmaktır. Ama son dönemde özellikle *Theaitetos*’ta sorulan soru, algı, sanı ve bilgi (dış dünya bilgisi) açısından sorulmaktadır. Bu sorulara her türden yanıtlar beklenmektedir. Kuşkusuz bu soruya yine tek bir yanıt bulunamamakta ve çeşitli varsayımlar ve tanımlar denenmektedir.

Bu varsayımlar ve tanımlar sonunda yadsınmış da olsalar, aslında bilginin bir yönünü oluşturmaktadırlar. “Bir şeyi bilmenin ölçütleri nelerdir?”, ya da “Böyle ölçütler var mıdır?”, “Bir şeyin ne kadarını bilebiliriz?” gibi sorular Platon’un bilgi kuramının temel soruları olabilme niteliği taşımaktadırlar.

Platon bilgi ve sanıdan söz ettiğinde özellikle görme ya da dokunma duyularını ön plana çıkarır. Görme ve dokunma söz konusu olduğunda kuşkusuz, nesneler ve nesnelerin gerçekliğiyle tanışıklık fikri önemli bir yer tutar. Bir şeyi görüyor ya da ona dokunuyorsam onun aracısız olarak farkındayım, onunla doğrudan doğruya tanışıklığım var demektir.

Platon’un bilgi-sanı ayrımı onu belki de iki dünyalı bir metafizik görüşüne götürmüştür. Başka bir deyişle Platon’un epistemolojik görüşü, onu, iki dünyalı bir ontolojiye götürmüştür. Platon bilginin, gerçek olanın bilgisi olduğunu ifade ettiğinde bizim “gerçek”ten kastedtiğimizden farklı bir anlamı kastedtiğini söyleyebiliriz. Meselâ biz masa ve sandalyeleri gerçek diye nitelersek, burada Platon, “gerçek”ten farklı bir şeyi anlamak ister. O, tikel bir duysal olarak masanın yalnızca yarı yarıya gerçek olduğunu söylemek ister gibidir ve Platon, aynı zamanda masaya ilişkin bilginin hiçbir zaman söz konusu olamayacağını, masa hakkında yalnızca sanıya sahip olabileceğimizi dile getirecektir. Yalnızca ideaların bilgisi vardır ve yalnızca *idealar* bütünüyle gerçeklerdir.

Her ne kadar Platon için yalnızca ideaların bilgisi söz konusu olsa da son dönem diyaloglarından *Theaitetos*’ta, tikellerden hareketle “Bilgi nedir?”in soruşturmasını yapar ve nihâyetinde ulaştığı, bilginin ne olduğu değil, ne olmadığıdır.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri I. Mutluluk-Ahlakı*, 2.bs., İstanbul, İ.Ü.E.F., 1970.
Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2.bs., İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.

- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 6.bs., İstanbul, İstanbul, Vadi Yayınları, 2002.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, İstanbul, Bilgi Üniv. Yayınları, 2006.
- Bernal, Martin, *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, çev: Özcan Buze, 2.bs., İstanbul, Kaynak Yayınları, 2003.
- , *Kara Atena*, Rutgers University Press New Brunswick, New Jersey, 1987.
- Berchman, M. Robert-
- Neusner, Jacob, *Platonisms: Ancient Modern And Postmodern*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- Brun Jean, *Platon ve Akademia*, çev: İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2007.
- Burnet, John, *Greek Philosophy*, Macmillan, N. York, 1968.
- , *Early Greek Philosophy*, 3rd. Edition, A&C Black, London, 1920.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 3.bs., Bursa, Asa Kitabevi, 2001.
- , *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2010.
- , *İdealar Kuramı, Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 1999.
- Cherniss, H.F, "The Philosophical Economy of Theory of Ideas" *American Journal of Philology*, VL. L. VII, 1936.
- Cherniss, Harold, *The Riddle of The Early Academy*, New York, Russel&Russel, 1962.
- Colter, Robert Steven, *Plato's Theory of Knowledge in the Theaetetus and Republic*, Northwestern Universtiy, for the degree Doctor of Philosophy, Illinois, 2001.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy Greece and Rome*, New York, Image Books, 1993.
- Cooper, J.M, *Platon on Sence Perception and Knowledge Theaitetos 184 to 186 Phonesis*, Vol.XV, 1970.
- Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.
- , *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev: Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.
- , *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2.bs., Gündoğan Yayınları, 2010.
- , *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge Kegan, 1964.
- , *The Republic of Plato*, Oxford At The Clarendon Press, 1961.
- Cross and Wozzley A.D., *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, Macmillan, London, 1964.

- Crombie, I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, Rautledge and Kegan Paul, London, 1963.
- Çelik, Sara, *Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeniçağa*, Doruk Yayınları, 2010.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.
- Deniz, M. Fatih, *Grek ve İslam Düşüncesinde Akıl Paradigmasının Oluşumu*, Muğla Üniv., Sosyal Bil. Enst., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Denkel, Arda, *Bilginin Temelleri*, İstanbul, Doruk Yayınları, 2011.
- Derrida, Jacques, *Platon'un Eczanesi*, çev: Zeynep Direk, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2012.
- Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev: Müntekim Ökmen, 5.bs., İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010.
- Field, G.C., *The Philosophy of Plato*, Oxford University Press, London, 1961.
- Francis, E. Peter, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev: Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.
- Gerson, P. Lloyd *Ancient Epistemology*, New York, Camgridge University Press, 2009.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 1999.
- Gunnar, Nils Gilce, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. III.*, Cambridge University Press, London, 1975.
- , *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. IV.*, Cambridge University Press, London, 1975.
- , *Socrates*, Cambridge At The Universtiy Press, 1971.
- , *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev: Ergün Akça, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.
- Hamlyn, D.W., *Sensation and Perception*, Rotledge and Kegan Paul, London, 1966.
- Hardie, W.F.R., *A Study in Plato*, Oxford At The Clarendon Press, 1936.
- Havelock, Eric A., *Preface To Plato*, The Belknap Press of Harward Universtiy Press, Cambridge, Massachusetts and London, ts.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çev: Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2009.
- Jean-François Mattéi, *Platon*, çev: İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2008
- Jones, W.T., *Batı Felsefesi Tarihi*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.
- Kerferd, G.B., *Plato's Account of The Relativism of Protagoras*, The Durham University Press, Journal, 1949.

- Kranz, Walter, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2006.
- Moravcsik, *The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms*, Phronesis 1963.
- Nakhtnikian, G., *Plato's Theory of Sensation, Review Metaphysics*, 1955.
- Nelson, Alan, *A Companion To Rationalism*, Blackwell Publishing, 2005.
- Owen, G.E.L., *The Place of the Timaios in Plato's Dialogues*, Classical quarterly, 1953.
- , *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogue*, Classical Quarterly, 1955.
- Palmer, A. John, *Plato's Reception of Parmenides*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Perelmuter, Zeev, *Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought*, University of Toronto, 2002.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev: Teoman Aktürel, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Gorgias*, çev: Melih Cevdet Anday, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Menon*, çev: Adnan Cemgil, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Kratylos*, çev: Teoman Aktürel, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Kriton*, çev: Tanju Gökçöl, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Kharmides*, çev: Tanju Gökçöl, 8.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Meneksenos*, çev: İrfan Şahinbaş, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
- , *Philebos*, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- , *Lakhes*, çev: Tanju Gökçöl, İstanbul, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Lysis*, çev: Tanju Gökçöl, İstanbul, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Protagoras*, çev: Tanju Gökçöl, İstanbul, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Devlet Adamı*, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- , *Kritias*, çev: Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
- , *Minos*, çev: Hamdi Varoğlu, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
- , *Mektuplar*, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- , *Epinomis*, çev: Adnan Cemgil, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
- , *Alkibiades I-II*, çev: Furkan Akderin, İstanbul Say Yayınları, 2010.
- , *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İstanbul, İşbankası Kültür Yayınları, 2011.
- , *Euthypron, Plato Complete Works*, edit. D.S. Hutchinson, Hackett Publishing, Cambridge, 1997.
- , *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, çev: Güvenç Şar, Kabalcı Yayınları, 2011.
- , *Ion Şiir Üzerine*, çev: Nihal Petek Boyacı, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.

- , *Kriton*, çev: Filiz Öktem-Candan Türkkân, 2. Basım, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.
- , *Küçük Hippias*, çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- , *Parmenides*, çev: Saffet Babür, İstanbul, İmge Kitabevi, 2001.
- , *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, Ankara, M.E.B., 1997.
- , *Timaios*, çev: Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, Cumhuriyet, 2001.
- , *Symposion*, çev: Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.
- , *Sofist*, çev: Ö. Naci Soykan, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- , *Theaitetos*, çev: Macit Gökberk, İstanbul, 11.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Robinson, Richard, *Plato's Earlier Dialectic*, 2. Baskı, Oxford Clarendon Press, 1996.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.
- Rutherford, Donald, *The Cambridge Companion To Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2007.
- Taylor, A.E., *Plato The Man and His Work*, Butler & Tanner Ltd., Frome and London, 1966.
- Taylor, C.C.W., *History of Philosophy From The Beginning to Plato*, Routledge Press, New York, 1997.
- Tunalı, İsmail, *Grek Estetiği*, 3.bs., İ.Ü.E.F. Yayınları, 1976.
- Turgut, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaitetos'un Yeni Bir Yorumu)*, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1992.
- , "Platon'da Bilgi Türleri", *A.Ü.İ.F. Dergisi* Cilt, XXII, 1978, Ankara.
- Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1943.
- Uygur, Mermi, "Bir Felsefe Sorusu Nedir", *Felsefe Arkivi*, C.V. sayı 1960.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 5.bs., 1998.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2008.

PLATON'UN TARİH ANLAYIŞI*

Ayhan Bıçak**

tarih sorunu, Yunan felsefesinde varlık, bilgi, ahlâk, devlet konuları gibi felsefede öne çıkmamıştır. Bununla birlikte, tartışılan her konunun tarihe dayandırılması, dahası, insanın yapıp ettiği her şeyin tarihliliği sebebiyle, tarih, örtük olarak her düşüncenin ve tartışmanın arka planını oluşturmaktadır. Platon, taşıdığı kaygılar ve ele aldığı sorunlar sebebiyle geçmiş i iyi değerlendirilmesi gerektiğinin bilincinde olarak tarih felsefesi sorunlarını farklı bağlamlarda incelemiştir. 20. yüzyılda yapılan çeşitli çalışmalarda Platon'un tarih felsefesiyle uğraştığı görüşü savunulmaktadır. Platon, toplum ve devlet sorunları üzerinde düşünürken her iki yapının dönüştüklerini, dolayısıyla bir süreç oluşturduklarını görmüştür. İdeal bir toplumun durağanlığı ile tarihsel süreç arasındaki gerilim onun tarih düşüncesinin temelinde yer almaktadır. Durağanlık ile değişimin yarattığı gerilimde, devletin kökeni, kurulan devletlerin çokluğu, her birinin dönüşerek yıkılması, bütün yönetim şekillerinin geçirdikleri dönüşümler, devletteki değişimlerin iyiye mi yoksa kötüye mi gittikleri sorunu¹, onun tarihle ilgili düşüncelerinin temelini meydana getirmektedir.

Guthrie'ye göre, Platon ile Aristoteles için tarih araştırmaları birinci dereceden amaç değildir. Onların amaçları kendi pratik ve teleolojik (gâyeli) bakış

* Bu çalışma, 2014 yılı içinde Dergah Yayınlarınca basılacak olan *Felsefenin Kuruluşu* adlı kitabın aynı başlıklı bölümüdür.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür. Ara Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 676 a-c.

açılarından kaynaklanmaktadır. İlkel toplulukları, devletin geçirdiği aşamaları ve toplum için önemli olan diğer kurumları geçmişleriyle birlikte araştırma sebepleri, ideal siyâsî sistemi bulabilmek için karşılaştırma yapmaktır.²

Guthrie'nin tesbitleri tarih sorununun Platon için ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Edelstein'a göre Platon, Demokritos'u doğanın rasyonel analizini yaptığından, Thukidides'i de tarihi, mitoloji ve prehistoryadan ayırdığından dolayı eleştirmiştir. Platon tarihe, metafizikçi Parmenides ve tarihte efsânelere yer veren Herodotos kılavuzluğunda yaklaşmıştır. Ona göre, insan aklı sınırlı olduğundan, tarih ile doğadaki ayrıntıyı tam olarak anlayamaz.³ Bu sebeple Platon felsefe tarihçiliği açısından da tartışılmıştır. Burnet'e göre, Platon ahlâk ve bilgi sorunlarını araştırmaya başlamadan önce, düşüncelerini felsefe tarihine dayandırmaya istekli görünmemektedir. Düşüncesini tarihe dayandırmaya karar verdiğinde konunun geçmişi hakkında aydınlatıcı bilgi vermiştir.⁴

Platon'un tarih anlayışı, geçmişe ilişkin malzemenin çoğunluğunu oluşturan ruh, evren, ahlâk ve düzen kaygısıyla ele alınan sosyal ve siyâsî görüşlerinden çıkarılmaktadır. Bu türden konular hakkında bilgi elde etmek, ister istemez geçmiş araştırmalarına dayandığından, daha ilk diyaloglarında, tarih araştırmasının düşünürler için gerekli olduğunun farkına varmıştır. Çünkü geçmişe ait önemli bilgilerin nasıl elde edileceği ve bilgi türünün elde edildiği objelerin ontolojik statülerini belirleme gereği üzerinde durmuştur.⁵ Sıralanan açıklamalar Platon'un tarihle ilişkisinin genel bir çerçevesini vermektedir.

GELİŞME

Gelişme, tarih düşüncesinin önemli sorunları arasındadır. Platon gelişme sorununa ağırlıklı olarak kültürel yapıdaki farklı unsurlar üzerinden eğilmiştir. Platon, sorunları çözme denemelerinde, sorunların kökenlerine kadar gittikten sonra onların sebeplerini ve etkilerini ortaya koyarak sonraki gelişmeleri açıklaması, onun tarihe verdiği önemin göstergelerinden biridir.⁶ Platon, *Büyük Hippias*'da halkın geçmişe ilgisinin çok büyük olduğunu bildirmekte-

-
2. W. K. C. Guthrie, *In The Beginning*, Methuen LTD. London, 1957/1, s. 99.
 3. Ludwig Edelstein, 'The Function of The Myth in Plato's Philosophy', *Journal of The History of Ideas*. Vol. X, Number, 4. October, 1949, s. 471
 4. John Burnet, *Early Greek Philosophy*. A. and C. Black LTD., London, 1930, s. 30.
 5. D.A. Dombrowski, *Plato's Philosophy of History*, University Press of America Inc., Washington, 1981, s. 22.
 6. Thomas Cole,, *Democritus and The Sources of Greek Antropology*, The American Philological Association, Michigan, 1967, s. 5.

dir. Diyalogda Büyük Hippias, halkın kahramanlar ile insanların soyları üzerine bir şeyler dinlemekten çok hoşlandıklarını, kentlerin kuruluşu ve genel olarak eski medeniyetlerle çok ilgilendiklerini belirtmekte ve bu sebeplerden bu konulara çalıştığını söylemektedir.⁷ Halkın çeşitli konularda geçmişle ilgilenmesi tarihe ilgiyi derinleştirmiştir.

Devlet'in 2. kitabında iş bölümünün ortaya çıkışının ele alınışı, kültürün kökeni sorununa ışık tutmuştur. Adı geçen yerde, Platon, ayakkabıcıların, dokumacıların, marangozlar ile çiftçilerin ortaya çıkışlarını açıklamak için tarihe başvurmamıştır. Sıralanan zanâatlar, toplumun ortaya çıkışında oluştuklarını öne sürmüş ve konuyu analitik tarzda incelemiştir.⁸ Temel zanâatlar üzerinde gelişen diğer dallar ile toplum teşkilâtlanması, Platon'da, tarihî bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir.

Platon, kültürün kökeni konusunda en açık şekilde *Yasalar*'ın 3. Kitabında konuşmuştur. Bu konuda *Timaios*⁹ ile *Kritias*'da¹⁰ da mâlûmâtlar vardır.¹¹ *Devlet Adamı*'nda görülen kötüye gidiş efsânesi, Hesiodos'u hatırlatmakla birlikte onun çağlar öğretisine benzemez. Platon, kötüye gidişten kurtulmayı öngörmektedir. *Protagoras*'ta¹² anlatılan efsâne biri zanâat diğeri sosyal teşkilâtlanma olmak üzere iki temel konuya değinmektedir. Protagoras'ın efsânede ortaya koyduğu düşünce insanın kökenine işaret eden analitik yaklaşımdır.¹³ Protagoras, Prometheus efsânesinde, insanın, başlangıçta doğal yeteneklerin dağıtımından hiçbir şey almadığı, dolayısıyla ölüm kalım noktasında bulunduğunu belirtmiştir. İnsanın, hayatını sürdürebilmesi için gerekli olanlar tanrılardan alınarak alınmıştır. Tanrılardan alınanlara bağlı olarak sonraki kültürel gelişmeler, insanlar tarafından gerçekleştirilmiştir.

Platon, *Timaios*, *Kritias* ve *Devlet Adamı*'nda döneminin insanlarını bir felâket sonrası hayatta kalanların torunları olarak görmüştür. Başlangıçtaki medeniyetin yahut düzenin yıkılması sonucunda hayatta kalmak için gerekli olan şeylerin aşamalı ama zahmetlice elde edildiğini belirtmiştir. Gerekli araç ve gereçlerin aşamalı temin edilmesi ilerlemeci bir yapı izlenimi vermektedir. Atlan-

-
7. Platon, *Büyük Hippias* çev; Oya Özyay. Eflatun II. Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975, s. 285 d.
 8. Cole, *Democritus and The Sources of Greek Antropology*, s. 52.
 9. Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lutfi Ay. Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s. 22b-25 d.
 10. Platon, *Kritias*, çev. Erol Güney, Lutfi Ay. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 109b-110d.
 11. Cole, *Democritus and The Sources of Greek Antropology*, s. 9.
 12. Platon, *Protagoras*, çev. Tanju Gökçöl. *Diyaloglar 2*. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 322 a-e.
 13. Cole, *Democritus and The Sources of Greek Antropology*, s. 51.

tis êfsânesinde de ilerlemeci bir tarih anlayışı sergilenmiştir.¹⁴ *Yasalar*'ın 3. kitabında, bir bakıma birbirlerine zıt olan iki farklı tarih anlayışının yer aldığı görülür. Bu anlayışlardan birisi “gelişmeci”, öbürüyse, “gerileyen” ya da “statik olan” anlayıştır. İlk anlayış, insan doğasının, uzun zaman diliminde geliştiğini kabul eder. Gelişme süresince zanâatlar ve sosyal kurumlar oluşmuş ve bunlar yardımıyla ve yaratma yeteneğiyle insan, güçsüz hayvan konumundan kurtularak ürettiği medeniyetin güvenliğine kavuşmuştur. Statik anlayışa göre, zanâatlar ve sosyal kurumlar tufandan artakalan insanların torunlarınca insanın doğal özü değiştirilmeden geliştirilmişlerdir.¹⁵ Zanâatlardaki gelişmeler daha büyük kötülüklerin yapılmasına yardım ederken insanın doğal özünün iyi yanını geliştirecek ahlâk yerinde saymıştır.

Platon, *Yasalar*'da anayasaların başına giriş konması gerektiğini belirtmiş ve adı geçen kitabın ilk üç bölümünü yasalara giriş olarak tanıtmıştır.¹⁶ Giriş bölümlerinde, geleneklerin menşei ve uygulama gerekçeleri, Girit ve Sparta anayasalarının iyi özellikleri, ilk sosyal ve siyâsî teşkilâtların ortaya çıkışları gibi tarihî gelişmelerle ilgili bilgilere yer vermiştir. Yeni anayasa yaparken dikkat edilmesi gereken özelliklerin neler olması gerektiğinin tarihî örneklerle bakarak ortaya çıkarılmasının iyi olacağını düşünmüştür. Platon, *Yasalar*'da gelişmeyi açıklamak için toplumsal çöküşten hareket etmiş ve bunu iki şekilde kullanmıştır: 1-Spekülatif verilerle açıklanan altın çağ düzenini bir kenara bırakıp zanâatlar, teknikler, sanatlar, sosyal ve siyâsî teşkilâtlara bakarak tarihsel temeli esas almıştır. 2-Bütün sorunların kaynağı olan değişimin seyrini göstermiştir. Platon, değişimle yenilikler arasında da bağıntı kurmuştur. Ona göre, sel felâketiyle yok olan kültür, olduğu gibi kalmış olsaydı, sonraki yenilikler de ortaya çıkmayacaktı. “...Onların keşfettikleri ürünler ve gelişmişlik seviyesi hiç değişmeden bugüne kadar gelseydi, yeni keşifler nerede ve nasıl yapılabilirdi?”¹⁷ Bu bağlamda değişmeye olumlu yaklaşılmıştır. Yeni keşiflerle elde edilenler, kültürün gelişmesine katkıda bulunarak hem olumlu hem de olumsuz gelişmelerin sebebi olmuşlardır.

Jaeger'e göre Platon, *Yasalar*'da ilk kültür ürünlerinden başlayarak somut tarihî olaylar üzerinde durmuş ve tarih bilgisini ideal standartlardaki bilgiyle daha yüksek seviyede birleştirmiştir. İnsanın erdem olarak tasavvur ettiği şeylerle şiir ve edebiyatta ortaya çıkan ifâdeleri değer sistemine göre kültürel yapıya yerleştirmiştir.¹⁸ Ahlâk değerlerinin ortaya çıkışlarını ve bozulmasını değerlen-

14. Platon, *Timaos*, s. 22b-25d; Platon, *Kritias*, s. 109b - 110d.

15. Cole, *Democritus and The Sources of Greek Anthropology*, s. 98-99.

16. Platon, *Yasalar*, s. 722c, 723a, 724a.

17. Platon, *a.g.e.* s. 677c.

18. Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. III. Basil Blackwell, Oxford, 1961, s. 220.

dirmek için tarihî bir taban gerekmiştir. Platon, *Yasalar*'da Dorlar ile Yunanlıları bütünleştirme gayreti, tarihe felsefî bir yaklaşımla gittiği izlenimini vermiştir.¹⁹ Platon'un çizdiği resim, kötü tarihî şartlardan başlayan, giderek daha iyi olana ve soyuta doğru gelişme çabasını tasvîr etmektedir.²⁰ Platon'un *Yasalar*'daki tavrı ve uyguladığı yöntem bir tarih çalışmasına model olacak niteliktedir. Bu, insan erdeminin aşamalı gelişmesine uygundur.²¹ Erdemdeki gelişmeyle, en ilkel durumdan başlayarak en karmaşık teşkilâtlanma olan devlet aşamasına kadar gelişme sorununu takip etmiştir. *Yasalar*'da görülen gelişme anlayışı, zanâatlar, sosyal ve siyâsî temellere oturtulmuştur. İlk, insanlar zanâat bilgisinden yoksun ve dağınıktılar. Zamanla, topluluklar oluşmuş, tarıma başlamışlar ve vahşî hayvanlardan korumak amacıyla tedbir almışlardır. Küçük topluluklar birleşerek daha büyük topluluklar meydana gelmiş, büyük topluluklarla birlikte yaşama koyma ve hükümet etme başlamıştır. Daha sonra şehirler kurularak sosyal ve siyâsî teşkilâtlanmanın en son aşamasına varılmıştır. Sosyal ve siyâsî tarihin birbirlerini izleyen gelişme safhaları arasında nedensel bağları belirtmesi, Platon'un geçmiş verileri kullanma gerekçelerinin sadece analitik olmadığını göstermiştir. Geçmişten aldığı kesitin sonraki dönemleri nasıl etkilediğini nedensel tarzda açıklayarak gelişmenin tarihî boyutunu vermiştir.

Platon *Yasalar*'da sosyal ve siyâsî gelişmeyi tarihî seyri içinde verdiği gibi, zanâatlar, sanatlar, felsefe-bilim ağırlıklı kültürün gelişme şemasını da *Epinomis*'de sunmuştur. Söz konusu kitapta daha çok zanâatlar, sanatlar ve bilim üzerinde durmuştur. Bu konulardaki gelişmeleri açıklarken kaygısı bilgelik ve erdemdir. Zanâatlar ile sanatları hayatta oynadıkları role ve bilgelik değerlerine göre sıralamıştır. Ona göre, hayat için zorunlu olan en temel zanâatlar en önce meydana çıkmışlardır.²² Tarım bu ilk gruba girer ve Tanrı vergisidir. İnşaat becerisi, ev eşyalarının îmalî, demircilik, doğramacılık, kalıpcılık, dokumacılık ve âlet yapımı ilk gelişen zanâatlardır. Avcılık, kehânet, tefsircilik de ilk öbek zanâatlar arasında sayılmıştır. İkinci öbek zanâatlar ise taklide dayanan ve zevk verenlerdir. Birtakım âletlerle sûretler çıkaran ve bedenle de edebe uygun olmayan taklitler sergileyen sanatlar bu grupta yer almıştır. Nesirle, şiirle, resimle yapılan taklitler yanında yaş ve kuru maddelerle üretilen heykel türü şeyler de bu öbeğe konmuştur. Platon'a göre bu sanatlarda ne kadar usta olursun olursun, bilgeliğe ulaşmayı sağlamadıkları için önemsizdirler.²³ Üçüncü öbek zanâatlar, komutanlık, tıp, hukuk, denizciliktir. Bu öbekteki sanatlar başka birçok bilgiyi de içermelerine rağmen, insanları, en gerçek bilgelikçe ulaştır-

19. Platon, *Yasalar*, s. 682a-683e,

20. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, s. 218.

21. Jaeger, *a.g.e.* s. 220 not 29.

22. Platon, *Epinomis*. çev. Adnan Cemgil. Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s. 974 d.

23. Platon, *a.g.e.* s. 975 d.

ramadığından, önemsiz kabul edilmiştir. Çünkü bunlar sanıya dayanan sanatlardır.²⁴ İlk öbek zanâatlar, hayatı insana uygun şekle sokmuşlar ve insan onlara dayanarak bilgeleştiklerinden en önemli olanlardır. Sonraki gelişmeler, bilgiyi soyut bilimlere ve spekülasyonlara dayandırmıştır. Başka bir deyişle, tarih, değerlerin tersine dönmesine sebep olmaktadır. Zaman açısından önceliği ve hayat için gerekli olanlar, şartlar iyileştikçe daha geri plana itilmiştir. Öncekilerin değeri, sonra keşfedilen şeylerin önemsizlenmesinden dolayı geri plana itilmişlerdir. Ayrıca *Epinomis*'de sadece maddî ilerlemeden söz edilmemiştir. Zihnî aydınlanmanın gelişmesinden de çeşitli kesitler verilmiştir. İlk, deney verileri êfsâneyle açıklanmıştır; sonra, Sokrates öncesi düşünürlerin tanrılara ve hakikate yaklaşımı ele alınarak yetersizlikleri belirtilmiştir. Sonuçta, astronomi gibi bilimlerin uygun ortamlarda gelişmelerinden söz edilmiştir.²⁵

Platon'a göre, çok sonra gelişmesine rağmen, matematik ortadan kaldırılırsa, insan, hayvanların en budalası haline gelir. Bu bilim, insana Tanrı tarafından verilmiş ve bütün zanâatların temelini oluşturmaktadır. Ayrıca, nerede akıldan, düzenden, şekilden, ritimden, âhenkten yoksun bir hareket, nerede kötülükle ilgili bir şey görölse, sebepleri sayı bilgisinden yoksunluktur.²⁶ Platon, *Epinomis*'de ruhun nasıl ortaya çıktığıyla ve tanrıların doğuşlarıyla ilgili olarak, kendi dönemine değin anlatılanların yetersiz olduğunu söylemiştir. Böyle bir karara varabilmesi için konunun tarihini incelemesi gerekmiştir.²⁷ *Epinomis*'de Platon'un, geçmiş hakkında önceki bazı düşüncelerini terk ettiği görülür. Ama geçmişi şimdiyle ilişki içerisine sokarak, onun daha somut bir resmini çizmiştir.

Platon'a göre, çeşitli ulusların dayanışmasından elde edilen adalet, medeniyetin ortaya çıkmasına ve gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Çeşitli alanlarda geri kalan Yunanlılar, bunları öteki toplumlardan ödünç alsalar da zamanla, ödünç aldıkları faydalı sanatların ustaları olmuşlardır.²⁸ Medeniyetin gelişmesi için çeşitli toplumların katkıda bulunması gerektiği sonucuna kendi toplumundaki yabancı unsurları görerek varmıştır. Platon gelecekte de ilerlemelerin arzu edileceğini ve gerekli olacağını düşünmüştür. Bu sebeple değerli iddiâlarda bulunan mucitlerin ödüllendirilmesi gerektiğini söylemiştir.²⁹ Platon, gelişmelerle sağlananlar ve kaybedilenlerin muhâsebesini sürekli yapmıştır. Gelişme süreci, tarihin en eski devirlerinden beri sürmektedir. Olumsuz özellikler içermesine rağmen bundan kurtuluş yoktur. Gelişmelerin hepsi kötü değildir;

24. Platon, *a.g.e.* s. 975e- 976 ab.

25. Edelstein, 'The Function of The Myth in Plato's Philosophy', s. 86 -87.

26. Platon, *Epinomis.* s. 978ab.

27. Platon, *a.g.e.* s. 980de.

28. Edelstein, 'The Function of The Myth in Plato's Philosophy', s. 87.

29. Edelstein, *a.g.m.*, s. 103.

çünkü insan, ahlâkî bozulmaların getirdiği mutsuzluktan ilerlemenin getirdiği kurum ve bilgilerle kurtulabilir. Devlet aşamasına ulaşma ve felsefenin ortaya çıkışıyla kültürdeki gelişme, son noktasına varmıştır. Ruhta saklı olan hakikat bilgisi, felsefe aracılığıyla ortaya çıkarıldığında ve bu hakikatlere uygun toplum ve devlet oluşturulduğunda paradoks ortadan kalkacaktır.

BOZULMA

Platon, kültürel dünyada, insandan kaynaklanan bir bozulmanın olduğunun farkındadır. *Devlet Adamı* diyalogunda Tanrı'nın evrenin yönetimini ikincil tanrılara bıraktığında evrenin bozulmaya başladığı anlatılmıştır. *Kritias* diyalogunda tasvîr edilen Atlantis ideal toplumu, tanrıların insanlarla evlenmesiyle bozulmuştur. Başlangıçta iyi olan yapılar yönetimdeki değişiklikten dolayı bozulmaktadır. İnsanların oluşturdukları kurumların bozulmalarını açıklamak tarih sorunlarını incelemeyi gerektirmektedir. Platon, bozulmaya karşı koyabilmek amacıyla, bozulmaların kaynağını araştırmıştır. *Devlet*'in 8. ile 9. kitaplarında, ideal devlet ile insandan gittikçe uzaklaşan ve adım adım en kötüye, günahkâra varan nitelikleri barındıran bir resim çizilmiştir. *Devlet Anlayışı/Yönetim Tarzları* başlığı altında incelenen siyasal sistemler bozulmanın nasıl gerçekleştiğini sergilemektedirler. Siyasal sistemler ve dönüşümlerinin tarih anlayışı açısından önemli olduğu çeşitli düşünürlerce dile getirilmiştir. Adam'a göre Aristoteles, Platon'un siyasal sistemler hakkındaki görüşlerini Yunan tarihinin gerçek olaylarını tasvîr ettiğini düşünerek onu eleştirmiştir. Yâni, Aristoteles de bu bölümlere tarih gözüyle bakmıştır. Bozulma anlayışı psikolojik temele dayandırılmıştır.

Devlet'in 8. ile 9. kitapları günahın ideal tarihini verirken, ilk yedi kitap da iyiliğin ideal tarihini sunmuştur. Platon 8. ve 9. kitaplarda tarihî bakış açısından çok, psikolojik bakış açısıyla sorunları ele almıştır. Sorunların hemen hepsi Yunan siyâsî ve sosyal hayatında yaşanılmaktadır. Olaylara yaklaşım tarzıyla Platon, ilk tarih felsefesi denemesini yapmıştır. Bu deneme devletin psikolojik yorumu üzerine kurulmuştur.³⁰ Nettleship de benzer görüşle, *Devlet*'in 8. ile 9. kitaplarını tarih felsefesi teşebbüsü olarak tanıtmıştır. Platon'un sunduğu ipuçlarına göre, tarihçi, tarihte ilkeleri ve yasaları görmelidir. Bu niteliği gösteren tarihçi tarih felsefecisi olur. Platon, insanın yapısındaki doğal eğilimlerinden hareketle Yunan tarihini yorumlamıştır.³¹

30. James Adam, *The Republic of Plato*. Vol. II. Cambridge University Press, London, 1963/II, s. 195-196.

31. R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, MacMillan Press, London, 1968, s. 299.

Bu görüşlere katılmayan Edelstein'a göre, Platon, *Devlet*'in 8. ile 9. kitaplarında, 'bozulma'yı, tarihî süreçten çok, bir idealden uzaklaşma olarak tarif etmiştir. Bununla birlikte Edelstein da Platon'un söz konusu bölümlerde tarih felsefesi kurduğu düşüncesindedir.³² Edelstein'ın ileri sürdüğü düşünce Platon'un birinci kaygısı olmuştur. *Devlet Adamı*'nda, yasallık ile zorbalığın birbirlerine dönüşmeleri tarihî bir sıra içinde olduğu izlenimi vermiştir. Siyâsî gelişmeler, yasaya dayanan düzenlilikten zorbalığın düzensizliğine gitmiştir. Zira farklılaşmış hükümet biçimleri anlayışı, Platon'un tarih felsefesinin bir parçasıdır. Daha önceki *polis*lerde bulunan 'hakikat' temelli düzen yavaş yavaş bozulmuştur. Eski düzeni sağlamak için sert müdâhalelerin yapılmasının zorunlu olduğu ileri sürülmüştür.³³

Barker'a göre, *Devlet*'in 8. ile 9. kitapları, mükemmel olmayan devlet düşüncesinin çeşitli sapmalarını kaydeden tarihi gösterip sapmaların niteliklerini açıklarlar. Tarih, ruhun bölümlerinin birbirlerinden bağımsız ve uyumsuz çalışmaları sonucu oluşmuştur. Akıl, diğer bölümler üzerinde denetimi sağlayamayınca, düzensiz ve bozuk bir görüntü ortaya çıkmıştır. Platon'a göre, aklın denetiminde devlet kurabilirsek, düzensizlik ile bozukluktan kurutuluruz. Ruhun üç parçası aklın denetiminde hiyerarşik şekilde çalışırsa, düzen sağlanır ve insan mutlu olur. Ayrıca yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişki de belli bir hiyerarşiye dayandırılmıştır. Ancak ideal devlet, gerçekleştirilse bile, değişme dışında kalamayacaktır. Büyük bir olasılıkla da kötüye gidecektir. Platon'un bildirdiklerinden, ideal şartlarda kurulmuş devletin, tarihî gelişme dışında kalamayacağı ve zamanla bozulacağı anlaşılmaktadır.³⁴

Platon'un bozulmayla ilgili görüşleri açıktır. O genel olarak bozulmanın gerçekleştiği görüşündedir. "Sizin kurduğunuz devlet zor bozulur, ama *her doğan şey önünde sonunda çürümek zorundadır*. Sonsuz olmaz düzeniniz: Elbette bir gün bozulur, dağılır. Nasıl mı dağılır? Yalnız toprağa kök salan bitkiler değil, toprağın üstünde yaşayan canlıların bedenleri de kısırlaşır. Kısırlıktan verimliliğe, verimlilikten kısırlılığa geçişler her varlığın gelişme çemberinde yer alır. Hayatlarının uzunluğuna ve kısalığına göre, kimi varlıkların oluş çemberi uzun, kimilerinininki kısadır."³⁵ İdeal devlet bozulmalara karşı konmak için kurulsa da, onun da bozulacağı, evren için de geçerli olan yasaya dayanılarak ileri sürülmüştür. Bu anlayış ve *Timaios*'daki insan ruhunun yaratılışında ortaya

32. Edelstein, 'The Function of The Myth in Plato's Philosophy', s. 108.

33. Eric Voegelin, *Order and History: Plato and Aristotle*. vol. III. Louisiana State University Press, Louisiane, 1957/3, s. 162-163.

34. Ernest Barker, *Greek Political Theory; Plato and His Predecessors*, Methuen and Co. Ltd, London, 1925, s. 245

35. Platon, *Devlet*, s. 546a.

çıkan bozulma süreci, tarihi açıklama da genel ilke olarak göz önünde bulundurulmuştur. Böyle bir ilkeye dayanarak açıklamalar yapması, Platon'u tarih felsefecileri arasında saymamıza bir başka sebeptir.

Popper'e göre, bozulma yasasını Platon keşfetmemiştir. İlk kez Hesiodos, kötüye giden çağlar öğretisini ele almıştır. Ancak Herakleitos, 'her şeyin oluş halinde olduğunu'³⁶ belirterek bu ilkeyi felsefenin gündemine sokmuştur. Herakleitos, bu düşünceyi, toplumsal çalkantıları ve kurumların değişmesini izleyerek elde etmiştir. Popper'e göre, Platon da aynı yolla, yani toplumsal değişikliklere bakarak bozulma düşüncesine varmıştır. Evrensel yasaya dayandırılarak temellendirilen Platon'un tarih yasasını Popper şöyle özetlemiştir: "Bütün toplumsal değişme, bozulma yahut çürüme yahut soysuzlaşmadır,"³⁷ Popper, Platon'u bu sonuca götüren sebepleri de göstermiştir: "Platon, bu temel tarih yasasını, bütün yaratılmış yahut türetilmiş şeyler için geçerli evrensel yasanın bir bölümü olarak görmektedir. Akış halindeki bütün şeylerin, bütün türetilmiş şeylerin çürümesi mukadderdir. Platon, Herakleitos gibi, tarihte işleyen kuvvetlerin evrensel kuvvetler olduğu duygusuna kapılmıştır."³⁸ Popper'e göre büyük bir sosyolog olan Platon, toplumsal çürüme yasasını, genel ve soyut spekülasyondan üretmemekte, zengin ve ayrıntılı gözlemler ile sosyolojik sezgisiyle elde etmektedir. Platon, 20. yüzyılda fark edilebilen şeyleri de görmüştür. Toplumun kabîle kökenleri ve kabîlenin toplumsal süreci açıklamada kullanılması; siyâsî hayatın ve tarihî gelişimin iktisâdî temele dayandırılmasını; bütün devrimlerin, birliğini yitirmiş bir yönetici sınıfın (yahut 'elit'in) varlığını gerektirdiği düşüncelerini geliştirmek kullanmıştır.³⁹

Popper, Platon'un siyâsî amaçlarıyla tarih düşüncesi arasındaki ilişkileri üç maddeyle açıklamaktadır: 1- Platon'un hedefi, toplumsal devrimlerde ve tarihî bozulmada kendini ortaya koyan Herakleitosçu akıştan kurtulmaktır. 2- Tarihî gelişimin genel çizgisine katılmayacak kadar mükemmel bir devlet kurmakla, bozulmadan kurtulacağına inanmıştır. 3- O, mükemmel devletine ilişkin modelin uzak geçmişte, tarihin başlangıcında, altın çağda bulunduğunu kabul etmiştir. Dünya, zamanla çürüyorsa, geçmişe gidildikçe kökende mükemmele varılacağına inanılmaktadır. Sonraki devletler, o ideal devletin soysuzlaşmış çocuklarıdır.⁴⁰

Geçmişte olduğu varsayılan iyi devlet insanların mutlu yaşamalarını sağlamıştır. Gerçekten, ilk devlet örnekleri mükemmel miydi? Mükemmellerse na-

36. K. R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon*, C. 1. çev. Mete Tuncay. Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1967, s. 12;49; 91a.

37. Popper, *a.g.e.* s. 21.

38. Popper, *a.g.e.* s. 21.

39. Popper, *a.g.e.* s. 41.

40. Popper, *a.g.e.* s. 27.

sıl bozulmuşlardır? Kendi içinde çözümlenme tohumunu taşıyan bir *polis*, tek bu sebepten ötürü mükemmellikten uzaktır. Platon, suçu mükemmel *polis*in anayasasına yüklemektense, evrensel geçerliliği olan tarihî, biyolojik ve hatta kozmolojik bozulma kanununa atarak sorunu çözmek istemiştir.

Türemiş olan her şey çürüyecektir. Bu genel öğretisi de tam bir çözüm getirememiştir. Çünkü yeterince mükemmel olan bir devletin çürüme kanunundan neden kurtulamayacağı açıklanmamıştır. Gerçekten de ilk yahut doğal devletin yöneticileri eğitilmiş filozoflar olsaydılar, tarihî çürüyüşten kurtulmak mümkündür. Fakat yöneticiler böyle değillerdir.⁴¹

Platon iki şeye birden inanmıştır; birincisi, tarihin bozulmaya doğru gittiği düşüncesi; ikincisi, siyâset alanında, bütün siyâsî değişimi engellemek sûretiyle, bozulmayı durdurabilme imkânıdır. Değişmediğinden bozulmayan, bozulmadığından da, başka bütün devletlerin kötülüklerinden arınmış bir devlet kurmakla tarihin yönünü değiştirebileceği kanâatine ulaşmıştır. Platon, iyiyi, sağlamlaştıran, bir arada tutan; kötüyü, yıkan, dağıtan olarak tarif etmiştir.⁴² Devletin görevi, iyi olan şeyleri korumak ve asıllarına benzemelerini sağlamaktır. Böylelikle bozulmanın önüne geçilmiş olur. Tarih metafiziği çerçevesinde, bir tarih yasasından bahsedilmesi, yasanın kökende belirlenmesi anlamına gelir. Bir tarih metafizikçisi olarak Platon, tarihi süreci belirleyen bozulma yasasını kökende, insanın ortaya çıktığı zamanda temellendirmiştir. Bu yasadaki hareket ederek, tarihi yorumlamış ve toplumun daha iyi yaşaması için yapılması gerekli olanları, söz konusu yasayı esas alarak temellendirmeye çalışmıştır. Bozulma yasasından etkilenmeyecek bir yapıyı ortaya koyma kaygısı, Platon düşüncesinin özünü oluşturduğu söylenebilir.

TARİHİN YORUMLANIŞI

Popper, Platon'un eski siyâsî teşkilâtlanmaları sosyolojik bir sezgiyle kavramış olduğunu, bunlar hakkında yeterli bilgisinin olmadığını bilincinde olduğunu, kaygısının kesin tarih tasviri vermek olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte Platon elinden geldiğince, eski kabîle biçimlerini toparlamak için çaba harcamıştır. Girit ile Sparta'nın eski kabîle aristokrasilerinin taşlaşmış ve durdurulmuş yapılarını yorumlayarak kendi ideal yapısını oluşturmuştur. Eski verilere dayanarak geliştirdiği modelle istikrarlı devleti, dağınıklıktan nasıl kurtarabileceğini göstermek istemiştir.⁴³ Popper'in belirttiği kay-

41. Popper, *a.g.e.* s. 87.

42. Platon, *Devlet*, s. 608c.

43. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon*, s. 49.

gılar Platon'un tarih anlayışında kökenin model alınması gerektiği düşüncesi-ni desteklemektedir.

Platon, ideal bir yapının, en önemli özelliğinin *değişmemek* olduğunu kabul etmiştir. Değişimlerin belirleyici olduğu tarihi süreçte ideal bir yapı mümkün değildir. Platon, Tanrı'nın yarattığı ya da düzenlediği evreni değişmeyen model olarak görmüş ve buna uygun ideal bir toplumsal düzen yaratmak istemiştir. Ancak değişimin olmadığı, durağan bir toplum modeli tarihsel süreci ortadan kaldırmaktadır. Gunnell'e göre Platon, ideaları dünyaya yeniden tanıtarak, geçmişi yok saymış, zamanı yeniden düzenleyip tarihi reddetmiştir.⁴⁴ Platon, evrendeki düzeni devlette gerçekleştirme kaygısıyla, siyâsî zamanı ve mekânı evrensel zaman ve mekân içine yerleştirmek istemiştir. İkinci en iyi devleti kurmak için tarihin kaldırılması, insan, devlet ve evrenin birleştirilmesi yönünde yasalar yapılmasını önermiştir. Bunu da efsâne biçimi altında gerçekleştireceğini düşünmüştür.⁴⁵

Devlet'te tarif ettiği ideal sistemin özellikleri, bir anlamda tarihi durdurma kaygısını da içermektedirler. Bununla birlikte, insanlar Tanrı'nın öğütlerini unuttuklarına göre, onlara yine mükemmel olan dünyayı tanıtmak gereklidir. Yeni davranış şekilleri, düzenleri, değerleri ve amaçları, idealar örnek alınarak yeniden yapılandırılmalıdır. Geçmişin günahının araştırılmasından çıkarılan sonuç şudur: Hükümetlerin eskiden nasıl teşkil edildiğini, şimdi nasıl teşkil edilmesi gerektiğini, Tanrı, olaylarla bize göstermiştir.⁴⁶ Yeni düzen kurmak isteyen Platon için böyle bir sonuç hayati önem taşımaktadır. Tarihin sadece günahların toplamı olmadığı, iyi devletlerin kuruluşu, felsefenin gelişmesi ve iyi yöneticilerin bulunmasını dahi göz önüne alındığında, erdemlerin de yer aldığı bir süreç olarak yorumlanabilmektedir. *Yasalar*'da temellendirmeye çalıştığı, ikinci en iyi devlet şeklinde bu mümkün gözükmemektedir. Çünkü erdemli olma özelliklerine göre üç iyi sistem önermektedir. Bunlardan hangisinin uygulanması gerektiğini toplumun sorumluları karar verecek.⁴⁷ Üç seçenek olduğuna göre, değişme istekleri yeniden ortaya çıkacaktır. Yâni tarih devam edecektir.

Başlangıçtaki ideal düzenin bozulmasıyla başlayan tarih, sürekli kötüye gitmiştir. Yer yer en üstün iyiyle anlamdaş kullandığı Tanrı'nın tarihteki rolü ister istemez sorulmaktadır. Tanrı, tarihe çok fazla müdâhale etmiş olsaydı, bunca kargaşa ve mesele çıkmazdı. Barker'ın da belirttiği gibi, tarih, Tanrı'nın sıradan

44. John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Wesleyan University Press. Connecticut, 1968, s. 180.

45. Gunnell, *a.g.e.* s. 193-194.

46. Gunnell, *a.g.e.* s. 180.

47. Platon, *Yasalar*, s. 739ab.

takdirinin bilinen gidişi değildir. Tarih, hayatın temel ilkelerinin, kayıtlı zaman boyunca, mükemmel olmayan işleyişine dayalı gelişen olayların yer aldığı alandır.⁴⁸ Bu tarih tasviri Platon'un anlayışına tam uymamaktadır. Platon'un insan anlayışına göre, Tanrı, daha başından insanı serbest bırakmıştır. İnsan, yapıp etmelerinden sorumludur. Tarih sadece olumsuz özellikler sergileyen devletlerle dolu değildir. Girit ile Sparta gibi devletler iyi niteliklere sahip olmuşlardır. Demek ki insan, iyi devletler de kurabilmiştir. Sparta örneğinde görüldüğü gibi, iyi devlet kurmanın şartları bilinince, insanların huzuru ile mutluluğunu sağlayacak ortam hazırlanabilir. Platon, her ne kadar tarihi, düzensizlikler ve bozukluklar alanı olarak görmüşse de, yine de bütün bu kötülüklerin arasında küçük de olsa, iyi yahut iyiye yönelmiş unsurların bulunduğu da şahit olmuştur. Platon, hedeflediği ideal toplumu ahlâk temeline oturtmak istemiştir. Bununla birlikte ahlâk gibi soyut idealler ile somut tarih olayları arasındaki karşıtlığın farkındadır. Buna rağmen, *Devlet* ile *Yasalar*'da, çeşitli aşamalarda bozulmuş olmakla birlikte, insanın gerçek mükemmelliğini gösteren şema sunulmaktadır. Bu tavrıyla ahlâk ile tarih arasındaki çelişkiden kurtulmak istemiştir. Platon'un çizdiği şemada tarihî olayın tasviriyle ilgilenen her bir aşama, aşağıdan yukarıya diyalektik bir süreçtir. Bu sebeple *Yasalar*, tarih felsefesi özelliklerine sahiptir sonucuna varılabilir.⁴⁹

RUHUN TARİHTEKİ YERİ

Platon, tarihi açıklamak için ruha ağırlık vermiştir. Bury'nin ileri sürdüğü, 'bütün tarih, ruhun tarihidir'⁵⁰ düşüncesini destekleyecek çok sayıda veri vardır. Bütün kitaplarında ruha yer verdiği gibi, son kitabı olan *Yasalar*'da da ruhla ilgili görüşlerini sergilemiştir. Platon, insanın başlangıcı ve sonunun olmadığını, hep var olduğunu ya da başlangıçtan bu yana kestirilemeyecek bir sürecin geçtiğini kabul etmek gerektiğini belirtmiş⁵¹ olmakla birlikte, insanı yaratılmış ruhla tanımlaması bir çelişki doğurmaktadır. Platon'a göre, insanlar öldükten sonra da ruhlar yaşarlar. Her birey, ruhunun kaderini yaşar. Yeryüzüne gelmeden önce kaderlerini yaşayacak kişilikler onlara verilmektedir.⁵² Bu inanış uyarınca, tarih olaylarının yapıcısı ve yönlendiricisi olan insanın yapıp etmeleri, doğmadan önce belirlenmektedir.

48. Barker, *Greek Political Theory; Plato and His Predecessors*, s. 242.

49. Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, s. 219-220.

50. R. G. Bury, 'Plato and History', *The Classical Quarterly*, January – April, 1951, s. 87.

51. Platon, *Yasalar*, s. 782a

52. Platon, *Devlet*, s. 617a - 620 e.

Bury, Platon'un olayların arkasındaki sebepleri araştırmadığını söyleyerek onun eksikliğine işaret etmiştir.⁵³ Bury'e göre Platon, bunları yapmış olsaydı iyi bir tarihçi olacaktı. Tarihçi olarak değil de filozof olarak Platon, olayların arkasındaki sebepleri araştırmış ve sonuçları belli ilkelere göre değerlendirmiştir. Bury'nin rahatsızlığı, Platon'un tarih ilkelerini kültür dünyasından değil de, metafizik temelden almış olmasından kaynaklanmıştır. Kaldı ki, bozulmaların sebeplerinden biri olarak gösterilen dengesiz gelir dağılımı, toplum hayatından devşirilmiştir. Bury'e göre, kötü tarihçiler, ruhtan fazla bir şey anlayamazlar. Filozof tarihçilerse, Platon'un öğretisinden hem bir toplumun bozulma ve çöküşünün sebeplerini, hem de savaşların kaynaklarını açıklamayı öğrenebilirler. Bury'nin dediği gibi, esasta bütün fenomenler ve tarihin ikinci dereceden sebepleri, temel sebep olan Ruh'a indirgenebilirler. Platon'un tarihçilere öğrettiği şey de budur ve bu anlayış tarih metafiziğinin çekirdeğini oluşturmuştur.⁵⁴ Ruh bir açıklama ilkesi olduğu kadar, tarihe anlam veren en önemli unsur haline getirilmiştir. Tarihteki amaçla birlikte ortaya çıkan anlam, insanların ölçülülük ve *düzen* temeline dayanan ahlâkla mutluluğu yakalamasıdır. Yine ruh aracılığıyla da *ilâhî güç*lerle bağlantı kurmak da tarihte keşfedilen *anlam* ve *amacın* temellendirilmesinde en büyük katkıyı sağlamaktadır.

Platon, tarihteki bütün gelişmeleri tek başına ruhun sebep olduğunu ile-ri sürmemiştir. Bunun yanında doğa ve daha genelde evren olaylarına da yer vermiştir. *Yasalar*'ın 4. kitabının ilk kısmında doğal şartların, toplumu siyâsî ve ekonomik bakımdan nasıl etkilediğini ele alması ve 3. kitapta tufanın, beşerî olayların seyrini ne derece değiştirdiğini ortaya koyması, doğal olayların tarihteki önemini göstermek için iyi örneklerdir. Ayrıca *Devlet Adamı*'nda Tanrı'nın, evrenin idaresini terk etmesiyle, tersine dönüş ve bozulma, insanı etkileyen doğaötesi olaylara bir başka örnektir. Böylece Platon, insan doğası üzerine oturtmuş olduğu tarih görüşünde, bazen insan irâdesinden bağımsız olarak gelişen doğal yahut doğaötesi olaylara da yer vermiştir.

Bununla birlikte, Platon'un tarih anlayışında Tanrı'nın yeri sınırlıdır. Her ne kadar, bozulmanın kaynağı ruhta ve evrende saklı olsa da, Platon, Tanrı'yı, değişmelere sebep olarak tarihi oluşturan hatâlar ile günahın doğrudan sebebi olarak göstermemiştir. *Timaios*'da bunu açıkça bildirmiştir. Bozulmanın sebebi olan eksiklik ve hatâların yüce Tanrı'dan değil, daha aşağı tanrılardan kaynaklandığını belirtmiştir. Bury'e göre Platon, Tanrı'ya, tarihin akışında aktif rol vermekten sakınmıştır.⁵⁵ Ancak, küçük tanrıların evrenin çeşitli kısımlarını yönettiklerini kabul etmiştir. Platon, daha ilk diyaloglarında insan olaylarına Tan-

53. Bury, 'Plato and History', s. 89.

54. Bury, a.g.m., s. 89.

55. Bury, a.g.m., s. 90-91.

rı'nın katılıp katılmadığını ele almış ve doğrudan etkisinin olmadığı sonucuna ulaşmıştır. “İnsanların *hadlerini bilmeyişlerinden* yahut başka bir deyişle, akılsızlıklarından ötürü, alınlarında yazılı olandan daha çok acı çekmek durumuna düştükleri halde, tanrılardan kötülük geldiğini ileri sürerek kabâhati onlara yüklemelerini doğru bulmuyorum.”⁵⁶ Bu anlayış, insanın kendi eylemlerinden sorumlu olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Ruhta saklı duranların dışında, insanın yaşayıp gerçekleştirdikleri kendi becerikliliği ile beceriksizliği olarak görülmüştür. Ruh anlayışı çerçevesinde, insan olayları daha başından belirlenmiştir. Ancak insan, kendi başına bu belirlenmişliğin dışına çıkma imkânına sahip olarak gösterilmiştir. Platon, *Yasalar*'da bu konuyu aydınlatacak ipuçları vermiştir. “Tanrının her şeyi yönettiğini, onunla birlikte kader ile rastlantının bütün insan işlerini idare ettiğini söyleyebiliriz. Bunu biraz esnek tutmak için, bunlara bir üçüncü şey olarak hüneri eklemek gerekir. Nitekim fırtına sırasında kaptanın usta olması, olmamasından daha yararlıdır.”⁵⁷

Tanrı'nın insan eylemlerinde payının olmaması düşünülemez Ancak tümüyle de eylemlerden tanrıları sorumlu tutmak, insan olma özelliğiyle çatışır. “Fırtınada kaptanın usta olması” beklentisi insanın aklını kullanması ve sorumluluklarını üstlenmesi anlamına gelmektedir. Özellikle Yunan tragedyasında çok açık şekilde ortaya konulan, tanrılarının her şeyden, özellikle de kötü eylemlerden sorumlu tutulması, hem tanrılara haksızlık hem de insanların sorumluluklardan kaçma anlamına gelmiştir. Platon bu anlayıştan hiç hoşlanmadığı için, ideal olarak kurmayı tasarladığı devletten, tanrılarını kötü şekilde yorumlayan şairleri kovmayı önermiştir. Tanrılarının tarihteki rolünün ele alındığı *Kritias* diyaloguna göre, başlangıçta tanrılar insanları, çobanların sürülerini idare ettiği gibi yönlendirmişlerdir. Ancak eziyet edilmeden yapılan bu yönlendirmede bir fark vardır, o da tanrılarının, insanları inandırarak, ruhlarına hükmetmeleridir.⁵⁸ Ruhlarına hükmederek inandırma tanrılarının soyundan gelen hükümdarlar için de geçerli olmuştur. *Kritias*'da anlatılan Atlantis örneğine bakıldığında, her şeyi tanrılar düzenlemektedir. Hükümdarlar yarı tanrı soyundan geldiklerinden kanlarındaki tanrısal güç zayıflayıp insânî özellikler arttıkça bozulmuşlardır.⁵⁹ Sonuçta, mutlu Atlantis ülkesi savaşlar ve depremlerle yok olmuştur. *Kritias*'da anlatılan efsâneye göre, insan ruhunda bozulma saklıdır.⁶⁰

Platon, Tanrı irâdesini, tarihin yönünü belirlemede kullanmıştır. Fakat tarihteki bütün değişmelerin arkasındaki sebep, kendi kendine hareket eden ebe-

56. Platon, *İkinci Alkibiades*, s. 142e.

57. Platon, *Yasalar*, s. 709bc.

58. Platon, *Kritias*, s. 109c.

59. Platon, *Kritias*, s. 120e- 121e.

60. Bury, ‘Plato and History’, s. 88.

dî ruhtur. Ruhun tarihte kendini gerçekleştirmesi, yani insan olayları haline dönüşmesi, insanlık tarihini, ruhun tarihi olarak değerlendirilmesine imkân vermiştir. Bu tarih, ahlâk temeline oturtulmuştur. Platon, tarihi büyük ölçüde ahlâkî bir kaygıyla değerlendirmiştir. Bu sebeple tarih, iyi ve kötünün çekişmesi şeklinde geçmiştir. Platon'un gönlünde yatan, iynin hâkimiyetiyle kurulacak olan *düzene* ulaşmaktır. Bury'e göre *Phaidros*'da anlatılan yolculuk özetlenirse, her şey, tarihe yön veren iyi ve kötü etkenlerin -iyiliği temsil eden kır at ile kötülüğü temsil eden siyah atın çekişmesi- mücadelesi ve sürücünün -akıl- bunları doğru yönde götürme çabasını içeren hikâyeden ibarettir.⁶¹ Her ne kadar *Timaios*'da anlatıldığı gibi, Tanrı, insan ruhuna, tanrılarca iyi kabul edilen şeyleri ve tanrıları takip edebilmesi için ölümsüz cevheri koymuşsa da, ruh genelde Tanrı'dan bağımsız davranıyormuş gibi bir izlenim vermektedir. Ruhun bağımsız davranışı ve farklılık göstermesi sebebiyle, Platon, kişiyi tarihin zemini yapmıştır. Buna göre tarih, düzen ve düzensizlik güçlerinin temel savaş alanıdır. Düzen, kişinin kendine hâkim olması ve aklın tutkuları sınırlamasıyla elde edilen başarıdır.⁶² Düzen ile düzensizliğin sorumlusu da tarihi yönlendiren temel etmen de insandır.

Nettleship'in bildirdiğine göre, Platon'un öncelikle ortaya koyduğu sorulardan biri şudur: Tanımladığımız şekliyle, insan ruhu, '*iyilik*' kadar '*kötülük*' de içermekte midir? Geçmişte olanlar gelecekte de olacak mıdır? Ruhun kötülük istidâdı hep artmakta mıdır?⁶³ Nettleship'e göre, *Devlet*'in 8. ile 9. kitapları günahın (kötülüğün) ideal tarihini sunarlar. Platon, günah ve iyilik ile düzen ve düzensizlik arasında ilişki kurmuştur. Günahın ilerlemesini, düzensizliğin yaygınlaşmasına bağlamıştır.⁶⁴

Platon, insanlığın genelde kötüye gittiği ve kötüye gidiş sürecinin de tarihi oluşturduğu düşüncesindedir. Platon, mutluluğu ve toplum düzenini, ruhun bölümleri arasındaki uyumda gördüğünden, geçmişe bakışında psikolojik yaklaşım esas olmuştur. Nettleship'e göre, Platon *Devlet*'te hayatın psikolojik temellendirmesini yapmıştır. Yunan tarihini ve hayatını da, psikolojik bakış açısıyla yorumlamıştır. Temel sorularından biri şöyledir: İnsanın doğasında bulunan çeşitli güçleri izleyerek Yunan hayatının çeşitli formlarını nasıl ortaya koyabiliriz? Bunu cevaplandırmak için gerekli malzemeyi, Yunan hayatını araştırarak elde etmiştir. Dikkatini genelde insan, özelde ise Yunan doğasının sıradan olmayan bilgisi üzerinde yoğunlaştırmıştır.⁶⁵

61. Bury, a.g.m., s. 93.

62. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, s. 199.

63. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, s. 295.

64. Nettleship, a.g.e. s. 297.

65. Nettleship, a.g.e. s. 295 - 296.

Bütün olayların arkasında ruhu temel ilke olarak görmesi, Bury'nin Platon yorumunu haklı çıkarmaktadır. İnsan, ruh özellikleriyle ele alınıp incelendiğinde, tarih olaylarının tamâmının ruhun çeşitli şekillerde ortaya çıkıp kendini gerçekleştirmesi olarak görülebilir. Bunun genel ilke kılınması, tarih metafiziğinin önemli bir aşaması olarak kabul edilebilir. Ortaya çıkan bu tarih metafiziğinin, toplumsal tarihte kendini nasıl gösterdiği önemli bir sorundur. Toplumsal tarihte metafizik unsurlarla tarihî olaylar arasındaki ilişkiyi yakından incelemek gerekir.

Yukarıda sıralanan unsurlara bakıldığında, Platon, tarihî süreci, psikoloji, iktisat ve hukuk olmak üzere üç ilkeyle açıklamaktadır: 1-*Psikoloji*, devlet ile birey arasındaki benzerlik sebebiyle devletteki düzensizliklerin sebepleri olarak görülmüştür. Bireyin ruhundaki uyumsuzluk, toplum yapısına yansarak düzeni olumsuz yönde etkilemiştir. Yönetim genelde kötü olduğundan, bireydeki olumsuz davranışları teşvik ederek daha da kötüye gidişi hızlandırmıştır. Tarihte ortaya çıkan yıkılmalar, düzen değişiklikleri ve insan tipleri psikolojik tabana oturtularak yorumlanmıştır. Böylelikle psikolojik unsurlar, tarihi açıklamada ilke olarak kullanılmıştır. 2-*İktisat*, tarihteki düzensizliğin ikinci ana sebebi. Gelirin dengesiz dağılımı sonucu, servet pek az kişide toplanmıştır. Zenginler, ahlâkı bozacak şekilde halkı yönlendirmişlerdir. Toplumsal ayaklanmalar siyasal yapıları değiştirmiştir. Zenginlik de fakirlik de ahlâk değerlerini zayıflatığından, gelir dağılımı dengeli olmalıdır. Devletin gelir seviyesi ne eksik ne de fazla olmalıdır. Eksik olursa, açlık, sefâlet, ahlâksızlık ve düzensizliğe yol açmaktadır. Fazla olursa, daha fazlasını elde etmek için başka devletlere saldırarak savaş çıkartmakta, huzur ve düzen kaybetmektedir. Gelir dağılımının önemsenmesiyle, tarih açıklamalarında, iktisat, bir başka önemli ilke olarak tarih açıklamalarındaki yerini almaktadır. 3-*Hukuk*, devlet gücünün tek elde toplanmaması maksadıyla, dengeleyici kurumların oluşturulmasını dile getirmiştir. Devletin hukukî temelleri sağlanarak bireyin yahut bir grubun keyfî yönetimine son verilmek istenmiştir. Böylelikle, siyâsî kurumların hukukî temelleri tarih açıklamasında ilke olarak kabul olunmuştur. Tarihsel süreci ilkeler üzerinden açıklamak tarih felsefesi yaptığıının en önemli göstergesidir.

KAYNAKÇA

- ADAM, James, *The Republic of Plato*. Vol. II. Cambridge University Press, London, 1963/II.
- BARKER, Ernest, *Greek Political Theory; Plato and His Predecessors*. Methuen and Co. Ltd, London, 1925.
- BURNT, John, *Early Greek Philosophy*. A. and C. Black LTD., London, 1930.

- BURY, R.G, 'Plato and History', *The Classical Quarterly*; Janeury – April, 1951.
- COLE, Thomas, *Democritus and The Sources of Greek Antropology*, The American Philological Association, Michigan, 1967.
- DOMBROWSKI, D. A, *Plato's Philosophy of History*, University Press of America İnç., Washington, 1981.
- EDELSTEIN, Ludwig, 'The Function of The Myth in Plato's Philosophy', *Journal of The History of Ideas*. Vol. X, Number, 4. October, 1949.
- GUNNELL, John G, *Political Philosophy and Time*, Wesleyan University Press. Connecticut, 1968.
- GUTHRIE, W. K. C., *In The Beginning*, Methuen LTD. London, 1957/1.
- JAEGER, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. III. Basil Blackwell, Oxford, 1961.
- KRANZ, W., *Antik Felsefe*, çev; Suad Y. Baydur. İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976.
- NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*, MacMillan Press, London, 1968.
- PLATON, *Epinomis*. çev. Adnan Cemgil. Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.
- , *Timaios*, çev. Erol Güney, Lutfi Ay. Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.
- , "İkinci Alkibiades", çev. Selâhattin Hilav. *Eflatun I*. Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973
- , *Devlet*, çev; Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975
- , "Büyük Hippias", çev; Oya Özay. *Eflatun II*. Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975.
- , "Protagoras" çev; Tanju Gökçöl. *Diyaloglar 2*. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- , *Kritias*. çev. Erol Güney, Lutfi Ay. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
- , *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür. Ara Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- POPPER, K. R. *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon*. C.1. çev. Mete Tuncay. Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1967.
- VOEGELIN, Eric, *Order and History: Plato and Aristotle*. vol. III. Louisiana State University Press, Louisiane, 1957/3.

PLATON SANATA KARŞI DEĞİLDİR!

İbrahim Yıldırım*

felsefe tarihi içinde sanat konusunu tartışmaya açan, sanat eserlerinin insanlar üzerindeki etkilerini, bu eserleri ortaya koyan sanatçıların estetik yaşantılarını ve sanatsal sürecin yapısını, birer bilgi nesnesi olarak ele alıp, bunları felsefî temellendirmelerle açıklamaya çalışan ilk düşünürün Platon olduğu kabul edilir. Platon'un sanat konusunda öne sürdüğü çeşitli düşüncelerin kendinden sonra gelen "bütün sanat anlayışlarını, sanatın her dalındaki hemen bütün sanatçıları dolaylı ya da dolaysız büyük ölçüde etkilediği ve bu etkisini hâla da sürdürdüğü bilinen bir gerçektir."¹ Öyle ki, bugün bile sanat üzerine yapılan birçok tartışma bir zamanlar Platon'un tartışmaya açtığı sorunlar üzerinden devam etmektedir.

Bilinebileceği gibi, yaşadığı dönemdeki Atina'nın siyasal ve sosyal sorunlarını kendine mesele edinen ve bu sorunları tasarladığı ideal devlet düzeninde çözüme ulaştırmaya çalışan Platon, sanat konusunu, onun tasarladığı devlet içindeki yerinin ne olacağını araştırırken ele alıp incelemiştir.² İnsanların en iyi şekilde nasıl yaşayabilecekleri ve toplum halinde nasıl mutlu olabilecekleri konuları onun düşüncesinde öyle merkezî bir yere sahiptir ki, biri olgunluk döneminin, diğeri yaşlılık döneminin eseri olan *Politea/Devlet* ile *Nomoi/Ya-*

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Müfettişi.

1. Mehmet H. Doğan, *100 Soruda Estetik*, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1975, s. 65.

2. İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2007, s. 69.

salar bu konuların işlendiği en iyi örneklerdir. Hatta son nefesini “toplumun yeniden biçimlendirilmesi için son şeması olan *Yasalar* üzerinde çalışırken verdiği bilinen bir vâkiadır.³ Bu bakımdan Platon’un sanat konusuna yaklaşımını ‘ideal devlet’in belirlediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Öyle ki, bu yapıtlarda enine boyuna ele alınan temel konu “ideal devlet sorunu” olduğundan, sanat da *ideal devletin ideal sanatı* şeklinde idealize edilerek ele alınmıştır. O, esasen sanatın insanlar üzerindeki derin etkisinin farkındadır ve bu etkiden ideal devletin ideal yurttaşlarının yetiştirilmesi yönünde yararlanılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, sanatın “ritmik ve uyumlu unsurları” insanı çocukluğundan alarak “aklı başındalığın güzelliğiyle uyumuna” götürebilecek bir güce sahiptir ve bu uyumun âhengiyle yetişen biri zamanı geldiğinde mutlaka “akla kucak açacak” ve onu temel alacaktır.⁴ Ancak hem Türk düşün dünyasında, hem de dünya genelinde Platon’un sanata karşı olduğu yönünde çok yaygın bir kanı vardır. Öyle ki, ideal devletinden sanatçıları kovduğu öne sürülerek âdetâ sanat düşmanı ilan edilmiştir. Bu durum, muhtemelen, Platon’a ilişkin okumaların halen bir zamanlar yapılan eksik ya da yanlış çevirilere ve anlamalara dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Günümüzde Platon’un sanata karşı olmadığı yönünde çalışmalar da bulunuyor olmasına rağmen, aksi yöndeki çalışmalar literatürde öyle nüfuzlu bir yer teşkil etmiştir ki, diğerlerinin sesi ne yazık ki pek duyulamamıştır. Şu da var ki, sanata ilişkin düşüncelerinin yanlış anlaşılmasında Platon’un kendi payı da azımsanamayacak kadar büyüktür. Çünkü bu durumun temelinde, diyaloglarında sanata dağınık bir şekilde yer vermiş olması ile sanata ilişkin düşüncelerinin yıllar içinde değişiklik göstermiş olması bulunmaktadır. Tam da bu sebeple sanat hakkındaki düşüncelerinin doğru anlaşılabilmesi için onun bütün eserlerinin birlikte değerlendirilmesi ve sanat anlayışının genel felsefe anlayışı ile bağlantılı olarak ele alınması gerekmektedir.

Bilindiği gibi, Platon’a göre, özce ve nitelikçe birbirinden farklı iki varlık alanı vardır. Bunlar, “görülenler alanı” ile “düşünülenler alanı”dır. Görülenler alanı, belli bir zamanda ve mekânda yer alan tek tek nesnelerden, düşünülenler alanı ise zihinsel olarak kavranabilen idealardan oluşur. Görülenler alanında yer alan tek tek nesneler belli bir zamanda ve mekânda yer aldıkları için zamanla değişirler veya yok olurlar; düşünülenler alanında yer alan idealar ise belli bir zamanda ve mekânda yer almadıkları için zamanla ne değişirler ne de yok olurlar. Bu sebeple, asıl gerçek varlık da hep oldukları gibi olan, hiç değiş-

3. Francis Conford, Macdonald, *Sokrates’ten Önce ve Sonra*, Çev. Ufuk Can Akın, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2003, s. 85.

4. John Dewey, “Felsefeye Meydan Okuma”, *Sanatın Felsefesi Felsefenin Sanatı*, Mehmet Yılmaz(ed.), Çev. Nazım Özüyaydın, 2. Baskı, Ankara, Ütopya Yayınları, 2009, s. 71.

meyen idealardır; oluş içindeki tek tek nesneler ise, bu asıl varlık olan idealaların sadece birer yansımasıdır. Kendi deyişiyle, idealar “kendi başlarına ilkörnekler (*paradeigmata*) olarak bulunurlar; öteki nesneler bunlar gibi görünürler ve bunlara benzerler; öteki nesnelerin idealardan pay almaları da bunlara benzemekten başka bir şey değildir.”⁵

Platon’un kabaca bu şekilde özetlenebilecek ontolojisi aslında onun sanat anlayışının da temelini oluşturmuştur. Ona göre, sanat “*mimesis*”e, yani “taklit”e dayanır;⁶ diğer bir deyişle, sanat varlığın bir taklîdidir ki, Platon’a ilişkin söz konusu yanlış anlamalar da bu noktadan itibaren başlar.

Taklit görüşüyle “*mimesis* kuramı”nı estetiğe kazandıran Platon’a ilişkin yanlış anlamalar kendini en çok bu taklîdin “neyin taklîdi” olduğu konusunda göstermiştir. Söz gelimi Tunalı, Platon için sanattaki taklîdin “doğrudan doğruya bizi her yanımdan saran nesneler, görünüşler dünyasının” taklîdi olduğunu belirtmiş⁷; Hegel, tabiatla zaten bulunan şeyleri tekrarlayanın gereksiz olduğunu öne sürerek sanatın “*mimesis*” olduğu düşüncesini reddetmiş⁸; günümüz ünlü estetisyenlerinden Shusterman da, Platon’un sanatı “*mimesis*” olarak tanımlayarak hayatla olan bağı kopardığını ve onu gerçeğin doğru formunun iki derece uzağına mahkûm ettiğini ileri sürmüştür.⁹ Eğer Platon’un ‘*mimesis*’ ile görünen nesnelerin taklîdini kastettiği düşünülüyorsa, bu nesneler asıl gerçek varlık olan idealaların birer yansıması olacağından, sanat eserleri de kendileri zaten birer kopya olan nesnelerin bir kopyası olarak “taklîdin taklîdi” olacaktır. Konu bu şekilde anlaşıldığında ortaya çıkan yorumlar ise genellikle şu yönlerde olacaktır:

- Platon, sanatın ideali değil de yüzeysel gerçekliği yansıttığına inanır.¹⁰
- Platon, sanattaki “*mimesis*”i ideanın taklîdinin taklîdi şeklinde ele alarak küçümsemiştir.¹¹
- Platon’a göre, hayatın gerçeği varken gölgeleriyle uğraşmak vakit kaybıdır, dolayısıyla sanatçıların onun ideal devlet kuramında yeri yoktur.¹²

5. Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1989, s. 15.

6. Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, İstanbul, Say Yayınları, 1987, s. 40.

7. İsmail Tunalı, *Grek Estetik’i*, s. 81.

8. G. W. Friedrich Hegel, 1994, *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler*, Cilt I, Çev. Taylan Altuğ-Hakkı Hünler, İstanbul, Payel Yayıncılık, 1994, s. 127.

9. Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics Living Beauty, Rethinking Art*, Second Edition, New York, Rowman&Littlefield, 2000, s. 36.

10. Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Sanat*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1988, s. 17.

11. Sevdâ Şener, *Dünden Bugüne Tiyatro Düşüncesi*, Ankara, Dost Kitabevi, 1998, s. 20.

12. Savaş Aykılıç, “Tiyatro ve Devlet II-İdeal Devlet’inde Sanata ve Tiyatroya Karşı Bir Düşünür Olarak Platon”, *Mimesis Dergisi*, 2014, Sayı 20.

- Platon'a göre, sanatçılar nesnelerin salt görünüşünden başka bir şeyi yansıtamadıkları için ideal devlete kesinlikle alınamazlar.¹³
- Platon, şiire ve şâirlere İdeal Site'de yer vermemiştir.¹⁴
- Platon için sanat gerçeklikten uzak, gerçeğin bilincinde olmayan kaba bir taklitten ibarettir.¹⁵
- Platon'a göre, resim bir aldatmaca olduğu gibi, özgün olmak isteyen ressam bize her defasında başka bir sedir sunacağından tek ve aynı işe bağlı kalmak zorunda olan işçiyi küçük düşüren bu hokkabazlıktan sakınmamız gerekir.¹⁶
- Platon'a göre, sanat, insanları aldatan ve yoldan çıkartan bir *mimesis* etkinliği olduğu için ciddiye alınmaması gereken bir oyundur.¹⁷

Platon'un sanata yaklaşımını bu şekilde anlamak onun bazı sözlerini çok dar bir kapsamda değerlendirmek ve diğer sözleriyle bağlantısını kurmadan söylemek istediği asıl şeyi gözden kaçırmak demektir. Çünkü Platon'un sanatın ikinci dereceden bir taklit olduğuna yönelik düşüncesi genellikle onun *Devlet* diyalogundaki "sedir" örneği ile temellendirilirken, diğer diyaloglarında dile gelen düşünceler ne yazık ki dikkate alınmamıştır. Bu örneğe göre, bir ressam daha önce marangoz tarafından yapılmış bir sediri gördüğü için "sedir" resmini yapabiliyordur. Bu da ressamın yaptığı şeyin bir taklit olduğunu söylemektir. Fakat burada taklit eden sadece ressam değildir; aslında marangozun yaptığı da bir taklittir. Çünkü marangoz da, zihnindeki "sedir ideası" sayesinde o sediri yapabilmıştır. Öyle ki, "sedir ideası" olmasa marangozun ressam tarafından taklîd edilen sediri yapması mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla, marangoz zihnindeki sedir ideasını, ressam da marangozun yaptığı sediri taklîd ettiği için, sanatçıların meydana getirdiği eserler "taklîdin taklîdi", diğer bir deyişle de varlığın ikinci dereceden bir taklîdi olmaktadır.¹⁸

Platon'un sanata ilişkin düşünceleri sadece burada dile getirilen örnekten ibaret değildir. Onun genellikle üç ayrı dönemde ele alınan eserleri bir bütün

-
13. Ufuk Alkan, "Platon ve Aristoteles'te Sanat", *Yağmur Din-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 2012, Sayı 74.
 14. Durmuş Hocaoglu, "Platon Felsefesinde Estetik Kaygı ve Hakikat veya Şiir ve Felsefe", *Köprü Dergisi*, Üç Aylık Fikir Dergisi, Yaz-2000, Sayı 71.
 15. Tamer Kavuran-Bayram Dede, "Platon ve Aristoteles'in Sanat Etiği, Estetik Kavramı ve Yansımaları", *Sanat Dergisi*, Sayı 23.
 16. Francois Dagognet, *Büyük Filozoflar ve Felsefesi*, Çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 53.
 17. Nesrin Akan, *Platon'da Müzik*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2012, s. 54.
 18. Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992, s. 283-285.

olarak değerlendirildiğinde, yaygın olarak bilinenden çok daha farklı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, bazı eserlerinde sadece duyuşal nesnelerin bir taklîdi olarak görülen ve bu haliyle küçümsenen sanat eserlerinin, başka bazı eserlerinde idealar ile bağlantılı olarak ele alındığı ve bu haliyle hiç de küçümsenmediği dikkat çekmektedir. Bu sebeple, sanata ve sanatçılara karşı olarak bilinen ve ideal devletinde sanatçılara yer vermediği gerekçesiyle de tepki gösterilen Platon'un sözlerine bütüncül bir bakış açısıyla bakmak yararlı olacaktır.

Farago'nun da belirttiği gibi, Platon, her ne kadar "sanatçıları kesin olarak mahkûm edişiyse ve onları Site'den kovuşuyla" tanınıyorsa da, aslında, düşünceleri görünenden daha karmaşıktır. Tam anlamıyla bir estetik düşüncesi kaleme almamış olduğu için de söyledikleri pek doğru anlaşılamamıştır.¹⁹ O, sanat hakkındaki düşüncelerini diyaloglar biçiminde yazdığı eserlerinde genellikle dağınık olarak ama çok az derli toplu bir şekilde ifade etmiştir. Bu diyaloglar ise oldukça uzun bir zamana yayılarak yazılmıştır. Bu sebeple, Platon'un yapıtları çoğunlukla "gençlik diyalogları, geçit diyalogları, olgunluk diyalogları, yaşlılık diyalogları" şeklinde dönemlere ayrılarak ele alınır.²⁰ Estetik bakımından da, *güzeli* bir kavram olarak ele aldığı "Sokratik dönem", *güzeli* bir idea olarak ele aldığı "olgunluk dönemi" ve *güzeli* geometrik olarak temellendirdiği "yaşlılık dönemi" olmak üzere üç dönemde incelenir.²¹

Onun sanata ilişkin görüşlerini içeren yapıtlarını üç döneme ayıran bu sınıflandırmanın yapılması, söylediklerinin doğru anlaşılması için âdetâ bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü zaman içinde farklılık gösteren düşünceleri kendi tarihî yolculuğu dikkate alınmadığında çelişkili olarak anlaşılmaktadır. Öyle ki, diyaloglarında "sanat hakkında bazen birbirini tutmayan fikirlerle rastlamamızın bir sebebi de, herhalde Platon'un, fikirlerini zamanla değiştirmiş olmasıdır."²² Bu bakımdan farklı diyaloglarında sanatla ilgili sözlerinin bir bütün olarak değerlendirilerek, ona göre, "Sanat taklit midir-değil midir, taklit ise neyin taklîdidir ve sanat karşı çıkılması gereken bir şey midir-değil midir?" gibi konuların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Platon *Sofist* diyalogunda "öykünmenin"²³ bir çeşit meydana getirme olduğunu, "meydana getirme" sanatının da tanrısal ve insânî olmak üzere ikiye ayrıldığını, bütün doğa nesnelerinin, yani zaman ve mekânda yer alan biz in-

19. France Farago, *Sanat*, Çev. Özcan Doğan, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003, s. 32-33.

20. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 6. Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1994, s. 59.

21. İsmail Tunalı, *Estetik*, İstanbul, Cem Yayınları, 1979, s. 133.

22. Moran, *Edebiyat Kuramları ve Sanat*, s. 17.

23. 'Mimesis' kavramı aynı anlama gelmek üzere bazen taklit, bazen de öykünme olarak dilimize çevrilmiştir.

sanlar ile canlı ya da cansız diğer var olanların tanrıların oluşturduğu varlıklar olduğunu, insanların bu var olanlardan oluşturduğu şeylerin ise insânî sanatla meydana getirildiğini; ayrıca insânî meydana getirmenin de *doxa/sanıya* ve *episteme/bilgiye* dayanmasına göre farklılık gösterdiğini, çünkü doğru sanı olabileceği gibi yanlış sanının da olabileceğini ve yanlış sanının olmasının “bir aldatma sanatını olanaklı kıldığını”, bu sebeple sanıya dayanan öykünmenin “görüntü-öykünmesi” ve bilgiye dayanan öykünmenin de “bilimsel öykünme” olarak ikiye ayrılabilirliğini, ama görüntü-öykünmecisinin çok önemli bir kusurunun bulunduğunu, çünkü “yalnızca sandığı şeyi, gerçekten bildiği inancı” taşıdığını, bu sebeple birinin “dürüst bir öykünmeci”, diğerinin ise “ikiyüzlü bir öykünmeci” olduğunu belirtir.²⁴ Buna dayanarak Platon’un elbette ki bilgiye dayanan öykünmeyi övdüğünü ve sadece diğerini yerdığını söyleyebiliriz. Ancak onun sanat anlayışı hakkında yapılan eleştirilere bakıldığında yapılan bu ayrımların pek de farkında olunmadığı anlaşılmaktadır.

Platon’a göre, insânî sanattaki öykünme “modelin boyutlarını ve renklerini olduğu gibi yeniden üreten taklitler” olduğundan “kopyalama sanatı” ve “simülakrlar üretme sanatı” şeklinde ikiye ayrılır. O, “kopya olmayan fakat kopyalama işi nesnenin büyüklüğü sebebiyle imkânsız olduğunda nesneyi yanılsamalı olarak vermeye yönelik olan simülakrları” da bu ikinci kategoride ele almıştır. Ona göre, sanatta, göz-aldatmasından başka bir şey olmayan “simülakr”²⁵ meydana getirmek doğru değildir. Çünkü insanlarda göz-aldatması meydana getirmek, “kopyayı orijinalmiş gibi sunma isteğinden” kaynaklanır. Söz gelimi, ünlü sedir örneğindeki ressam bir simülakr üreticisinden başka bir şey değildir. Ancak buradan yola çıkarak Platon’un sanatçıların bir simülakr üreticisi olduğunu düşündüğü sonucunu çıkarmak, onun söylediklerini basite indirgeyen bir yaklaşım olmaktan öteye gidemez. Platon’un burada dikkat çekmek istediği asıl şey, taklit ile illüzyon arasındaki farktır. Çünkü illüzyondaki yanılsama gerçeğin aynen kopya edilmesi ile sağlanırken, ona göre sanattaki kopya “modele indirgenemez” olmalıdır. Eğer sanat eserleri ile bir imge elde etmek isteniyorsa, “imgesi yaratılan objenin karakteri” bütün ayrıntılarıyla verilmemelidir; aksi takdirde sanat eserlerinin alımlayıcısında “imge” oluşturmaları mümkün değildir. Bu bakımdan, sanattaki taklîdin illüzyondan farklı olarak “gerçeğe bakılarak değil, belli bir ideal için yapılması” gerekir. Diğer bir deyişle, sanat, “imgenin içerisinde onu bir kopya değil de bir imge yapan farklılığın fark edilememesine ve sonuç olarak imgenin, sadece imgesi olduğu nesne sanılmasına dayanan bir illüzyon olan rüyadaki halüsinasyon gibi” olmamalıdır.

24. Platon, *Diyaloglar II*, Çev. Tanju Gökçöl-Ömer Naci Soykan vd., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s. 349-354.

25. Simülakr: Bir nesne veya olayın gerçekte “varmış gibi” gösterilmesidir.

İşte, Platon'un esas olarak karşı çıktığı ve eleştirdiği kendi başına taklit değil, illüzyonla simülakr oluşturan ve bunun adına da sanat diyen kişilerdir. Onun asıl öfke duyduğu şey de, “Yunan sanatının, sofistlerin düşüncesiyle birleşen insan-merkezci bir akım olan illüzyonizme” doğru kaymaya başlamış olmasıdır. Çünkü o dönemdeki Yunan sanatında “dekor resimlerinin etkisiyle, sadece göz aldatmacısını hedefleyen bir tür illüzyonist empresyonizm” gelişmiştir.²⁶ Moran Antik Yunan'daki bu durumu şöyle anlatır:

“M.Ö. V. yüzyılın sonlarında resimleriyle ün salmış olan Zeuxis, elinde üzüm tutan bir çocuğun resmini yapmış ve üzümler öylesine gerçek gibi duruyormuş ki, kuşlar gelip yemeye kalkışmışlar. Bundan dolayı övüldüğü zaman, Zeuxis, üzümlere, ‘Çocuğun resmini daha iyi yapabilseydim kuşlar ondan korkardı.’ demiş. Aynı çağda yaşayan Parrhasios'un yaptığı bir perde resmiyle rakibi Zeuxis'i aldattığı ve gerçek perde sandırdığı bilinen hikâyelerdendir.”²⁷

Platon'a göre, Antik Yunan'da sanatın bu şekilde gelişmesinin arkasında rölativist ve septik düşünceleriyle öne çıkan sofistler vardır. Çünkü sofistler halkın hoşuna gidebilmek için ideaları halkın hoşuna gidecek şekilde aslını bozup tahrip ederek tasvîr etmişlerdir. Meselâ, adalet ideasını, “tahrif edilmiş bir adalet modelini” taklîd ederek sunmuşlardır. Bunun sonucunda “çekici ama aldatıcı” bir sanat doğmuştur. Öyle ki, insanlar sanattan sadece basit duyusal zevklerinin tatminini bekler hale gelmiştir. Oysa Platon için, sanat eserlerini, insana verdiği basit duyusal zevke göre değerlendirmek doğru değildir. Ona göre insan açısından iki türlü zevk söz konusudur: Bunlardan biri, “ruhun, duyumsanabilirin aynasında kaybolduğu zevkler”, diğeri de “duyumsanabilirin, imgenin yansıtılması, aydınlık içinde ışınması işlevini yerine getirdiği saf zevkler”dir. İşte Platon da, sofist yaklaşımın doğurduğu “insanları daha iyi kılmayı değil de, özellikle kalabalığın hoşuna gitmeyi amaçlayan” ve “ruhun etkilenmesi en kolay irrasyonel kısımları üzerinde yarattığı etki” ile ayakta kalan sanat anlayışına karşı çıkmıştır.²⁸ Çünkü sanat, *saf zevkle* ilgili olması gerekirken, sofistler insanları “ruhun duyumsanabilirin aynasında kaybolduğu zevklere” yöneltmeye çalışmışlardır. Platon'un *Yasalar* adlı eserindeki şu yakınmaları da bu anlamda hatırlanmaya değerdir:

“Eskiden müzik kendine özgü tür ve figürlerine göre ayrılmıştı... Zaman geçtikçe, yaratılıştan yetenekli ama müziğin doğru kuralını bilmeyen, sanattan uzak ve kural tanımayan ozanlar çıktı, çılgın gibi gereğinden fazla zevk düşkünü olduklarından... müzikte doğruluğun söz konusu olmadığını, en doğru kuralın, ister iyi ister kötü olsun, hoşlanan birinin aldığı zevke göre karar vermek

26. Farago, *Sanat*, s. 35-41.

27. Moran, *Edebiyat Kuramları ve Sanat*, s. 17.

28. Farago, *Sanat*, s. 47-48.

olduğunu ileri sürdüler... Böylece seyirci sanatta güzel olanla olmayanı anlar-
mış gibi, tiyatrolar sessizlik içindeyken gürültüye boğuldu ve bu sanattaki yö-
netimde aristokrasi yerini seyirci egemenliğine bıraktı.”²⁹

Platon’un sanat hakkındaki düşüncelerinin yanlış anlaşılmasına sebep olan
bir durum da, başta Homeros olmak üzere o dönemin birçok şair ve tragedya
yazarına yapmış olduğu eleştirilerdir. Çünkü onların “tanrılarla ve kahraman-
larla ilgili olarak çizdikleri portrelerin gerçekleriyle hiçbir benzerlik taşımadı-
ğını” düşünmektedir.³⁰ Ona göre, yanlış biçimde temsil edilmesine bağlı yalan-
larla yapılan bir taklîdin, “bir ressamın temsil ettiğini iddiâ ettiği nesnelerle hiç-
bir benzerliği olmayan resimler yapmasından” bir farkı yoktur.³¹ Zira “taklî-
din doğruluğu, taklîd edilen şeyin niceliği ve niteliği ne idiye, onu gerçekleşt-
tirmesine” bağlıdır.³² Bu bakımdan, taklîd edilen şeyi, oluşturulan illüzyon ile
gerçek göstermek de, ideaları olduğundan farklı ya da yanlış göstermek de ger-
çek değil, sahte taklîdin işidir. Oysa Platon’a göre sanat, Bozkurt’un da belirt-
tiği gibi, “hakîkî taklit olmalı, sahte taklit olmamalıdır.”³³ Bu durumda dene-
bilir ki, Platon için *mimesis* ya da taklit, sanatsal üretimin “evrensel yasasıdır”,
ama bu taklit bir aynanın yaptığından çok daha fazlasını içermelidir; diğer bir
deyişle, sanat, simülakr meydanagetiren bir kişinin yaptığı gibi, doğanın görü-
nümünü yansıtmaktan başka bir şey yapmayan bir ayna olmamalıdır.³⁴ Kısaca-
sı sanat, görülenleri taklîd etmekten çok daha başka bir şey olmalıdır.³⁵ Çün-
kü bu taklit, “güzellik değerlerini ahlâkî değerlere, estetiği etiğe bağlayan ve
gayr-i ahlâkî olanın taklitçisi olan şairlere, sanatçı ve zanaatçılara karşı çıkan”
bir taklittir. Bu bakımdan, Platon’un aslında sanatta “verimli bir taklîdin ko-
şullarını felsefî olarak belirlemeye” çalıştığını söylemek yerinde olur. Ona gö-
re, sanatsal verimliliğin ilk koşulu da, taklîde girişen sanatçının mutlaka “öz-
gün bir modeli” takip etmesidir.³⁶ Ancak bu taklit, iyi olabileceği gibi kötü de
olabilir; çünkü doğası gereği nesnesine yabancısıdır. Dolayısıyla taklîdin ahlâkî
açıdan iki yönünden söz etmek mümkünse de, sanatsal olan, elbette “ahlâk bo-
zucu” olmayan taklit, yani iyi taklittir.

Buradan anlaşılacağı gibi, Platon’un sanata yaklaşımı aslında ahlâk an-
layışıyla paralel bir çizgide gelişmiştir. Bu sebeple, onun sanat anlayışı nasıl ide-

29. Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1988, s. 139-140.

30. Platon, *Devlet*, s. 287.

31. Farago, *Sanat*, s. 45.

32. Platon, *Yasalar*, s. 84.

33. Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1992, s. 75.

34. Platon, *Devlet*, s. 282.

35. Suut Kemal Yetkin, *Estetik Doktrinler*, Ankara, Palme Yayınevi, 2007, s. viii.

36. Farago, *Sanat*, s. 40-43.

alar öğretisinden ya da varlık görüşünden bağımsız ele alınamıyor ise ahlâk anlayışından da bağımsız olarak ele alınmamalıdır. Bu durum, Platon'un "güzel kavramını iyi kavramından ayrılmaz bir şey olarak" düşünmesinde de kendini gösterir. Çünkü *Timaios* adlı diyalogunda bu görüşünü, "İyi olan her şey güzeldir." şeklinde açık olarak ifade etmiştir.³⁷ Benzer bir biçimde *Devlet*'in V. kitabında da "Faydalı olan güzel, zararlı olan çirkindir." demiştir.³⁸ Kısacası, Platon için 'güzel' ve 'iyi' aslında iki aynı kavramdır, iki aynı değerdir.^{39,40} *Yasalar*'da da söylediği gibi, "ister doğrudan doğruya, ister bir imgeyle canlandırılmış olsun, ruh ve beden erdemine ilişkin figür ve ezgilerin hepsi güzeldir, kötülüğe ilişkin olanlar ise bunun tersidir."⁴¹ Bu bakımdan *Devlet* diyalogunda, "Güzelle çirkin, birbirinin tersi olduklarına göre, iki ayrı şeydir bunlar." diyen Platon,⁴² *Sofist* diyalogunda da güzel-olmayanı "var olan'a karşı var olan'ın bir tür karşı konumu" olarak tanımlamıştır.⁴³

Platon'a göre güzel, her insanın kendi bireysel tarihindeki benzer aşamalarda ortaya çıkar. Meselâ, insanların henüz ham olduğu dönemlerinde "güzel" güzel görüştür ya da diğer bir deyişle göze güzel görünendir. Oysa *Şölen* diyalogunda belirttiği üzere "güzel bir bedene duyulan haz, eros'un en alt düzeydeki tezâhürüdür."⁴⁴ Çünkü güzellik asıl anlamda tensel değil, tinsel bir şeydir. Ama insan tinsel güzellikten önce göze güzel görünen tekil şeylerin güzelliği ile tanışır ve bu güzel görüden kurtulması da birdenbire olmaz. *Phaidros* diyalogunda dediği gibi, "insan bu dünyada güzellik adı verilen şeyi temâşâ ettiğinde ondan hemen mutlak güzelliğe yükselemez."⁴⁵ Güzelin görüsü, "ideaların bilgisine giden yolda sadece bir hazırlıktır" ve Platon için asıl yol "diyalektik düşünce" dediği yöntemdir.⁴⁶ Buna göre;

"...İlkin bir tek insanı sever ve ona söyleyecek güzel sözler bulur, sonra anlar ki bu bedende gördüğü güzellik, başka bedenlerdekinin kardeşidir... Bun-

37. Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, s. 103.

38. Platon, *Devlet*, s. 145.

39. Platon için "güzel" ile "iyi"nin aynı şey olması "Güzel, Hakikî ve İyi üçlüsü içerisindeki" aşama sırası anlamındadır. Burada "Güzel, İyi'ye giriş yeridir"; çünkü "yüce ve tanrısal ilke olan İyi'ye estetik düşünceyle varılabilir."(Doğan, Mehmet H., *Estetik*, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, 1998, s. 74).

40. Tunalı, *Estetik*, s. 134.

41. Platon, *Yasalar*, s. 61.

42. Platon, *Devlet*, s. 165.

43. Platon, *Diyaloglar II*, s. 339.

44. Platon, *Şölen*, Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2003, s. 81.

45. Platon, *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s. 61.

46. Platon, *Şölen*, s. 19.

dan sonra yapacağı şey, ruh güzelliğini beden güzelliğinden üstün görmektir... Davranış ve huylardaki güzelliği görerek, hepsinin birbirinin kardeşi olduğunu anlayarak, beden güzelliğine önem vermemeyi öğrenecektir. .. Gözleri böylece daha geniş bir güzele erdiği zaman... bütün güzel şeyleri birbiri ardı sıra ve doğru olarak gördükten sonra... birdenbire eşsiz bir güzellikle, güzelliğin özü ile karşı karşıya gelir.. Bu güzellik artık hep vardır; doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliktir... Kiminin gözünde güzel, kiminin gözünde çirkin bir güzellik değildir... Kendi başına, kendi ile bir bütün olarak var olacak bir güzelliktir. Bütün güzellikler de ondan pay alır.”⁴⁷

Ya da başka bir deyişle;

“...Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan, basamak basamak yüce güzelliğe yüceleceksin; bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de, sonunda bir tek bilgiye varacaksın; bu bilgi de, o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, gerçek güzelliğin özünü tanımaktan başka bir şey değildir.”⁴⁸

Burada duyulardan başlayıp, “akılcı özlere” doğru giden “ardışık basamaklardan oluşan” bir merdiven söz konusudur. En alt basamakta “duyusal nesnelerin güzelliği” bulunmakta, ardından “akılsal güzellik” basamağı gelmekte, oradan “yasalar ve kurumların güzelliğine”, oradan da “bilimlerin güzelliğine” çıkılmakta, en sonunda da mutlak güzelliğin “içedoğuşsal bilgisine” ulaşılmaktadır.⁴⁹ Görüleceği üzere Platon düşüncesinde dört çeşit “güzellik” söz konusudur. Bunların ilki, duyulur formların sevgisiyle elde edilen “bedensel güzellik”; ikincisi ruhların sevgisiyle ulaşılabilen “moral güzellik”; üçüncüsü bilimin elde edilme aşkı ile ilgili olan “entelektüel güzellik”; dördüncüsü ise ideaya ulaşarak elde edilen “saltık güzellik”tir.⁵⁰ İşte bu son anlamıyla güzellik de, daha önce belirtilen noktanın unutulmaması koşuluyla, “iyi ideası” ile aynı anlama gelmektedir.

Platon, sanattan beklediği şeyi, *Yasalar* diyalogunda, “Gençleri erdem yolunda büyülemeleri gerekir.”⁵¹, *Devlet* diyalogunda da “Çocukların ilk duydukları sözlerin, iyilik yolunu gösterecek güzel masallar olmasına çok önem vermeliyiz.” diyerek ifade etmiştir. Onun bu sözleri varlık, bilgi ve ahlâk görüşü ile birlikte değerlendirildiğinde, “iyilik yolunu göstermenin” ancak “ideala-

47. Platon, *Phaidros*, s. 106-107.

48. Platon, *a.g.e.* s. 107-108.

49. John Dewey, *Art as Experience*, New York, Capricorn Books, 1958a, s. 291.

50. A. N. Nihan Turnagöl, *Platon'un Sanat Görüşü Üzerine Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi, YL Tezi, 1998, s. 28.

51. Platon, *Yasalar*, s. 88.

rın gösterilmesi” ile mümkün olduğu anlaşılır. Çünkü burada “iyilik yolu” diye sözü edilen aslında erdemlerin yoludur ve dürüstlük, cesaret, aklıbaşındalık vb. erdemler de birer ideadır. Dolayısıyla insanların “kinin, nefretin” kötü olduğuna inanmaları isteniyorsa, onlara “daha küçükken bambaşka şeyler” anlatılması gerekmektedir.⁵²

Peki, Platon’a göre sanat neyi taklîd etmelidir? Şimdiye kadar yapılan açıklamalar ışığında denebilir ki, sanat, duyulabilir olanın ötesine geçerek “evrensel ve ebedî bir modeli” taklîd etmelidir.⁵³ Bu da ancak akılla kavranan idealar aracılığıyla mümkündür. Görülebileceği gibi, Platon, “duyulur dünyadaki gelip geçici olan, kişiden kişiye ve durumdan duruma değişebilen düzenin karşısına, hep var olan ve değişmeyen güzel ideasını” koymuştur.⁵⁴ Onun sanatçıdan beklediği şey de, görülenler alanındaki tek tek nesnelerin bireyselliğinden uzaklaşıp onların genelliğini yakalayarak taklîd etmesidir. Ona göre, “eğer sanatçı akılla kavranan modele gönderme yapmaksızın duyumsanabilen modeli kopyalarsa”, işte o zaman asıl gerçekliğin üç derecesinden uzaklaşmış olacaktır; diğer yandan “akılla kavranan formu taklîd eden duyumsanabilen bir nesneyi taklîd eden sanatçı” ise “çok değerli bir eser” meydana getirmiş olacaktır. Dolayısıyla, Platon için sanatın duyulur dünyadaki nesnelerin ikinci dereceden bir taklîdi olduğu yönündeki yerleşik kanının aslında onun gerçek düşüncesini yansıtmadığını söyleyebiliriz. Bu sebeple, ‘Platon’a göre sanat duyusal nesnelerin ikinci dereceden bir taklîdidir.’ demek artık pek mümkün değildir. Farago’nun da belirttiği gibi, Platon’a göre “özgün sanatçının görevi” kesinlikle duyumsanabilen modellerin ötesine geçmektir.⁵⁵

Platon, insanın birçok algısını bir kavram halinde toplayabilmek gibi özel bir yetiye sahip olduğundan söz eder. Ona göre, insandaki bu yeti kendini en kolay ‘güzel’ kavramında gösterir. Çünkü duyuların doğrudan doğruya kavradığı şey, güzeldir, güzel olandır. Güzel en dikkat çekici haliyle insanı kendine çektiği için de insan güzele yönelir. ‘Güzel’in kendisi ise idealar dünyasında yer alır. Bu haliyle güzel, sadece duyusal dünyada göze çarpan değil, idealar dünyasında da her şeyin üstünde yer alan bir ideadır. Dolayısıyla “güzel”e ulaşmak isteyenlerin idealar dünyasına yönelmesi gerekir. Sanatçı da “güzel” aşkına bu yolda yürümeli ve tek tek birçok algıyı bir kavram halinde toplayarak sonunda o şeyin ideasına ulaşmalıdır. Böylelikle, güzellik değerlerini ahlâkî değerlere, estetiği etiğe bağlayan bu taklit dolayısıyla sanat da “en güzelin”, “en kusursuz olanın”, “en erdemli yaşamın” bir taklîdi olmaktadır.

52. Platon, *Devlet*, s. 69-70.

53. Farago, *Sanat*, s. 38.

54. Turnagöl, *Platon’un Sanat Görüşü Üzerine Bir İnceleme*, s. 19.

55. Farago, *Sanat*, s. 44-45.

Platon, bu görüşüyle, aslında “varlığı görünümün temsiline feda eden illüzyon estetiğinin karşısına, salt fizikî olan aynanın hiçbir şekilde yansıtamayacağı özlerin taklidi estetiğini” getirmiştir. Ona göre, sanat “bakan göze dünyanın nizâmıyla ilgili ve dünyayı daha iyi anlamamıza imkân veren eskizler” sunar. O, buradan hareketle, en genel anlamıyla yaşamın ideaların bir taklidi olduğu, felsefenin de en nihâyetinde yaşamın bir taklidi olduğu düşüncesine ulaşmıştır.⁵⁶ *Yasalar*’da tragedya şairlerine seslenişine kulak vermek gerekirse:

“Aslında bizler en güzel ve en kusursuz trajediyi yazmakla meşgulüz. Çünkü Cumhuriyetimiz en güzel ve en erdemli yaşamın bir taklidinden başka bir şey değildir.”⁵⁷

Hatta Platon, burada, felsefeyi de hayatın bir taklidine benzetmiş ve felsefe ile tragedyayı üretilen bir eser olmaları bakımından da birbiriyle eşdeğer kabul etmiştir. Ancak ona göre felsefe aşkın bir modelin daha kusursuz bir taklidi olduğu için tragedyayı geçer. Bu sebeple de, felsefe, aslında, en üstün tragedya’dır. Anlaşılabileceği gibi, sanatı duysal nesnelerin ikinci dereceden bir taklidi olarak ele aldığı ve genel olarak sanata karşı olduğu düşünülen Platon’un sözleri, geçirdiği farklı dönemler ve bu dönemlerde verdiği eserler birlikte ele alınarak değerlendirildiğinde ortaya daha farklı bir sonuç çıkmaktadır. Bu sonuca göre de, Platon’un sanata karşı olduğu yönündeki iddiaların kesinlikle doğruyu yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Bir yazarın da belirttiği gibi, Platon sanata değil, sadece “aldatan ve ayartan”, yani insanları “yanlış yönlendiren” ve onların “ahlâkını bozan”⁵⁸ eserlere karşıdır.⁵⁹ Meselâ, “müziğin insanı götüreceği yerin, güzellik sevgisi” olduğunu, “müzik eğitimi görenin de içi dışı birbirine uyan düzenli kişileri seveceğini” Platon’un bizzat kendisi söylemiştir.⁶⁰ Kaldı ki *Yasalar* adlı yapıtında, müziği “ruhun erdem yolunda eğitimine uğraşan ezgiler” olarak tanımladığı da dikkat çekmektedir.⁶¹ Onun esas olarak ilgilendiği şey, kanımca, ideaları temele almak yoluyla sanat yapıtlarının insanlar üzerindeki olumlu etkilerinin artırılmasıdır. Çünkü sanatın “insanın iyi yanını geliştirebilecek ve insanın daha iyi olmasını sağlayabilecek” bir güce sahip olduğuna inanmaktadır.⁶² Bu durum, onun düşüncesinin temel problemini oluşturan

56. Farago, *a.g.e.* s. 37-43.

57. Platon, *Plato's Laws*, VII. Kitap, Yunancadan çeviren Seth Benardete, The United States of America, Chicago and London, University of Chicago press, 2000, s. 210-230.

58. Burada Platon’un “moral” anlamında ahlâkı kastetmediğini belirtmekte yarar vardır.

59. Ross, Stephan David, *A Theory of Art*, Albany, State University of New York Press, 1982, s. 38.

60. Platon, *Devlet*, s. 93.

61. Platon, *Yasalar*, s. 92.

62. Can Doğan, *Platon ve Georg Lukacs'da Sanatın Neliği*, Hacettepe Üniversitesi, YL Tezi, 2004, s. 15-29.

insanların toplum halinde mutlu yaşayabilmesinin bir önkoşulu olarak ortaya çıktığı için de Platon felsefesi açısından çok önemli bir noktadır.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında denilebilir ki, Platon'un eleştirileri sadece "yapılan", "mevcut" sanatla ilgilidir. O, asıl anlamıyla sanata karşı çıkmamış, yalnızca "sanat" adı altında ortaya çıkarılan "moda" bir anlayışı eleştirmiştir. Çünkü dönemindeki mevcut eserler, genellikle ya kopyayı orijinal gibi sunan illüzyon meydana getirmekte ya da ideaları olduklarından farklı göstermektedir. Platon da, sanatın yanlış ellerde yanlış şekilde kullanılmasından, bunun da bir sanat formu gibi algılanmasından duyduğu rahatsızlığı ifade etmiş ve sanatın aslında idealara yönelmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, "sanatçının amacı yeryüzündeki güzellikleri görerek, bunlardan idealara yükselmek ve sanat eserlerinde onları yansıtmak" olmalıdır. Bu sebeple, Yetkin'in de belirttiği gibi, "büyük bir eser yaratmak isteyen sanatçının gözlerini idealardan ayırması" gerekir.⁶³ Dolayısıyla Platon'un *Devlet*'te sanatçılara yer vermemesi konusu, sanat ideasına uygun eserler üreten gerçek sanatçılara değil, sanat adı altında sanat ideası ile uzaktan yakından ilgisi olmayan işler yapan kişilere ilişkin olarak anlaşılmalıdır. Çünkü farklı diyaloglarında dile gelen düşüncelerinin hepsi bütüncül bir bakışla ele alındığında onun, sanatı dışlaması şöyle dursun, sanata düşüncesinin ön sıralarında yer verdiği anlaşılmaktadır. O, sadece "retorikle, safsatayla, göz boyamayla, sahtecilikle, şaşırtmacayla ilgili olan hiçbir şeyin sanat eseri olarak nitelendirilemeyeceğini" belirtmiştir.⁶⁴ *Yasalar* diyalogunda ifade ettiği gibi, bir kimse "sanatın verdiği haz açısından değerlendirilmesini" savunursa, bu kabul edilmemelidir⁶⁵; eğer bu amaçla yapılmış sanat varsa ona da "ciddi gözle bakmamalı" ve sadece "güzelin taklidi açısından" benzerliğe sahip olan sanat araştırılmalıdır.⁶⁶

63. Yetkin, *Estetik Doktrinler*, s. viii.

64. Huisman, Denis, *Estetik*, Çev. Cem Muhtaroglu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 20.

65. Platon, *Yasalar*, s. 83.

66. Platon'un sanatsal alanla ilgili olarak yaptığı eleştiri aslında günümüzdeki aktüel bir tartışmayla ilgilidir. Şöyle ki, mantar biter gibi sanatçının bittiği zamanımızda "sanat" adı altında ama sanat olmaktan çok uzak sayılabilecek ürünlerin ortaya konduğu görülmektedir. Bazı sanat çevrelerince de bu tarz "sanat" yapanların eleştirildiği herkesçe bilinmektedir. Öyle ki, "sarı şekerim, haydi bize gidelim, bana şekerini ver." ya da "Kız hepsi senin mi?" veya "Elimi tut, gözüme bak, saçımı tut, okşa, okşa!" tarzındaki eserlerin gençler ve özellikle de çocuklar açısından "zararlı" olduğu ilgili uzmanlar tarafından sürekli olarak açıklanmaktadır. Sanat yararlı olabildiği gibi zararlı da olabilir. Asıl mesele "sanat" adı altında ortaya konan bu gibi eserlerin sanat olmaktan çok uzak olduğunun görülmesidir. Platon'un demek istediği de aslında bundan başka bir şey değildir. (İbrahim Yıldırım, *Sanatta Fayda Kavramı*, Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış YL Tezi, 2002, s. 88).

Sonuç olarak, her ne kadar sanatla ilgili sözleri bakımından farklı zamanlarda yazılan farklı yapıtlarında bir anlam belirsizliği varsa da, *Şölen* diyalogunda açık bir biçimde, “Bütün yaratıcı şairler ve sanatlarına yenilik getiren işçiler, ruhu bereketli insanlardır.” diyen Platon için sanatın ya da sanatçının mahkûm edilmesi diye bir şeyin söz konusu olmadığı artık anlaşılır olsa gerek.⁶⁷

Günümüzde ‘sanat’ adı altında bize sunulan, hatta dayatılan şeylerin birçoğu, bir zamanlar Büyük İskender’in ‘yetenek’ adı altında insanlara ilginç gelebilen bazı beceriler sergileyen birine “bu kadar anlamdan yoksun, yararsız ve değersiz bir yeteneği olduğundan ötürü ödül olarak bir teneke mercimek verdirip gönderdiği” örnek kapsamında düşünülebilir.⁶⁸ Çünkü insanlara ilginç gelen bazı becerilere sahip olmak farklı bir şeydir, sanatsal yeteneğe sahip olmak farklı şeydir ya da zamanla elde edilen ustalıkla yapılabilen bir beceri ile gerçeğinin aynısını taklid etme becerisi sanatsal yetenekle karıştırılmamalıdır. Konu bu şekilde anlaşıldığında aslında sanatla ilgili bugün tartışılan birçok sorunun cevabının da halen Platon’un sanat hakkındaki diyalogları arasında gizli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple, sanat hakkında süre-gelen tartışmaların sağlam bir zeminde yürütülebilmesi için Platon’un sanat anlayışının doğru bir şekilde anlaşılması zorunludur.

KAYNAKÇA

- Akan, Nesrin, *Platon'da Müzik*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2012.
- Alkan, Ufuk, “Platon ve Aristoteles'te Sanat”, *Yağmur Din-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 2012, Sayı 74.
- Arat, Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, İstanbul, Say Yayınları, 1987.
- Aykılıç, Savaş, “Tiyatro ve Devlet II-‘İdeal Devlet’inde Sanata ve Tiyatroya Karşı Bir Düşünür Olarak Platon”, *Mimesis Dergisi*, 2014, Sayı 20.
- Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1992.
- Conford, Francis. Macdonald, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, Çev. Ufuk Can Akın, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2003.
- Dagognet, Francois, *Büyük Filozoflar ve Felsefesi*, Çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Dewey, John, *Art as Experience*, New York, Capricorn Books, 1958.

67. Platon, *Şölen*, s. 104.

68. Hegel, *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler*, s. 142-143.

- , “Felsefeye Meydan Okuma”, *Sanatın Felsefesi Felsefenin Sanatı*, Mehmet Yılmaz(ed.), Çev. Nazım Özüaydın, 2. Baskı, Ankara, Ütopya Yayınları, 2009.
- Doğan, Mehmet H., *100 Soruda Estetik*, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1975.
- , *Estetik*, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, 1998.
- Doğan, Can, *Platon ve Georg Lukacs’da Sanatın Neliği*, Hacettepe Üniversitesi, YL Tezi, 2004.
- Farago, France, *Sanat*, çev. Özcan Doğan, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 6. Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1994.
- Hegel, G. W. Friedrich, 1994, *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler*, Cilt I, Çev. Taylan Altuğ-Hakkı Hünler, İstanbul, Payel Yayıncılık, 1994.
- Hocaoğlu, Durmuş, “Platon Felsefesinde Estetik Kaygı ve Hakikat veya Şiir ve Felsefe”, *Köprü Dergisi*, Üç Aylık Fikir Dergisi, Yaz-2000, Sayı 71.
- Huisman, Denis, *Estetik*, Çev. Cem Muhtaroglu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Kavuran, Tamer-Dede, Bayram, “Platon ve Aristoteles’in Sanat Etiği, Estetik Kavramı ve Yansımaları”, *Sanat Dergisi*, Sayı 23.
- Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Sanat*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1988.
- Platon, *Diyaloglar II*, Çev. Tanju Gökçöl-Ömer Naci Soykan vd., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
- , *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1988.
- , *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1989.
- , *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992.
- , *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- , *Plato’s Laws*, VII. Kitap, Yunancadan çeviren Seth Benardete, The United States of America, Chicago and London, University of Chicagopress, 2000.
- , *Timaios*, Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.
- , *Şölen*, Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2003.
- Ross, Stephan David, *A Theory of Art*, Albany, State University of New York Press, 1982.
- Shusterman, Richard, *Pragmatist Aesthetics Living Beauty, Rethinking Art*, Second Edition, New York, Rowman&Littlefield, 2000.
- Şener, Sevdâ, *Dünden Bugüne Tiyatro Düşüncesi*, Ankara, Dost Kitabevi, 1998.

Tunalı, İsmail, *Estetik*, İstanbul, Cem Yayınları, 1979.

———, *Grek Estetik'i*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2007.

Turnagöl, A. N. Nihan, *Platon'un Sanat Görüşü Üzerine Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi, YL Tezi, 1998.

Yetkin, Suut Kemal, *Estetik Doktrinler*, Ankara, Palme Yayınevi, 2007.

Yıldırım, İbrahim, *Sanatta Fayda Kavramı*, Hacettepe Üniversitesi, Yayımlanmamış YL Tezi, 2002.

ARİSTO VE METAFİZİK

Süleyman Hayri Bolay*

ARİSTO'DA METAFİZİK'İN MÂNÂSI, MANTIK VE FİZİK İLE MÜNÂSEBETİ

aristo felsefesinin ana karakteri onun bir kavram felsefesi oluşudur. Bu karakter onun hareket noktasını teşkil eder.¹ Çünkü Aristo'ya göre mutlak olarak fikir yok, kavram vardır. Daha özelleştirecek olursak meselâ at var, atlık yoktur. Böylece o ferdî (tikel) içinde küllîyi (tümeli, evrenseli), öz kabul eder. Esâsında Aristo'da kavramın tarifine rastlanmaz. Fakat onda kavram eşyanın tarifini tek bir kelimeyle ifadedir yahut düşüncede nesnelerin özleridir.² Bu sebeple kavram, ilintiye (ârâza) ve zarûrî sıfatlara değil; cevhere (substance) aittir. Aristo'ya göre gerçekten bizzat var olan bir şey, ilk cevher olduğu zaman kavramın gerçek konusu olur.³ Bu bakımdan Aristo felsefesi, Sokrates tarafından kurulmuş kavram felsefesinin gelişip mükemmelleşmesi olarak görülmelidir.⁴

Aristo felsefesine girişte mantığın büyük yeri ve değeri vardır. O, var olan-
dan başlayarak terim, önerme, istidlâl (akıl yürütme), kıyas, isbat teorilerini

* Emekli Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

1. Hamdi Ragıp Atademir, "Önsöz", *Organon I*, Aristo, çev. H.R.Atademir, Ankara, 1953, s. 9.
2. Olivier Hamelin, *Le Syst'eme D'Aristote*, Paris, 1931, s. 112.
3. Olivier Hamelin, a.g.e. s. 114.
4. Suzanne Mansion, *Le Jugement d'Existence chez Aristote*, s. 11; Paul Ricoeur, *Etre, Essence et Substance chez Platon et Aristote* (Ders notları) Paris, 1971, s. 135'den naklen.

ortaya koyar. Böylece o, ferdî realiteden hareket etmiş olur. Aristo'nun bundan maksadı da ilkelerin varlığını, mâhiyetini ve sayılarını araştırmaktır. Bu da kendisi için yeni bir hareket noktasıdır.⁵ Zira Aristo mantığı, gerçek varlığın ilmi değilse de, varlık kanunları ile düşünce kanunlarının özdeşleştirilmesi neticesinde metafizik ve ontolojik bir karaktere bürünür ve "objektif hakikatin, akli varlıkların bilgisi" olur.⁶ Kavramlar arası münâsebetlere dayanan bu mantığı Aristo dile göre ayarlamıştır; konuşma ile düşünme birbirine uygundur. Burada dil düşünmenin bir elbisesinden başka bir şey değildir. Çünkü düşünme, eşyanın zihindeki tesirleri neticesi hâsıl olan bir olay olduğundan ve konuşma da düşünceye uygun bulunduğundan, dil düşüncenin bir vâsıtası olmuş oluyor. Bu sebeple Aristo'da dil ve düşüncenin formları eşyanın formlarının aynısıdır. Zira şeyler (eşyâ) de bir bakıma birer cevherdir. Onlarda da nitelikler, faaliyetler ve sıfatlar vardır. Buna göre dil ve düşünce eşyaya göre ayarlanmıştır ve her daim onların sûretlerini çıkarır.

Aristo'ya göre bir şeyi tanıyabilmek ve onun ne olduğunu bilebilmek için önce o nesnede iki şeyi, yani onun kendi cinsinde ortak olan tümel tarafını ve bir de onu diğerlerinden ayıran özellikleri, sıfatları, ferdî tarafını ayırmak gerekir. Aristo'nun anlayışında bu ayırımı yapmak, o nesneyi bir tümel kavram altına sokmak demektir. Öyleyse her nesnenin bir tümel bir de ferdî (tikel) tarafı vardır; meselâ bir atı diğer hayvanlardan hatta diğer atlardan ayıran özel taraflar vardır; renginin al veya beyaz olması gibi. Böylelikle bir nesnenin zarurî olan tarafları onun dâhil olduğu kavramdan çıkartılabilir. Bu onun işlem ve kaplam münâsebetleriyle ortaya konulur. Zira ferdî varlık bunlar sayesinde kendisini açıklayan öz'e bağlı olur. Diğer taraftan bir kavramın tarif ve tayini de onun işlem ve kaplamının tayini ile ilgilidir. Bir kavramın işlemi onun kavranabilir olan muhtevâsıdır; kaplamı ise kendisine ait olan fertlerin bütünüdür. Bunlar da cins ve neviler olarak sıralanır.

Öyleyse Aristo'da bir nesneyi bilmenin yolu önce onu bir sınıfa dâhil edip onun içinde bulunduğu cinsi doğru olarak tayin etmektir. Bu aynı zamanda onun mâhiyetini ve o mâhiyeti belirleyen sebebin ne olduğunu arayıp öğrenmek demektir. Ekilen bir tohumun cinsi bilinirse ondan ne gibi bir bitki çıkacağı önceden tesbit edilmiş olur.⁷ Böylece ferdinin içinde tümel, mâhiyet ve kavram elde edilebilir.

Aristo'nun kategorileri eşyayı sınıflandırmaya yarar: Ben bir nesne hakkında bir ifadede bulunduğum zaman o nesne mutlaka münferid (tekil) bir nesnedir. Böyle bir münferid nesne hakkında bir ifadede bulunabilmek için önce

5. Aristote, *Physique*, çev.Par Tricot, Paris, 1940, I 192 b. 7.

6. Atademir, *Organon I*, s. 9.

7. Ernest Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1943, s. 162.

onun tümel bir kavrama sokulması gerekir ki, bu onun cevherini ifade etmektedir. Sonra onun niceliği, daha sonra keyfiyeti (nasıl olduğu, niteliği) hususunda, sonra da izâfilgi (bir şeye göre’liği) yeri, zamanı, etkisi, ediliği, durumu ve neye sahip olduğu hakkında bir ifadede bulunmak gerekir. Böyle yapınca neticede eşya kategorilere ayrılmış olur.

Cevher de dâhil kategori denen bu yüksek cinsler var olan her şeyin varlık çeşitlerinin kendi üzerlerinde sıralandığı en geniş yüklemelerdir.⁸ Kategorilerde, varlığın her birisinin bir yüklem cinsini temsil eden mânâ çokluğu belirtilmiş oluyor. Aristo’nun kategorileri böylece “ilk küllîleri” teşkil etmektedir. Şu halde onlar sadece yüklemenin formlarıdır.

Kategorilerin varlığın formları olmasının sebebi, onların varlığın oluş şeklini ifade etmelerinden ve var olanın akisleri olmasındandır. Aslında Aristo’ya göre düşüncenin doğruluğu var olana uygunluğu ile mümkündür, yanlış olması ise var olmayan bir şeyi var olan gibi göstermektir. Dolayısıyla var olanın formları düşünmenin de formlarına uygun düşer. Buna göre kategorilerin Aristo mantığındaki yeri, mantık ve metafizik ile olan münâsebeti dolayısıyla yukarıdaki izahların ışığında ortaya çıkar.

Aristo’da Mantık ve Metafizik İlişkisi: Aristo’da varlığın tarzı ve özünü tayin etmek metafiziğin (ilk felsefenin) işidir.⁹ Bu bakımdan metafizik, şekil ve maddeden mürekkep (sentezlenmiş) olan tabiatı değil, şekli (sırf formu) inceler. Aristo’nun *Analitikler* adlı eserinin sahası “reel’in bilgisi”dir; bu, delil getirip çürütme sanatıdır. Bir de hakikatin sanatı var ki, bu, özcü (essentiel) metafiziktir. Prof. Hamdi Ragıp Atademir’in dediği gibi onları mantık, cevherleri ve bunlar arasındaki münâsebetleri, araştırmayı kendine konu edinen ilk felsefeden almaya mecburdur.¹⁰ Bu noktada mantık-metafizik münâsebeti ortaya çıkar. Reel’i bilen, realitenin kanunlarını ortaya koyan metafizikten bu kanunları ve reelin bilgilerini almak, zihni hatadan korumak için mantığa ihtiyaç duyar: Metafizik, realiteye kanunlar dikte ettirmeyip onların varlıklarını ortaya koyar. Mantık ise ferdî zihni esas alıp ona kanunlar dikte ettirir.

Şimdi Aristo’da metafizik’in, fizikin ve tabiat’ın aldığı mânâları görelim ve böylece metafiziğin fizikle olan münâsebeti ortaya çıkmış olsun.

Metafizik-Fizik İlişkisi: Yukarıda kategorilerden bahsederken diğer dokuz kategorinin cevhere bağlı olduğunu ve ona göre değer kazandığını söylemiştik. Çünkü bunlar cevherin âdetâ parçaları ve elemanları olup cevher onların sebebidir. Şu halde cevher parça olarak başka hiçbir şeye dâhil olmayan ve an-

8. Joseph Moreau, *Aristote et son École*. Paris, 1971, s. 81.

9. Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim anlayışı*, Ankara, 1974, s. 67.

10. Hamdi Ragıp Atademir, a.g.e. s. 75.

çak kendinden var olan varlıktır. Bunun için cevher daima süje olup diğer kategorilerin aksine asla sıfat olmaz. Metafizik, bir mânâda maddî olmayan cevheri, formun özünü, nevilerini kendisine konu edinmiştir. Aristo, *Metafizik*'in VI. kitabında “şayet hareketsiz bir cevher varsa, bu cevherin bilgisi ilk felsefe olmalıdır ve o, ilk olduğundan dolayı da küllîdir(tümeldir)”¹¹ diyor. Onun bu ifadesi metafiziğin bir anahtarı olarak kabul edilebilir.

Aristo'da iki türlü metafizik kavramı vardır: 1) *Hareket etmeyen ezeli varlık*, 2) *Varlık olarak varlık*. Birinci anlayışa göre metafiziğin konusu hareketsiz, gayr-i maddî, ezeli ve bağımsız (separée) olan şeydir.¹² Bu durumda metafizik, fizik ve matematik gibi diğer bütün ilimlerden ayrılır ve onların üstündedir, fakat onlarla mukâyese edilebilir. Bu bakımdan o “en yüksek varlık”ın ilmidir. İşte bu anlamda metafizik bir teolojidir. Teoloji de Aristo'nun anlayışına göre, nazarî ilimlerin en yükseğidir.¹³ Şu halde ilk felsefe en genel problemi, varlığın diğer bütün özel belirmeleri hâriç olmak üzere, olduğu gibi varlığı, bağımsız ve hareketsiz olanı konu edinmektedir.¹⁴ O hiç bir ilme bağlı değildir; fakat hepsine hâkimdir. İlk felsefe tecrübeden, pratikten en uzak, en soyut ve en yüksek ilim olup varlığın köküne ulaşmak ister. Bu felsefe her şeyden önce tümel sebepleri ve ilk prensipleri, her var olanın son gâyesini, mânevî cevheri, ilk kavranabilir olanı nazar-ı itibara alır.

İkinci anlayışa göre metafizik varlık olarak varlığın ilmidir. Bu anlamda o, bir varlık nazariyesi, yani varlığın ve çeşitlerinin genel bir teorisidir. Bu durumda ilk felsefe Ricoeur'ün işaret ettiği gibi teolojik kutuptan ontolojik kutba kayar.¹⁵ Bu açıdan bakacak olursak *metafiziğin konusu varlığın tabiatını, mâhiyetini tayin etmek* olur. Bu da Aristo'nun nazarında ilk varlık türünü diğer bütün varlıkların temeli olarak incelemektir.¹⁶

Fiziğin Konusu ve Metafizikle İlişkisi: Aristo'nun tasnifine göre fizik, belli bir varlık türünün bilimidir. Yani kendinde hareket ve sükûnun prensibine, kaynağına sahip değişken, tabîî cisimleri inceler.¹⁷ Metafizik, mevcut olan saf formun incelenmesi idi. *Fizik* ise sadece formun incelenmesi değil, aynı zamanda *şekilsiz maddenin yahut bir maddedeki formun da incelenmesidir*.¹⁸ Şu halde fizik, değişmeye tabi duyulur formları, değişmenin çeşitlerini incelemekte-

11. Aristote, *Métaphysique*, çev. Par Tricot, Paris, 1953, VI, I, 1026 s. 28, 31.

12. Aristote, a.g.e. VI, 1026 a, 13.

13. Aristote, a.g.e. VI, 1026 a, 22-23.

14. Aristote, *De l'Âme*, çev. Par Tricot, Paris, 1947, 403 b. 9-16.

15. Ricoeur, *Etre, Essence et Substance chez Platon et Aristote*, s. 90.

16. Aristote, *Métaphysique*, I, s. 227, not. 3.

17. Aristote, a.g.e. VI, 1025 b, 18.

18. Aristote, *De l'Âme*, 403 a 29-b 9.

dir; ayrıca maddî varlıkların sebeplerini de gâyeci bir görüşle araştırır.¹⁹ Bunların yanında o, tabiatı, mâhiyetini, tabiî olayları, fizik hareketin doğasını, özelliklerini, nevilerini, bütün cisimlerin müşterek mâhiyetlerini bölünmez ve hareketsiz olan İlk Muharrik'e (ilk hareketi verene) ulaşacak şekilde inceler. Buradan da fizik-metafizik münâsebeti ortaya çıkar. Görülüyor ki, fizik, metafizik gibi saf formlarla uğraşmamakta, buna karşılık bütün dikkatini madde üzerine yoğunlaştırmaktadır. Aristo'nun kendi ifadesiyle “fizik bir felsefe çeşididir; ama ilk felsefe değildir”.²⁰

Tabiatın Anlamları: Aristo'nun tabiat anlayışı eserlerinin ve fikirlerinin seyrine uygun olarak *Fizik* kitabında bilhassa ortaya konmuştur. Zira ona göre tabiat felsefesi ilk felsefe ve teolojiden önce gelir. Aristo *Fizik*'in II. kitabının ilk bahsinde tabiat kelimesinin çeşitli mânâları üzerinde durur. Ayrıca *Metafizik*'in V. kitabında onu terim olarak ele alır.

Buna göre, “tabiat” kelimesi ilk mânâsında, büyüyen bir şeyin oluşumu hakkında kullanılır. Bir diğer mânâda, büyüyen bir şeyin çıktığı deneyim içi (mündemiç/içkin) olan ilk unsurdur. Meselâ bir tohumdan bir ağacın çıkışında mevcut olan unsur böyledir. Bu aynı zamanda kendine has özün gereği olarak tabiî varlıkların her birinde mevcut olan ilk hareketin ilkesidir.

Bunun yanı sıra Aristo, tabiî bir cismin yapıldığı maddeye de tabiat dendiğini söyler. Yapay bir cismin yapıldığı ilk madde hakkında olduğu gibi, bu kelime tabiî cisimlerin formel cevheri hakkında da kullanılır.²¹ Ayrıca Aristo, oluşun gâyesi olması sebebiyle, form veya öz'e de “tabiat” der. Maddenin, hareket prensibini kabule müsait olduğu için “tabiat” adını aldığını söyleyen Aristo, bunun, tabii cisimlerin hareket prensibi olarak, kuvve (gizli güç) veya fiil halinde, her hangi bir tarzda mevcut olduğuna inanır.²² Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, Aristo, *harekete müsait olmakla tabiatı, form olarak tabiatla özdeş saymaktadır*. Çünkü ona göre tabiat formdur, ama aynı zamanda hareket de formun realize edilmiş şekli olduğu için, hareket tabiatın gerçekleştirilmesi oluyor ve buradan varlık doğuyor. Bu bakımdan, en geniş mânâsıyla, kendilerinin değişme prensibine sahip varlıkların bütününe veya varlığın sadece belirlenmiş bir çeşidine tabiat denilmektedir.²³

Bunlardan başka Aristo'nun “tabiat” kelimesini daha değişik yer ve mânâlarda kullandığı görülmektedir: Meselâ “Allah ve tabiat boş bir şey yapmaz”²⁴

19. Vianney Décarie, *L'objet de la Métaphysique Selon Aristote*, Paris, 1972, s. 34.

20. Aristote, *Métaphysique*, IV, 3 1005 b 1.

21. Aristote, *Métaphysique*, V, 1014 b 35.

22. Aristote, a.g.e. 1015 a, 15-20

23. Aristote, a.g.e. IV, 1005 a 33.

24. Aristote, *Traité Du Ciel*, çev. Par Tricot, Paris, 1949, I, 4, 271 a 33.

cümlesinde olduğu gibi ya da Tanrı ve âlemin ruhu gibi mânâlar vermektedir. Burada dikkati çeken esas nokta, Aristo'nun, tabiatın canlı kısmıyla bilhassa alâkadar olup, bu kısımda bulunduğu özellikleri bütün âleme teşmil etmek (genellemek) ve âlemdaki her oluşu organizmanın büyümesi olayına benzetmek gayreti içinde bulunmasıdır.

ARİSTO METAFİZİĞİNİN BAŞLICA KAVRAM VE NAZARİYELERİ

Aristo'nun metafizik anlayışı ile bunun mantık ve fizikle olan münâsebeti-ne kısaca temas ettikten sonra, bu metafiziği teşkil eden belli başlı kavram ve kuramlarını incelemeğe başlayabiliriz. Bunun için önce Cevher-Ârâz kavramlarını ele alıp bu husustaki görüş ve anlayışlarını tesbite çalışalım.

1. Cevher (Töz)-Ârâz anlayışı: Aristo cevhere çeşitli anlamlar verir. Bunlardan ilki genel bir anlamdır. Ona göre toprak, ateş, su ve diğer benzeri basit cisimlere cevher denildiği gibi, genellikle cisimlere, onların bileşiklerine, yıldızlara ve bu cisimlerin parçalarına, bir konunun yüklemi olmadıkları için, cevher denir.²⁵

İkinci anlama göre cevher, varlıkların kendinde mevcut (mündemiç-içkin) sebebidir. Meselâ hayvan için ruh böyledir. Aristo, bir bütün olarak kâinatın ilk parçasının cevher olduğunu, bir seri olarak da ilk sırayı yine cevherin işgal ettiğini²⁶, bundan sonra gelen diğer kategorilerin gerçek varlık olmadıklarını, cevherden başkasının bağımsız olamayacağını belirtirken; cevheri varlığın ilk kategorisi olarak, öz ve belirli bir fert hakkında kullanmış olmaktadır.

Aristo'nun nazarında varlık öz'e, ferde, nitelik, nicelik gibi vasıflara sahip nesneye delâlet ettiğinden, varlığın bu çeşitli mânâları arasından ilki öz (essence) olup bu da cevheri (substance) içine alır.²⁷ Aristo bu düşüncesiyle öz ile cevheri özdeşleştirmekte ve buradan varlığın esas anlamda cevher olduğu sonucunu çıkarmaktadır.²⁸ Bu da cevherin en önce olduğunu gösterir ki, Aristo bu önceliği bir kaç yönden ele almaktadır: *Ona göre cevher mutlak olarak ilk olduğu gibi, aynı zamanda, bilgi ve zamanca da ilktir.* Bunun için yalnız o bağımsız olabilir.

Aristo cevherin mantıken de ilk olduğunu ileri sürer ve bunu, her varlığın tanımında, zarurî olarak, o varlığın cevherine ait tanımın önce gelmesine da-

25. Aristote, *Métaphysique.*, XII, 8, 1017 b 10-15.

26. Aristote, a.g.e. XII, 1, 1069 a 12-25.

27. Aristote, a.g.e. VII, 1028 a 10-14.

28. Aristote, a.g.e. 1028 a 30.

yandırır. O, bizim bir şeyin özünü, meselâ insanın öz ve mâhiyetini iyi tanıdığımız, nitelik, nicelik ve yerini bildiğimiz, bunların da mâhiyetinin ne olduğunu anladığımız zaman, o şeyi daha mükemmel tanıma imkânına kavuşacağımızı ileri sürmektedir.²⁹ Böylece “Cevher nedir?” sorusunun geçmişin, halin ve geleceğin ezeli konusu olan “Varlık nedir?” sorusunu bir başka tarzda ifade ettiğini ortaya koymuş olur.

Aristo maddî cevherin (tözün) yanında bir de mânevî cevher kabul eder. O bu cevheri, kendinde ve kendiliğinden var olan gerçek varlık olarak gördüğü için, o *varlık olarak varlıktır, birdir ve bölünmez*. Bu bakımdan o, hiçbir nitelik ve nicelik kazanmamıştır, ama varlığın diğer şekillerine temel teşkil eder.³⁰ Her şeyin zıddı olduğu halde, Aristo’ya göre bu cevherin zıddı yoktur.³¹ Aristo bu anlayışıyla İlk Muharrik’i yani Tanrı’yı işaret etmektedir. Filozof mânevî cevherden sonra, bunun diğer cevherlerle yahut eşya ile olan münâsebetini araştırır.

Bu hususta Aristo önce cevheri ana madde (susbtra) olarak ele alır ve onun ilk, ferdî ve bir olan gerçek olarak mâhiyet (nelik/quiddité), tümel, cins ve konu’nun taşıdığı mânâlardan birine delâlet ettiğini söyler. Onun konudan anladığı şey de, “Kendisi bir şey hakkında tadik edilmeyen, fakat başka bir şeyin kendisi hakkında tadik edildiği”³², yani kendisi yüklem olmayan fakat her şeyin kendisine yüklendiği şeydir ki, bu da cevher olabilen ilk konu’dur. Bu ilk konu Aristo’ya göre, bir mânâda madde, bir mânâda form, bir üçüncü mânâda ise bunların bileşimi (terkibi)dir. Maddeden kasıt meselâ tunç, form’dan kasıt ve tunç’a verilen şekil, bileşim’den ise heykeldir.

Görülüyor ki, Aristo burada madde’ye cevher mânâsı vermekte,³³ bunun sebebini de şöyle belirtmektedir: Zira ondan bütün sıfatlar kaldırılrsa cevherden başka bir şey kalmaz. Bu bakımdan uzunluk, derinlik, genişlik gibi nitelik ve nicelikler cevher olmayıp, cevher bu sıfatlara ait ilk konu’dur. Şu halde Aristo’nun *madde’den anladığı şey, kendiliğinden bir varlığı ve niteliği olmayan belirsiz bir şeydir*.

Bunun yanı sıra Aristo cevherin, aynı zamanda form olduğunu ileri sürmektedir. O burada bir başka prensibi hareket noktası almakta ve bunun vâsıtasıyla duyulur cevherden başka bir cevhere ulaşılacağına inanmaktadır. Onun hareket noktası edindiği prensip, “*Cevher bir prensip ve bir sebeptir.*” ilkesidir.³⁴ Ona göre bunun için “Niçin?” sorusu sorulmalı ve bir sıfatın bir konu-

29. Aristote, a.g.e. 1028 a. 35 v.d.

30. Aristote, a.g.e. V, 7, 1017 a 25.

31. Aristote, *Physique*, 189 a 32.

32. Aristote, *Métaphysique*., 1028 b 33-35.

33. Aristote, a.g.e. 1042 a 32.

34. Aristote, a.g.e. 1041 a 5-10.

ya niçin ait olduğu araştırılmalıdır. Meselâ niçin birtakım şeyler, taşlar, tuğlalar bir eve ait oluyorlar? Bunu araştırmak, Aristo'nun nazarında, sebebi araştırmak demektir. Bu sebep de "Var olan"ın formel sebebidir. O halde sebep, mantık açısından, burada mâhiyet (quiddité)tir, mâhiyet (nelik) ise bazı hallerde formel sebeptir. O, bunun, meselâ bir ev için de böyle olacağı kanaatindedir.

Aristo cevher'i mâhiyetle özdeş kılıp³⁵ ona cevher derken bir varlığın neliğini onun belli, ferdi olan özü³⁶, yani onu varlık yapan şey olarak görür ve ancak izahı olan şeylerin³⁷ yahut tanımı olan şeylerin mâhiyeti olacağını iddia eder. Ona göre her varlığın mâhiyetinin gerçekten izahını yapmak, o belirli varlığın tabiatını izah etmek anlamına gelir.³⁸

Aristo cevherin madde, form, öz, nelik ve eşya ile münâsebetlerine böylece temas ettikten sonra, bir fert olan cevherin tümel olup olamayacağını araştırır. O, ferdin kendisine has olup, buna karşılık küllünün çokluk bildiren ortak bir ad olması, bundan dolayı belirli bir varlık olmaması, küllünün daima bu konuya yüklem olması, müstakil bir varlığa sahip olmayan kelimelerden meydana gelen tanım'ın ancak bir unsuru olması dolayısıyla hiç bir küllî'nin cevher olamayacağını³⁹ iddia eder.

Aristo, bu iddiasını kanıtlamak için *Metafizik*'in XII. kitabına cevher çeşitlerini araştırmakla başlar ve üç çeşit cevher sıralar. 1 - *Duyulur cevher*: Bu oluş ve yok oluş'a (kevn ve fesad'a) tabi olup herkesçe bilinen ve kabul edilen bir cevherdir. Meselâ bitkiler ve hayvanlar bu cevher türüne dâhildir.⁴⁰ Bu cevher *Ateş, Hava, Su, Toprak* gibi basit unsurlarla bunların bileşimlerinin teşkil ettiği bileşik cevherler olup Ay-altı âlemine aittirler. 2 - *Duyulur ve ezeli olan cevherler*. Bunlar gök cisimleri olup Ay-üstü âleminin cevherleridir. Aristo bu iki çeşit duyulur (sensible) cevherin, hareketi içine aldıkları için, Fizik'in sahasına ait olduklarına ve bu yüzden değişmeğe maruz kaldıklarına inanır. 3 - *Haraketsiz olan cevher*. Diğer cevherlerle ortak bir yanı olmayan bu cevheri Aristo metafiziğin ve teolojinin konusu olarak kabul eder.

Görülüyor ki, Aristo cevher'i reel ve hakikî varlığın başı ve bizzat kendisi olarak görmekte, onu varlıkların kendinde mevcut dâhilî sebebi olarak kabul etmekte, bu mânâda onu varlığın özü ve mâhiyeti olarak benimsemektedir. Aristo cevherin değişmediğini söylemekle, onun değişmenin mesnedi(dayanağı), varlığın devamını temin eden bir esas olduğunu anlatmakta, böylece *Eflâtun'un ide-*

35. Aristote, a.g.e. 1041 a 16.

36. Aristote, a.g.e. 1030 a 2.

37. Aristote, a.g.e. 1030 a 7.

38. Aristote, a.g.e. 1029 b 20.

39. Aristote, a.g.e. 1038 b 7-12, 1039 a 15.

40. Aristote, a.g.e. 1069 a 30 vd.

ler'inin yerine ferdî ve gerçek varlık olarak cevher'i koymakta; maddeden soyut bir cevher kabul etmekle onu, zaman zaman, ana madde, form, öz ve mâhiyetle özleştirmektedir. Böylece Aristo öz'den, mâhiyet'ten hareket ederek var oluşu çıkarmağa çalışmakta, varlığın kendisi ile mâhiyetinin özdeş olduğunu kabul ettiği için de mâhiyetin bilinmesinden varlığın bilinebileceği neticesini çıkarmaktadır. Böylece Aristo'nun cevheri metafiziğin temel kavramı, her şeyin kendine dayandığı bir esas saymakta, nesnelerin değişik vasıflardan, görünüşlerden ibaret ârâzlara (ilintilere) indirilemeyen bir "öz"ü olarak görmektedir.

Ârâz: Ârâz (ilinti)'a gelince; Aristo felsefesinde cevher, sûret ve fiil'in asıl varlığı temsil etmesine karşılık ârâz kısmen yokluğu temsil etmektedir. Şöyle ki mantık düzeninde Aristo'ya göre ârâz bütünden öncedir. Çünkü o, bir varlığa ait olan ve onda tadik edilendir. Fakat o, ne zarûridir, ne de çoğu halde meydana gelen bir şeydir. Meselâ ağaç dikmek için toprağı kazarken insanın bir hazine bulması arızî (yani geçici) bir olaydır. Bunun gibi müzisyenin beyaz olması hâlinde bu nitelik ne zarûridir, ne sâbittir, ne dâimîdir, fakat ârizîdir. Belli bir zamanda, belli bir yere ait bazı süjelerin sıfatları ârizîdir. Fakat Ağustos'un en sıcak günlerinde havanın birden soğuması halinde yer, zaman belli olduğu için bu hal ârizî değildir. Şu halde, Aristo'ya göre "*ârâz'ın belli bir sebebi yoktur, ancak tesâdüfidir, belirsiz bir sebebi vardır.*" denebilir.⁴¹ Aristo, aslında ârâz'ın âriz olduğu şeyin bizzat kendisi olması dolayısıyla değil, fakat bir başka sebeple âriz olduğunu söyler. Ârâz'ın bir başka nevi de şudur: *Ârâz (ilinti) bir şeyin tözüne ait olmayan şeydir.* Meselâ, insanın beyazlığı ârâzdır; fakat beyaz, insanın özü değildir. Yâni o, cevherden meydana gelmez. Bu bakımdan o, etken sebebe de ait değildir. Anlaşıyor ki, Aristo ârâz'ı ontolojik ve metafizik bir mânâda ele almakta ve ona yokluk nazarıyla bakmaktadır.

2. Madde ve Sûret Anlayışı: Aristo, *Metafizik*'in VIII. kitabında dâimâ sorulmuş olan "Varlık nedir?" sorusunun aslında "Cevher nedir?" sorusundan ibaret olduğunu söylüyordu.⁴² Bu bakımdan cevher aynı zamanda varlık olarak varlık olduğundan, cevhere ait araştırmalar varlık olarak varlığa ait araştırmalar olacaktır.

Aristo'dan önceki birtakım filozoflar, tabiattaki oluşun sebebi olarak zıtları kabul etmişlerdi. Aristo zıtların prensip olamayacağını savunur. Buna gerekçe olarak zıtlar arasında öncelik ve çıkış münâsebeti bulunmasını, zıtların cevher değil sıfat olmalarını, zıtların birbirlerine tesir edemeyişlerini, bunlara karşılık prensiplerin ezeli oluşlarını⁴³ gösterir. Aristo'ya göre zıt, terimlerin kendinde yer ettiği madde'dir. Bu durumda oluşun ilk şartı madde ve iki zıt terimdir. Her

41. Aristote, a.g.e. 1025 a 25.

42. Aristote, a.g.e. 1028 b 4.

43. Aristote, *Physique*, 1, 189 a 11-21.

oluştur bu üç unsur mutlaka bulunmalıdır. Aristo'nun düşüncesinde, bu zıttan birisi var oluş'a, diğeri de yokluk'a (var-olmayana) karşılıktır; bunlardan birisi maddede gerçekleşen form'dur, ötekisi form'dan mahrumiyet (privation)tir. Şunu da unutmamak gerekir ki, Aristo nazarında madde ile form çelişik olarak birbirine zıt değildirler. Bu bakımdan bunlar prensip olabilirler.

Fakat Aristo; Ateş, Hava, Su ve Toprak'ı da, zıtlar gibi, ilke olarak kabul etmez. Çünkü ona göre bunlar zıtlıkları kendilerinde taşımaktadırlar. Hâlbuki üçüncü ilkenin ilk ikisi arasında aracı olması gerekir. Aristo, bu aracı ve müşterek olan şeye "Madde" diyor. Madde'nin özelliği ise, üzerinden zıt vasıflar gelip geçtiği halde, aynı kalmak, kendisi o vasıflar gibi ârızî olmamaktır; işte bu, oluşun "kendi içindeki mevcut unsuru"⁴⁴ ve prensibidir.

Aristo için madde, belirsiz (indéterminé) olduğu için varlığa, cevhere yakındır, hatta bazı bakımlardan cevherdir;⁴⁵ madde form'dan yoksunluğu kabul eder. Aristo maddeyi belirsiz olarak vasıflandırmakla onun kuvve (gizli güç) halinde bir varlık olduğunu kabul etmekte ve buradan da madde'nin ezeli olduğuna hükmetmektedir. Bu noktada filozof, form için de aynı şeyi düşünür. Onun nazarında form da madde gibi her doğuş ve oluştan (génération), zarurî olarak öncedir. Çünkü hiç bir doğuş onlarsız olmaz. Bunlardan anlaşıldığına göre Aristo, her doğuşun ârızî olmayan, kendi içinde mevcut unsuruna madde adını vermektedir.⁴⁶

Aristo'nun düşüncesinde madde belirsiz ve kuvve halinde varlık⁴⁷ olması sebebiyle, varlığın meydana gelişinde bir imkândır, doğuşun ve oluşun çekirdeği, zarurî şartı ve unsurudur. Somut varlık, sert olan bu çekirdeğin patlaması ve ondaki potansiyelin, imkânın gerçekleşmesidir. Buna ilaveten madde form'un da tohumudur, çünkü onda form kuvve halinde mevcuttur. Bu bakımdan madde dâimâ başlangıçtır. Diğer taraftan Aristo felsefesinde madde noksanlıktır; form ise tamamlanma, yetkinleşmedir. Şu halde Aristo form'u, varoluşun ilk şartı ve prensibi olarak koymakta ve onun gâyesini yetkinleşme (mükemmelleşme) şeklinde tesbit etmektedir.

Aristo, form olmadığı takdirde maddenin tek başına bir şey olamayacağını, gerçek varlığı tarife yarayan bir halin bulunmayacağını söyler. Form'un esas sebep olması, pasif olan madde'nin bir etkene ihtiyacı olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla madde form'a muhtaçtır. Bu bakımdan bir oluşun ve bir varlığın meydana gelmesi için kuvve halindeki maddede form'un gerçekleşmesi ve bunun için de bir geçiş gereklidir. Bu geçişi ve form'un madde-

44. Aristote, *Physique*, 1, 192 a 25 vd.

45. Aristote, a.g.e. 1, 192 a 2 vd.

46. Aristote, a.g.e. 1, 192 a 27.

47. Aristote, *Métaphysique*., IX, 8, 1050 a 15-17; Aristote, *De l'Âme*, II, 412 a 9.

ye tesir ederek gerçekleşmeyi temin edecek olan şey, maddedeki mevcut arzudur. Form'a yönelik olan bu arzuyu Aristo, dışının erkeği, çirkinin güzeli arzu etmesine benzetir.⁴⁸ Aristo maddeye arzu yüklemekle ona metafizik bir güç atfetmektedir.

Aslında madde ve form tabiatta birbirinden ayrı bulunmazlar. Bu bakımdan Aristo, bunların ayırımının ancak mantıkî bir değer taşıdığını söyler. Reallitede bunlar esas olarak birlikte oldukları için ancak zihnen ayrılırlar. Bunun sebebi, form'un, gerçek cevher olan madde ile birleşiminin bileşik cevheri teşkil etmesidir.⁴⁹ Bu bakımdan biz dâimâ tabiatta belli bir şekil kazanmış madde ile karşılaşmaktayız. Buradan anlaşılıyor ki, madde ile form'un münâsebeti, tohumla meyve arasındaki münâsebet gibi tabîidir.

Şu halde Aristo maddeyi, zıtları kendi üzerinde taşıyan, fakat onlarla karışmayan ve var oluşun kendi içindeki mevcut ezeli prensibi olarak görmekte; onu yokluktan ayırarak ezeli bir imkân kabul etmekte; madde'yi pasif ve her türlü taayyüne (belirlenime) müsait olarak vasıflandırmakla onun varoluş'un ilk şartı, maddî sebebi ve zarureti olduğunu anlatmaktadır. Fakat maddeyi noksan gördüğü için onu, yetkinlik atfettiği form ile tamamlamakta, böylece bu iki prensibi, zihnî ayrılıktan kurtarıp, fiilî birliğini ve terkebini elde etmekte, madde'yi vasıfsızlıktan kurtarmak, varoluşun izahını mümkün kılmak için formel sebep'i araya katmakta ve ağırlığı ona vermektedir. Aristo form ve madde'ye gâye atfetmekle felsefesinin deneme (immanent-içkin) karakterini ortaya koymakta, böylelikle form ile gâyeyi birbirine yaklaştırıp form'a öz ve mâhiyet kazandırarak önceliği gâyeye değil, form'a vermekte, âlemdaki değişme süresi içinde, değişkenliği madde'ye, sâbitliği de form'a yüklemekle form'a âlemdaki birlik ve düzenin esas sebebi gözüyle bakmaktadır. Bununla varlıklar arasında daimî ve değişken bir madde-form münâsebetine ulaşmaktadır.

En Yüksek Varlık: Şu halde Aristo'da her varlık form ve ana madde, fikir ve madde, ruh ve beden gibi iki ayrı unsurdan meydana gelmektedir. Yalnız bu kâidenin bir istisnâsı vardır: *En Yüksek Varlık* (L'Etre Supr'eme). Çünkü o, Aristo felsefesinde *sırf form'dur ve maddesizdir*. Bundan sonraki bahiste göreceğimiz gibi, onda kuvve diye bir şey kalmamış, her şey fiile dönüşmüştür. Onda madde bulunmaması sebebiyle değişme de olmayacaktır.

3. Güç-Fiil Anlayışı: Şimdi form'un madde'de gerçekleşmesini temin eden güç ve fiil kavramları üzerinde duralım. Güç (kuvve) ve fiil, madde ve form gibi, birbirine bağlı, fakat zıttırlar. Öyleyse güç (kuvve) nedir? Aristo'ya göre *güç*, fiile nisbetle hiç bir gerçekliği olmayan, fakat şu veya bu form'u alabilen im-

48. Aristote, a.g.e. 1042 a 26.

49. Aristote, a.g.e. 1037 a 28-29.

kândır. Meselâ tunç ve mermer bir blok kuvve olarak heykeli ihtivâ eder, ama belli bir form'a sahip değildirler.

Aristo kuvve'yi “güç-pouvoir” ve “imkân-possibilté” olarak ikiye ayırmakta ve iki ayrı mânâ vermektedir. İlk ve en genel mânâsında kuvve, “Bir varlık veya bir şeyin, bir başka varlık veya başka şeyde, bir değişme yahut bir hareket meydana getirmek üzere sahip oldukları güçtür, kapasitedir.” Yani o “Bir başka varlıkta veya başka bir varlık olarak aynı varlıkta hâsıl olacak değişimin prensibidir”.⁵⁰ Meselâ inşâ sanatı, inşâ edilen şeyde mevcut değildir. Mimar-daki bu güç, bu kapasite bir evi inşâ etmeye yarayacak olan şeylere tesir eder.

Aristo ikinci olarak güç'e “Bir başka varlık tarafından değiştirilmiş yahut hareket ettirilmiş bir değişme melekesi” mânâsını vermektedir. Gücün bu türüne *pasif güç* demek gerekir ki, bunun, Aristo'nun anlayışında önemli bir yeri vardır. Ateşin odunu yakıp yok etmesi olayında, odun pasif bir güç'e sahiptir. Buna göre birinci güç'e aktif güç demek gerekir. Aslında güç olmak bakımından aralarında fark yok sayılır.⁵¹ Bunlar ancak bir mânâda farklıdır; çünkü birisi eserde (patien) bulunur ve şu veya bu etkene (l'agent) göre değişir, diğeri ise fâilde bulunur.

Aristo kuvve (potansiyel gücü, imkânı)'yi bir de aklî, gayr-i aklî diye ikiye ayırır. Bu ayırım aslında pasif ve aktif kuvvelerin canlı ve cansız varlıklarda bulunuşuna göre yapılmıştır. Cansız varlıkları karakterize eden ve tek bir tesirin eseri olan kuvvet gayri aklî (irrational), canlı varlıkları karakterize eden kuvve de aklî adını alır. Aklî (rational) olan kuvve, ruhta aslen mevcuttur. Meselâ tabip aynı zamanda hem hastalığın, hem de sıhhatin kuvvesidir.⁵²

Aristo güç'ün zıddı olarak *güç yokluğu* ve *imkânsızlığı* kabul eder.⁵³ Bu da ister mutlak, ister tabii olsun, kuvve'ye sahip olması gereken varlıkta bu güç'ün bulunmamasıdır. Demek ki Aristo, gücün fiil haline gelip harekete ve değişmeye sebep olmasını izah ederken, yine madde'nin form'u arzu etmesine dönmekte ve fiilleşmeyi, yani varoluşu gâye ile izaha çalışmaktadır.

Fiil Nedir?: Aristo'nun nazarında fiil, her şeyin güç halinde olmaksızın, gerçekten var olmasıdır. Meselâ ağaçta yarım çizginin bütün çizgide güç (kuvve) halinde bulunması gibi.⁵⁴ Bu çerçevede Aristo, fiil kavramının tam tarif edilmesi de, misâllerle daha iyi anlatılacağı kanaatindedir. Bunun için o, birtakım misâller verir. Onlardan bazıları şunlardır: Fiil, inşâ etme melekesi olan kim-

50. Aristote, a.g.e. 1020 a 5, 1019 a 15, 1048 a 27.

51. Aristote, a.g.e. 1046 a 19 v.d.

52. Aristote, a.g.e. 1046 b 1-7.

53. Aristote, a.g.e. 1046 a 29.

54. Aristote, a.g.e. 1048 a 31-35.

seye nisbetle inşâ eden, uyuyana nisbetle uyanık olan, düşünme kabiliyeti olan nisbetle bilgisi olan kimse, bitirilmemiş seye nisbetle bitirilmiş olan şey gibidir.⁵⁵ Burada Aristo, farklı münâsebetlerin iki unsurundan birincisine fiil; ikincisine güç adını vermekte, böylelikle o fiili, bazen güç'e nisbetle hareket, bazen de maddeye nisbetle formel cevher (susbtance) olarak almaktadır.⁵⁶

Aristo, güç gibi, fiili de ikiye ayırmaktadır. Birisi içte mevcut (mündemiç) fiildir ki, Aristo'nun nazarında gerçek fiil budur. Diğer geçişli (transitif) ve imal edici fiildir ki, bu sadece bir hareketten ibarettir.

Aristo, fiili tamamlanmış aksiyon olarak kabul ettiği için hareket noksan olmakta ve fiili meydana getirmektedir. Bu bakımdan o, daha tam olan fiili entelekyâ (entéléchie/yetkinlik) ile birlikte kullanmakta ve çoğu yerde ikisini bir tutmaktadır. Bu yüzden Aristo'da fiil ile entelekyâyı birbirinden ayırmak biraz güçtür. Ona göre, entelekyâ fiil gibi varlığın sebebi olup bazen ilim bazen de onun egzersizi anlamına gelir.⁵⁷ Bu anlamda meselâ ruh, bir entelekyadır; zira o kuvve halinde hayata sahip olan tabîî bir cismin ilk yetkinliğidir. Bu bakımdan bazen o, bir başka şeyde bir tesir meydana getirme gücü, bazen de bir şeyin bir halden başka bir hale geçme imkânı olmakta yahut Aster'in ifadesiyle, "bir şeyin yetkinliğini (kemâl'ini) gerçekleştiren aktif prensip" veya fiil hali⁵⁸ anlamına gelmektedir.

Aristo düşüncesinde bir de hâdiselerdeki sıra ve yerleri bakımından, güç ve fiil'in hangisinin önce olduğu meselesi ile karşılaşırız. Yalnız bu öncelik-sonralığın öz ve tabiat bakımından olduğu unutulmamalıdır. Aristo bu husustaki araştırmasının sonunda önceliği fiil'e verir. Meselâ harekette önce olan, İlk Muharrik'e (ilk kılmıldatıcıya) daha yakın olan şeydir, bu anlamda çocuk, olgun insandan öncedir.⁵⁹ Çünkü kendisini meydana getirene daha yakındır.

İlk Muharrik: Aristo ezeli varlıkları kendiliğinden var olan zarûî varlıklar olarak kabul ettiğinden, bunlar dâimâ fiil halinde olup öncedirler. Bunların en başında İlk Muharrik (ilk hareket ettirici) gelir. Aristo'ya göre *O, sırf fiil'dir; çünkü kendisinde gerçekleşmemiş hiçbir unsur ve güç bulunmaz.* Görülüyor ki, Aristo, *varlığın meydana gelişini izah ederken önceliği fiil'e vermekte* ve bu anlayışla da varlıkların var oluşlarını bir sıraya tabi tutmaktadır.

Aristo'ya göre, güç'ün fiilden önce olduğunu kabul etmek, âlemin, her şeyin küllî bir karanlıktan ve varlık olmayandan yani yokluk'tan meydana geldi-

55. Aristote, a.g.e. 1048 b 1-4.

56. Aristote, a.g.e. 1048 b 9.

57. Aristote, *De l'Âme*, 412 a 21 v.d.

58. Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 171.

59. Aristote, *Métaphysique*, 1018 b 20.

ğini⁶⁰ kabul etmektir. Şu halde Aristo, fiil'in güç'ten önceliğini kabul etmekle, zarûrî olarak bir İlk Muharrik'in gerekli olduğunu, özden mahrum kalan cevherlerin yok olmamaları için, yok olmayan cevherleri önceden gerekli kıldığını, kuvve halindeki her varlığın fiil halinde bir başka varlığı nasıl gerektirdiğini izaha çalışmaktadır.

Son olarak bir noktaya daha temas edelim: Fiil'in önceliğine ait Aristo'nun bu görüşleri, onu, âlemden kötülüğün olmadığı kanaatine götürmüştür.

4. Yokluk Veya Mahrûmiyet: Aristo'ya göre meydana gelen bir varlığın süje yahut ana madde ve formdan şekillendiğine yukarıda işaret etmiştik. Buradan cevherlerden meydana gelişin üç ilkeyi gerektirdiği anlaşılır. Bunlar da madde, form ve yoksunluk (privation) yahut formdan yoksun olmasıdır. Bu bakımdan o, maddeden ayrılır. Zira madde ârîzî olarak var-olmayan yani yokluktur, öbürü ise bizâtihî (sırf) yokluktur. Madde varlığa en yakın olan, bazı hallerde cevher olduğu halde, ötekisi hiçbir şekilde cevher olamamaktadır.⁶¹

Aristo'nun nazarında bir varlık, tabîî olarak sahip olması gereken vasıflarından birisine sahip olmayınca, süje bizzat bu iş için yapılmamış olsa bile, yokluktan bahsedilir.⁶² Meselâ bitkinin gözden mahrûm olması bir yoksunluktur. Aristo, yokluğa ikinci bir mânâ daha verir: Bir varlık sahip olması gerektiği halde, sahip olmadığı bir vasfı taşıyorsa yine yokluktan bahsedilir. İnsanın kör olması ve köstebeğin görüşten mahrûm bulunması böyledir. Burada köstebeğin mahrûmiyeti hayvan cinsinin tabiatına aykırıdır.

Nihayet *yokluk*, *mutlak noksanlık* mânâsına da geliyor. Aristo buna iki gözün birden görmemesi halini misâl verir. Fakat tek gözle görebilen kimse, iki gözden mahrûm olan kimseye nisbetle mutlak kör değildir. Bu bakımdan her varlık hem iyi hem kötü, hem haklı hem haksız olamayacağından Aristo, yoklukta ara dereceler kabul eder.⁶³ Şu halde Aristo âlemin yapısına birinci dereceden varlıklar olarak ferdî cevherleri koymakta, bunun yanında cevhere karşı ârâzî dâhil etmektedir. Bu bakımdan yokluk, Aristo'nun âlemine ontolojik bir mâhiyette girmiş olmaktadır. Bu da gösteriyor ki yokluk, Aristo'da değişmenin prensiplerinden sayılmaktadır.

5. Dört Sebep Nazariyesi: Aristo felsefesinde eşyayı yahut varlıkları iyice tanımak için bu varlıkların hangi sebeplerin eseri olarak meydana geldiklerini, bunlar arasındaki farklılıkları bilmek gereklidir. Aristo'ya göre fizik bir ilim olduğundan bu ilim her varlık ve nesne için "niçin" sorusuna cevap ver-

60. Aristote, a.g.e. 1072 a 20 v.d.

61. Aristote, *Physique*, 192 a 3-8.

62. Aristote, *Métaphysique*, 1022 b 21.

63. Aristote, a.g.e. 1023 a 5.

melidir.⁶⁴ Bu da eşyanın sebeplerini araştırmak demektir. Aristo eşyayı meydana getiren sebepleri dört olarak kabul eder. O, öncelikle “sebeb” kelimesinden ne anladığını açıklar:

Bu açıklamaya göre *sebeb, ilk olarak, bir şeyin kendisinden yapıldığı içkin maddedir*. Meselâ bronz heykelin, gümüş vazonun sebebidir; bunun gibi bronz ve gümüşün türleri de Aristo düşüncesinde sebeb olarak kabul edilir.⁶⁵ *Sebeb ikinci olarak form ve model anlamına gelir*. Yani bir şeyin formu o şeyin aynı zamanda ne olduğunun, mâhiyetinin tanımıdır. Meselâ bronz, heykelin formu, o heykelin sûreti olup onun ne olduğunu ve mâhiyetini ortaya koyar. Sebeb, *üçüncü olarak değişme ve sükûnun ilk prensibi anlamını taşır*. Meselâ bir karar almış olan kimse o kararın sahibidir. Bunun gibi baba çocuğun sebebidir. Genel olarak bu mânâda fail yapılan şeyin sebebidir; bir şeyi değiştiren şey, değişmeye maruz kalan şeyin sebebidir. Aristo, *dördüncü ve sonuncu mânâsında sebeb'e gâye, yani bir şeyin kendisine göre meydana geldiği amaç anlamını verir*. Meselâ sıhhat, gezintinin sebebidir. İşte Aristo'ya göre sebeb kelimesinin muhtelif mânâlarından varlığın dört ayrı sebebi ortaya çıkmaktadır ki bunlardan,

1. Maddî sebeb, yani madde veya substraya,
2. Formel sebeb, yani cevher veya mâhiyete,
3. Etken sebeb, yani hareketin prensiplerine fail (etken) yahut hareket ettirici sebebe,
4. Gâye sebeb, yani her hareketin yöneldiği gâyeye, karşılıktır.⁶⁶

Buradan anlaşılıyor ki Aristo'ya göre her gerçek varlığı dört ayrı sebeb meydana getirmektedir.⁶⁷ Bu, sanat sahasında meselâ bir mobilyanın, bir heykelin meydana gelişinde böyle olduğu gibi, tabiatda da böyledir.

Bu dört sebepten ikisini Aristo dış sebeb olarak niteler. Bunlar etken veya hareket veren sebeb ile gâye sebeptir. Noksan olan her varlık bu iki dış sebebe muhtaçtırlar. Çünkü Aristo'ya göre, bu iki dış sebepten dolayı kendileri belli bir maddeden şekil kazanırlar, bir maddeye yâni kuvveden (gizil güçten) forma geçebilirler. Meselâ bir binayı yapmak için önce bir mimara ihtiyaç vardır ki bu etken sebeptir, sonra da bir gâye sebebe ihtiyaç vardır ki bu da san'at zevki veya şan, şöhrat, merakıdır. Deneme içi (içkin) olan iki sebeb, ilk iki sebeptir: Madde ve form. Dış sebepler iç sebeplerin ortaya çıkması, yani madde ve form'un gerçekleşmesi için çalışırlar. Çünkü madde ve form, bir süjede mevcut olan hareket veya sükûnun deneme içi tabiatını teşkil eder. Form süje-

64. Aristote, *Physique*, 194, b 23 v.d.; *Métaphysique*, 1013 a 25 v.d.

65. Aristote, *Physique*, 194, b 23 v.d.; *Métaphysique*, 1013 a 25 v.d.

66. Aristote, *Métaphysique*, 983 a 25-30.

67. Aristote, a.g.e. 1070 b 32.

de birliği temin etmesi bakımından deneme içi olmakla beraber, aynı zamanda bir “gâye”, gerçekleşmesi gereken “fikir” olarak deneme üstü (transcendant)’dür. Fakat maddî ve formel sebep diğer iki sebebin tesirinde kaldıklarından statik ve pasiftirler.⁶⁸

Düşünce itibariyle Aristo nesneleri doğuran dört ilke kabul ediyorsa da, çok defa bunlardan üçü yani formel, etken ve gâye sebep birbirleri ile karışırlar. Bazı hallerde ise birbirlerine indirgenirler.⁶⁹ Bu cümleden olarak etken ve gâye sebep maddî ve formel sebebe indirgenir. Madde bütün belirlenimlerin belirsiz ve güç halinde süjesi, form da bu belirlenimleri gerçekleştiren tek sebep olduğundan etken sebep, formel sebebe indirgenir. Bu böyle olmakla birlikte, aynı zamanda, gâye sebep de formla karışır. Yukarıda da geçtiği gibi, gâye henüz gerçekleşmemiş bir formdur.

Aristo, bunu itici sebebin erkeğin tohumu, formel sebebin insanın özü ve mâhiyeti, gâye sebebin de insan ve insanın gâyesi olduğunu söyleyerek ifade ediyor.⁷⁰

Netice olarak Aristo’da bu dört sebep ikiye indirgenebilir: Madde ve Form yahut kuvve ve fiil. Bunlar ise oluşun ve varlığın iki sebebidir. *Kaldı ki maddenin tek başına yahut olmaksızın, ontolojik bir değeri ve varlığı da yoktur.* Bu iki sebepten maddenin esas ve içkin sebep, formun da bir şart olduğu, bu ikisinin her oluşun mecburî başlangıçları oldukları, bundan dolayı meydana getirilmiş olmayıp⁷¹ ezeldirler.

Burada bir noktaya daha işaret edelim. Aristo’ya göre Tanrı, saf form ve sırf fiil olduğundan, bütün varlıkların hem etken hem de formel sebebidir. Aynı zamanda o İlk Sebep’tir. Bunun yanında bütün varlıkların kendisine yöneldiği tek gâye olduğu için O, varlıkların gâye sebebidir de.

Aristo bir şeyin sebebini bildiğimiz zaman ancak o şey hakkında tam bilgimizin olduğunu, yani bilmenin sebepleri tanımak⁷² yahut sebepleri tanımanın ilmi bilginin şartlarından olduğunu ileri sürer.

Aristo düşüncesinde metafizik ile fizik’in irtibatı bu “gâye” anlayışı vâsıtasıyla kurulmakta olup; bu dört sebebin mekanik bir tarzda değil, finalist bir şekilde işlediğini göstermek için finalizme metafiziğinde çok büyük bir yer ve önem verdiği anlaşılır.

68. David Ross, *Aristote*, Paris, 1930, s. 105.

69. Aristote, *Physique*, 198 a 24.

70. Aristote, *Métaphysique*., 1044 a 35.

71. Aristote, a.g.e. 1033 b 16.

72. Aristo, *Organon IV- İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, 1967, 94 a 20, 71 b 10-12.

6. Gâyelilik, Zarûret ve Tesâdüf: Aristo, felsefesinde en önemli noktalar-dan birini teşkil eden oluşu, gâyeci bir anlayışla izah etmekte ve bu husustaki izahları için sık sık benzetmelere başvurmaktadır.⁷³ Aristo'ya göre dört sebeple meydana gelen varlıklar, Tanrı'nın câzibesi karşısında O'na ulaşmayı gâye edinirler. Aristo, "*Tabiatın ve Allah'ın boş ve mânâsız bir şey yapmadığına*" kânî idi. Onun için Aristo, âlemde her şeyin bir gâyeye göre düzenlenmiş olduğunu kabul etmektedir; tabiattaki bir gâyeye göre çalışmayı bir sanatkârın çalışmasına benzetir. Ona göre san'attaki gâyelilik tabiatta da aynen vardır.⁷⁴ Âlemdaki organik kuvvetler de bir sanatkâr gibi belli bir gâyeye uygun olarak çalışır. Weber, Aristo'nun anlayışında tabiatın, maksadına ulaşmak için en iyi vâsıtaları seçen, son derece usta bir sanatkâr olduğunu ve bu gâyenin tabiatta bir in-siyâk (içgüdü) olarak şuursuz bir şekilde bulunduğunu söyler.⁷⁵ Esasen bir oluşta bir şeyin ne maksatla meydana geldiği, ulaşmak istediği gâyenin ne olduğu sorulursa, karşımıza hemen "gâye-sebeup" çıkar. Bu bakımdan Aristo'da tabiatın kendisi hem sebep, hem de gâye-sebeptir.⁷⁶ İşte Aristo bu gâyeci belirlenimlerin san'at mahsulleri gibi tabiatın ürünlerini de izah ettiğine inanır.

Aristo'ya göre san'at başka bir şeyde fail olduğundan, dış organizasyonun bir prensibi olduğu halde tabiat kendisinin için olduğu konuda fail olan iç bir prensiptir.⁷⁷ Onun bu finalist anlayışı canlı varlıktaki organizasyonu açıklamak için sarf edilen bir gayrettir.⁷⁸ Filozof, sanatkârı tabiatın bir cüz'ü olarak gördüğü için onun tabiat felsefesinde san'at tabiatı taklit eder; fakat tabiat sanatı taklit etmez.⁷⁹ Bu bakımdan Aristo'da tabiatın gâyeliliği san'attakinden çok mükemmeldir.

Hilkat Garibeleri ve Maddenin Kabiliyetsizliği: Aristo tabiatta boş, gâyesiz ve tesâdüfî bir şey yapılmadığını⁸⁰ kabul ettiği halde, acaba sanatkârın işinde ve fabrikasyon usulü imalatla görülen birtakım hatalı ve acayip varlıkların tabiatta mevcudiyetini de kabul etmekte midir? O, sun'î şeylerde görülen bu tarz hataların aynen tabiatta da görülmesinin mümkün olduğunu söyler.⁸¹ Meselâ ona göre hilkat garibeleri (iki başlı bir hayvan gibi), ucûbeler (les monstres) tabiattaki gâyeliliğin hatalarıdır.⁸² Fakat Aristo, bu gâyeliliğin sapıtmalarını, tesir eden formun değil, pasif olan maddenin hesabına yazmak gerektiğine

73. Aristote, *Physique*., 194 b 26-29.

74. Aristote, a.g.e. 199 b 30.

75. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul, 1949, s. 71.

76. Aristote, *Physique*, 199 b 33.

77. Aristote, a.g.e. 199 b 28-20; *Métaphysique*, 1070 a 7-8.

78. Étienne Gilson, *D'Aristote 'a Darwin et Retour*, Paris, 1971, s. 15.

79. Étienne Gilson, a.g.e. s. 23.

80. Aristote, *Traité Du Ciel*, 290 a 29.

81. Aristote, *Physique*, 199 a 33-35.

82. Aristote, a.g.e. 199 b 1-3.

inanır.⁸³ Çünkü bu saptırmalar formun maddeye hakim olamamasıyla doğan eksik gelişmeden ileri gelmiştir.⁸⁴

Gâyelilik, bir faydalanma olduğuna göre, acaba sonunda mekanizme ulaşır mı? Her ne kadar form ancak bir maddede gerçekleşirse de bu madde ilk ve vasıflı madde olmayıp; gelecekteki maddedir. Bu da tabiat ve özelliklerine önceden sahiptir. Meselâ et ve kemikler organize canlı varlığın gelecek maddesi olup, form veya tabiatlarına önceden sahiptirler.

Aristo'nun Zorunluluk Anlayışı: Âlemdeki olaylar, acaba önceki sonrakini gerektirecek şekilde, birbirine mekanik bir sebeplilikle mi bağlıdır? Bu suâlin cevabı evet olursa, Aristo da kör bir mekanizm ve zarûret (nécessité) anlayışının varlığı kabul edilmiş olur. Hâlbuki böyle bir şey yoktur. O halde Aristo'nun zarûret (zorunluluk) anlayışı nedir?

O, varlıkta ve olaylarda üç türlü zorunluluk veya zarûrinin varlığını kabul eder:

1. Mutlak zorunluluk: Bu, form'a dayanır, vâsitasızdır. Ard arda gelişin ve oluşun dışında kalır.⁸⁵ Bu zarûrete ezeli olan varlıklarda rastlanır. Zira bir şey, Aristo'ya göre, zarûrî olarak var olmuşsa o ezeldir; eğer o ezeli ise zarûrî olarak vardır.⁸⁶ Mutlak zorunluluk hareket ve devrî oluşta görülür. Böylece meselâ birinci göğün hareketi, mevsimler ve atmosferik olaylar gibi güneşe bağlı olan şeyler onun vâsitasıyla açıklanır.⁸⁷
2. Tabii veya basit zorunluluk: Bu zorunluluk, sanat mahsullerinde olduğu gibi tabii bütün varlıklarda görülür. Aristo buna üremeye (tenâsüle) ait baba oğul meselesini ele alarak misâl verir ve şöyle der: "Meselâ sen meydana gelmişsen, babanın da meydana gelmiş olması gerekir"⁸⁸. Bu zarûretin prensibi madde'dir.
3. Şartlı zorunluluk: Bu oluşa tâbi tabii nesnelerin yardımcı şartların yardımları olmadan varlığa geçemeyecekleri bir zorunluluktur. Meselâ taşsız tuğlasız bir duvar meydana gelmez; fakat duvar bunlar tarafından da meydana getirilmez. Bu, formun gerçekleşmesinde maddenin zorunlu olarak bulunması gibi bir zarûrettir.⁸⁹

83. Aristote, a.g.e. II., 8.

84. Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, çev. Par Tricot, Paris, 1934, 770 b 9-12; b 16-17.

85. Léon Robin, *Aristote*, Paris, 1944, s. 157.

86. Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, 337 b 35, 338 a 2.

87. Michel-Pierre Lerner, *La Nation de Finalité Chez Aristote*, Paris, 1969, s. 84.

88. Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, 338 b 9-12.

89. Çeşitleri için bkz. *Physique* 200 a 1-35 b 1-10; *Métaphysique* 1015 a 20- 35 v.d. 1072 b 11.

Böylece Aristo, tabiatla zorunluluğun olup olmadığını araştırırken, tabiat olaylarının basit bir zarûretten doğmuş olarak, neticelerini de önceden mevcut birtakım sebepler tarafından mekanik bir şekilde tayin edilmiş gibi göz önünde tutarak izah edilmektedir. Şu halde Aristo zorunluluğu varlığa bağlamakta ve onun sebeplerden neticelere doğru gitmediğini şartlı ve pasif olması sıfatıyla maddede mevcut bulunduğunu söylemektedir.⁹⁰

Aristo'nun tesâdüfe yer vermesi, sebepler zincirinin tesâdüfle, şansla kesildiğini ileri sürmesi, onun insânî fiilin dışında da bir imkânın bulunduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü fiil halinde olmayan şeyler hareket etmeye veya etmemeye aynı şekilde kabiliyetlidirler. Bu sebeple tabiî olarak hilkat garîbesinin meydana gelmesi gibi, insan da belli hudutlar dâhilinde dâimâ bir seçme yapabilir.

Aristo'nun tesâdüfe dair bu anlayışları bakımından, yumuşak bir determinizm'e sahip olduğu kanaati bazı araştırmıcılarda hâkimdir. Onun determinizmi noksan bir determinizm olup, bu noksanlık da maddeden ileri gelmektedir.⁹¹ Çünkü bu prensibin gelecek özel hâdiselere tatbik edilmesini tadik etmek tesâdüfen hiçbir şeyin meydana gelmediğini kabul etmek demektir ki, bu da Aristo'nun kendi kendisini inkâr etmesi anlamını taşır.

Filozof, üst âlemden mutlak, tabiat âleminde ise tabiî zarûreti kabul etmekle tam bir determinizmi benimsemiş izlenimini vermekte; fakat tesâdüf ve şans, gâyeyi, ucube varlıkları kabul ederek bu sert determinizmi yumuşatmağa çalışmaktadır. Bir taraftan da tesâdüfe seçim hakkı tanımamakla onu da bir çeşit zarûret kabul etmektedir. Dolayısıyla Aristo, kendinden önceki materyalistlerin kör mekanizmalarının çarkına girmek istememektedir. Bunun yanında sistemini ve bilhassa metafizik görüşlerini, fizik felsefesiyle birbirine bağlayan finalite ile izah etmektedir. Aristo, gâyelilik, zarûret ve tesâdüf anlayışıyla bir taraftan varlığın meydana geliş tarzlarını açıklamaya çalışırken, bir taraftan da varlıktaki imkân ve imkânsızlıkları ortaya koyarak determinizmi yumuşatmaktadır.

7. Değişme Nedir?: Dört sebep nazariyesi, varlığın meydana gelişini ve açıklanmasını mümkün kılıyordu. Çünkü Aristo bilmenin, sebepleri tanımak olduğunu ileri sürüyordu. Şimdi varlığı meydana getiren değişmenin ne olduğu üzerinde yahut değişme ile bu dört sebep arasında ne gibi bir münâsebet bulunduğunu hususunda Aristo'nun fikirlerini görelim.

Aristo değişmeyi, değiştirenin fiili olarak kabul eder. Yani bir fâilin (öznenin), bir etken sebebin gücü fiil haline getirmesi, ona sûret kazandırmasıdır. Bunun için etken sebebin etki edeceği bir madde ve bir maddenin yöneleceği

90. Aristote, *Physique*, 200 a 10-12.

91. Hamelin, *Le Syst'eme D'Aristote*, s. 276; Tricot, *Métaphysique* tercümesinde, E3, not: 1.

bir gâye olmalıdır. Her değişme, forma nisbetle ortaya çıktığı ve saf madde tamamen değişken olduğu halde saf form değiştiren olmamaktadır. Öyle ise, *değişme kuvveden fiile geçiş, yani kuvvenin fiili varlık haline gelmesi oluyor*. Meselâ heykel mermerde güç halinde mevcuttur; fakat heykeltıraş onu gerçekleştirir ve fiil haline getirir; işte bu geçiş, değişmedir. Yalnız buradaki fiil tamam olmayan bir fiildir. Bunun iki görünüşü vardır. Biri geçişi temin eden fâildeki hareket, öbürü ise hareketlide hâsıl olan etki.

Değişme Aristo'ya göre şu varlıklar arasında olur: a) Bir süjeden başka süjeye, b) Süje-olmayandan süje-olmayana, c) Bir süjeden bir süje-olmayana, d) Bir süje-olmayandan bir süjeye geçiş şeklinde⁹² olur. Aristo burada süje'den müsabet bir terimle izah edilen şeyi anlamaktadır. Bu değişme çeşitlerinden ikincisi aslında dört çeşit değişme kabul etmektedir. Bunlar da a) Cevhere göre değişme (Süje-olmayandan süjeye geçiş). Bu mutlak oluş yani kevn'dir. b) Niceliğe göre değişme, bu büyüme ve küçülme ile ilgilidir. Meselâ ateşin üzerine odun atılırsa bu büyümek, ilk odunlar yakılırsa bu bir oluşturmaktır.⁹³ c) Niteliğe göre değişme, bu başkalaşma, yani bir süje üzerinde zıt vasıfların gelip geçmesidir.⁹⁴ d) Mekâna göre olan değişme ise yer değiştirme, yani bir yerden bir yere intikal (translation)'dir. Buna göre Aristo değişmenin zıtlar arasında yahut aracı veya çelişkinin terimler arasında meydana geleceğini, hiçbir değişimin ezeli olmadığını, hepsinin bir çıkış ve varış noktası bulunacağını,⁹⁵ zarûrî olarak değiştiren maddenin aynı zamanda kuvve halinde her iki zıt olarak bulunacağını beyan eder. Ona göre varlık çift mânâlı olduğundan her değişme kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa doğru cereyan eder.

Görülüyor ki Aristo'ya göre değişmeye etki eden etkenler, değişimin altındaki madde, onu teşvik eden olgu, onun alacağı form ve değişimin amacıdır. Çünkü onun açısından tabiatın olan her şey, tabii yerini aramaktadır ve formlarının istediği amaca koşarlar.

8. Oluş ve Yokoluş (Kevn ve Fesâd): Aristo'ya göre oluş, bir cevherin doğuşu, yani bir maddenin bir form alarak bir cevherin var oluşa geçmesidir. Yahut oluş, süje olmayandan süjeye doğru zıtlığa göre meydana gelen bir değişmedir.⁹⁶ Yokoluş ise bir cevherin ölümü yahut süjeden süje olmayana, varlıktan varlık olmayana bir geçiş olup hareket değildir.

Aristo, Ay-altı âleminde cevherle ilgili oluş'a mutlak oluş diyordu. Ona göre mutlak oluşlar çeşitli yollarla meydana gelmekle birlikte her oluş bir süjeden,

92. Aristote, *Métaphysique*, 1067 b 15. v.d.

93. Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, 322 a 15.

94. Aristote, *Métaphysique*, 1069 b 9-14.

95. Aristote, *Physique*, 252 b 10; *Métaphysique*, 1067 b 9.

96. Aristote, *Physique*, 225 a 12.

bir maddeden meydana gelmektedir.⁹⁷ Fakat mutlak oluş ve yokoluş bir birlik ve ayrılma olmayıp bir şeyden başkasına doğru tam bir değişme olduğu zaman görülür.⁹⁸ Aristo var olan şeylerin bir kısmının mâhiyeti (neliği) icabı bir kısmının san'at yoluyla, diğer bir kısmının da kendiliğinden yahut tesâdüfen var olduklarına inanır.⁹⁹ Böylece o oluşun veya her meydana gelen şeyin üç prensibini, üç şeklini tabii, sanatsal, kendiliğinden olarak ortaya koymuş oluyor.

Aristo'nun anlayışıyla her oluşta meydana gelen her nesne için bir süje bir ana madde bulunduğunu, bunun da ezeli olmak zorunda olduğunu¹⁰⁰ biliyoruz. Meselâ ağaçların ve hayvanların tohumdan üremeleri böyledir. Buradan anlaşıyor ki, Aristo felsefesinde yoktan bir oluş aslâ mümkün değildir. Aynı şekilde her oluşun meydana getirilmemiş ezeli bir forma da ihtiyaç gösterdiği malumdur. Böylece sanatta olduğu gibi tabiatda da dâimâ kuvve halindeki bir varlıktan fiil halindeki bir etken vâsıtasıyla, fiil halinde bir varlık meydana gelir. Nitekim bir insan başka bir insan tarafından gerçekleştirilmektedir.¹⁰¹

Aristo'da fertler esas olmakla birlikte Ay-altı âleminde fertler oluş ve yokoluşa tabidirler. Yani doğar ve ölürler; bâkî kalan sadece onun türüdür. Türün tipi ise aynı zamanda birbirlerinden maddeleriyle ayrılan fertlerle gerçekleşir. Bu bakımdan forma uygun olan bu gerçekleşme olmadan Aristo'nun anlayışında oluşun sürekliliğini temin mümkün değildir. Zıttan zıta oluş Aristo'nun düşüncesinde araçlar vâsıtasıyla geçer. Yani aynı cinsin bir uçundan öbür ucuna, sıcaktan soğuğa yahut soğuktan sığağa, ılık (sıcakla soğuk arası) vâsıtasıyla geçer.

Aristo oluşun seyrini açıklarken şu düşünceleri ileri sürer: Varolan varolmayandan çıkmayacağına ve zıtlar birbirlerini yok ettiklerine¹⁰² göre birinin yokoluşu öbürünün oluşu yahut birinin oluşu, öbürünün yokoluşu demektir.¹⁰³ Bileşik cevherlerin bu şekilde değişimleri ezeli ve ebedî olarak devam eder. Bunun da gerçek sebebi Aristo nazarında, İlk Muharrik'tir. O, bunun gibi, basit cisimlerde de oluşun karşılıklı olduğunu ileri sürer.¹⁰⁴ Fakat basit cisimlerin birbirine oluşumunun devrî, oluş veya bu değişme şeklinin çok basit olduğunu¹⁰⁵ ilave eder.¹⁰⁶

97. Aristote, a.g.e. 190 b 10.

98. Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, 317 a 20.

99. Aristote, *Métaphysique*, 1032 a 12-13.

100. Aristote, a.g.e. 1033 a 24 v.d.

101. Aristote, a.g.e. 1049 b 24-25.

102. Aristote, *Physique*, 192 a 22.

103. Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, 336 b 24.

104. Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, 331 a 6.

105. Aristote, a.g.e. 331 b 2.

106. Aristote, a.g.e. 324 b 4-7.

Eğer oluş ve yokoluş'u meydana getiren sebeplerin neler olduğuna bakarsak, Aristo'da bu sebep veya prensiplerden birisi madde diğeri form'dur. Oluş'u izah etmekte bunları yetersiz gördüğünden Aristo, bir üçüncüsünü daha ilave eder: O da etken sebep'tir. Bu sebebin ilâvesiyle Ay-altı (Sublunaire) âlemindeki cisimlerin oluşumu izaha imkân elde etmektedir. Aristo'nun yukardaki fikirlerinden anlaşılacağı üzere Ay-altı âlemindeki realitelerin oluş ve yokoluşları gök cisimlerinin hareketleri neticesi meydana gelmektedir. Bu bakımdan değişme çeşitlerinde hareket'i ve türlerini ele almamız gerekmektedir.

9. Hareket Anlayışı: Aristo, tabiatı tarif ederken onun, hareket ve sükûnun içte mevcut (immanent) sebebi olduğunu söylemişti. Ona göre değişmeye tabi olan her varlıkta iki dâhili prensip vardır: Bunlardan birisi imkân yahut güç, ötekisi de bu imkânın gerçekleşmesi yahut fiildir.¹⁰⁷ Aristo'ya göre her şey bazen fiil halindedir; bazen değildir. Bir evin inşâ edilebilir olması yahut inşâsının imkân dâhilinde bulunması böyledir. Ama inşâ edilebilirin fiili bizzat inşâdır. Zira bu fiil ya inşâdır ya inşâsı bitmiş evdir. İşte bu inşâ fiili bir gerçekleştirmedir.¹⁰⁸ Bir şeyin fiil haline geçmesi değişme olduğu kadar bir harekettir.

Görülüyor ki, Aristo'nun hareket anlayışında, maddeden forma, güçten fiil'e geçişin vâsıtası, realitede harekettir. O tamamlanmamış bir fiil olmakla birlikte fiil olması sebebiyle bir gâye taşımaktadır. Tamamlanmamış olduğu için de tam bir varlık sayılmaz.

10. Mekân Anlayışı: Aristo'nun hareket anlayışını anlatırken hareketin bir çeşidinin de mekâna göre hareket, yani intikal hareketi olduğunu kaydetmiştik. Aristo her cismin bir mekân işgal etmesine dayanarak, her mekânda bir cisim olacağını düşünür;¹⁰⁹ buradan da mekânın varlığı ve mâhiyeti meselesine geçer ve bu husustaki tenkidî bir münâkaşaya girer.

O önce mekânın bir form veya bir madde olup olmadığını araştırıyor; bu noktada bütün cisimlerin mevcut olduğu müsterek bir mekân ile, her cismin mevcut olduğu kendine has mekânını ayırır; sonunda form ve maddenin mekân olamayacağı kanaatine varır. Çünkü ona göre madde ve form nesnelerden ayrılmazlar.¹¹⁰ Hâlbuki mekân nesneden ayrılabilir. Çünkü o ne parça ne de bütündür. Aristo burada şöyle bir muhâkeme (akıl yürütme) yürütür: Fakat o daha çok bir kab'a (vazoya) benzer; kap bir mekân olduğundan muhtevâsı ile birlikte taşınabilir; muhtevâ da böylece yer değiştirebilir. Şu halde vazo nesneden değildir. Öyleyse mekân, eşyadan ayrılabilir olması dolayısıyla, form değildir ve yine o içinde bulunan cismi kuşatması sebebiyle madde de de-

107. Aristote, *Physique*, 201 a 29-34.

108. Aristote, a.g.e. 201 b 6-15.

109. Aristote, a.g.e. 209 a 25.

110. Aristote, a.g.e. 209 b 22.

ğildir.¹¹¹ Aristo bir şeyin formunun o şeyin sınırı olduğunu, hâlbuki mekân'ın ise ihtivâ eden cismin sınırı olduğunu, bu bakımdan ihtivâ edenle ihtivâ edilenin uçlarının aynı anda mevcut bulunduğunu söyler. Madde ve formun ise mekândaki varlığı teşkil eden kısımlar olmasından dolayı mekânın madde ve form olamayacağı sonucunu çıkarır.¹¹²

Mekân form ve madde olmadığına göre bunları ayıran, bir aralık veya biz-zat uçlar, sınırlar mıdır? Aristo madde ve formu ayıran bu aralığın da mekân olmadığı kanaatindedir. O bu hususu şöyle izah ediyor: Çünkü muhtevâ sık sık değişmekle birlikte, ihtivâ eden, kuşatan sâbit kalıyor. Meselâ bir kab'ın dışına dökülen su böyledir. Muhtevânın dış uçları ile ihtivâ edenin iç uçları yani sınırlar arasındaki aralık yer, işgal eden cisimden müstakil olması sebebiyle farklı bir mâhiyet olarak görülmektedir.

Aristo, bu tarifiyle cisimleri birbirinden ayıran boş bir mekân fikrini reddetmek istiyor. Zira ona göre hareket boşluğu gerektirmez. Hareket dâimâ farklı cisimler arasında bir yer değiştirmedir. Demek ki Aristo'ya göre, *bir şeyin mekânı o şeyi ihtivâ eden hareketsiz cismin iç sınırı olmaktadır*. Aristo buradan mekânın bir yüzey, bir kap gibi kuşatma olduğu ve nesne ile birlikte bulunduğu sonucunu çıkarır.¹¹³

Aristo'ya göre kâinat hiç bir mekânda değildir. Çünkü onun nazarında göğün dışında hiç bir şey yoktur.¹¹⁴ Daha doğrusu Birinci göğün dışında İlk Muharrık'ten başka bir şey yoktur. O da uzanımsız (yer işgal etmediğinden) olduğundan birinci göğün hareket edebilmesi için sınırından, yani kendine has mekândan kurtulması gerekir. Hâlbuki Ay-üstü âlemde yer değiştirme hareketi değil, devrî hareket vardır. Birinci gök âlemin mutlak sınırındır. İşte esas güçlük birinci gökteki bu sınırın neye, nereye ait olduğudur! Burada Aristo'nun kozmolojisi ile fizik'inin prensipleri bir uyumsuzluk (bir antinomi) içinde gibi görünür.

Aristo, mekânı kuşatanın sınırı olarak tarif ettiğine göre sonlu bir mekân kavramına sahip demektir. Bu durumda âlemi kuşatan mutlak bir mekân anlayışına sahip olmadığı anlaşılıyor. Fakat o boşluğu kabul etmediği için de soyut bir mekân anlayışından uzak kalıyor.

11. Zaman Anlayışı: Aristo, öncelikle zamanın varlığı meselesini ele alır. Ona göre bölünebilir bir şeyin var oluşu, zarûrî olarak, bütünlerin veya parçalarının bir kısmının varlığını gerektirir. Öyleyse zamanın kısımları da (les parties) bir kısmı geçmiş bir kısmı gelecek olan şeylerdir ve zaman bölünebilir bir şeydir.¹¹⁵

111. Aristote, a.g.e. 209 b 21-32.

112. Aristote, a.g.e. 209 b 28-29.

113. Aristote, a.g.e. 212 a 28-29.

114. Aristote, a.g.e. IV, 5,

115. Aristote, a.g.e. 218 a 3-6.

Zaman var olup bölünebildiğine göre, acaba ân ile olan münâsebeti nedir? Yahut ân zamanın bir parçası mıdır? Aristo bu suâle ân'ın zamanın bir kısmı (partie) olmadığını söyleyerek cevap veriyor. “Zira”, diyor Aristo, “parça (kısm) bütünün ölçüsüdür, bütün ise parçalardan mürekkep (meydana gelmiş) olmalıdır. Şu halde zaman, anların birleşmesinden meydana gelmemiştir.¹¹⁶ Bununla beraber ona göre zamansız ân, ânsız zaman olamaz.”¹¹⁷

Aristo bu arada zamanın hareketle olan münâsebetini araştırır. Ona göre her şeyin hareketle değişmesi, değişen şeyde bulunmasına ve hareket ile hareket ettirenin bizzat mevcudiyetine karşılık, zaman her yerde ve bütün halinde bulunur. Aristo her değişme daha hızlı veya daha yavaş olduğu halde zamanın böyle olmadığını, hızlılık ve yavaşlık'ın zamanla tarif edildiğini, fakat zamanın ne zamanla, ne nitelik ne de nicelik olarak tarif edildiğini söyler. Buradan da zamanın hareket veya değişme olmadığı, bununla beraber değişme ve hareket olmadan zamanın var olamayacağı kanaatine ulaşır.¹¹⁸

Bunlardan anlaşılıyor ki, Aristo zamanın dış âlemde varlığını kabul etmekte ve bunu da reel olarak eşyanın değişme ve hareketinden çıkarmaktadır.

Aristo, zamanın mâhiyetini araştırarak, onun ruhla olan ilgisini de ortaya koyuyor. Şöyle ki, o zamanın ancak hareket sayesinde mevcut olduğunu, dâimâ hareketle uyumlu bir şekilde cereyan ettiğini, önce ve sonra bağı bir miktar içinde olduğundan, bu bağı mekânda, miktarda ve harekette dolayısıyla zamanda da bulunduğunu kabul eder. “Biz” diyor “önce ve sonrayı idrak ettiğimiz zaman, zamanın olduğunu söyleriz. İşte zamanın ne olduğu o, önce-sonra göre hareketin sayısındır.”¹¹⁹

Aristo'ya göre, “Biz sadece zamanla hareketi değil, aynı zamanda hareketle de zamanı ölçeriz. Zira zaman hareketi, hareket de zamanı tayin eder”.¹²⁰ Buradan da zamanın hareketin ölçüsü olduğu sonucu çıkar. O bu düşünceleriyle zamanı bir miktar, bir ölçü olarak görmekle reel bir zaman anlayışı kabul etmiş olmaktadır. Aslında bu onun realist anlayışına da uygundur.

Zaman-ruh münâsebeti hususunda Aristo, ruh olmadan zamanın olamayacağını düşünür; eğer zaman hareketin ölçüsü, önce-sonra bakımından bir sayı ise, buna göre “sayacak kimse bulunmazsa, sayılacak bir şey ve sayı da olmayaca-

116. Aristote, a.g.e. 218 a 6-8.

117. Aristote, a.g.e. 219 b 33.

118. Aristote, a.g.e. 218 b 10-20 v.d.

119. Aristote, a.g.e. 219 b 1.

120. Aristote, a.g.e. 220 b 14-16.

caktır”. Zira sayı ancak sayan için var olduğundan zaman da ancak (ruh-şuur) için var olacaktır. Dolayısıyla ruh olmayınca zaman da olmayacaktır.¹²¹ Öyleyse zaman, bir bilinç ve idrak halidir.

Peki, “Hareket ve değişme zamandadır.” denildiği zaman bunun mânâsı nedir? Aristo bu soruyu da şöyle cevaplandırır: Bir hareketin zamanda olması demek, zamanla ölçülebilir olması, varlığı içinde ölçülmüş olmak veya zamanın bir parçası ve sıfatı olması demektir. Fakat diğer nesneler için zamanda olmak demek, zamanın aksiyonu altında varlıkların da ölçülmüş olması, yani zaman meydana geldiği vakit var olmak demektir.¹²² Burada Aristo’nun zamanın meydana gelmesinden bahsetmesi dikkati çekicidir. Zira Aristo hareket gibi zamanın da ezeli olduğunu kabul etmektedir.

Peki, ezeli olan nasıl meydana gelir? Nesneler, yani zarûrî olmayan varlıklar zaman içinde meydana geldiği halde ezeli ve ebedî varlıkların durumu nedir? Aristo bu hususta ne düşünmektedir? Oluş ve yokoluş’a tabi varlıkların değişimleri zaman içinde cereyan ettiği halde ezeli ve zarûrî varlıklar da zaman içinde mi bulunurlar? Varlığı zarûrî olan bu ezeli varlıkların kevn ve fesâdı (oluş ve yokoluşu) olmadığına göre zamanın onlara bir tesiri olmaması gerekir. Aristo bu hususu şöyle açıklar: “Zaman içinde olan her şey zaman tarafından kuşatılır. Bunun gibi zaman zarûrî olarak bir edilgi (passion) meydana getirir: Meselâ bütün, zamanın tesiri altında eskir ve silinir gider; zira zaman bizâtihî tahrîbin sebebidir. Çünkü o hareketin sayısızdır ve hareket de var olan bir şeyi bozar.”¹²³ Aristo probleme cevap veren neticeyi buradan çıkarır ve der ki: “Buradan, ezeli olması sebebiyle ezeli varlıkların zamanda olmadıkları anlaşılır; zira zaman onları ne kuşatır ne de varlıklarını ölçer. Zamanın onlar üzerinde tesiri yoktur. Çünkü onlar zamanda değildirler.”¹²⁴

Şimdi bir mesele daha kalıyor: O da zamanın yaratılıp yaratılmadığı meselesi. Aristo, “zamanın bölünebilir bir şey” olduğunu söylemiştir.¹²⁵ Yine o güç halinde olanın sonsuz, fiil haline gelenin sonlu olduğunu, kabul ediyordu. Aristo’ya göre sonsuzca bölünebilme imkânına sahip miktarlar sonsuz olduğundan,¹²⁶ zaman da miktar olduğu için sonsuzca bölünebilir ve dolayısıyla o da sonsuzdur.¹²⁷ Bunun yanında zaman harekete bağlı olduğundan, hareketin sonsuz ol-

121. Aristote, a.g.e. 223 a 21-29.

122. Aristote, a.g.e. 221 a 3-15.

123. Aristote, a.g.e. 221 a 28-33.

124. Aristote, a.g.e. 221 b 3-6.

125. Aristote, a.g.e. 218 a 5.

126. Aristote, a.g.e., III, 6-7.

127. Aristote, a.g.e., 206 a 25.

ması sebebiyle zaman da sonsuz ve ezelidir.¹²⁸ Buradan da zamanın sonsuz olduğu için yaratılmadığı sonucuna varılır. Hâlbuki Aristo yukarıda zaman içinde olmayı açıklarken zamanın meydana geldiği bir vakitten bahsediyordu. Bu iki ifade birbirine uygun düşmemektedir.

Burada bir nokta daha dikkati çekiyor: Aristo ferdi ruhun sonsuzluğunu kabul etmemekle beraber zamanın varlığını ruha bağlamaktadır. Ferdi ruh ölümlü olunca, zamanın sonsuz ve ezelî olması da önceki ifadesine uygun düşmemektedir.

KAYNAKÇA

- ATADEMİR, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim anlayışı*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- ARİSTO, *Organon I - Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: MEB, 1953.
- ARİSTO, *Organon IV - İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: MEB, 1967.
- ARİSTOTE, *De l'Âme*, çev. Par Tricot, Paris, 1947.
- ARİSTOTE, *De la Génération et de la Corruption*, çev. Par Tricot, Paris, 1934.
- ARİSTOTE, *Métaphysique*, çev. Par Tricot, Paris, 1953.
- ARİSTOTE, *Physique*, çev. Par Tricot, Paris, 1940.
- ARİSTOTE, *Traité Du Ciel*, çev. Par Tricot, Paris, 1949.
- BOUTROUX, Emile, *Etudes D'Histoire de la Philosophie*, 5.édition, Paris, 1925.
- DÉCARİE, Vianney, *L'objet de la Métaphysique Selon Aristote*, 2. édition, Paris, 1972.
- GİLSON, Étienne, *D'Aristote 'a Darwin*, Paris, 1971.
- HAMELIN, Olivier, *Le Syst'eme D'Aristote*, 2. édition, Paris, 1931.
- LERNER, Michel-Pierre, *La Nation de Finalité Chez Aristote*, Paris, 1969.
- MOREAU, Joseph, *Aristote et son École*, Paris, 1971.
- RICOEUR, Paul, *Etre, Essence et Substance chez Platon et Aristote (Ders notları)* Paris, 1971.
- ROBIN, Léon, *Aristote*, Paris, 1944.
- ROSS, David, *Aristote*, Paris, 1930.
- TÜRKER, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara, 1956.
- VON ASTER-Ernest, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1943.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul, 1949.

128. Aristote, *Métaphysique* 1067 a 35; Emile Boutroux, *Etudes D'Histoire de la Philosophie*, Paris, 1925, s. 138; Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara, 1958, s. 246.

ARİSTOTELES'İN AHLÂK ANLAYIŞI

Nejdet Durak*

aristoteles (384-322)'in doğrudan etikle ilgili üç ayrı eserinin olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bunlardan birincisi olan *Ethica Nikomakheia/Nikomakhos Etiği*, on bölümden oluşmaktadır. *Ethica Eudemeia/Eudemos'a Etik*, adını taşıyan kitabı ise yedi bölümden meydana gelmektedir. *Magna Moralia/Büyük Ahlâk* adını taşıyan eseri ahlâk konusunda, adının aksine iki bölümden oluşan kısa bir eserdir. Ayrıca Aristoteles'e atfedilen *On Virtues and Vices* adlı küçük bir risâle bulunmaktadır. Muhtevâ açısından ilk üç kitap arasında büyük farklılıklar bulunmamaktadır. Bu eserlerden *On Virtues and Vices*'in M.Ö. I. yüzyılda, *Magna Moralia*'nın ise M.Ö. III. yüzyılda ona atfen kaleme alındığı kabul edilmektedir.¹

Aristoteles'in en önemli ahlâk kitabı olan *Nikomakhos Etiği* ilk sistematik etik incelemesidir; on bölümden oluşmaktadır. Eser onun ölümünden sonra oğlu Nikomakhos tarafından yayınlandığı için bu ismi almıştır. Bu kitap şu bölümleri ihtiva eder: 1. Kitap: İyilik ve Mutluluk, 2. Kitap: Erdem, 3. Kitap: Cesâret ve Kanaatkârlık, 4. Kitap: Hoşgörü, Cömertlik, Bağışlayıcılık, İhtirâs, Geçimli Olmak, 5. Kitap: Adalet, 6. Kitap: İhtiyat ve Bilgelik, 7. Kitap: Aşırılık ve Zevk, 8-9. Kitap: Dostluk, 10. Kitap: Gerçek Mutluluk.

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Isparta, nejdetdurak@sdu.edu.tr

1. David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 30-31.

Aristoteles yaptığı ilimler tasnifinde ahlâk ve siyâset felsefesini kesin çizgilerle birbirinden ayırmamıştır. Aristoteles'e göre insanın irâdeli olan bütün eylemleri en yüksek iyiye yönelmiştir. Onun felsefe telakkisinde etik, mutluluk ve erdem kavramları ayrılmaz bir bütünlük içerisinde. Ahlâk ve siyâset felsefesi Aristoteles felsefesinde pratik ilimler içerisinde yer alır. Etik, siyâset felsefesinin bir bölümü olarak ele alınmaktadır. *Nikomakhos Etiği* şu cümleyle başlamaktadır:

“Her sanat ve araştırmanın, her eylem ve seçimin bir iyiye ulaşmayı arzuladığı düşünülür; bundan dolayı iyi, bütün emellerimizin konusunu teşkil eden şey olarak tanımlanmıştır.”

Aynı yaklaşımı *Politika*'nın birinci kitabının başlangıcında da görmekteyiz. Aristoteles, iyi kavramını her türlü araştırmanın, sanatın ve insan eylemlerinin kendisine yöneldiği “*her şeyin yöneldiği şey*”² olarak tanımlamaktadır. Ona göre iyiyi araştırarak bilim siyâsettir. Siyâset bir şehir için hangi bilimlerin gerekli olduğunu ve sınırlarını belirler. Bundan dolayı siyâsetin amacı diğer pratik bilimlerin amacını, yani en yüksek iyiyi de içerir.

Nikomakhos Etiği'nin kuşkusuz en önemli yönlerinden birisi kendi döneme kadar olan ahlâk teorilerine yer verip, kendi gözlemlerini, günlük olayları, halk içerisinde yer bulmuş ahlâk görüşlerini ele alıp bütün bu görüşler doğrultusunda doğruları ve yanlışlıkları tesbit edip, realist bir yaklaşım içerisinde, kendisinin ahlâk görüşlerini ifade etmesidir.

ARİSTOTELES ETİĞİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Mutluluk (Eudaimonia)

Bilindiği gibi İlkçağ Antik Yunan düşüncesi genellikle, eudaimonist (mutluluk) karakterde bir ahlâk telakkisine sahiptir. Bu yaklaşımı sürdüren Aristoteles, insan hayatının nihâî amacının ne olduğunu araştırmakla başlar. İnsanlar arasında bu amacın ne olduğu hakkında farklı düşünceler bulunmaktadır. Bu amaçlar içerisinde bir başka şey için değil, kendisi için tercih edilen mutluluk, bütün insan eylemlerinin yöneldiği son gayedir.³ Aristoteles'e göre insanlar bu gayenin mutluluk olduğu konusunda uzlaşma içinde bulunmaktadır.⁴ *Eudemos'a Etik*'te, mutluluk, her şeyin en güzeli ve iyisi olarak ta-

-
2. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated and Edited by Roger Crisp, Cambridge University Press, 2000, 1094a 1-3.
 3. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1099 a 24.
 4. Aristotle, a.g.e. 1095 a 14-20.

nımlanır.⁵ Fakat mutluluğun mâhiyetinin ne olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Aristoteles, farklı mutluluk anlayışlarının çeşitliliğine rağmen bunları temelde üç ana başlıkta toplamaktadır:⁶

1. Mutluluk, hazza dayalı bir hayattır.
2. Mutluluk, siyasî bir hayat içinde kazanılacak onur dolu bir hayattır.
3. Mutluluk, bilgi ile düşünce ve derin düşünme (teoria) hayatıdır.

Aristoteles, bu yaklaşımı doğrultusunda ahlâkla hayat tarzları arasında bir paralellik kurarak, üç hayat tarzı olduğunu ifade etmiştir. O, bunlardan birincisi olan *haz hayatını* hayvanların gayesi olarak tanımlamaktadır.⁷ Bu tercih hayvan gibi hayat sürmekle eşdeğerdir.⁸ Aristoteles hazların insanın duyularına hitap etmesinden dolayı sâbit bir yapı içermeyeceğini ileri sürer.⁹ Mutluluğu bu tür şeylerde arayan insanların, kendisini mutlu kıldığını düşündüğü ama her an kaybedebileceği gençlik, güzellik gibi şeylerden dolayı sürekli bir tedirginlik ve korku duyacağı için, tam anlamıyla mutlu olması mümkün olmayacaktır.¹⁰ Dolayısıyla mutluluk bu tür şeylerde aranmamalıdır.

Aristoteles, ikinci olarak siyâset ile uğraşanlar için hayatın gayesinin onur kazanmaktan ibaret olduğunu belirterek, onların onurlu hayatı mutluluk olarak gördüklerine işaret eder. Oysa onur, onurlananlardan ziyâde onurlandıranlara bağlı bir niteliktir. Bundan dolayı onur, kişinin elinden her an geri alınabilecek bir şeydir. Siyâset yaşamının amacını onurun yanı sıra erdem olarak nitelendiren siyâsetçilerin de bulunduğu işaret eden Aristoteles, onların bu erdemleri onurlandırılmayı istedikleri için bir araç olarak tercih ettiklerine işaret eder. Ayrıca siyâset hayatının insanı talihsizliklere uğratan bir yapısının bulunması dolayısıyla bu kişilerin mutluluğa kolay kolay ulaşamadıklarını belirtir. İyi, kişiye özgü bir niteliktir ve ondan kolaylıkla alınamaz. Tam ahlâklılık ancak düşünce ve idrak hayatında elde edilebilecektir. Aristoteles'e göre gerçek mutluluk düşünce ve idrâk etkinliğindedir.¹¹

Aristoteles, düşünce ve idrâk hayatı konusunu *Nikomakhos Etiği*'nin X. kitabında ele almaktadır. Ona göre, düşünce ve idrâk hayatını sürdüren az sayı-

-
5. Aristotle, *Eudemian Ethics*, Trans. J. Solomon, The Complete Works of Aristotle, Ed. by Jonathan Barnes, Princeton University Press, U.S.A. 1995, s. 1922–1981, 1214 a 5-10.
 6. Aristotle, *N.E.*, 1095 b 14-20; Aristoteles aynı konuda *Eudemos'a Etik*'de siyaset hayatı, felsefe hayatı ve haz hayatı ayrımı ortaya koymaktadır. Aristotle, E. E., 1215 a 35-37.
 7. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1095 b 15-25.
 8. Aristotle, a.g.e. 1095 b 15-25.
 9. Aristotle, a.g.e. 1100 a 10-1100 b 8.
 10. Aristotle, a.g.e. 1100 b 1-1101 a 35.
 11. Aristotle, a.g.e. 1095 b 14-1096 a 11.

daki insan gerçek mutluluğu ve erdemleri elde edebilmiştir. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* adlı eserinde Aristoteles'in mutluluk anlayışı konusunda şu ifadelerle yer vermektedir:

“...Aristoteles, mutluluk kavramının nihâî bir amaç dışında herhangi bir şey hakkında kullanamayacağımız türden olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde, mutluluk kendine yeten bir iyi'dir. Aristoteles'in kendine yeterlilikten kasıtı, mutluluğun bir başka şey durumunun bir bileşeni olmadığı ve sadece başka iyiler arasında bir iyi olmadığıdır.”¹²

Görüldüğü gibi Aristoteles'e göre mutluluk, insanın günlük dilde kullandığının ötesinde bir mâhiyeti ifade etmektedir. *Mutluluk*, bütün insanların üzerinde anlaşıldığı iyi bir şeydir. Mutluluk aynı zamanda erdemli bir hayat sürmekle kazanılacak, erdemlere uygun bir şey, bir etkinliktir.¹³ Dolayısıyla Aristoteles, bir insanın mutlu olarak adlandırılması için erdemlerin tamamının kendinde toplanmasını ve hayatının da bu doğrultuda düzenlenmesini gerekli görür.¹⁴ Fakat insanlar *mutluluk* konusunda farklı anlayışlara sahiptir. Meselâ hasta olunca sağlıklı olmayı, yoksul isek zenginliği bir mutluluk kaynağı olarak görebiliriz. Aristoteles, çoğunluğun *mutluluktan* anladığı şeyle bilge kişilerin anlayışının örtüşmediğine işaret eder.¹⁵ İnsanlar farklı mutluluk telakkilerine sahiptir.¹⁶ Bundan dolayı, insan akıl sahibi bir varlık olarak aklın kendisine bildirdiği şekilde bir hayat sürdürmekle mutluluğu kazanacaktır. Bundan dolayı mutluluk “*ruhun akla uygun etkinliği*”¹⁷ ve “*erdemle uygun olan etkinliktir.*”¹⁸ Böylelikle mutluluk, erdemlerle kazanılacak, iyi ve güzel bir hayatı öngörmektedir. Aristoteles, mutluluğun elde edilmesinde, ifrât ve tefrîttan uzak kalmayı temel ilke olarak sunmakta ve bu tutumu bir erdem olarak nitelendirmektedir. Aristoteles'e göre cömertlik erdemi, cimrilik ile savurganlık gibi, kendisinden kaçınılması gereken iki kötü huyun ortasında yer alır. Korkaklık ve düşüncesizce atılganlığın ortasında cesâret erdemi bulunur. Erdemli olmak, insana mutluluğu kazandıracaktır. Aristoteles, mutluluğu insan hayatının en son gayesi olarak tanımlamaktadır.

Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*'nin X. Kitabında mutluluk ve haz ilişkisini ele almakta, düşünce ve idrâk hayatı doğrultusunda bu iki kavramı incelemek-

12. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, İstanbul 2001, s. 72.

13. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1097 b 20-25; 1098 b 25-35; 1099 b 25-26.

14. Aristotle, a.g.e. 1100 a 1-5.

15. Aristotle, a.g.e. 1095 a 10-25.

16. Aristotle, a.g.e. 1215 b 15-40.

17. Aristotle, a.g.e. 1098 a 10-15.

18. Aristotle, a.g.e. 1100 b 9-11.

tedir. Bu kitabın ilk beş bölümünde haz konusu üzerinde durmaktadır. O'na göre, “*Mutluluk bir başka şey için değil kendisi için tercih edilen bir etkinliktir.*”¹⁹ Aristoteles'e göre bu aynı zamanda erdemli etkinliğin temel niteliğidir. Bundan dolayı, “*mutluluk dışında kalan her şey bir başka şey için tercih edilir.*”²⁰ Mutluluk, insanın başka bir şey için değil sadece kendisi için tercih ettiği bir şeydir; mutluluk dışında, tercih ettiği her şey bir başka şey içindir. Aristoteles erdemli etkinliği de bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre, erdemli etkinlik sadece kendisi için tercih edilen bir şeydir.

Aristoteles'e göre insan hayatının gayesi eğlence, haz olamaz; öyle kabul edenler yanlış düşünmektedir. Ona göre eğlence bir dinlenmeye benzetmektedir. İnsanlar sürekli olarak çalışamayacakları için dinlenmeye ihtiyaç duyarlar; burada gayenin eğlence olarak görülmesine imkân bulunmamaktadır. Çünkü o bir etkinliktir. Bundan dolayı dinlenme, eğlenme insan için bir gaye olamaz. Mutlu hayat erdeme uygun bir hayattır; erdem ise bir çaba göstermeyi gerektirmektedir. Mutluluk eğlenceden ibaret değildir. Mutluluk erdeme uygun etkinliklerle kazanılacaktır.²¹

Buna göre mutluluk, erdeme uygun bir etkinlik ise bunun doğal sonucu olarak o, en yüksek erdeme uygun olmalıdır. Bu etkinlik, yapısı itibarıyla en iyiye özgü bir etkinliktir. Ayrıca insandaki en iyi şey olan aklın etkinliğidir.²² Bu etkinliğin kaynağı ister akıl olsun isterse doğal olarak insana yol gösteren soylu ilâhî bir şey olsun ya da Tanrısal veya aklımızdaki tanrısal bir nitelik olsun; onun erdeme uygun eylemleri mutluluğu oluşturmaktadır. Bu etkinlik insandaki en iyi şey olan aklın, düşüncenin ve idrâkin (contemplative) etkinliğidir. Bundan dolayı mutluluk, aklın erdemine uygun bir davranış olacaktır. Buna göre, en uzun süreli etkinliktir. MacIntyre şöyle der:

“Dolayısıyla özgül insânî etkinlik insanın kendi akılsal güçlerini kullanmasından ibarettir ve özgül insânî üstünlük de bu güçlerin doğru ve ehil olarak kullanılmasında yatar.”²³

Bu açıdan aklın düşünce ve idrâk etkinliği, en iyi olan, en uzun süreli ve en kalıcı, en haz verici, en fazla kendi kendine yeterli olan, kendisi için istenen, kendisi dışında bir gaye taşımayan bir etkinliktir. Aristoteles bu tür bir etkinliğin ve bu etkinliği gerçekleştirme doğrultusunda çaba gösteren bir insanın kendisi için yüksek bir ideali hedef aldığını belirtmektedir. Buna göre açıkça ifade edebiliriz ki, ahlâken iyi bir hayat sürdürmek bütün insanlar için

19. Aristotle, a.g.e. 1176 a 29-35.

20. Aristotle, a.g.e. 1176 a 30-1176 b 5.

21. Aristotle, a.g.e. 1176 b 10-1177 a 10.

22. Aristotle, a.g.e. 1177 a 5-15.

23. Alasdair MacIntyre, a.g.e. s. 73.

ideal olandır. Bütün insanlar sahip oldukları akıl gücü sayesinde Tanrı'ya özgü bir hayatı sürdürme imkânına potansiyel olarak sahiptirler. Böyle bir hayatı sağlayan akıl (*nous*) düşünce ve idrâk etkinliğine ulaşacak ve en üst mutluluğu elde edecektir.

Görüldüğü gibi Aristoteles, insanı mutluluğa ulaştıracak eylemlerin akıl ve erdeme dayalı olması üzerinde durmaktadır. İnsan akıl ile erdemli davranışlar ortaya koyabilir. Akıl sadece insana özgü bir yeti olduğu için insanın elde edebileceği *en yüce mutluluk* düşünce ve idrâk hayatında elde edilecektir. Bu doğrultuda eylemler yapan insan ise Tanrıların sevgisini kazanacaktır. Buna göre aklını en iyi kullanan ve kendisini düşünce hayatına veren kişi filozof olduğu için, en mükemmel mutluluğu filozoflar kazanacaktır.²⁴

İnsanın tam olarak mutluluğu elde edebilmesi için bazı dış şartların da var olmasına ihtiyacı vardır. Hiçbir şeye sahip olmayan insanın mutluluğu elde etmesi çok zor görülmektedir. Bundan dolayı insanın tam olarak mutluluğu elde etmesi dostluk, servet, siyasî nüfuz, güzel ve tam bir vücuda sahip olmak gibi unsurların da insanda bulunmasını gerekli kılmaktadır.²⁵ Aristoteles, bunları insanın hayatı boyunca yanından ayrılmaması gereken meziyetler olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre tek bir kırlangıcın baharı getirmeyeceği gibi bir tek gün veya kısa bir süre devam eden mutluluk insanı kutlu ve mutlu kılmaz.²⁶ Buna göre mutluluğun kazanılması insanın bütün hayatını kuşatan bir durumu anlatmaktadır.

Aristoteles kimlerin mutluluğu elde etmede yetersiz kaldığını ifade ederken şöyle bir tabloyu önümüze koymaktadır: Bunlardan birincisi çocuklar henüz aklı melekeleri gelişmediği için tıpkı hayvanlarda olduğu gibi onların mutluluklarından söz edilemez. Aristoteles'e göre hayvanlar ve çocuklar haz peşinde koşmaktadırlar.²⁷ Aynı şekilde fakir insanlar da iyi bir hayat sürdürmek için gerekli imkânlardan yoksun oldukları için mutluluğun tam olarak elde edilmesi, bu tür insanlar için çok zor görülmektedir. Cömertlik gibi bazı erdemlerin elde edilmesi de belirli bir düzeyde insanın refah seviyesine ulaşmasına ihtiyaç göstermektedir.²⁸

Mutluluğun kazanılmasında gerek duyulan bir diğer husus da özgür ve soyulu bir aileden gelmek gözükmektedir. Buna göre kölelerin ve kadınların tam anlamıyla mutluluğu kazanmaları çok zor görülmektedir.²⁹ Aristoteles, kadınlar

24. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1179 a 20-35.

25. Aristotle, a.g.e. 1099 b 20-30.

26. Aristotle, a.g.e. 1098 a 15-20.

27. Aristotle, a.g.e. 1095 a 5-10; 1111 b 5-15; 1152 b 15-25.

28. Aristotle, a.g.e. 1122 b 25-35, 1099 a 25-1099 b 8.

29. Aristotle, a.g.e. 1095 b 1-25; 1099 b 1-2; 1161 b 1-8

hakkında oldukça olumsuz ifadeler yer vermektedir. Kuşkusuz onun bu yaklaşımı, kendi döneminin ve kültürünün izlerini taşımaktadır.

Aristoteles bedenî kötülük olarak nitelendirdiği, doğuştan körlük, çirkinlik, sakatlık gibi insanların elinde olmayan şeylerden dolayı onların kınanamayacağını belirtir. Fakat bu gibi insanların da tam olarak mutlu olamayacakları kanaatinde-dir.³⁰ Aristoteles bunu şu şekilde ifade eder: “Nitekim çok çirkin olan, iyi bir soydan gelmeyen veya çocuk sahibi olmayan bir kişi mutlu olamaz...”³¹ Kısaca ifade etmek gerekirse, *mutluluk* Aristoteles için insan eylemlerinin yöneldiği nihâî gayedir. Gerçek mutluluğu elde eden kişi kendisini engin bir tefekkür hayatına veren, çevresinde erdemli dostları bulunan, soylu, servet sahibi, iyi bir fizikî yapı ve siyâsî nüfûza sahip olan ve hayatı boyunca bu nitelikleri koruyabilen insandır.

İyi ve Kötü

Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*'nin başlangıcında “iyi” kavramını şu şekilde tanımlamaktadır:

“Her sanat ve araştırmanın, aynı biçimde her eylem ve seçimin de bir iyiye ulaşmayı arzuladığı düşünülür; bundan dolayı iyi, bütün emellerimizin konusunu teşkil eden şey olarak tanımlanmıştır.”³²

Aristoteles bunun benzeri bir ifadeyi *Politika*'nın girişinde de kullanmaktadır. Burada iyi devletin kuruluşundaki temel gaye olarak gösterilmektedir. Ona göre bütün insan topluluklarının tek bir amacı da iyiyi elde etmektir. Nitekim insana hakikî mutluluğu ve dolayısıyla gerçek iyiyi kazandıracak olan şey siyâsettir.³³

Aristoteles insan için iyi olanı üç bölüme ayırarak incelemektedir. Bunlar *dış iyiler*, *ruh* ve *bedenle ilgili* olan iyilerdir. Bunlardan ruh ile ilgili olan iyiler Aristoteles'e göre, en önde gelen ve tam anlamda iyi olanlardır.³⁴ Mutluluk ruhun bir etkinliği olduğu için, insana özgü olan erdem, beden değil ruhun erdemidir.³⁵ Aristoteles insan için iyiyi, “her zaman kendisi için tercih edilen başka bir gaye ve amaç için istenmeyen bir şey” olarak tanımlamaktadır. İyi gerek fert, gerekse devlet için aynıdır. Bundan dolayı insanın iyilikleri kazana-

30. Aristotle, a.g.e. 1113 b 24- 1114 b 20.

31. Aristotle, a.g.e. 1099 b 1-5.

32. Aristotle, a.g.e. 1094a 1-3.

33. Aristotle, *Politics*, I/1, 1252 a 1-15.

34. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1098 b 10-15.

35. Aristotle, a.g.e. 1102 a 5-15.

bilmesi bir toplum hayatını zorunlu kılmaktadır. Aristoteles, insanların bazılarının, doğuştan taşıdıkları niteliklerle, bazılarının alışkanlıklar, bazılarının ise eğitimle iyi olduğunu belirtmektedir. Buna göre, doğuştan gelen iyilik insanın kendisi dışındaki etkenlerle meydana gelmektedir.³⁶ Aristoteles, bunun, talihli insanlara özgü, tanrısal bir nedenle gerçekleşen bir nitelik olduğunu belirtmektedir. Ona göre “...*kimi alışkanlıkla, kimi eğitimle iyi olur.*”³⁷ Bundan dolayı insanın iyi nitelikleri kazanması için eğitimin büyük önemi bulunmaktadır.

Aristoteles'e göre insanlar iyi ve kötü olmayı gerçekleştirdikleri *tercih* dolaısıyla kazanmaktadırlar. Bedenî kötülükler olarak tanımlanan ve insanın kendisinden kaynaklanmayan, doğuştan körlük, çirkinlik, sakatlık gibi şeyler ise kınanmaz. Fakat sarhoşluk ve benzeri bir nedenle kötü eylemde bulunan bir insan kınanır. Kısaca ifade edersek, erdemli ve erdemsiz davranışlarda bulunmak insanın kendi elindedir. İnsan, eylemlerinin fâilidir. Eylemlerini gerçekleştirirken iradî olarak bir tercihte bulunmakta ve eylemleri üzerinde düşünüp isteyerek yapmaktadır. Bundan dolayı bu eylemlerinin neticesinde ortaya çıkan ve erdemli veya erdemsiz olarak nitelendirilen ahlâkî yapıp etmelerinden sorumlu tutulmaktadır.³⁸

Aristoteles'e göre erdem, insanın akıl sayesinde tesbit ettiği, ifrât ve tefrît arasında, iki aşırılığın ortasıdır. Bilgili insan, aşırılık ve eksiklikten kaçarak ortaya yönelir, ortayı tercih eder. Bu ortayı arama ve tercih etme her akıl sahibi varlık için matematiksel bir orta olmayıp bize göre olan bir ortadır. Erdem, tanımı gereği bir ortayı bulma ve ortayı tercih etmedir. Aristoteles, her eylem ve duygunun orta olmasına imkân bulunmadığını belirtmektedir. Meselâ, hasetlik, arsızlık gibi duygular ile zina, hırsızlık, adam öldürme gibi eylemlerin eksikliklerinin değil bizzat kendilerinin kötü olma durumu söz konusudur. Bunun yanı sıra ölçülülük, cesâret gibi orta nokta olan erdemlerin ortası olmadığı gibi, erdemsizlik olarak nitelendirilen davranışların da bir orta noktası bulunmamaktadır.³⁹

Aristoteles'e göre, bilgisizlikten dolayı bir şeyi yapmak ile bilmeden yapmak arasında bir fark bulunmaktadır. Bilgisizlikten dolayı gerçekleştirilen bir eylem isteyerek yapılmamıştır. Fakat bilgisizlikten dolayı yapılan ama bu eyleminden tedirginlik duymayan kimse istemeyerek yapmıştır denilemez. Ona göre bunun söylenebilmesi için kişinin bu eyleminden dolayı pişmanlık duyması gerekmektedir. Kötü bir insan ne yapması, nelerden kaçınması gerektiğini bilmeyen insandır. Bunun yanı sıra sarhoş olan veya öfkesinden dolayı kötü bir eylemi gerçekleştiren bir insan için, “Bilgisizlikten dolayı yapmıştır.” ifadesi kul-

36. Aristotile, a.g.e. 1179 b.

37. Aristotile, a.g.e. 1179 b 18-22.

38. Aristotile, a.g.e. 1113 b - 1114 b 25.

39. Aristotile, a.g.e. 1106 a 25- 1107 a 25.

lanılamaz. Bundan dolayı bir eylemin içinde yapıldığı koşulların ve amacının bilinmesi gereklidir. Burada önemli olan husus bilgisizlik nedeniyle istemeden yapılan kötü eylemin sonunda pişmanlık duyulması gerektiğidir.⁴⁰

Aristoteles, insanların kötü eylemlerden kaçınıp iyiliklere yönlendirilmesinde eğitimin büyük önemi olduğunu savunmaktadır. İnsanların çoğu, kötü davranışlarda bulunmaktan cezâ korkusuyla uzak durmaktadırlar. Çünkü tutkularının esiri olmuş bir insanın bütün eylemleri elemden kaçınıp hazlara yönelme doğrultusunda olmaktadır. Dolayısıyla onların karakterlerine yerleşmiş bulunan bu gibi kötü niteliklerin temizlenmesi oldukça güçtür.⁴¹

Eğitim sayesinde insanlar erdemli alışkanlıklar edinmektedirler. Fakat arzularının esiri olmuş bir insana iyi davranışları kazandırmada eğitim tek başına yeterli olmayabilir. Bundan dolayı bu gibi insanlara zorlayıcı bazı tedbirlerin alınmasına gereksinim duyulmaktadır. Bu noktada Aristoteles'in etik-siyâset birlikteliğine ulaşmaktayız. İnsanların iyiyi kazanabilmeleri, doğru yasalarla yönetilen bir devlet içerisinde mümkün olabilecektir. Doğru yasalarla yönetilmeyen devletlerde gençlere ahlâkî eğitimin verilmesi mümkün görünmemektedir.⁴² Yasalarla belirlenecek ödüllendirme ve cezâlandırma insanların ahlâkî kötülüklerden korunup iyiliklere yönlendirilmesini amaçlamaktadır.

Aristoteles, ölçülülük erdemini hazlar konusunda orta olma olarak tanımlamaktadır. İnsanın ölçülülük erdemini elde etmesi için haz düşkünlüğünden, kötü arzularından vazgeçmesi gerekmektedir. Bu ancak insanın arzu duyan yanının aklın kontrolüne girmesiyle sağlanabilecektir.⁴³ Ona göre ölçülü insan, nefsine hâkim olan insandır. Nefsine hâkim olan insan, arzularının kötü olanını bilir ve aklına uyararak o arzularının peşinden gitmez. Nefsine hâkim olamayan insan ise yaptığıının kötü olduğunu bilmesine rağmen, arzularının esiri olmaktadır.⁴⁴ Ayrıca, ona göre adaletsizliğe uğramak ve bir insana adaletsiz davranışlarda bulunmak kötüdür. Bu iki kötülük içerisinde en kötüsü, bir insana adaletsiz davranmaktır.⁴⁵

Erdem

Erdemlerin, insanın ahlâkî yetkinliği ve mutluluğun kazanılmasıyla doğru-
dan ilgisi bulunmaktadır. Aristoteles *Nikomakhos Etiği*'nin birinci bölümünün

40. Aristotle, a.g.e. 1110 b 15- 1111 a 20.

41. Aristotle, a.g.e. 1179 b 1- b 20.

42. Aristotle, a.g.e. 1179 b 25- 1180 a 15.

43. Aristotle, a.g.e. 1117 b 20- 1119 b 20.

44. Aristotle, a.g.e. 1145 a 34- b 20.

45. Aristotle, a.g.e. 1138 a 25- b 14.

son kısmında rasyonel ve irrasyonel ruh ayrımı yapmakta, akla tâbi olup ondan pay alanı rasyonel; ruhu akıldan yoksun olan bitkisel ruhu irrasyonel olarak değerlendirmekte ve bu yaklaşımı doğrultusunda, erdemleri ahlâki erdemler ve düşünce erdemleri olmak üzere iki kısımda incelemektedir. *Ahlâki erdemler* arzu gücünün erdemleri, *düşünme erdemleri* ise rasyonel aklın erdemleridir.⁴⁶ Aristoteles, ahlâki erdemleri *Nikomakhos Etiği*'nin II-V. kitaplarında ayrıntılı olarak ele almakta, VI. kitapta düşünme erdemleri incelenmektedir.

Düşünme Erdemleri (Intellectual Virtues)

Düşünme erdemleri (intellectual virtues), *bilgelik* ve *doğru hüküm verme* gibi aklın erdemleridir. Aristoteles, mutluluğu ruhun akıl yönünün erdeme uygun davranışı olarak tanımlamaktadır.⁴⁷ İnsanın gerçek fonksiyonlarını ortaya koyabilmesi bu teorik çalışmalarla mümkün olabilmektedir.⁴⁸

Aristoteles'e göre insan ruhu, bir yanıyla akıl sahibi diğer yanıyla akıldan mahrum bulunmaktadır.⁴⁹ Ruhun bu iki kısmı birbirinden ayrılmaz bir bütünlük arz etmektedir. Aristoteles akıl sahibi olan yanın kendi içerisinde iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Birincisi ile ilkeler, varlığın değişmeyen tarafı; diğeri ile de ilkeler, başka türlü olabilecek, değişebilir olan şeyler anlaşılır. Bunlardan birincisi bilimsel olan, ikincisi ise hesaplayıcı, tartan yandır. Ona göre, ikincisiyle, düşünüp taşınmak aynı anlamı ifade etmektedir. İnsanın bu düşünüp taşınan akıl yönü değişmez şeyler üzerinde duran kısma tâbidir ve onun bir kısmını oluşturmaktadır. İnsan ruhunun akıl sahibi bu iki kısmının iyi durumda olması, onların erdemlerini oluşturmaktadır.⁵⁰

Aristoteles'e göre ruhta eylemi ve hakikati (truth) kontrol altında tutan üç bölüm bulunmaktadır: Duyum (sensation), akıl (thought) ve arzu (desire). Bunlardan duyuma vahşi hayvanlar da sahiptir ve hiçbir eylemin ilkesi değildir. İnsanın akıl ve arzu yönü eylemin temel ilkesidir. İnsan eylemlerinin ilkesi tercihtir. Tercihin ilkesi ise arzu ve bir gayeye yönelik akıl yürütmedir. Bundan dolayı ahlâki erdem (moral excellence), üzerinde düşünülmüş bir tercihi ifade etmektedir. Bu tercihte bulunma, üzerinde düşünmenin yanı sıra bir arzu duymayı da içermektedir. Bundan dolayı insanın gerçekleştirdiği tercihin ilkesi arzu ve düşünmenin birlikteliğinden ortaya çıkmaktadır. İnsan tercihine ko-

46. Aristotle, a.g.e. 1103 a 1-10.

47. Aristotle, a.g.e. 1098 a 1- 15.

48. Aristotle, a.g.e. 1103 a 10- 20.

49. Aristotle, a.g.e. 1102 a 27-28.

50. Aristotle, a.g.e. 1138 b 35-1139 a 20.

nu olan şeyler, olabilecek veya olması muhtemel olanlardır. Buna göre, insan ruhunun akıllı yönünü oluşturan iki kısmının nazarî ve pratik olarak gayesi hakikati elde etmektir. Bunlardan her birinin hakikati elde etmek doğrultusunda kendi fonksiyonlarını gerçekleştirmesi ile ahlâkî erdemler ortaya çıkacaktır.⁵¹

Aristoteles, insan ruhunun hakikati elde etmesinde beş şey üzerinde durmaktadır. Bunlar sırasıyla şunlardır: *Sanat, bilimsel bilgi, pratik bilgelik* (practical wisdom), *teorik bilgelik* (philosophic wisdom) ve *anlayış yetisi*.

İnsan kabul ve zannı dolayısıyla bazen hataya düşebilir. Bundan dolayı bilimsel bilgi, nesneleri bize olduğu gibi bildirir. Bilgimize konu olan şeylerin olduğundan farklı görünmesinin önüne ancak bu şekilde geçebiliriz. Bilim zorunlu ve ebedî şeyleri kendisine konu almaktadır. Buna göre her bilim de, bilimsel bilginin kendine konu aldığı nesnesi de öğrenilebilir; her öğretim birtakım ön-bilgilerden hareketle tümevarım ve kıyas ile hareket eder. Bilim, kanıtlama imkânı olan bir sahadır ve kendine özgü bir metodolojiye sahiptir.⁵²

Sanatın konusunu, bilimin ele aldığı konulardan farklı olarak, olduğundan başka türlü olabilecek nesneler, yaratılan veya yapılan şeyler oluşturmaktadır. Sanat, akıl ile ortaya konulan bir yaratıcılığı içermektedir. Aristoteles'e göre zorunlu olarak var olan, doğal olanların sanatı bulunmamaktadır. Sanat olması veya olmaması mümkün olan şeylerle, yaratmayla ilgili bir huydur.⁵³

Aristoteles ortaya koyduğu bu beşli tasnif doğrultusunda üçüncü olarak pratik bilgeliliği incelemektedir. Pratik bilgelik, insanın işi, sağlığı, gücü ile ilgili ayrıntılar yerine kendisi için iyi ve faydalı olan şeyler hakkında yerinde düşünebilmesidir. Bundan dolayı pratik bilgelik, iyi ve faydalı olana ilişkin insandaki düşünüp taşınma gücünün adıdır. İnsanlar, başka türlü olmasına imkân bulunmayan veya gerçekleştiremeyeceği şeyler üzerinde düşünüp taşınmaz. Buna göre pratik bilgelik, bilim ve sanattan farklıdır. Pratik bilgelik, insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili akılla, doğru biçimde eylemde bulunma huyunun adıdır. Bunun gerçekleşebilmesi için insanların kendileri ve diğer insanlar için iyinin ne olduğunu bilmesi gerekmektedir. Gerçekleştirilen eylemlerin ilkeleri onların ereksel nedenleridir. İnsan, haz veya elem gibi sebeplerle tercih edeceği ve gerçekleştireceği bu asıl ilkeyi göremeyebilir. Çünkü ahlâkî kötülük, ilkenin görülmesine engel teşkil edebilir. Bundan dolayı pratik bilgelik insanın iyilikleriyle ilgili, akılla birlikte giden bir erdemdir. Yukarıda değinildiği üzere ruhun aklıdan pay alan iki kısmı bulunmaktadır. Bu erdem, ruhtaki kanaat (opinions) ile ilgili kısmın erdemidir.⁵⁴

51. Aristotle, a.g.e. 1139 a 15- b 15.

52. Aristotle, a.g.e. 1139 b 14-35.

53. Aristotle, a.g.e. 1140 a 1-25.

54. Aristotle, a.g.e. 1140 a 26-b 30.

Aristoteles'in bu sınıflandırmasında dördüncü olarak teorik bilgelik yer almaktadır. Teorik bilgelik ile insanlar ilk ilkeler hakkındaki bilgilere sahip olmaktadır. Böylece insan ilk ilkeler hakkındaki doğruları öğrenmektedir. Teorik bilgelik kendisine ilk ilkeleri konu aldığı için en üst seviyede bulunan bilgiyi içermektedir. Bunun dışında kalan, meselâ sanat bilgisi ve pratik bilgelik için böyle bir durum söz konusu değildir. Bilginin bu aşamasında akıl ve bilimsel bilginin birlikteliği söz konusudur.

Aristoteles'e göre teorik bilgelik, konusu itibariyle her tür için iyi olan şeylerle ilgilenmektedir. Bu açıdan onun konusunun ay üstü âlem ile ilgili unsurları içerdiğini söyleyebiliriz. Bu yaklaşım doğrultusunda, teorik bilgelik, insan mutluluğunun pratik araçları ile ilgilenen pratik mutluluğun üzerinde yer almaktadır. Pratik bilgelik ise genelin yanı sıra ağırlıklı olarak eylemlerin ayrıntıları üzerinde durmaktadır. Onun konusu insan eylemleri ve tek tek nesnelerdir.

Aristoteles pratik bilgelikle siyâset bilimi (political wisdom) arasındaki ilişkiyi ele alarak, her ikisinin insan zihninin aynı durumu olduğunu, fakat birbirine ircâ edilemeyeceğini belirtir. Bu iki bilgelik şehirle ilgilidir. Pratik bilgelik, devletin yasalarının uygulanmasında büyük rol sahibi iken bunun tek tek nesnelerdeki uygulamasının genel adı siyâset bilimidir. Pratik bilgelik insanın kendisinde tek kişiyle ilgili iken siyâset bilimi ise devletin geneli için iyi olanla ilgilidir. Aristoteles, pratik bilgeliliğin alt dalları olarak ev idaresi, yasama sanatı ve siyâseti göstermektedir.⁵⁵

Aristoteles'in üzerinde durduğu bir konu da, teorik ve pratik bilgeliliğin insan için faydasının ne olduğudur. Yapılan tanımların ortaya koyduğu üzere teorik bilgelik, insana mutluluğu kazandıracak araçların ne olduğu üzerinde durmamaktadır. Pratik bilgelik ise bundan farklı olarak insan için iyi olan şeyleri kendisine konu almaktadır. Pratik bilgeliliğin gayesi, insanın kendileriyle mutluluğu kazanacağı araçları ortaya koymaktır. Aristoteles'e göre insan ruhunun teorik ve pratik yönü, insan için değindiğimiz bu fonksiyonlara sahip olmasalardı bile, sadece ruhun erdemleri olmaları bakımından yine bir değer ifade edeceklerdi. Teorik bilgelik insan için sahip olunması gereken önemli bir erdemdir ve insan mutluluğu ile doğrudan ilgilidir.

Aristoteles ahlâkî erdem ile pratik bilgelik arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Erdemlerin kazanılmasında ve sahip olunan erdemlerin korunmasında pratik bilgeliliğin büyük önemi bulunmaktadır. Fakat teorik bilgelikten ayrı tek başına bir pratik bilgeliliğin varlığından söz edemeyiz. Çünkü birisi amacı ortaya koyarken diğeri bunu uygulamaya geçirmektedir. Aristoteles'e göre hekim-

55. Aristotle, a.g.e. 1141 b 5-35.

lik sağlıktan önce gelmediği gibi pratik bilgelik de teorik bilgeliğin önüne geçemez, onun altında yer alır.⁵⁶

Ahlâk Erdemleri (Moral Virtues)

Aristoteles'e göre bunlar cömertlik ve ölçülülük gibi ruhun arzu ve istek duyan kısmının erdemleridir. Düşünce erdemleri eğitimle, ahlâkî erdemler alışkanlıkla kazanılır. Ahlâkî erdemler insanda doğuştan, fıtrî (innate) olarak yer almaz. Ancak bu erdemlerin elde edilmesi için insanda doğuştan, fıtrî bir eğilim vardır. Bu eğilimin tatbik edilerek, alışkanlıkla sâbitleşmesi sonucu bu sâbit halin adı *erdem* olarak nitelendirilmektedir. Aristoteles bu ahlâk erdemini bir zanâatın kazanılmasına benzetir. Ahlâk erdemi alışkanlık ile elde edilmiş, insandaki bir istîdâd veya huyun adıdır.⁵⁷ Aristoteles, erdemi “orta olma” diye tarif ederken bu ortamın matematiksel bir orta olmayıp, “bize göre değişen veya bize bağlı olan” bir orta olduğunu belirtmektedir. Orta, mutlak olmayıp insandan insana değişir. İnsan aklıyla, doğru bir kurala göre onu tesbit edecektir.⁵⁸ Orta, birisi ifrât diğeri eksiklik olan iki kötü huyun ortasıdır.⁵⁹ Meselâ bir erdem olan cesâret, atılganlık ile korkaklığın ortasında bulunmaktadır. Şu halde insan için iyiye tek bir yol olmasına rağmen kötü için birçok yol bulunmaktadır. Şu halde erdem, insanın karakteri (tabiatı) ile ilgili bir seçimi ifade etmektedir.⁶⁰ Çünkü erdem, makul harekettir ve makul düşünceye dayanır.⁶¹

Aristoteles'e göre ancak akıl sayesinde erdemler ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı ahlâkî erdem ile pratik bilgelik arasında bir birliktelik kurulmaktadır. Pratik bilgelik insan için iyi eylemlerde bulunma istîdâdının adıdır. Ona göre, Sokrates bütün erdemlerin pratik bilgelikten bağımsız olamayacağını söylerken doğru söylemekteydi.⁶² Ross, Aristoteles'in ifadelerinden hareketle şunları belirtmektedir:

“Pratik bilgelik sahibi olan insanın düşünüp taşınma süreci sonunda ulaştığı bu kural, insana, onu hayatının ereğine, iki aşırı uç arasındaki orta noktayı oluşturan belli eylemlerle ulaşacağını söyleyen kuraldır ve bu tür bir kurala uyma da ahlâkî bir erdemdir.”⁶³

56. Aristotle, *N.E.*, 1144 b 25-1145 a 10.

57. Aristotle, *a.g.e.* 1103a 10-b 25 -30.

58. Aristotle, *a.g.e.* 1106a 17 - 1106b 35.

59. Aristotle, *a.g.e.* 1106b 36 -1107a 25.

60. Aristotle, *a.g.e.* 1106b 36 - 1107a 25.

61. Kamran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 86-87.

62. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1143 b 18- 1144 b 20.

63. David Ross, *Aristoteles*, s. 234.

İnsanlar ve hayvanlar doğumundan itibaren bir takım doğal huyları taşı-
maktadırlar. Fakat bunlardan ahlâkî meziyetler olarak bahsetmemiz ancak akıl
işin içerisine girdiğinde mümkün olmaktadır. Aksi halde insanda bulunan bu
tür doğal yetiler ona zarar verebilecek, hiçbir zaman ahlâkî erdeme dönüş-
meyebilecektir.

Adalet

Aristoteles *Nikomakhos Etiği*'nin V. kitabında adalet (dikaio syne) erdemi-
ni ele almaktadır. Adalet insanların âdil olmalarını, âdil davranışlarda bulun-
malarını sağlayan bir huyun, istidâdın adıdır. Bunun aksi durumunda ise kişi
adaletsiz davranışlarda bulunur, haksız şeyleri ister ki bu huy da adaletsizliktir.⁶⁴

Aristoteles adalet ve adaletsizlik terimlerinin birkaç farklı anlamda kulla-
nıldığını belirtmektedir. Öncelikle evrensel bir ilke olarak âdil olanın yasal ol-
duğunu, yasaya uygun olduğunu ve eşitliği gözettiğini belirtmektedir.⁶⁵ Dev-
lette mutluluğun kazanılmasını veya korunmasını yasaların verdiği haklar sağ-
lamaktadır. Bu yasalarla, cesur insanların siperini terk etmeyip savaştan kaç-
maması gibi, *ölçülülük erdemine* sahip insanların zinâ yapmaması gibi eylem-
ler belirlenir. Aristoteles yasaların erdem ve kötülükler konusunda bazı şeyle-
ri emredip, bazılarını da yasakladığını, bir bakıma insan hayatını denetlediğini
belirtmekte; böylelikle insanları erdemli bir hayat sürdürmeleri doğrultusunda
yönlendirmektedir. Bundan dolayı, “...Adalet kendi amacını kendinde taşı-
yan bir erdemdir.”⁶⁶

Adalet erdemi, erdemlerin en önemlisi olarak düşünülmektedir. Diğer er-
demlerle olan yakın bağlantısı dolayısıyla bir bakıma diğer bütün erdemleri ken-
di içerisinde barındırır. Aristoteles bunu ünlü bir Grek atasözü ile belirtmekte-
dir: “Adalette bütün erdem bir arada bulunur.”⁶⁷ Bu yaklaşımın doğal bir sonu-
cu olarak *adalet erdemi* Aristoteles tarafından “tam bir erdem; erdemin bütü-
nü” olarak tanımlanır ve bunun karşısında yer alan adaletsizlik kötülüğün bir
parçası değil tamamı olarak görülür. Çünkü âdil olan kişi öncelikle kendisiyle
ve daha da önemlisi diğer insanlarla olan ilişkilerinde âdildir. Böylelikle ada-
let erdemi devlet içinde, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkmasıyla, başkaları-
nın iyiliğini esas almasıyla diğer erdemlerden ayrılır.⁶⁸

64. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1129a5.

65. Aristotle, *N.E.*, 1129a30-1129b.

66. Aristotle, *a.g.e.* 1129b25.

67. Aristotle, *a.g.e.* 1129b30.

68. Aristotle, *a.g.e.* 1130a5-15.

Bu durumda doğru birisinin kötü bir insanı dolandırması veya tersine kötü birinin doğru bir insanı dolandırması, zinâ yapanın iyi veya kötü bir kimse olmasının hiç bir önemi bulunmamaktadır. Yasa önünde herkes eşittir ve taraflardan hangisinin haksızlığa maruz kaldığı, haksızlığı kimin yaptığı, zararın miktarı önem taşımaktadır. Yargıç böyle bir durumda verdiği cezâ ile eşitsizliği ortadan kaldırıp, adaleti sağlamaya çalışır.⁷²

Aristoteles, bu iki adaletin yanında üçüncü bir adalet biçimi olarak alışverişlerde ortaya çıkan düzeltici adaleti belirtir. Bu adalet türü, yapısı itibariyle diğer adalet türlerinden ayrılmaktadır. Çünkü diğer adalet türlerinde bir oranlama söz konusu iken alışverişlerde bu oranlamanın yerini eşitlik almaktadır. Buna göre adaletsizlik, eşitsizlik durumunda ortaya çıkmaktadır. Burada söz konusu olan geometrik bir oranlama olmayıp, aritmetik bir oranlamaya göredir. Adalet, adaletsizlik yapanın iyi veya kötü biri olup olmamasına göre tesbit edilmemektedir. Eşitlik, aritmetik oranlamaya göre daha büyük ve daha küçük olanın ortasını ifade etmektedir.⁷³

Aristoteles'e göre insanlar, ihtiyaçlarını gidermek amacıyla bir araya gelmektedirler. Şehirler bu amaca hizmet etmektedir ve insanların farklı ürünlerini değiş tokuş yapmalarına imkân sağlamaktadır. Bu açıdan zarar ve kazanç ifadeleri insanların isteyerek gerçekleştirdikleri alışverişlerde ortaya çıkmaktadır. Buna göre alışverişte hak ettiğinden fazlasını almak kazanç olarak adlandırılırken, bunun aksi durumda ise zarar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla alışverişlerde adalet insanların ne veriyorlarsa o kadarını almaları, ne kazanmaları ne de zarara uğramalarıdır.

Aristoteles, adaletli eylemin haksızlık etmek ile haksızlığa uğramanın ortası olduğunu söylemektedir. Bu bir bakıma hak ettiğinden fazlasını almakla, hak ettiğinden azını almanın ortasıdır. Adalet bir orta noktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda adaletsizlik onun uç noktalarını oluşturmaktadır. Adaletsizlik hem ifrâtı hem de tefrîti oluşturmaktadır. Âdil insanın özelliği, adaletli tercihlerde bulunması, diğer insanlarla olan münâsebetlerinde tercih edilen şeyleri kendine çok, diğerlerine az veya kötü bir şekilde paylaştırmamasıdır. Böyle birisi eylemlerinde eşitlik ilkesini öne çıkarmaktadır. Adaletsizlikte ise bunun tersi bir durum söz konusudur. Bundan dolayı adaletsizlik aşırılık ve eksikliktir. Çünkü böyle davranan bir kimse tercihlerinde fazla veya az olana yönelmektedir.⁷⁴

Aristoteles'e göre adalet, insanlar arasındaki ilişkilerin yasalarla düzenlendiği bir toplum hayatında ortaya çıkar. Adaletsizliğin söz konusu olduğu her yerde yasalar da bulunmaktadır. Yargı sayesinde, adalet ve adaletsizlik birbirin-

72. Aristotle, a.g.e. 1132a15-30.

73. Aristotle, a.g.e. 1131 b 25- 1132 a 30.

74. Aristotle, a.g.e. 1133 b 27- 1134 a 15.

den ayrılmaktadır. Bundan dolayı yasaların hâkim olduğu bir yönetim biçimi insanlar için daha tercih edilir görünmektedir. Ona göre, adalet doğal ve uzlaşım salmak üzere iki kısımda incelenebilir. Doğal olanı her yerde aynı güce sahiptir ve insanların kanaatlerine göre değişmez. Yasal olan kısmı ise uzlaşım saldır ve toplumdan topluma, yönetim biçimlerine göre farklılık gösterebilir. Aristoteles bunu bir örnekle açıklamaktadır: Meselâ, şarap veya buğday ölçmek için kullanılan ölçekler her yerde aynı değildir. Bunun yanı sıra satın alınan şeyin ölçekleri daha büyük, satılanların ki ise daha küçüktür. Tıpkı bunun gibi haklar da her yerde aynı değildir.⁷⁵

Aristoteles, bir insanın isteyerek adaletsiz eylemde bulunması, haksız davranması durumunda kınanacağını belirtmektedir. Bunun dışında bir insan eğer bilmeden, istemeden bu eylemi yapıyorsa burada rastlantısal bir eylem söz konusudur. Bu yaklaşım doğrultusunda adaletsizlik ancak isteyerek, iradî olarak gerçekleştirilen eylemler sonucunda ortaya çıkmaktadır. İnsanların bilgisizlikten dolayı, her hangi bir kötü gaye düşünmeksizin veya amacına aykırı gerçekleştirdikleri eylemleri, talihsiz veya hata olarak nitelendirilir. Bunun yanı sıra önceden tasarlamadan, fakat bilerek yapılan eylemler ise haksız olarak nitelendirilir. Tercih edilerek zarar veriliyorsa o zaman bu eylemler adaletsiz ve kötüdür.⁷⁶

Aristoteles'in bu konu üzerinde ele aldığı bir diğer mesele gereğinden fazlasını verenin mi yoksa gereğinden fazlasına sahip olanın mı adaletsiz davranmış olacağı problemidir. Buna göre daha fazlasını veren her zaman adaletsiz olmasına rağmen daha fazlasına sahip olan her zaman adaletsiz değildir. Bu yaklaşıma göre, adaletsizlik, insanın gereğinden fazlasına isteyerek sahip olması durumunda ortaya çıkmaktadır. İnsan gereğinden fazlasına isteyerek sahip olmadığı durumda, adaletsiz davranmış olmamakta, veren de adaletsizliğe maruz kalmayıp, sadece zarar görmektedir.⁷⁷ Aristoteles, doğru ile adaletli olanın aynı şeyi ifade ettiğini belirtmektedir. Bu yaklaşıma göre her doğru olan adaletli olmaktadır.

Dostluk

Aristoteles *Nikomakhos Etiği*'nin VIII-IX. kitaplarında *dostluk* erdemi üzerinde durmaktadır. O, VIII. kitabın ilk kısmında⁷⁸ insan için dostluğun gerekliliğini temellendirir. IX. kitapta aynı konuyu ele almakta ve dostluk-mutlu-

75. Aristotle, a.g.e. 1134 b 13-1135 a 10.

76. Aristotle, a.g.e. 1135 a 15-1135 b 20.

77. Aristotle, a.g.e. 1136 b 15-1137 a 30.

78. Aristotle, a.g.e. 1155 a 3- 15.

luk ilişkisi, mutlu insan bağlamında konu üzerinde durmaktadır. İki kitabı bu konuya ayırarak üzerinde ayrıntılı durması, konunun onun için taşıdığı önemi göstermektedir. Aristoteles *dostluğu* bir *erdem* ve hayat için en temel şeylerden biri olarak tanımlamaktadır.

Aristoteles öncelikle insanların dostluğa neden gerek duyduğu sorusunu ele almaktadır. Ona göre insan, iyi olarak tanımlanan servet, onur, güç gibi şeylere sahip olsa bile, dost ve dostları olmadan hayatını sürdürmek istemez. Ayrıca kazanılan başarılar ve mutluluklar dostlarla paylaşılmadığında, insana bir haz vermezler. Ayrıca insanlar içine düştüğü sıkıntılı anlarda, sorunlarını dostları ile paylaşmak isterler. İnsanlar hem iyi ve kötü günlerinde dostlara gereksinim duyarlar. Kötü günlerinde onların yardımına ve duyulan acıları onlarla paylaşarak azaltmaya gereksinim duyarlar. İnsanlar her koşulda dostlarıyla birlikte olmak isterler. Birliktelik dostluğun özünü oluşturur. Bazılarıyla birlikte spor yapar, bazılarıyla birlikte avlanır; bir kısmıyla da felsefe yaparlar. İnsanlar, hayatta yapmaktan en fazla haz aldığı ve sevdiği şeyi dostlarıyla paylaşarak mutlu olurlar. İyi insanların dostluğu da iyidir, birlikte olmaya devam ettikçe de bu artarak sürer. Bu tarz birlikteliklerini sürdürerek ve birbirlerini geliştirerek, daha iyi olurlar.⁷⁹ Gençlik çağlarında dostları insanı yalnızca düşmekten korudukları gibi, ihtiyarladıklarında dostların ilgisine gereksinim duyulur. Olgunluk çağlarında ise, dostlar insana soylu eylemlerde bulunma imkânı verirler. Dolayısıyla dostluk insan için her hâlükârda gereklidir; ayrıca dostluk soylu bir şeydir. Çünkü dostlarını seven insanlar övülür, dostlara sahip olmanın iyi ve soylu bir şey olduğu, dostların iyi insanlar oldukları kabul edilir.⁸⁰

Aristoteles üç çeşit dostluktan söz edebileceğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi *faydaya ya da çıkara dayalı dostluk*, ikincisi *haz dostluğu* ve sonuncusu ise *iyiliğe dayalı dostluktur*.

Bu üç çeşit dostluktan ilk ikisinde dostun kendisi değil, sağladığı fayda veya verdiği haz için sevmeye söz konusudur. Faydalı olan ve haz verici olan zaman ve mekâna göre değişen şeyler oldukları için kalıcı olamayacaklardır. İnsanlar bu dostlukları faydalı veya haz verici oldukları ölçüde sevip, sürdürdükleri için, bu çeşit dostluklar ilineksel ve kısa sürelidir. Bunların dayandıkları şey ortadan kalktığı zaman dostluk da son bulur. Hazza dayalı dostluk, genellikle gençler arasında, faydaya dayalı dostluk ise daha çok ihtiyarlar arasında görülür. Çünkü Aristoteles'e göre ihtiyarlıkta insanlar haz almaktan ziyade faydalı olanın, gençlikte ise hazzın peşinde giderler. Gençlik döneminde insanlara heyecan ve tutku hâkimdir. Bundan dolayı gençler arasında dostluklar çabuk ku-

79. Aristotle, a.g.e. 1171 a 20- 1172 a 15.

80. Aristotle, a.g.e. 1155 a 1- b 16.

rulur, fakat aynı biçimde çabuk sona erer. Bunun için dostluklarda en mükemmel olanı *erdem ve iyiliğe dayanan dostluk* türüdür.

Bu tür dostluklarda, dostlar, iyi insan oldukları için karşılıklı olarak birbirlerinin iyiliğini isterler ve iyi oldukları sürece de dostlukları devam eder. İyilik en kalıcı olan şeydir. Bu dostluk türünde karşılıklı olarak haz verme, birbirinin çıkarını gözetme söz konusu olduğu için, hakîkî ve kalıcı olan dostluk budur. Fakat bu tür insanlara ve bu tarz dostluklara az rastlanır. Bu tür bir dostluğun gelişebilmesi için insanların zamana ve karşılıklı olarak birbirini tanımaya ihtiyaçları bulunmaktadır. Bu en kalıcı ve hakîkî dostluk sadece iyi insanlara özgüdür ve onların dostlukları herhangi bir şart taşımamaktadır. Yukarıda değindiğimiz ilk iki tür dostluk ise belirli şartları taşıması gerektiği için bu tür dostluklar kötü insanlar arasında bile sağlanabilir.⁸¹

Aristoteles'e göre sevgi bir duygunun, dostluk ise bir karakter durumunun adıdır. Dostlukta karşılıklılık ve karşılıklı sevgi durumu söz konusudur. Karşılıklı sevgi aynı zamanda bir seçimi içerir ve bu seçim bir karakter durumundan çıkmaktadır. Buna göre, insanlar bir duygunun neticesi olarak değil, bir karakter durumunun neticesi olarak sevgi duyduklarının iyiliğini isterler.

Dostluk biçimlerinin tamamı eşitlik içerir; fayda ve haz dostlukları, iyiliğe dayanan dostluğa göre daha kısa sürelidir. Ayrıca ondan daha aşağı derecede yer almaktadır. Erdeme dayanan dostluk, iyiliğin yanında hem haz hem de faydayı içerir, kalıcıdır ve tam anlamıyla eşitliği içermektedir.⁸²

Aristoteles'in dostluk konusunda değindiği bir başka konu insanın sahip olabileceği dostlarının sayısıdır. Ona göre insan herkesle dostluk kuramaz. Gözlemlerimiz bize göstermektedir ki, bütün insanları sevmek mümkün olmayacağı için hakîkî dostluk sadece sınırlı sayıda insanla kurulabilir. Meselâ insan bir dostunun sevincini paylaşıırken, aynı zamanda bir başka dostunun üzüntüsünü paylaşamaz. Bu husus özellikle de iyiliğe, erdeme dayalı dostluk için geçerlidir.⁸³

Cesâret

Aristoteles ahlâkî erdemleri ele alırken öncelikle cesâret (andreia) erdemi üzerinde durur. Bu erdem insanda korku duygusu ile ilgilidir ve korkaklık ile gözü karalık arasında,⁸⁴ yani iki aşırı uç arasında bir orta noktadır. Aristoteles'in ifadesiyle:

81. Aristotle, a.g.e. 1155 b 17- 1157 b 4.

82. Aristotle, a.g.e. 1157 b 5- 1158 b 10.

83. Aristotle, a.g.e. 1170 b 20- 1171 a 20.

84. Aristotle, a.g.e. 1109 a.

“...Cesâret... Cesâret edilecek ve korkulacak şeylerle ilgili orta değildir.”⁸⁵

“Geçerli sebeplerden dolayı korkulması gereken şeylerden gerektiği zaman, gerektiği biçimde korkan, cesâret edilmesi gereken şeyleri yapmaktan korkmayan kişi cesurdur...”⁸⁶

Buna göre cesâret erdemi, insanın karşı karşıya kaldığı bu gibi durumlar da ortaya çıkmaktadır. Aristoteles cesâret kavramının çerçevesini çizirken ısrarla cesâret olarak adlandırılabilir, ama gerçekte cesâret sayılmayacak olgular üzerinde durmaktadır.

Aristoteles cesâreti beş farklı kategori içerisinde değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi yurttaşların cesâretidir. Yurttaşlar, hem yasalarındaki cezâlardan ve aksi davranışlarının ayıplanmasından korktuklarından, hem de neticede onurlandırılacakları için tehlikelere karşı göğüs gererler. Bu tarz bir cesâret, erdem olarak nitelendirilen cesârete en yakın olanıdır.⁸⁷

İkincisi savaş ile ilgili askerlerin cesâretidir. Fakat burada askerliğin getirdiği bazı koşulları göz önünde tutmak gereklidir. Çünkü Aristoteles, savaşta askerlerin, sahip oldukları silahlarının ve deneyimlerinin onlara kazandırdığı, cesâret olarak adlandırılabilir bazı eylemlerin, koşulların değişmesi ile tamamen farklı değerlendirilebileceğine işaret eder.⁸⁸

Üçüncüsü acı ve öfkenin cesâret olarak görülmesidir. Ona göre bazı insanlar öfkelerinden ötürü yiğit olarak tanımlanırlar. Oysa tehlikeleri göz önüne almadan, tehlikelere gözü kara atılmak bir cesâret değildir. Bu tarz doğal cesâret hayvanlarda da bulunmaktadır. Gerçek anlamda cesâret ise aklın gösterdiği doğrultuda bir seçim ve amacın ortaya konulmasıyla gerçekleşir.⁸⁹

Dördüncüsü iyimserliğin insanlara getirdiği cesârettir. Buna göre iyimser olan kimseler daha önce kazandıkları tecrübeler ve başarılar neticesinde hiçbir zarara uğramayacaklarını düşündüklerinden, tehlikelere atılma cesâretini gösterirler. Aristoteles'e göre, böyle bir iyimserin sarhoş kimselerden bir farkı bulunmamaktadır. Olayların, beklentilerinin aksi istikâmetinde gelişmesiyle gerçek kimliklerini kısa zamanda kazanırlar.

Beşincisi bilgisizliğin insanlara verdiği cesârettir. Bu grupta yer alanlar ise yukarıda bahsettiğimiz iyimser olanlardan çok farklı değildir. Bunların cesâreti tehlikenin farkında olmamaktan kaynaklanmaktadır. Onların cesâreti iyimserlerden daha kısa sürer.⁹⁰

85. Aristotle, a.g.e. 1116 a 5.

86. Aristotle, a.g.e. 1115 b 15.

87. Aristotle, a.g.e. 1116a15-25.

88. Aristotle, a.g.e. 1116b15.

89. Aristotle, a.g.e. 1117a5.

90. Aristotle, a.g.e. 1117a10-25.

Cesâret erdemine sahip olan insan kendisini korkuya kaptırmaz. Korkulması gereken şeylerden gerektiği zaman korkacak, güzel bir gaye için de aklının gerektirdiği biçimde katlanacaktır. Aristoteles'in ifadesiyle:

“Korkulması gereken şeylerden ve gerekli sebeplerden dolayı uygun yer ve zamanda korkan, cesâret edilmesi gereken şeyleri yapmaya cesâret eden kişi cesurdur.”⁹¹

Buna göre, korkulacak şeylerden korkmamanın ifrâtı gözü peklik, her şeyden korkmanın tefrîti korkaklıktır. Bu iki unsur cesâret erdeminin aşırı uçlarını oluşturmaktadır. Cesâret bu iki unsurun ortasıdır. Cesur kişi güzel bir şey için cesârete uygun olan şeylere dayanır. Korkmamakta aşırıya kaçmanın adı bulunmamaktadır. Oysa insanın depresyon ve sel gibi şeylerden korkmaması ya onun çılgın biri olduğunu veya vurdumduymaz olduğunu göstermektedir. Korkulacak şeylerde korkmamakta aşırıya kaçan kişi cüretli olarak adlandırılır. Aristoteles'e göre böyle bir kişi cesâret taslayan şarlatan bir kimsedir. Cesur olmamasına rağmen, cesâret erdemine sahip olan insanlara benzemek için bu tür davranışlar içerisine girer. Aristoteles'in ifadesiyle onlar yalancı pehlivanlardır. Çünkü yapabilecekleri yerde cesâret gösterip, korkutucu şeyler karşısında dayanamamaktadırlar. Cesur kişi ise cesâret erdeminin gereklerini yerine getiren insandır.⁹²

Aristoteles'e göre cesâret, aklın kılavuzluğunda, bir tercih ve gaye ile ortaya çıkmaktadır. Cesâret erdemi, haz duygusundan dolayı değil, en soylu davranış, erdem olduğu için yapılmalıdır. Aristoteles, cesur insanın, hastalıklar karşısında ve denizde de korkmayacağını; fakat cesâret erdeminin bu gibi durumlar yerine tıpkı savaş meydanlarında olduğu gibi, ölüm korkusu karşısında ortaya çıkacağını belirtmektedir.⁹³

Cesâret erdemi, daha çok korkulacak şeylerle ilgilidir. Buna göre cesâret edilecek şeylerden ziyâde korkulacak şeyler karşısında metânetini koruyabilen ve bu gibi durumlar karşısında gerekli tutumu takınabilen insan cesurdur. Cesâret, insana acı veren şeylere katlanabilen, göğüs geren insanın erdemidir. Bu yönüyle cesâret övülmeye değer bir şey olarak tanımlanmaktadır. Cesur kişi acılar karşısında erdeminden dolayı dayanacak ve böylece güzel bir şey yapmış olacaktır. Cesâret, sonuçta insana haz verici bir şeydir. Fakat bunu kazanmak uğruna insanın katlanmak durumunda kaldığı acı ve sıkıntılar bunu öne çıkarmamaktadır. Bu olguyu diğer erdemlerde görememekteyiz. Çünkü cesur kişi sahip olduğu erdem sebebiyle mutludur. Fakat ölüm düşüncesi dolayısıyla da acı çekmektedir. Ölüm, onun en büyük iyiliklerden mahrum kalmasına se-

91. Aristotle, a.g.e. 1115 b 17-20.

92. Aristotle, a.g.e. 1115 b 10-1116 a 15.

93. Aristotle, a.g.e. 1115 a 4-1115 b 6.

bep olacaktır. Buna rağmen o, erdeminin bildirdiği gaye doğrultuda davranacak, daha cesur olacaktır.⁹⁴

Cesâret erdeminin içerisine yoksulluk, kötü ün gibi şeylere karşı duyulan korku girmekte, fakat bunlar gerçek cesâret olarak adlandırılmamaktadır. Bunun yanı sıra insanın öfke duygusuyla gerçekleştirdiği veya hayvanlarla ortak olan doğal cesâret diyebileceğimiz cesâret biçimleri de gerçek cesâret olarak tanımlanamazlar. Cesâret, mutlaka bir tercih ve gayeyi içermelidir. Bu, cesâret erdeminin en belirgin vasfını oluşturmaktadır.

Ölçülülük (Sophrosyne)

Aristoteles'e göre insan, sağduyusunun gösterdiği biçimde arzu duyar ve haz alır. Aristoteles'in ifadesiyle: "*Ölçülü kişi... pratik bilgeliğin gösterdiği şekilde arzu duyar.*"⁹⁵ Aristoteles'e göre haz düşkünlüğü yukarıda değindiğimiz korkaklıkla karşılaştırıldığında daha irâdîdir. Çünkü ona göre ödleğin altında kaçınılacak bir şey olan acıdan kaçma duygusu yatmaktadır, oysa ölçsüzlüğün kaynağında ise hazzı tercih yatmaktadır. Hiçbir insan sefih olmak istemez, bunu bir amaç olarak kendisine seçmez. Ayrıca uçlarda yer alanların her biri orta olanı ötekinin tarafında göstermektedir. Buna göre ölçülülük erdemi-ne sahip olan bir insan duygusuz bir insana göre haz düşkünü, haz düşkününe göre ise duygusuz sayılabilmektedir.⁹⁶ Böyle olduğu için Aristoteles her şeyde ortayı bulmanın, erdemli olmanın güçlüğüne işaret eder.⁹⁷

Ölçülülük hazlarla ilgili bir orta noktada olmayı ifade etmektedir. Buna göre ölçülülük bedenî hazlarla, dokunma ve tatma gibi hayvanlarla insanlar arasında ortak olan duyularla alâkalı bir erdemi belirtmektedir. Bedenî hazlarla ilgili olan bu erdem, görme, koklama, işitme gibi hazları bir yana bırakmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre, ne resimlere bakmaktan, ne müzik dinlemekten ne de güzel kokulardan haz duyan insanlara haz düşkünü denilebilir. Bundan dolayı bu erdem, yeme, içme ve cinsel hazlarla alakalıdır. Ölçülülük erdeminin ifrâtı haz düşkünlüğü, tefrîti ise duyarsızlıktır. Haz düşkünü olarak nitelendirilen kişi aşırı yiye-içen, tiksiniyecek şeylerden bile haz duyan bir insandır. Böyle bir kişi için bu hazlar, her türlü değerın üzerindedir ve yokluğundan acı duymaktadır. Bu erdemin tefrîtine ise Aristoteles'e göre pek az rastlanmak-ta ve insânî olarak tanımlanmamaktadır:

94. Aristotle, a.g.e. 1117 a 30- b 20.

95. Aristotle, a.g.e. 1119 a 15.

96. Aristotle, a.g.e. 1108 b 15-20.

97. Aristotle, a.g.e. 1109 a 15.

“Ölçülülük erdemine sahip olan insan, sefihin zevk aldığı şeylerden hoşlanmaz. O uygun ölçüde ve uygun zamanda uygunluk içinde olmalıdır... Ölçülü kişi gerekenleri, gerektiği biçimde, gerektiği zaman arzu eder; akıl ile bunu belirtir.”⁹⁸

Aristoteles, bu grupta yer alan erdemleri doğuştan değil, alıştırmalarla kazanılan bir nitelik olarak tanımlamaktadır. Erdemli insanın en önemli yönlerinden biri onun hazlarla acılar arasında nasıl bir tercihte bulunacağını bilmesi ve erdemli eylemleri yapmaktan *haz* duymasıdır. İnsan, duygularından veya kapasitesinden dolayı *iyi* ve *kötü* şeklinde tanımlanmaz; onu erdemli veya erdemsiz olarak tanımlandıran tek şey nasıl seçim yaptığıdır. Buna göre erdemli seçim bir orta noktadır.⁹⁹

Görüldüğü gibi erdemler Aristoteles'in etik öğretisinde büyük öneme sahiptir. İnsanların ahlâkî yetkinliği kazanabilmeleri ancak bu erdemlerin, insan-da bulunmasıyla mümkündür.

Haz ve Elem

Haz, Aristoteles'in etik öğretisinde önemli bir kavramdır. Haz ve elem insanların erdemlere ulaşmasında veya ulaşamamasında önemli rol oynamaktadır. Bedenî hazlardan uzak kalıp onlara ölçülü yaklaşanlar erdemle bir davranış sergilemiş olacağı gibi, bunu yapamayan kişi haz düşkünü olarak nitelendirilecektir. Aristoteles bundan dolayı insanın haz ve elem arasında nasıl bir tercihte bulunacağını bilmesi ve bu doğrultuda bir eğitimden geçirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁰

Aristoteles'e göre haz, bütün canlılarda bulunan ortak bir duygudur.¹⁰¹ Ona şöyle der: “Her etkinliğe özgü bir haz vardır. Erdemli etkinliğin hazzı doğru, kötü bir etkinliğin hazzı eğridir.”¹⁰²

Bir başka yerde aynı konuya şu şekilde değinmektedir:

“Hayatlarını sürdüren her bir canlının kendine özgü bir işinin olduğu gibi aynı şekilde bir hazzı da bulunmaktadır. Haz etkinliğe bağlıdır... Bir atın, bir köpeğin, bir insanın hazzı farklıdır.”¹⁰³

98. Aristotle, a.g.e. 1119b15, s. 65.

99. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 75.

100. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1104 b 1-30.

101. Aristotle, a.g.e. 1104b 34-35.

102. Aristotle, a.g.e. 1175 b 27-28.

103. Aristotle, a.g.e. 1176 a 3-6.

Bundan dolayı, erdem ve siyâset konusunda yapılan her araştırma haz ve elem ile ilgili bir yapıyı içermektedir. Erdemli insan dürüst davranışlarda bulunmaktan haz duyan, haz ve elem arasında nasıl bir tercihte bulunması gerektiğini bilen insandır.¹⁰⁴

Aristoteles *Nikomakhos Etiği*'nin VII. kitabında, insanın nefesine hâkim olup olmaması ve haz konusunu ele almakta; bölümün girişinde kendilerinden kaçınılması gereken üç kötü alışkanlıktan ve karşısında yer alan iyilik biçimlerinden bahsetmektedir. Kaçınılması gereken kötülükler sırasıyla, ahlâkî kötülükler, nefesine hâkim olamama ve vahşîlik iken; bunun karşısında erdem, nefesine hâkim olma ve Tanrısal-insan üstü bir erdem olmak üzere üç iyilik tarzı belirtmektedir. Aristoteles, vahşîlik ile onun zıddı olan insan-üstü erdem insanlarda ender bulunduğunu belirtmektedir. Bu iki karşıt huy Aristoteles'in ifadesiyle nasıl ki bir hayvanda kötülük ve ahlâkî erdemlerden bahsedilemezse, onun tam karşısında yer alan tanrısal niteliklere sahip bir insanda da erdemsizliklerden bahsedilemez.¹⁰⁵ Vahşîlik genellikle barbar toplumlar da görülmekte ve bazen bir hastalık sebebiyle de ortaya çıkabileceği gibi, bazen de bir erdemsizliğin ifrâtı anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ Filozof, nefesine hâkim olamamakla vahşîlik arasında kurduğu benzerliklere değinirken, vahşîlik ile hastalık veya sakatlık sebebiyle ortaya çıkan durum arasında bir ayırım ortaya koymaktadır.¹⁰⁷

Aristoteles, nefesine hâkim olma ve sabrın iyi ve övgüye değer şeyler olduğunu; nefesine hâkim olmamanın, kötü ve kınanan bir şey olduğunu ifade etmektedir. Nefsine hâkim olan insan, arzularının kötü olduğunu bilmekte, aklın bildirdiği doğrultuda davranarak arzularının peşinde koşmamaktadır. Nefsine hâkim olamayan insan ise yaptığı şeyin kötü olduğunu bildiği halde, tutkularına karşı koyamadığı için arzularının peşinde koşmakta, akıl yürütmede tutarsızlık içinde bulunmaktadır. İnsanları böyle bir duruma iten sebepler arasında gösterişe, makama ve kazanca karşı duyulan zaaf lar gösterilmektedir. Ölçülü bir insan nefesine hâkim olan, sağlam karakterli bir kişidir.¹⁰⁸

Aristoteles, nefesine hâkim olamayan insan ile haz düşkün olan insanı birbirinden ayırt etmektedir. Ona göre haz düşkün olarak nitelendirilen insan kendisine hoş gelen, haz verici şeylerin peşinde koşan, onları tercih ederek eylemde bulunan insandır. Nefsine hâkim olamayan insan ise haz düşkünlüğü içerisinde bulunan insan gibi düşünerek değil, tutkularına karşı koyamaması so-

104. Aristotle, a.g.e. 1105 a 1-15.

105. Aristotle, a.g.e. 1145 a 15-25.

106. Aristotle, a.g.e. 1145 a 15- b 20.

107. Aristotle, a.g.e. 1148 b 15 1149 a 20.

108. Aristotle, a.g.e. 1145 a 30- b 20.

nucu aynı eylemi gerçekleştirmektedir.¹⁰⁹ Aristoteles, bu tarz eylemlerde bulunan insanların bilerek değil, yanlış bir sandan hareketle bu eylemleri gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Buna göre, onların nefesine hâkim olamamalarının altında kendilerince doğru bir bilgi olarak taşıdıkları yanlış sanıları yatmaktadır. Dolayısıyla böyle bir durumda tutkular aklın bildirdiğine aykırı bir eyleme sebep olmaktadır. İnsan dışında yer alan diğer canlılarda akıl bulunmadığı için onların eylemlerinin bu biçimde açıklanması, yani nefesine hâkim olamama gibi nitelendirilmesine imkân bulunmamaktadır.¹¹⁰

Aristoteles, insanın tutkularına gâlip gelmesi için bilginin önemine işaret etmekte ve doğru bilgi sahibi olan insanların duyumların getirdiği sanıların üstesinden geleceğini belirtmektedir. Şüphesiz onun bu yaklaşımında referans olarak gösterdiği Sokrates'in etkisi bulunmaktadır.

Aristoteles, nefesine hâkim olamamanın mâhiyeti üzerinde durmakta ve insana haz ve elem veren şeylerden bazılarının zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Ona göre insan, canlılığını sürdürebilmek için bunlara ihtiyaç duymaktadır. Bunlar yeme içme, cinsel gereksinim gibi şeylerdir; insanın haz düşkünlüğü ve ölçülülüğü bu gibi şeylerle sağlanmaktadır.

Bunun yanı sıra insanın sahip olduğu, karşı koyamadığı kimi tutkularının tamamen kötü olarak nitelendirilmesine de Aristoteles karşıdır. Zenginlik, mevki elde etmek, zafer kazanmak gibi şeylere karşı insanların yöneldiği tutkular aşırıya kaçmamak kaydıyla iyi ve güzel olarak nitelendirilebilir. Kötü olan, insanların bu gibi şeylerde aşırıya kaçmalarıdır. İnsanların genelleme yaparak konuşması bütün bu gibi durumların aynı görülmesine sebep olmaktadır. Oysa bahsettiğimiz bu gibi durumlar benzerliklerinden ötürü bu şekilde adlandırılmaktadır.¹¹¹

Aristoteles'e göre haz ve elem üzerinde incelemelerde bulunmak, siyâset felsefesi ile ilgilenenlerin temel görevidir. Haz, ahlâkî erdem, erdemsizlik, elem ve zevklerle ilgilidir. İnsanların büyük bir kısmı mutluluğun hazzı içerdiğini düşünmektedir. Ona göre “kutlu” (makarion/blessed) sözcüğünün “hoşlanmak” (khairein/enjoyment) sözcüğünden türetilmesinin altında bu sebep yatmaktadır.

Aristoteles, hazzın iyi olup olmadığı konusunda ilgili çeşitli görüşleri tartışmaktadır. Bu doğrultuda, konuya ilişkin üç temel yaklaşımın altını çizmektedir. Bunlardan birincisi Sepeusippos'un ileri sürdüğü hazzın ne kendisi bakımından ne de ilenekselsel açıdan iyi olmadığı görüşüdür. İkincisi ise Platon'un *Philebos* diyalogunda tartıştığı bazı hazların iyi, ama çoğu hazzın kötü olduğu

109. Aristotle, a.g.e. 1146 b 5-b 25.

110. Aristotle, a.g.e. 1147 a 10- b 20.

111. Aristotle, a.g.e. 1147 b 20- 1150 a 10, a 27-30..

yönündeki görüştür. Sonuncusu ise yine Platon'un aynı diyalogda geçen bütün hazların iyi olsa bile hazzın en yüksek iyi olmadığı görüşüdür.¹¹²

Birinci yaklaşıma göre, hazzın en iyi olmamasının sebebi, onun bir gaye olmaması, bir oluşu ve süreci ifade etmesidir. Bundan dolayı, ölçülü insan hazdan kaçınır. Bilgi sahibi bir insanın haz verici olan şeyin peşinden koşmayıp elemenden kaçınması, hazların düşünmeyi engellemesi ile ilgilidir. Ayrıca çocuklarla hayvanların haz peşinde koşmaları gibi olgular hazzın bilgiyi ve aklı dışladığının, iyi bir şey olmadığını göstergesidir. İkinci görüşe göre ise çoğu hazzın kötü olmasının sebebi, bunlardan bazılarının bizzat kötü olmaları ve bazılarının insan hayatına zarar verici nitelikler içermesi ile ilgilidir. Üçüncü ve son görüşe göre de, hazzın iyi olmamasının sebebi, onun ulaşılması hedeflenecek bir gaye değil, yaşamı kuşatan bir süreç olması ile ilgilidir.¹¹³

Aristoteles, ölçülü bir insanın hazdan kaçınmasını, pratik bilgelik (practical wisdom) sahibi bir insanın elemelerden uzak kalabilmesini, çocuklar ve hayvanların haz peşinde koşmasının sebeplerini inceler. Öncelikle hazların bir kısmının iyi, bir kısmının kötü olduğunu ilke olarak ortaya koyar. Çocuklar ve hayvanlar haz düşkünü olacaktır. Fakat pratik bilgelik sahibi olan insan, kendisine elem vermeyen şeylere yönelecektir. Böylece arzu ve elem içeren bedenî hazlara düşkünlük gösteren, aşırı olanlarına yönelen insan haz düşkünü olarak tanımlanmaktadır. Ölçülü bir insan ise bu nevi bir düşkünlükten uzak duracaktır.¹¹⁴ Aristoteles'in bu yaklaşımında insanın aklını doğru olarak kullanmasının büyük önemi vardır.

Aristoteles, insanların bedenî hazlara yönelmesinin sebebi olarak elemenden kaçınmayı göstermektedir. İnsanlar kendilerinden elemi uzaklaştırmak için bu hazlara yönelmektedirler. Aristoteles hazzın bir erdem olarak düşünülmemesinin sebebi olarak, hayvanların doğuştan taşıdıkları hazza yönelik eğilimlerinin ve haz düşkünü insanların sahip oldukları karakter benzerliğini göstermektedir. Diğer bir taraftan insan bir beden varlığıdır ve hazlar onun için zorunludur. O halde kötü olan haz değil hazlara düşkünlüktür. Bu yönüyle hazlara ölçülü yaklaşan insan için onların erdemli bir değer taşıdıkları bile söylenebilir. Ayrıca hazların insanlar için tedavi edici bir yönü de vardır.¹¹⁵

Haz konusu *Nikomakhos Etiği*'nin X. kitapta farklı olarak hazzın en iyi olduğunu veya mutluluğun hazlardan ibaret olduğunu öne süren teorileri eleştirmekte, kendi nihâî görüşünü ortaya koymaktadır.¹¹⁶ Burada insanların kendi-

112. Aristotle, a.g.e. 1152 b 1-25, Ross, *Aristoteles*, s. 262-263.

113. Aristotle, a.g.e. 1152 b 10-30.

114. Aristotle, a.g.e. 1152 b 25- 1153 b.

115. Aristotle, a.g.e. 1154 a 5- b 35.

116. Ross, *Aristoteles*, s. 265.

sine hoş gelen şeylere yöneldiğini, elemelerden kaçındığını belirtmektedir. Ona göre haz konusunda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi hazzın iyi olduğunu, diğeri ise hazzın kötü olduğunu savunmaktadır. Birinci görüşü savunanlardan biri olan Eudoxus, hazzın iyi olduğunu, çünkü her şeyin hazzı ulaşmayı amaçladığını ve tercih edilir bir şey olduğunu belirtmektedir. Aristoteles'e göre de haz, insanların bir şeyi tercih etmelerinde etkili olan bir faktördür. Buna göre diyebiliriz ki, haz iyi şeylerden biridir ve insanların tercih edilebilir olarak düşündüğü şeylerin iyi olmadığını ileri sürenler hataya düşmektedirler. Bu görüşü savunanlara göre hazzı, "İyi değildir." denemez, çünkü hazzın bir nitelik olmaması, onun iyi olmadığını göstermez. Çünkü erdem ve mutluluğun sağlandığı etkinliklerde bir nitelik değildir.

Aristoteles haz konusundaki bu gibi yanlış anlayışlara değinerek hazzın sadece elemelerin zıddı olarak değerlendirilmesine karşı çıkar. Ona göre bilgiye dayanan, duyumla ilgili olan, koku alma, iştirme gibi, anılarla, umutlarla ilgili olan elemelerden bağımsız hazlar bulunmaktadır. Bundan dolayı hazların pek çok çeşidi mevcuttur. Kısaca ifade etmek gerekirse her haz tercih edilecek bir iyi değildir.¹¹⁷

Aristoteles'e göre, insan hayatı ve haz bir bütünlük gösterir.¹¹⁸ İnsanlar, kendilerine haz vermeyen şeylerden kaçınır, haz aldıkları şeyi daha iyi yaparlar. Bunun yanında, düşünmenin insana verdiği haz, duyuların verdiği hazzdan daha üst bir aşamadır. Hayvanların kendine has bir hazzı olmasına rağmen, insan için durum farklıdır. İnsanlar farklı şeylerden, hatta aynı insan farklı zamanlarda farklı şeylerden hoşlanabilmektedir. Bundan dolayı, hangi hazların, insana en uygun haz olduğunun incelenmesi gerekmektedir. Aristoteles'e göre, bu haz tam mutluluğu elde etmiş insanın etkinliklerini tamamlayan hazlar olabilir. Diğerleri bunun altında yer almaktadır.¹¹⁹ Bu açıdan haz Aristoteles'in öğretisinde insanın nihâî gayesi olan mutluluğun elde edilmesinde önemli bir yere sahiptir.

ETİK VE SİYÂSET FELSEFESİ

Aristoteles *politics* kelimesini siyâset bilimi karşılığında kullanmaktadır. Politika Aristoteles'in ortaya koyduğu bilimlerin sınıflandırılmasında pratik bilimler içerisinde yer almaktadır. Bununla insanların güzel şeyleri ve kendisini yetkinliğe götürecek iyi şeyleri ortaya koyduğunu ifade eder. Aristoteles'e göre siyâsî bir birliktelik içinde yaşamak insan doğasının bir gereğidir. Aristoteles de An-

117. Aristotle, *Nicomachean Ethics.*, 1172 b 10- 1174 a 15.

118. Aristotle, a.g.e. 1174 b 15- 1175 a 20.

119. Aristotle, a.g.e. 1175 a 20- 1176 5-30.

tik Yunan düşüncesi geleneğine uygun olarak devletten anladığının site devleti olduğunu ifade etmektedir.¹²⁰ Aristoteles, sekiz kitaptan oluşan *Politeia* (politika)'da toplumsal bir canlı olarak içinde yaşadığı siyâsî birlikteliğin doğasını ve yapısını incelemektedir.

Aristoteles *Nikomakhos Etiği*'inde etik ve siyâset bilimi arasında sıkı bir bağlantı kurmaktadır. O, siyâseti, araştıran, gözlemler ortaya koyan bir disiplin olmanın ötesinde *normatif*, kurallar ortaya koyan bir disiplin olarak görmektedir. Bundan dolayı Aristoteles'in felsefi telakkisinde günümüzde etik ve siyâset bilimi olarak ayrılan iki disiplinin bir bütünlük arz ettiği görülmür.

Aristoteles siyâset konusundaki görüşlerine devletin insan hayatı için olan önemine değinerek başlamaktadır. Siyâset, toplumsal problemlerin çözümünü sağlamak, insanın sahip olduğu yetenekleri geliştirmek için gerekli yöntemleri bulmak, bütün insanların temel gayesi olan mutluluğa ulaşmak için gerekli bir yapılanmayı ifade etmektedir. Bundan dolayı ahlâk, siyâsetin altında yer alan bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Siyâset bilimi ve etik, insanlar için hayatî önem taşıyan görevler üstlenmektedir. Etik ile insanın temel gayesi olan mutluluğun ne olduğu tesbit edilmekte; siyâset ise bunu hayata geçirecek olguları ve metodu sağlamaktadır.¹²¹

Aristoteles'e göre devlet, aynı mekânı paylaşan, mal ve hizmet değişiminin bulunduğu bir yapılanmayı değil, bunun ötesinde, mensupları arasında karşılıklı sevgi ve dostluk erdemlerinin geliştiği, insanın yaratılış gayesi olan mutluluğun, son yetkinliğin elde edildiği bir yerdir.¹²² Bu yönüyle devlet, insanların ahlâkî yetkinliğini gerçekleştirebileceği bir yapılanmaya işaret etmektedir. Aristoteles insanı politik bir canlı (zoon politikon) olarak tanımlar.¹²³ Ona göre bir toplumun mensubu olmayan, toplum içinde yaşamayan insan ya insanlıktan çıkmış bir canavardır (beast) veya Tanrıdır.¹²⁴ Bu sebeple, Aristoteles, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu belirtir.

Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*'nin girişinde siyâset bilimini kural koyucu bir disiplin olarak tanımlar. Çünkü siyasal bir birliktelik içerisinde yaşayan insanların neyi ne kadar bilmeleri gerektiği gibi hususların belirlemesi; askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen alanları kuşatması ve en önemlisi koyduğu yasalarla insanlara kılavuz olup, onların neleri yapması, neleri yapmaması gerektiği gibi hususları belirlemesi açısından siyâset bilimi büyük önem taşımaktadır. Bundan dolayı siyâset, devlet içinde yaşayan insanların en iyi olana

120. David Ross, *Aristoteles*, s. 275.

121. Aristotle, *Politics*, 1261 a 31, s. 2001; Ayhan Bıçak, *a.g.e.* s. 73.

122. Aristotle, *a.g.e.* Book III/9, s. 2032.

123. Aristotle, *a.g.e.* 1/2 1253 a 2-6, s. 1987-1988; 3/6 1278 b 15-20, s. 2029.

124. Aristotle, *a.g.e.* Book I/2, s. 1988.

yönelmeleri doğrultusunda onları yönlendiren, ahlâkî olgunluğa götüren bir disiplindir. Böylece tek bir insan için iyi olan ne ise devlet için de iyi olan odur ve bu iyilik ferdî iyiliklerin üzerinde yer almaktadır.¹²⁵

Aristoteles, siyâsetin gerçekleştirmesi gereken en önemli görevlerden birinin insanın doğasının araştırılması ve toplumla doğa arasındaki ilişkilerin tesbiti olduğu düşüncesindedir. Çünkü ona göre, insanda gördüğümüz gayeli davranışın aynısını doğada da gözlemlemekteyiz. Bundan dolayı o, toplumla doğa arasındaki ilişkilerin ilkeler halinde belirlenmesine çalışmıştır. Bu açıdan insan hayatı siyâset biliminin konusu haline getirilmiştir. İnsanın kendi gayesini gerçekleştirmesi bir bakıma siyâset biliminin iyi yapılmasına bağlıdır. Siyâset biliminin temel amaçları arasında toplum içerisinde kargaşa ve düzensizliğe mahal vermeyecek iyi yasaların ortaya konulması ve yasalara bağlılığın sağlanması gelmektedir. Buna göre toplum için konulan yasaların özelliklerinin tesbit edilmesi, toplum için uygun yasaların belirlenmesi siyâsetin temel görevi olarak tanımlanmıştır.¹²⁶

Aristoteles *Nikomakhos Etiği*'nin X. kitabında etik-siyâset ilişkisini ele almaktadır. Buna göre etik ve siyâset bireyin ahlâkî olgunluğuna etkide bulunan, bu açıdan birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamış iki disiplindir. *Nikomakhos Etiği*'nde ahlâk, psikoloji ile birlikte ele alınmaktadır. *Politika*'da ise etik toplumsal bir boyutta ele alınmıştır. Etik burada siyâsî otoritenin eğitimdeki etkisiyle yönlendirilmiştir. Adalet erdemi devletin dayandığı temel ilkelere biridir.¹²⁷ Adalet gerek fert gerekse şehir için en fazla gerek duyulan erdemdir. Hatta ona göre, adaletin olmadığı yerde siyasal bir birlikten bahsetmek mümkün değildir. Aristoteles adalet olmaksızın bir devletin kurulmasını, hayatını sürdürmesini imkânsız görür.¹²⁸ Devletin temel gayelerinden en başta geleni siyâsî bir birlikteliği temin etmek ve insanlar arasında adaleti tam anlamıyla gerçekleştirmektir. Bu, devletin etik bir ideal taşımasının önemini gösteren bir olguya işaret etmektedir. Çünkü devlet, etik olmaksızın gerçekleştirmek durumunda olduğu bir idealden yoksun kalacak ve insanları mutluluğa ulaştıracak bir yapının dışında kendisini bulacaktır.

Aristoteles'in siyâset telakkisinde en önemli niteliklerden biri hiç kuşkusuz insanların eğitilmesi ve eğitilmiş insanlara verilen önemdir. Aristoteles şöyle der:

“Bilen insanlar iyi yargıda bulunurlar ve iyi yargıç olurlar. Bundan dolayı genç bir insan siyâset için iyi bir dinleyici değildir.”¹²⁹

125. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094 a 20- 1094 b 15.

126. Ayhan Bıçak, *Tarih Bilimi, Aristoteles'te Tarihin Temellendirilişi*, Çantay Kitabevi, İstanbul 1999, s. 75.

127. Aristotle, *Politics*, Book I/2, s. 1988.

128. Aristotle, a.g.e. 3/12 1283 a 15-25, s. 2036.

129. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094 b 28-1095 a 2.

Bunun için gençler iyi bir eğitimden geçirilmelidir. Aristoteles *Politika*'nın VII. kitabında devletin mensubu olacak gençlerin nasıl yetiştirilmesi gerektiği konusunu çok ayrıntılı olarak incelemektedir. Ona göre yasa koyucu bu eğitime daha çocuklar doğmadan önce başlayacak, doğumlarını takiben öncelikle beden eğitimi ve daha sonra aklî yetileri üzerinde bu eğitimi sürdürecektir.¹³⁰

Devlet ve içinde yer alan fertler aynı ahlâk ilkelerine bağlıdır. Fert, devlet içindeki hayatıyla ancak ahlâkî yetkinliğini kazanacaktır; aynı şekilde devlet gerçek yetkinliğine fertlerinin mükemmelleşmesiyle ulaşacaktır. Bundan dolayı birey için iyi olan devlet için de iyidir.¹³¹ Aristoteles'te eğitimin hedefi insanlara ahlâkî yetkinliği kazandırmanın yanı sıra siyâsî birlikteliğe uyum sağlayıp hizmet edecek insanların yetiştirilmesidir. Buna göre Aristoteles'in eğitim telakkîsi, yurttaşların gayesi açısından yüksek hedefler taşımaktadır. Devletin sürekliliğinin temini yurttaşlarının, ahlâkî gayeleri içeren bir eğitimden geçirilmesine bağlıdır. Devlet iyi bir yapıya sahip olmadıkça onun eğitim sistemi de ahlâkî yapılanma açısından yetersiz kalacak, dolayısıyla devletin mensupları da iyi birer yurttaş olamayacaktır.

KAYNAKLAR

- Aristotle (Aristoteles), *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Translated and Introduced by David Ross, Oxford University Press, London 1959.
- , *Nicomachean Ethics*, Translated and Edited by Roger Crisp, Cambridge University Press, 2000.
- , *The Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Vol: I-II, Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, New Jersey, U.S.A. 1995.
- , *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- , *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 2. Basım, İstanbul 1996.
- , *Politika*, Çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- , *Atinalıların Devleti* (Athenaion Politeia), Çev. Suat Y. Baydur, Ankara 1943.
- , *Magna Moralia*, trans. by. George Stock, Oxford Univ. Press, Tarihsiz.
- , *The Athenian Constitution*, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices, trans. H. Racham, Harvard Uni. Press, London 1992.
- , *Kitâbu'l-Ahlâk*, Terc. İshâk b. Huneyn, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1979.

130. Aristotle, *Politics*, VII–14–17, s. 2114–2120.

131. Aristotle, a.g.e. 1333 b 35–40, s. 2116.

- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2-Sofistlerden Platon'a-*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1996.
- Aydın, Mehmet S., “*Ahlâk*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I, İstanbul 1990.
- Bıçak, Ayhan, *Tarih Bilimi, Aristoteles'te Tarihin Temellendirilişi*, Çantay Kitabevi, İstanbul 1999.
- Birand, Kâmiran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958.
- Cevizci, Ahmet, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Durak, Nejdî, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009.
- , *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009.
- MacIntyre, Alasdair, *A Short Story of Ethics*, Mc Millian NewYork, 1966.
- , *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- , *Erdem Peşinde, Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, Çev. Muttalıp Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Ross, David, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

ARİSTOTELES VE AHLÂK

Hümeıra Özturan*

antikçağ'ın en etkili düşünürlerinden biri olan Aristoteles, yalnızca mantık ve metafizik alanındaki görüşleriyle değil, ahlâk alanındaki yaklaşımıyla da günümüze değin etkisini sürdüren bir filozoftur. Ahlâka dair yazılmış eserlerden dört tanesi Aristoteles'e nisbet edilmiş, bunlardan *Nikomakhos Ahlâkı*'nın¹ (*Êthika Nikomakheia*) kesin olarak filozof tarafından kaleme alındığı genel olarak literatürde kabul edilmiştir. Diğer eseri olan ve *Nikomakhos Ahlâkı*'nın bazı makalelerine büyük bir benzerlik gösteren *Eudemos Ahlâkı*'nın (*Êthika Eudemia*) ise filozofun öğrencileri tarafından tutulmuş ders notlarından oluştuğu düşünülmüş, bu nedenle ona da bir kaynak değeri yüklenmiştir.

-
- * Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.
1. Yunanca *êthikos* kelimesi, *ahlâkı erdem*, *ahlâklı davranış* anlamlarına gelmektedir. Bu kelimeden dilimize geçmiş olan “etik” kavramı ise –istisnaları bolca mevcut olmakla birlikte- genel olarak *ahlâk felsefesi* anlamında kullanılmaktadır. Tek başına “ahlâk” kavramı ise felsefi bir araştırmaya işaret etmeksizin erdemli davranışları, sahip olunması gereken iyi karakteri ifade etmektedir. *Êthika Nikomakheia* ifadesinde kitabın Nikomakhos'a ahlâklı davranışlar hususunda yol gösteren bir eser oluşu kastedilmektedir. Bu sebeple eser adının tercümesinde, “ahlâk felsefesi” anlamına gelen “etik” değil, “ahlâk” kavramı tercih edilmiştir. Bu kavramların kökeni ve dilimizdeki serüveninin ayrıntılı bir incelemesi için bknz. Hümeıra Özturan, “Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: Türk Felsefe Tarihi Sayısı*, c. 9, S. 17, 2011, s. 169-202.

Ancak ona atfedilen bir başka ahlâk eseri *Magna Moralia*'nın filozofa âdiyeti üzerine ciddi şüpheler bulunmaktadır. *De Virtutibus et Vitiis Libellus* (*On Virtues and Vices/Erdemler ve Erdemsizlikler Üzerine*) adıyla bilinen kısa eserin ise Aristoteles'e ait olmadığı kesin olarak tesbât edilmiştir.

Mevcut kaynaklar çerçevesinde Aristoteles'in ahlâk düşüncesi incelendiğinde görülecektir ki, filozof, kendinden önceki felsefî ve edebî kaynaklardan beslenmekte, ancak onların eleştirisi üzerinden kendi felsefesini ifade etmektedir. Bu kaynakların başında Platon ve dolayısıyla Sokratesçi ahlâk anlayışı gelmektedir. Aristoteles, Sokratesçi "bilgi-ahlâk birlikteliği" merkezli ahlâk anlayışını değerlendirmiş, ancak ona bütünüyle hak vermeyerek kendi özgün anlayışını inşâ etmiştir. Bu anlayış, İslâm ahlâk düşüncesinden tutun da modern dönem ahlâk felsefesine kadar yaygın bir etki alanına sahip olmuştur. Aristoteles'in ahlâk felsefesini bazı temel başlıklar altında ele almak mümkündür.

AHLÂKIN GÂYESİ

Aristoteles'in ahlâk felsefesi *teleolojik*, yani *gâyeci* bir felsefedir. Bu, filozofun ahlâk ile ulaşılacak bir gâyenin varlığını benimsediği, ahlâkî eylemlerin belli bir gâyeye mârûf olarak gerçekleştirildiğini ifâde ettiği anlamına gelmektedir. Aristoteles'e göre iyi davranışlar nihâî olarak tek bir gâyeye ulaşmak içindir:

"Başa dönerek konuşursak; eğer her bilgi ve her tercih bir iyiyi elde etmeye çalışıyorsa, şehir yönetimi ilmi için gerekli olduğunu söylediğimiz şey ve yapılan bütün iyi fiillerin nihâî sonu nedir? Ad hususunda neredeyse çoğu insan mutâbakat halindedir; çünkü pek çok [sıradan] ve eğitilmiş kişi ona mutluluk² demektir."³

Filozof, ahlâkın gâyesinin mutluluk olduğunu, *kendine yeterlik* (*autarkeia*) *argümanı* diyebileceğimiz bir akıl yürütme silsilesi ile temellendirmiştir. Bu argümantasyonu şu şekilde önermeler halinde ifâde edebiliriz:

(1) Âlemde her şeyin bir gâyesi vardır.

(2) Bu nedenle iyi ve kötü, ilgili olduğu şeyin gâyesine göre belirlenir. O şeyi gâyesine ulaştıran "iyi", uzaklaştıran "kötü" olarak nitelenir.

-
2. Mutluluk: Eudaimonia. Eudaimonia kelimesi; huzur, refah gibi pek çok kavramı da kapsayabilecek tam bir gönül şenliğini ifade eden genel bir ruhsal duruma işaret etmektedir.
 3. Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, Franciscus Susemihl (Ed.), Teubner, Leipzig, 1884, 1095a14-18.

(3) O halde insanoğlunun gâyesi nedir?

İnsanın nihâî gâyesi mutluluktur.

(4) Neden insanın nihâî gâyesi mutluluktur?

Çünkü mutluluk *kendine yeter* (*autarkes*) bir şeydir.

Aristoteles mutluluğun “kendine yeter” olmasıyla, insanoğlunun mutluluğun ötesinde başka bir şeyi hedefleyemeyeceğini, çünkü mutluluk vesilesiyle elde edilebilecek bir üst gâye olamayacağını kastetmektedir. Dolayısıyla bir tür son nokta olarak mutluluk, insanoğlunun nihâî bir ahlâk gâyesidir. Filozof bunu belirlemek sûretiyle insanın her türlü ahlâkî eylemine de bir yön, bir sonuç çizmiş olmaktadır.⁴ Aristoteles bu belirlemesiyle, ahlâk teorileri arasında *mutçu*, yani mutluluğu nihâî gâye olarak belirleyen teoriler kısmında konumlanmaktadır. Böylelikle filozof, herhangi bir gâye güderek ahlâklı davranmayı eleştiren vazîfe ahlâkının, ahlâklı davranışı yalnızca ilâhî kaynağa referansla açıklayan transandantal ahlâkın ve gâye fikrinin mevcut dünyadaki saçmalığını ileri süren varoluşçu ahlâkın karşısında yer almaktadır.

Mutluluğun esas gâye oluşu belirlendikten sonraki aşamada asıl soru, “*mutluluğun* nasıl elde edilebileceği” sorusudur ki bunu, “*ahlâkın*” nasıl elde edilebileceği şeklinde de sormak mümkündür. Ahlâkın nasıl elde edilebileceği ise şüphesiz ahlâkın kaynağının ne olduğuna, yani ahlâkî iyi ve kötüyü nereden öğreneceğimize bağlıdır.

AHLÂKIN KAYNAĞI

Aristoteles’e göre ahlâkın kaynağı akıldır. Çünkü akıl, insanı diğer canlılardan ayıran yegâne şeydir. Aristoteles bunu, *ergon argümanı* adı verilen argümanla temellendirir. Bunu şöylece formüle edebiliriz:

(5) Her şeyin, kendi gâyesi olan “karakteristik işi”ni (*ergon*) yapması o şeyin mutluluğudur.

(6) O halde insanın karakteristik işi nedir?

İnsanın karakteristik işi akla uygun hayat sürmesidir.

(7) Bunu yapmak nasıl mümkün olabilir?

İnsan, nefesine ait düşünme kuvvesiyle akla uygun hayat sürebilir.

(8) O halde ahlâkın kaynağı akıldır.

Görüldüğü üzere *ergon*, kelime olarak iş anlamına gelmekle birlikte, burada “insan türüne özgü, onu diğerlerinden ayıran karakteristik iş” anlamına

4. Aristoteles, *a.g.e.* 1095a14-19; 1097b7-21; 1176b1-10; 1177a25-1177b5.

gelmektedir.⁵ İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özelliği akletmek olduğuna göre, insanoğlunu nihâî gâyesi olan mutluluğu elde etmesi de bunu temel özelliği bi'l-fiil hâle getirmesinde yatmaktadır. Dolayısıyla akıl, ahlâk için en temel kaynak olmak durumundadır.⁶

Aristoteles düşüncesinde akıl, nefsin yetilerinden biri olan düşünme yetisini ifâde etmektedir.⁷ Bu yeti, bilim yapan, ilkeleri başka türlü olamayacak, değişmez konular üzerinde işlem yapan (*to epistemonikon*) teorik ve ilkeleleri başka türlü olabilecek irâdî meseleler üzerinde işlem yapan *pratik* veche (*to logistikon*) olmak üzere iki yöne sahiptir.⁸ Bu daha ziyâde literatürde *teorik akıl* ve *pratik akıl* olarak ifâde edilmiştir. Aristoteles'te "ahlâkın kaynağı" olarak teorik akla mı yoksa pratik akla mı işaret edildiği, Aristoteles'in eserlerinde bu hususta farklı yorumlara izin veren ifâdeler bulunduğu için tartışmalı bir mevzûdur.

Teorik Akılın Ahlâka Kaynaklık Edişi

Bazı Aristotelesçiler, teorik akıl ahlâka ilişkin hiçbir işlevinin olmadığını iddia etmişlerdir. Bu kişiler ahlâkın kaynağı olarak başka şeylere işaret etmişlerdir. Literatürde önce Julius Walter tarafından dile getirilen, daha sonra da Edward Zeller ve Terence Irwin tarafından da takip edilen görüşe göre Aristoteles düşüncesinde ahlâkın kaynağı ahlâkî erdemdir.⁹ Bu iddiânın dayandığı temel pasajlar *Nikomakhos Ahlâkı* ve *Eudemos Ahlâkı*'ndaki şu ifâdelerdir:

5. W. H. Adkins, "The Connection Between Aristotle's Ethics and Politics", David Key-Fred D. Miller Jr. (Ed.), *A Companion to Aristotle's Politics* içinde, Blackwell Company, Cambridge, 1991, s. 80, 84; Anthony Kenny, "Aristotle on Happiness", *Articles on Aristotle* içinde, Jonathan Barnes, vdğr. (Ed.), Duckworth Publishing, London, 1977, s. 54.
6. Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1097b21-34, 1098a2-18.
7. Aristoteles, *Peri Psukhês*, Jeffrey Henderson (Ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1957, 429a10-429b10.
8. Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1139a12.
9. D. J. Allan, "Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles", Jonathan Barnes (Ed.), Malcolm Schofield, Richard Sorabji, *Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics* içinde, Duckworth Publishing, London, 1977, s. 73, 75, 78; Terence Irwin, "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* içinde, University of California Press, Los Angeles, 1980, s. 35-53; Deborah Actenberg, *Cognition of Value in Aristotle's Ethics*, State University of New York Press, New York, 2002, s. 61; Terence Irwin, "First Principles in Aristotle's Ethics", *Midwest Studies in Philosophy*, III, 1978, s. 255.

“Erdem hedefi mi üretir yoksa hedefe götüren şeyleri mi? Hedefi üretir diye vaz’ediyoruz, çünkü hedefe ilişkin olarak ne kıyas ne akıl yürütme (logos) vardır. Ancak bunu [hedefi] bir ilke (arkhê) olarak vaz’edelim.¹⁰ ... Eğer her dosdoğru olmanın sebebi ya akıl (logos) ya da erdem ise, akıl da (logos) [sebe] değilse, gâye erdem sebebiyle dosdoğru olacaktır, gâye onun sâyesinde olacaktır.”¹¹

... “Tercihin gâyesinin dosdoğru olmasının sebebi erdemdir.”¹²

“İkincisi iş, fronêsise ve karakter erdemine göre tamamlanır. Çünkü bir yanda erdem dosdoğru amacı üretir, diğer yanda fronêsis bu [doğru amaç] götüren şeyleri.”¹³

“Erdem ve kötülüğe gelince, biri ilkeyi yok eder diğeri de korur. Tıpkı matematikteki hipotezler gibi eylemlerde ilke, kendisi uğruna [eylemde bulunan] şeydir. Akıl ne orada ne de burada ilkeleri öğretendir, [ilkeleri öğreten], ancak ya tabîi erdem yahut da ilke hakkında dosdoğru düşünme alışkanlığı kazanmış bir erdemdir.”¹⁴

“O halde erdem tercihi dosdoğru kılar.”¹⁵

İlk bakışta bu pasajlar, söz konusu iddiâyı haklı kılar nitelikte görünmektedir. Ancak dikkatle incelendiğinde görülecektir ki bu pasajlara dayanmak sûretiyle teorik aklın işlevsizliğini yahut tek başına ahlâkî erdem ahlâkın kaynağı olduğunu söylemek mümkün değildir. Öncelikle ilk alıntıda, ahlâkî hedefe ilişkin kıyas yahut akıl yürütmenin olmadığı ifâde edilmektedir. Bu ifâdede akıl yürütme olarak tercüme ettiğimiz kavramın orijinali logos’tur ve zaten logos, ilk ilkelerin akledilmesinde kullanılmaz, ilk ilkelerden hareketle yürütülen akletme işlevini ifâde eder. Ahlâkî hedef, pasajda da belirtildiği üzere bir ilk ilkedir, bu sebeple onun hakkında kıyas yahut logos olmaz, ancak nus, yani ilk ilkeleri seziveren akıl yoluyla elde edilir. İlk ilkeleri nus yoluyla kavramak da zaten teorik aklın görevidir. Dolayısıyla buradaki ifâde tam tersine teorik aklın işlevine bir delil olarak dahi kullanılabilir niteliktedir.

İlk alıntıda erdem gâyeyi verdiği şeklindeki ifâde ise ancak söz konusu seziverme işlemindeki mükemmelliği ifâde ediyor olabilir, çünkü bizâtihî erdem bir düşünme yetisi yahut bir tür algı değildir. Burada kastedilen erdem, Aristoteles’in yapmış olduğu karakter erdemleri-düşünce erdemleri ayrımında “düşünce erdemleri” kategorisinde yer aldığını ve “doğru düşünme erdemi-

10. Aristoteles, *Êthika Eudemia*, 1227b24-25.

11. Aristoteles, *a.g.e.* 1227b34-36.

12. Aristoteles, *a.g.e.* 1228a1-2.

13. Aristoteles, *Êthika Nikomakhia*, 1144a7-10.

14. Aristoteles, *a.g.e.* 1151a15-19.

15. Aristoteles, *a.g.e.* 1144a20.

ni” ifâde ettiğini düşünmekteyiz. Nitekim *Nikomakhos Ahlâkî*’ndan yapılan diğer alıntılar bu yorumu mümkün kılar niteliktedir. Ayrıca erdem ahlâkî hedefi ürettiği iddiâsı bizzat ahlâk teorisi bakımından da sorunlu görünmektedir. Çünkü kişi eğer ancak erdem yoluyla ahlâkî gâyeyi bilebilecekse, gâyeye dair bilgisi olmadan doğru erdemi elde etmiş olması nasıl mümkün olacaktır? Buna göre kişi, bir şekilde erdemi elde etmiş varsayılmaktadır ki o zaman ahlâkın kaynağını sormak da anlamsız olacaktır.

Aristoteles’e göre ahlâkî önermelerin kaynağının meşhûrât, yani çoğunluğun kanaati olduğunu iddiâ edenler de olmuştur. Buna göre ahlâkın kaynağı teorik yahut pratik olması farketmeksizin akıl değil, halk arasındaki meşhur bilgilerdir. Dolayısıyla ahlâkî önermeler kesinliğini hakikatten değil toplumdan almaktadır. Timothy Roche, Sherwin Klein, Alfonso Gomez-Lobo ve David Ross gibi Aristotelesçiler, bilhassa mutluluğun nihâî ahlâkî gâye olduğu ilkesinin diyalektik olarak temellendirildiğini ve bu ilkenin teorik akıldan değil çoğunluktan edinildiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁶ Bunun sebebi ise Aristoteles’in, “herkesin mutluluğun gâye olduğunu onaylayacağı” şeklindeki ifâdesidir.¹⁷ Ancak bu ifâdenin söz konusu sonucu doğuramayacağı, yine Aristoteles’in, “Gâyenin mutluluk olduğu hususunda insanlar arasında ittifak olsa da, mutluluğun ne olduğu hususunda herkes farklı düşünüyor.” şeklindeki beyanında anlaşılmaktadır.¹⁸ Çünkü filozof; insanlar tarafından mutluluğa götürdüğü düşünülen haz, şeref, zenginlik gibi kavramlardan bahsederek bunların ahlâkî gâye oluşunu reddetmektedir. Dolayısıyla filozofun mutluluk hususunda meşhûrâta yaptığı vurgunun, konuya ilişkin diğer fikirleri ele aldıktan sonra kendi görüşünü belirtmek isteğiyle açıklamak daha mâkûl görünmektedir.

Aristoteles düşüncesinde ahlâkın kaynağının teorik akıl olamayacağını düşünen bir başka grup da, ahlâkın kaynağının pratik akıl olduğunu, bunun da tecrübî bilgiden beslendiğini iddiâ etmiştir. D. J. Allan ve Deborah Black tarafından dile getirilen bu görüşe göre Aristoteles felsefesinde pratik akıl otonom olup, dışarıdan beslenmek yerine tecrübelerden bilgi edinmektedir. Bu iddiâ, Aristoteles’in herhangi bir ifâdesiyle desteklenmekten ziyâde filozofun genel felsefesini yorumlamak yoluyla temellendirilmeye çalışılmıştır. Aristoteles’in ahlâk düşüncesinde genel olarak tecrübî bilgiye büyük bir önem verildiğini, ahlâkî yargılarda isâbet edebilmek için tecrübeye büyük bir işlev yüklendiğini itiraf etmek gereklidir. Ancak tek başına tecrübenin ahlâkın kaynağı olduğunu

16. Timothy Roche, “On The Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle’s Ethics”, *Ancient Philosophy*, 8, s. 55; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vdğr., Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 222.

17. Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1095a13-19.

18. Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1095a18-26.

söylemek, en başta filozofun *orthos logos* (dosdoğru akıl yürütme) kavramını belirsiz hâle getirmektedir. Buna göre erdemli davranışı bulmak tecrübeden hareketle olacaktır. Bu da pratik aklın kurduğu kıyasların ilk öncülünün, teorik akıl kaynaklı ilk ilkeler değil de bireysel tecrübeler olacağı anlamına gelecektir. Böyle bir iddiâ, sofistlerin “mutlak iyi” olmadığı şeklindeki izâfî teoriyle karışma tehlikesi barındırmaktadır. Aristoteles’in böyle bir iddiâyı desteklemek bir yana, onu şiddetle reddedeceği aşîkârdır.

Aristoteles’te tecrübî bilginin kaynaklığı ancak şu sûretle anlaşılır görünmektedir: Aristoteles’te teorik aklın, ilk ilkeleri aldığı kaynak tam olarak izah edilmemiştir. Filozofun *Peri Psukhês* eserinde faâl akıl kavramını andıran bazı açıklamalar bulunsa da bunun nasıl bir şey olduğu, ne şekilde ilk ilkeleri verdiği açık değildir. Bu sebeple faâl aklın işlevi yok sayılarak teorik aklın ilk ilkeleri aldığı kaynak sorgulandığında, elimizde duyulardan başka bir şey kalmamaktadır. Bir başka ifâdeyle ahlâkî olanlar da dahil teorik aklın, ilk ilkeleri tecrübeden edindiği neticesi çıkmaktadır. Bu sebeple Aristoteles’te tecrübenin ahlâka kaynaklığından söz edilecekse bu, teorik akıl dolayımından geçmek sûretiyle bir kaynaklık olacaktır.

Yukarıda zikredilen iddiâların aksine, Aristoteles’in ahlâk felsefesinde ahlâkın kaynağının teorik akıl olduğunu ileri sürenler de mevcuttur.¹⁹ Aristoteles şârihi İskender Afrodisyas bunlardan biridir. Şârih, “her şeyin iyiyi gâye edindiği” şeklindeki temel önermenin, dolayısıyla gâye olarak “iyi” ideasının teorik akıl kaynaklı olarak bilindiğini ileri sürmüştür.²⁰ Bir başka Aristoteles şârihi Thomas Aquinas ise, “iyinin eylemesi gereken, kötünün de kaçınılması gereken” olduğu şeklindeki temel ahlâkî önermenin teorik akıl kaynaklı olduğu kanâatindedir.²¹

Aristoteles’te, “mutluluğun nihâî ahlâkî gâye olduğu”, “erdemlerin iyi olduğu” gibi tümel ahlâkî önermelerin “ilkeleri başka türlü olamayacak şeyler” kategorisine girdiği düşünüldüğünde, söz konusu ahlâkî önermelerin kayna-

-
19. Takaturo Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, s. 189; C. D. Reeve, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1992, s. 21, 22, 73-74; Thomas Tuozzo, “Aristotelian Deliberation is not of Ends”, John P. Anton (Ed.), Anthony Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics* içinde, New York: State University of New York Press, 1991, s. 204.
 20. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 1*, çev. William E. Dooley SJ, Duckworth, London, 1989, 992b24, s. 172-173; Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 2&3*, çev. William E. Doley SJ & Arthur Madigan SJ, Duckworth, London, 1992, 995b6, s. 93.
 21. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Timothy McDermott (Ed.), Methuen, London, 1991, s. 286-287.

ğının teorik akıl olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Çünkü bunlar, ahlâkî olmakla birlikte metafizik boyutu olan, değişmez önermelerdir. Dolayısıyla, “başka türlü olabilecek olan”, yani değişebilen tikellere ilişkin olan pratik akıl kaynaklı olmaları düşünülemez. Nitekim Aristoteles’in kendi ifâdelelerinden pek çoğu da bu iddiâyı destekler mahiyettedir:

“O halde ne akıl (nus), düşünce (dianoia), ne de ahlâkî huy olmaksızın bir tercih vardır. Eylemde iyi davranış ve karşısı, düşünce ve ahlâk olmaksızın var olamaz.”²²

Bu pasajda akıl kelimesiyle karşıladığımız kavram Yunanca *nus*’tur. *Nus* kavramı Aristoteles düşüncesinde “ilk ilkeleri seziveren akıl” olarak işlenmiştir.²³ Dolayısıyla *nus*, doğrudan teorik akılla ilişkilidir. Görüldüğü üzere Aristoteles *nus*’u bizzat kendisi eylemle ilişkilendirmektedir. Şu ifâdede de *nus*’un, ahlâkî eylemin temeli olan tercihin kaynağı olarak belirlendiği görülmektedir:

“Her akıl (nus), kendisi için en iyi olanı tercih eder.”²⁴

İlk ilkeleri sezen aklın, tikeller dünyasıyla ilişkili olan tek tek tercihler hususundaki kaynaklığı nasıl olmaktadır? Bu sorunun cevabını verebilmek için, ahlâkî ilk ilkenin ne olabileceğini bulmak gereklidir. Aristoteles’in *Metafizik* eserindeki şu ifâdesi açıklayıcı görünmektedir:

“... bilimlerden en kesin olanları, en ilk olanlardır ... Her bir şeyin ne için yapılması gerektiğini bilen, bilimler arasında en üstünüdür, herhangi birinden de daha önce gelendir. Bu, her birinde ‘iyi’ olandır, genel olarak da bütün tabiatla en iyi olandır. Bütün bunlardan ortaya çıkmaktadır ki, aradığımız, aynı bilimin ismi altında yer almaktadır. Bunun ilk ilkeler ve sebepleri araştıran bir bilim olması gerekir. Çünkü iyi olan, gâye olan, sebeplerden biridir.”²⁵

Buna göre Aristoteles’te “iyi” kavramının, daha açık bir ifâdeyle “her şeyin iyiyi hedeflediği yahut iyinin iyi olduğu” mefhumunun bir ilk ilke olduğu, bunun da ancak teorik akılla kavranabildiği söylenebilir. Nitekim İsken-

22. Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1139a33-35.

23. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, 72b5-73a6, 72b23-5, 100b5-14; *Topika*, 100a30-21, *Analütika Protera*, 64b28-38 (Hugh Tredennick (Ed.), Cambridge: Harvard University Press, 1997), *Füsikê*, 193a3-9.

24. Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1169a17.

25. Aristoteles, *Ta Meta Ta Füsika*, 982a25, 982b5-11 (W.D. Ross (Ed.), Oxford: Clarendon Press, 1924).

der Afrodisyas ve Thomas Aquinas'ın yukarıda zikredilen iddiâları da bu yönde olmuştur.

İyi kavramı dışında bir ilk ilkenin var olup olmadığı, Aristoteles düşüncesinde çok da açık değildir. Ancak filozofun, teorik ve pratik akıl arasında yapmış olduğu temel ayrım olan, ilkinin “başka türlü olamayacak olanlara ilişkin”, diğerinin ise “başka türlü olması mümkün şeylere ilişkin” olması, bu hususta yol gösterici olabilir. Bu durumda “aşırılık ve eksiklik arasında olanın iyi olduğu” gibi ilkesel yargıların da Aristoteles düşüncesinde teorik akıl kaynaklı sayılabileceği söylenebilir.

Pratik Aklın Ahlâka Kaynaklık Edişi

Ancak insanoğlunun hayatı boyunca kurduğu ahlâkî önermeler, yukarıda örneklendirilen tarzda tümel önermelerden ibaret değildir. Tekil hâdiseler karşısında da insanlar pek çok ahlâkî önerme kurmakta, hatta bu tür yargıların tümelerden çok daha fazla dile getirildiği gözlenmektedir. O halde bu tür tekil önermelerde durum nasıldır? Onlarda da kaynak teorik akıl mıdır? Bu soru çerçevesinde bakıldığında öncelikle, insanoğlunun günlük hayattaki ahlâka ilişkin tekil önermelerinin irâdî hususlarda olduğu tesbîtinde bulunmak gereklidir. İrâdî hususlar ise “ilkeleri başka türlü olabilecek” meseleler hakkındadır. Şu durumda burada yargıda bulunan *pratik akıldır*. Ancak burada şu soru akla gelecektir. Pratik akıl böyle durumlardaki yargılarını tek başına mı vermektedir? Aristotelesçi literatürde son yıllarda konu edilen “pratik kıyas” meselesinin, pratik aklın ahlâkî yargılara nasıl vardığını formüle etmeye yönelik olduğunu görmekteyiz. Pratik kıyas anlayışından da yardım alarak pratik aklın işlem aşamalarını düşündüğümüzde, tekil bir ahlâkî durumda yargıya varabilmek için öncelikle tümel bir ilkeye sahip olunması gerektiği görülmektedir. Şöyle ki, pratik kıyas aşağıdaki gibi kurulmaktadır:²⁶

$$\begin{array}{ccccc} 1. \text{ Öncül} & + & 2. \text{ Öncül} & = & \text{Sonuç} \\ (\text{Tümel ilke/kural}) & & (\text{Tikel hadise}) & & (\text{Eylem}) \end{array}$$

Yahut şöyle bir formülasyon da mümkün görülmüştür:

$$\begin{array}{ccccc} 1. \text{ Öncül} & + & 2. \text{ Öncül} & = & \text{Sonuç} \\ (\text{Vaz'edilmiş gâye}) & & (\text{Tefekkür ve tercih edilmiş araçlar}) & & (\text{Eylem}) \end{array}$$

26. D. J. Allan, “Practical Syllogism”, *Autour D'Aristote: Recueil D'Etudes De Philosophie Ancienne Et Medievale*, off. Monseigneur A. Mansion içinde, Louvain, 1955, s. 325-340.

Her iki durumda da birey, eylemle neticelenecek akıl yürütmesini kurabilmek için bir tümel ilke yahut gâyeye ihtiyaç duymaktadır ki, bunun kaynağının da teorik akıl olması halinde, ahlâkî eylemi mümkün kılan ilk adımın teorik akılla sağlandığı neticesi ortaya çıkmaktadır. Peki, ikinci adım olan tikel hadiseyi değerlendirme yahut araçları tefekkür etme nasıl gerçekleşmektedir? Aristoteles'e göre bunu sağlayan pratik aklın söz konusu tefekkürü bir tür logos'tur, yani tikeller üzerinde akıl yürütmedir. Kişinin bunu hatâsız biçimde yapması durumunu *fronêsis* kavramıyla ifâde eden Aristoteles, böylelikle *fronêsis*'i, ahlâkî eylemin olmazsa olmazı haline getirmektedir.²⁷

Fronêsis Antik Yunanca'da düşünmek anlamına gelen *froneô* fiilinden türemiş bir kelimedir. İngilizce tercümelerde genellikle *prudence* yahut *practical wisdom* olarak yer alan bu kavramı Türkçe'ye *basîret* olarak çevirmek mümkündür. Basîret kavramından da anlaşılabilceği üzere *fronêsis*, tekil durumlarda ahlâken en doğru, en isâbetli olan davranışı görebilme yetisi anlamındadır. Aristoteles'e göre teorik aklın yetkinliği, doğru ilkeleri vermesi bakımından önemli olduğu kadar, *fronêsis*e sahip olmak da, pratik aklın isâbetli tekil yargıya varabilmesi açısından son derece hayatîdir.

Ahlâka tikel bilgi düzeyinde kaynaklık etme söz konusu olduğunda, pratik aklın yanında, Aristoteles'te öne çıkan bir başka kavramdan da söz etmek gerekmektedir: Dosdoğru akıl yürütme (*ho orthos ho logos*). Dosdoğru şeklinde tercüme ettiğimiz *orthos* kelimesinin sözlük anlamları *dosdoğru*, *yükseklikte dimdik olan*, *düz-doğru çizgidir*.²⁸ Türkçe çevirilerde *orthos logos* için farklı karşılıklar verilmekte; “sağ akıl”, “sağduyulu düşünceye göre”, “salim akla göre”, “akl-ı selîm” gibi tercihlerde bulunmaktadır.²⁹ *Orthos* kelimesi, klasik kültürümüzün “müstakîm” kavramıyla birebir uyushmaktadır. Bu sebeple “dosdoğru akıl yürütme” şeklinde de karşılanması mümkün görünmektedir. Aristoteles'te *orthos logos* kavramı, bir anlamda pratik aklın işlevini mükemmel şekilde görmesi hâlini ifâde etmektedir. Aristoteles'e göre tikellerin ahlâkî olması hususunda akıl yürütecek olan pratik akıldır. Pratik aklın, söz konusu akıl yürütmede, teorik aklın sunmuş olduğu hakikî gâyeye yönelik tikelleri bulması ise *fronêsis*tir. İşte *fronêsis* erdemini sağlayan akıl yürütmenin niteliği ise, “dosdoğru bir akıl yürütme” olmasıdır. Bu sebeple *orthos logos* kav-

27. Aristoteles, *Êthika Nikomakhêia*, 1140a25-28, 1140a32, 1140b9-10, 1140b20-21, 1141a1, 1141a24-26, 1141b14-16, 1141b24, 1141b30-33, 1142a24-25, 1144b18-20, 1144b25, 1144b31-32.

28. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 2003, s. 497.

29. Tufan Çotok, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Danışman: Prof. Dr. Hakan Poyraz, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2011, s. 124.

ramını, fronêsis, yani tikeller düzeyinde ahlâkî olanı elde etme mükemmelliğini sağlayan türde bir akıl yürütme olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Aristoteles'e göre dosdoğru akıl yürütmeye göre eylemde bulunmak, erdemli eylemlerin ortak vasfıdır.³⁰

Aristoteles'e göre fronêsis, salt bir aklî yetkinlikle elde edilebilecek bir şey değildir. Çünkü tikeller alanına dair bir bilgeliği ifâde eder. Tikeller alanı ise salt akılla kuşatılabilir bir alan değildir. Burada en doğru karara varabilmek için tecrübeye ihtiyaç vardır. O halde fronêsis bir tür, "tecrübeyle artan akıl" olarak tanımlamak mümkündür.³¹ Aristoteles'in, "yaşlı fronêsis sahiplerinin sözüne, burhandan daha az önem vermemek gerektiği, çünkü bu kimselerin, tecrübe edindikleri özel bir gözle dosdoğru gördükleri" şeklindeki ifâdesi, tecrübenin ne denli önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.³² Bu sebeple Aristoteles'in ahlâk düşüncesinde tecrübenin de bir tür kaynaklık işlevi bulunduğunu ifâde etmek gereklidir. Tecrübe olmaksızın tikeller âleminde verilen yargılar eksik ve bu sebeple de hatâlı olacaktır. Dolayısıyla Aristoteles'in düşüncesinde ahlâkın kaynağının, temel ilkeleri veren teorik akılla, söz konusu ilkelerin gündelik yaşantıda uygulanmasına imkân veren pratik aklın bir birlikteliğine dayandığını belirtmek gereklidir. Bu iki aklı besleyen temel öğeler ise; ilk ilkeleri sezen akıl *nus*, tikeller üzerinde akıl yürüten *logos* ve çevresel şartları doğru değerlendirmeyi sağlayan *tecrübe*dir.

İYİ NEDİR?

Aristoteles'e göre akıl kaynaklı ahlâkî eylemlerin niteliği nedir? Bir başka ifâdeyle filozofa göre akla uygun olan iyi eylem nasıl olmalıdır? Aristoteles düşüncesinde bu soruların cevabı gâyet açıktır: "*orta olan (mesos)* eylem iyidir." Filozofun kastettiği *orta olma (mesotês)*, aşırılık ve eksiklikten uzak eylemleri ifâde etmektedir. Buna göre sözgelimi cömertlik erdemi, aşırı derecede saçıp savurma ile büsbütün kendini kısıtlama arasında orta yol bulma şeklinde gerçekleşmektedir. Bu denge, bütün erdemlerin sağlanması için geçerli bir kriteri oluşturmaktadır.³³

Ancak Aristoteles burada bir noktanın altını çizmektedir. Filozofun kastettiği orta olma, eşitliği ifâde eden bir orta değildir. Aristoteles bunu sporcu örneğiyle izah etmektedir. Buna göre bir beden eğitimcisi, insan için on kilo ye-

30. Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1103b32-34.

31. Aristoteles, *a.g.e.* 1095a6-80; 1141b14-22; 1142a12-23; 1143b12-14.

32. Aristoteles, *a.g.e.* 1143b12-14.

33. Aristoteles, *a.g.e.* 1104a25-30.

mek fazla iki kilo da az diye, sporcusuna ikisinin tam ortası olan altı kilo yemek vermeyecektir. Sporcunun kilosu ve ihtiyacına göre orta bir miktar belirleyip o kadar yemek verecektir. Nitekim spora yeni başlayan biri için belli bir miktar yemek çok iken, tecrübeli bir sporcu için az olabilir.³⁴ Aristoteles işte tıpkı bunun gibi, orta noktasının her insanın tikel durum ve şartlarına göre belirlenmesi gerektiğini söylemektedir. Özetle tümel ilke olan erdemlerin gerçekleştirilmesi söz konusu olduğunda, orta noktasını bulmak son derece zor ve mahâret isteyen bir iş gibi görünmektedir. Nitekim Aristoteles bunu tam da böylece belirtmektedir:

“Her bir tikel şeyde ortayı bulmak bir iştir; meselâ dairenin ortasını bulmak herkesin değil, bilen kişinin işidir. Benzer şekilde öfkelenmek, para vermek ve harcamak herkesin işi ve kolay bir iş iken; kime, ne kadar, ne zaman, ne için ve nasıl verileceğini [bilmek] ne herkesin işi ne de kolay bir iş.”³⁵

Bu noktada başka bir husus daha gündeme gelip, her tekil durumda ortayı belirlemenin bireye bırakılmış oluşu bir tür rölativizm olarak değerlendirilebilir, hatta Aristoteles'in ahlâk anlayışı bu bakımdan eleştirilebilir. Burada, söz konusu sistemin bireye bir alan bıraktığı tesbîti doğrudur, ancak bunun ne oranda eleştiriye açık olduğu tartışılabilir. Bireye bırakılmış olduğu söylenen boş alanın kural ve ilkelerle doldurulmasının ne oranda imkân dâhilinde olduğunu düşünmek meseleyi daha açık hâle getirecektir. İnsanoğlunun hayatta karşılaşma ihtimâli olan tekil durumlar düşünüldüğünde, bunların birçoğunun öngörülemez ve tikel şartlarıyla birebir değerlendirilemez olduğu açıktır. Çünkü tikeller dünyası sayılamaz ve Aristoteles'in ifâdesiyle de sayılamaz şeyin bilimi yapılamaz. Dolayısıyla insana ilişkin durumları kurallarla kuşatmak Aristoteles düşüncesinde çok da mümkün değildir. Bu sebeple kaçınılmaz olarak bireyin tercihi bırakılan bir alan söz konusudur. Aristotelesçiler, filozofun bu sorunu gidermek üzere kurallardan ziyâde “erdemli insana” vurgu yaptığını söylemişlerdir. Bilhassa modern dönem Aristotelesçiler tarafından öne çıkarılan bu yaklaşım literatürde *erdem ahlâkı* (*virtue ethics*) olarak bilinmektedir.

Aristoteles'in bizzat dile getirmiş olduğu bir erdem ahlâkı kavramından söz etmek mümkün değildir. Çünkü erdem ahlâkı, Aristoteles ahlâkına ilişkin bir geri-okumadır. 1950'li yıllardan sonra revaç bulan bu okumaya göre Aristoteles ahlâkî ilke ve kuralları öne çıkarmak yerine erdemli bireyi öne çıkarmış, böylece kaçınılmaz olarak bireyin takdîrine bırakılan geniş alanın ahlâkî kılınabilmesini, ancak bununla mümkün görmüştür. Birey erdemli olursa, tercih-

34. Aristoteles, *a.g.e.* 1106a36-1106b4.

35. Aristoteles, *a.g.e.* 1109a24-29.

leri de kendiliğinden erdemli olacaktır. Burada bir kural yahut ilkeyi hatırlayıp boyun eğme yerine, erdemli huyların yer etmiş olduğu bir karakterin, karşılaştığı hemen her durumda en erdemli olan davranışı tercih etme melekelerini yerleştirme öne çıkarılmaktadır.

İNSAN TABİATI VE AHLÂKIN DEĞİŞMESİ

Aristoteles'in idealize etmiş olduğu iyi ahlâkı elde etme imkânının bütün insanlar için söz konusu olup olmadığı ve insanın, hayatının herhangi bir noktasında bu ahlâkı elde etmesine engel teşkil eden bir durumun olup olmadığı sorgulandığında, filozofun ahlâk sistemi daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü modern insanı şaşırtacak şekilde Aristoteles, bazı insanlar için ahlâkî kemâlin son noktasına varmayı mümkün görmemektedir. Bir başka ifâdeyle Aristoteles'in idealize etmiş olduğu ahlâkı tam anlamıyla eylemlerine yansıtabilecek tek tür insan, erkek ve hür olan site vatandaşıdır. Aklî yetisi olan ancak onu kullanamayan kadınlar, kendine ait bir iradesi olmayan köleler ve henüz aklî yetisi gelişmemiş olan çocuklar hiçbir sûrette ahlâkın gâyesi olan mutluluğa erişemeyeceklerdir. Aristoteles'e göre bu insanlar da erdemden pay almaktadırlar, fakat bunların erdemleriyle neredeyse "asıl insan" olarak tanımlanan hür erkeğin erdemleri arasında farklar bulunmaktadır. Bu sebeple hür erkeğin köle, kadın ve çocuk üzerinde tabîî bir hâkimiyeti vardır. Dolayısıyla erişkin özgür erkeğin erdemleri yönetmeye yönelik erdemler iken, kadın, köle ve çocuğunki yönetilmeye yönelik erdemlerdir.³⁶

Kadın, köle ve çocukların durumundan ayrı olarak Aristoteles'e göre insan tabiatı, kötülüğe meyyal olmakla birlikte iyiyi elde etmeye açıktır. Bu sebeple filozofa göre ahlâk değişebilir. Kişi, kendisini erdemli davranışları tekrar tekrar yapmaya zorlamak sûretiyle ahlâklı bir hâle getirebilir. Burada önemli olan, erdemli davranışları alışkanlık haline getirmektir. Dolayısıyla alışkanlık kesbetmek için yeterli zamanı ve iradesi olan bir kimse için iyi ahlâkı elde edememek söz konusu değildir.³⁷

İnsan tabiatına ilişkin olarak Aristoteles tarafından yapılmış olan bir kavramlaştırma, filozofu Sokrates'ten ayıran en temel noktalardan birini de teşkil etmektedir. Bu kavram, *kendine hâkim olamama (akrateia)* kavramıdır. Sokrates'e göre "Bilen, zorunlu olarak yapar." idi. Bir başka ifâdeyle kişinin ahlâksız davranışlarının tek sebebi, o kişinin ahlâkî olana dair bilgisizliği-

36. Aristoteles, *a.g.e.*, 1100a1-2; Aristoteles, *Politika*, W. D. Ross (Ed.), Clarendon Press, Oxford, 1957, 1259b1-2, 1252a30-1252b5, 1260a13-14.

37. Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1106a7-8, 1109a13.

di. Sokrates, “İyi hakkında bilgisi olan zaten onu eyler.” demektedir. Aristoteles bu görüşe karşı çıkmış, bunu da insan tabiatı zemininde temellendirmiştir. Çünkü Aristoteles’e göre insan “iyi olanı” bilse bile, arzularla dolu bir varlıktır ve bazen bu sebeple “kötü olan” a meyledebilir. Bir anlamda kendini tutamayabilir. Bunu kendine hâkim olamama olarak ifâde eden Aristoteles’e göre bu durum bir vâkıdır. İnsan, tabiatındaki bazı arzulara yenik düşebilir, iyi olanı gâyet iyi bildiği halde onu eyleyemeyebilir. Aristoteles’in alışkanlık kavramına yaptığı şiddetli vurguyu bu bağlamda yeniden okumak mümkündür. Çünkü kendine hâkim olamama durumuna karşı en iyi korumayı sağlayan şey, erdemlere alışkanlık kazanmış olmaktır. Çünkü alışkanlık, düşünüp taşınmadan eyleme geçivermeyi sağlayacak, tâbiri câizse gayr-i ihtiyârî olarak insanı doğrudan erdemli olan eyleme sürükleyecektir. Ancak kişi alışkanlık kazanmamış, erdemi tam olarak kendinde gerçekleştirmemiş durumdaysa, ancak kendini tutarak kötülüklerden uzak kalabilecek, kendini zorlayarak da iyilikleri eyleyebilecektir.³⁸

AHLÂKÎ MÜEYYİDE

Aristoteles’te ahlâkî davranmama durumu karşısında herhangi bir yaptırımın var olup olmadığı sorgulandığında, filozofun siyâset anlayışına dek uzanan bir cevap bulmaktayız. Öncelikle, ahlâkın gâyesi bakımından düşünüldüğünde, kişi ahlâklı davranmadığında bunun kendisi için ilk sonucu mutsuz olmak olacaktır. Bu kendi başına bir tür müeyyide, en azından motivasyon sağlamaktadır. Bu noktada Aristoteles’in Kant’tan tamâmen farklı düşündüğünü görmekteyiz. Kant, gâyeci bir ahlâkı reddederek, mutlu olmak için ahlâklı olmayı hipotetik imperatif olarak değerlendirmiş ve bunu bizâtihi ahlâksızca bulmuştur. Ona göre birey ancak koşulsuz biçimde ahlâklı davranırsa gerçekten iyi ahlâklı olmuş olur. Aristoteles’te ise mutluluk beklentisi üzerine kurulu bir gâyeci-mutçu ahlâk görülmektedir.

Bireysel neticesini göze alan ve yine de ahlâklı olmayan davranışları seçen bireyler için ise Aristoteles, yasaları yardıma çağırmaktadır. Bilge yasa koyucu tarafından tikelleştirilen tümel ahlâk ilkeleri, kural haline gelerek vatandaşlar üzerinde yaptırım uygulamaktadır. İlgili kurallara uymayanlar, yasaların düzenlediği cezâlarla cezâlandırılmaktadır. Aristoteles insanların çoğunun aklî argümandan ziyâde zordan anladığını, güzelce tavsiyeden çok cezalara boyun eğdiğini belirtmektedir.³⁹

38. Aristoteles, *a.g.e.* 1145b21-28, 1152a21-22.

39. Aristoteles, *a.g.e.* 1179b26-29, 1180a3-6.

KAYNAKÇA

- Actenberg, Deborah, *Cognition of Value in Aristotle's Ethics*, State University of New York Press, New York, 2002.
- Adkins, W. H., "The Connection Between Aristotle's Ethics and Politics", David Keyt-Fred D. Miller Jr. (Ed.), *A Companion to Aristotle's Politics* içinde, Blackwell Company, Cambridge, 1991, ss. 75-94.
- Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 2&3*, çev. William E. Doley SJ & Arthur Madigan SJ, Duckworth, London, 1992.
- , *On Aristotle Metaphysics 1*, çev. William E. Dooley SJ, Duckworth, London, 1989.
- Allan, D. J., "Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles", Jonathan Barnes (Ed.), Malcolm Schofield, Richard Sorabji, *Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics* içinde, Duckworth Publishing, London, 1977.
- , "Practical Syllogism", *Autour D'Aristote: Recueil D'Etudes De Philosophie Ancienne Et Medievale*, off. Monseigneur A. Mansion içinde, Louvain, 1955.
- Ando, Takaturo, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, Timothy McDermott (Ed.), Methuen, London, 1991.
- Aristoteles, *Politika*, W. D. Ross (Ed.), Clarendon Press, Oxford, 1957.
- , *Êthika Nikomakhia*, Franciscus Susemihl (Ed.), Teubner, Leipzig, 1884.
- Black, Deborah L., "Practical Wisdom, Moral Virtue and Theoretical Knowledge: The Problem of the Autonomy of the Practical Realm in Arabic Philosophy", yayın bilgileri yok.
- Çötök, Tufan, "Aristoteles Ahlâkının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Danışman: Prof. Dr. Hakan Poyraz, *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Tarihi Bilim Dalı*, 2011.
- Irwin, Terence, "First Principles in Aristotle's Ethics", *Midwest Studies in Philosophy*, III, 1978, ss. 252-272.
- , "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* içinde, University of California Press, Los Angeles, 1980.
- Kenny, Anthony, "Aristotle on Happiness", *Articles on Aristotle* içinde, Jonathan Barnes, vdğr. (Ed.), Duckworth Publishing, London, 1977.

- Keyt, David - Miller Jr., Fred D. (Ed.), *A Companion to Aristotle's Politics* içinde, Blackwell Company, Cambridge, 1991.
- Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Reeve, C. D., *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Roche, Timothy, "On The Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics", *Ancient Philosophy*, 8, *Ancient Philosophy*, 8, ss. 49-62.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vdğr., Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Tuozzo, Thomas, "Aristotelian Deliberation is not of Ends", John P. Anton (Ed.), Anthony Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics* içinde, New York: State University of New York Press, 1991, ss. 193-212.

HELLENİSTİK FELSEFE VE ROMA FELSEFESİ/AHLÂK FELSEFESİ: STOACILIK

Osman Elmalı*

HELENİSTİK FELSEFE- ROMA FELSEFESİ

büyük İskender'in (Great Aleksandros) M.Ö. 334'te başlattığı Asya seferleriyle Yunan düşünürleri, Doğu dünyasının düşüncelerini ve buralarda ortaya çıkan dinleri tanıma fırsatı bulmuşlardır. İskender'in bu seferleri sayesinde, bir yandan Akdeniz havzası, Ortadoğu ve daha Doğudaki düşünceler Yunan felsefesinin gelişmesine katkıda bulunmuş, öte yandan Yunan felsefesinin de dışa açılmasını sağlamıştır. Yunan felsefesinin Doğudaki büyük dinlerle karşılaşması, mistik bir karakter kazanmasına da sebep olmuş, böylece dinî düşünceye tekrar yer verilmeye başlanmıştır. İşte bu farklı anlayışların bir araya gelmesiyle oluşan felsefî akım Helenizm olarak adlandırılmaktadır.

Aynı dönemlerde Batı'da, Roma İmparatorluğu büyük bir devlet haline gelmiş ve Yunan düşüncesinin bulunduğu bölgeleri de egemenliği altına almıştır. Yunan toprakları siyasî anlamda Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altına girmesine rağmen (M. Ö. 146), Roma düşüncesi, eğitim ve öğretim hayatı, Yunan düşüncesinin etkisi altında kalmıştır. Daha sonra bu geniş alanda Hristiyanlık ortaya çıkmış ve yayılmaya başlamış, Hristiyan olanlar ise Roma İmparatorluğu'nun hedefi durumuna gelmiştir. Bu dönemde filozoflar çok rahat olmasına rağmen, Roma'nın Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesiyle birlikte, seküler düşünce, dinin hem politik hem de düşünsel olarak etkisi altına

* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

girmiş, yani durum tersine dönmüştür. Bu kez filozoflar, Roma İmparatorluğu tarafından takibe uğramış ve doğal olarak Roma'nın uzak sınırlarına doğru itilmişlerdir. Bunun üzerine İskenderiye'de, Antakya'da, Cündişapur'da, Haran'da, Rodos'ta, Bergama'da, Tarsus'ta felsefe okulları açılmış ve Helenistik dönem filozofları buralarda felsefelerini geliştirmişlerdir.

Büyük İskender'in askerî seferlerine bilim adamları da katılmış ve gittikleri yerlerdeki fikirleri ve doğaya ait yeni bilgileri, dönüşte yaşadıkları yerlere getirmişlerdir. Büyük İskender'in hocası olmakla ayrıcalıklı bir yere sahip olan Aristoteles de, bilimler sınıflamasını Büyük İskender'in seferlerine katılan bilginlerin getirdiği malzemelerden yararlanarak yapmış ve felsefeden ayrı olarak tabiat bilimleri, gök bilimi gibi ayrı bilim kolları da geliştirmiştir. Böylece felsefenin teorik tarafıyla birlikte pratik alanlar da dikkat çekmiş, hatta daha fazla öne çıkmıştır. Böylece felsefe, bu ortamda da farklı bir formatla varlığını sürdürmüş ve çoğunlukla dinin doğal yapısına uygun olarak yeni ahlak anlayışları ortaya çıkmaya başlamıştır.

Roma İmparatorluğu'nun baskısı yüzünden dış dünyada aradığını bulamayan insan, mutluluğu kendi iç dünyasında aramış ve böylece mistik anlayışlar geliştirmiştir. Böylece Yunan felsefesinin son dönemdeki çabası, yaşam bilgeliği üzerine yoğunlaşmıştır. Bu dönemde insan yaşamının amacı, yaşam karşısındaki tutumu, var oluş gayesi ve ödevinin ne olduğu ele alınmıştır. İşte ahlakın bu dönemde önem kazanmasının nedeni budur.

Filozoflar her ne kadar düşüncelerini ahlak konusunda yoğunlaştırmış olsalar da, buna paralel olarak, insanın evren karşısındaki tutumunun ne olacağı, ödevlerinin mâhiyetinin ne olduğu konularında fikir üretebilmeleri için evrenin yapısını da bilmeleri gerekmektedir. Yukarıda belirtilen tabiat bilimlerinin önem kazanmasının sebebi de böylece anlaşılabilir.

Bu, evrenin yapısını bilme gerekliliği, mantığın gelişme göstermesine ve bir yöntem olarak benimsenip kullanılmasına sebep olmuş, evrenin bilinmesinde izlenecek yolun ne olacağını tesbit etme çabasının bir sonucu olarak mantık gelişmiştir.

Mutluluğa giden yolun arandığı bu dönemde ölüm teması da yoğun olarak işlenmiştir. Bunda, Sokrates felsefesinin takipçilerinin bu dönemde de varlığını sürdürmesi etkili olmuşken, ölüm korkusunun mutsuzluğa sebep olması ve dönemin özelliği gereği buna çare aranmasının önemi de göz ardı edilemez. Meselâ Epiküros, ölüm karşısındaki tutumu belirlemek üzere Sokrates benzeri bir felsefe ortaya koymuştur.

Felsefî yöntemin ve dinî anlayışların zaman zaman aynı hakikat üzerinde birleşmemeleri, kimi filozofların şüpheli bir tavır takınmalarına sebep olmuş ve bu dönemde şüpheli (septik) felsefeler de ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde ortaya konmuş olan dinî bazı izahlar, özellikle Plotinus'un dinî öğelerden yararlanarak oluşturduğu felsefe, Ortaçağ boyunca gündemde kalmakla birlikte İslâm düşüncesini de etkilemiştir. Sonuç olarak Helenistik felsefeyi üç döneme ayırmak mümkündür: Ahlâk felsefesi, septik felsefe ve din felsefesi.¹

Helenistik Dönem Ahlâk Felsefesi

Sokrates sonrası büyük sistemler döneminin akabinde en önemli felsefe çalışmaları, yukarıda da ifade edildiği gibi ahlâk alanında olmuştur. Bu ahlâk anlayışları iki okulla temsil edilmiştir. Bunlardan birincisi sütunlu mekânlarda ders yaptıkları için Stoa diye isimlendirilen okul, ikincisi de ismini kurucusunun adından alan Epiküros Okulu'dur. Bu iki okul ortaya çıktıkları dönemin felsefî rengini taşımakla birlikte, farklı paradigmlar ortaya koymuşlar ve birbirleriyle düşünsel anlamda mücadele etmişlerdir. Ancak her iki okul da ortak bir özelliğe sahiptir. Bu ortak özellik, hayatı anlama çabası içinde olan bilgelik ve bilge kişi idealidir. Elbette iki okulun bilgelige götüren yolları ile bilge kişi ideali birbirinden farklıdır. Meselâ Stoacılara göre aşırı isteklerini yenmiş, hayat karşısında olduğu gibi ölüm karşısında da ilgisiz kalabilen insan iken; Epikürosçulara göre, ruhunu dinginliğe erdirmiş, hiçbir şey karşısında sarsılmayan insan bilge kişidir.

STOA OKULU

Bu okulun kurucusu Kıbrıslı Zenon'dur. Helenistik dönemin önemli düşünce hareketlerinden birini temsil eden Stoa Okulu, felsefenin görevinin insanı mutluluğa erdirmek olduğu görüşündedir. Bu düşünce okuluna göre, mutluluk dış dünyadan elde edilebilecek bir şey olmamakla beraber, insanın pasif kaldığı ve kaderin belirlediği bir şey de değildir. Bilgelige ulaşmış insan, kendi iç dünyasını kontrol ederek mutluluğa ulaşabilir.

Stoacıların düşünme biçimi İlkçağ felsefesinin Herakleitos ve Demokritos gibi bazı düşünürlerini ve Kynikleri hatırlatmaktadır. Bu okulun temel ahlâk anlayışı olarak insanların aşırı istek ve içgüdülerine hâkim olmalarını esas alır. Stoa ahlâkı, erdem ve mutluluğu insanın iç huzuru ve özgürlüğünde bulur. Bu

1. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, İstanbul, 1990, s. 91-94; Bayram Ali Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 217-225.

düşüncenin temelinde ise insanın Tanrısal bir öze sahip olduğu ve bu sebeple dünyadaki görevinin önem ve üstünlüğü yatmaktadır. Bu açıdan ele alındığında Stoa ahlâkının idealist bir karaktere sahip olduğu söylenebilir.

Genel olarak bireyi hem kendine hem de içinde yaşadığı topluma karşı dürüst olmaya davet eden Stoa felsefesi, Eski Stoa (M. Ö. 300-130), Orta Stoa (M. Ö. 130-50) ve Roma Stoası (M.Ö. 50- M. S. 3. yüzyıl) olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.²

ESKİ STOA

Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336- 264)

Yukarıda belirtildiği gibi, Stoa Okulu'nun kurucusu olan Zenon, Kıbrıs'taki Citium kentinde doğmuştur. Tüccar olan Zenon M.Ö. 314 yılında Atina'ya gitmiş ve orada Sokrates hakkında bilgi sahibi olmuştur. Xenophon'un "Sokrates'ten Anılar"ı ile Platon'un "Apologia"sını (Sokrates'in Savunması) okumuş, Sokrates'e hayranlık duymaya başlamış, nihâyetinde Sokrates felsefesinin devamı niteliğinde gördüğü Kynikleri tanımış ve Kynik filozofu Krates'in derslerine katılmıştır. Ancak bu filozofun düşünceleri kendisini yeterince tatmin etmediği için Megaralı filozof Stilpon'la diyalektik alıştırmalar yapmış, Akademi mensuplarından Xenokrates ile Polemon'dan da dersler almıştır. Zenon, M.Ö. 300'lü yıllarda okulunu, Polygnot adlı bir ressamın resimleriyle süslediği sütunlu, kemerli revaklarla kaplı 'Stoa Poikile' adı verilen bir yerde kurduğu için felsefesi 'Stoicisme' adıyla anılmıştır. Zenon, ahlâk ile yakından ilgilenerek ciddi bir hayat yaşamış ve bu bakımdan da Atinalıların saygısını kazanmıştır. Ancak çok yaşlı olmasına rağmen, intihâr ederek ölmüştür.

Zenon'dan sonra Stoa Okulu'nu Troyalı Kleanthes (M.Ö. 331-233) devam ettirmiştir. Kleanthes, gündüzleri müsait olabilmek ve Zenon'un derslerine devam edebilmek için geceleri ağır işlerde çalışarak geçimini sağlamıştır. O da hocası gibi bilgece ve ahlâklı bir yaşam sürmüştür. "Zeus Şerefine" adını verdiği şiriyle, yaşadığı çağda bile tanınmıştır. Okulun Kleanthes'ten başka Tarsuslu Chrysippos (M.Ö. 280-208), Babilli Diogenes gibi müntesipleri de bulunmaktadır.³

2. Phillip Mitsis, "Stoicism", *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Ed. By, Christopher Shields, Blackwell Publishing Ltd., Malden, USA, 2003, s. 253-268; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 102; Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, Trz, s. 128,129; Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 43-47.
3. Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 3. Baskı, Sad. Volkan Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005, s. 102-107; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 102-109.

Eski Stoa'da Metafizik

Zenon, Herakleitos'tan etkilenmiş bir filozoftur. O da felsefesinin ana kavramlarından biri olarak Logos'tan söz etmektedir. Logos, Stoa felsefesinin temel kavramlarından biridir. Herakleitos gibi Logos'un âlemde içkin olduğunu belirten Zenon, evrende sürekli bir değişim yaşandığını, insanın da evren aklı olan 'Logos'tan pay alan tek varlık olduğunu ifade etmektedir. Zenon'a göre, insanın evrene egemen olma düşüncesinin temelinde, insan aklının Logos'la aynı yapıya sahip olması yatmaktadır.

Zenon'un bu anlayışı sonraki dönem Stoacı filozoflar üzerinde etkili olmuş, Aristoteles'in 'pasif madde' ve 'aktif prensip' anlayışlarından da etkilenerek yeni bir tabiat anlayışı gelişmiştir. Stoa okulu da varlıkların temelinde birisi aktif prensip, yani Logos; diğeri de pasif ve vasıfsız madde olmak üzere iki temel kabul etmektedir. Logos, oluşu idare eden Tanrı'dır. Stoa okulu gerçekliği bulunan her şeyin, maddî olduğunu savunduğundan dolayı, bu dönem filozoflarına göre, Tanrı da çok ince ve görünmeyen bir madde-dir. Böylece Aristoteles'in düalist anlayışının yerini materyalist bir monizm almıştır.

Bu dönemde reel âlem, planlı ve üstün bir düzenin yansıması olarak kabul edilmiştir. Bu üstün bir düzen ise, yalnızca belli bir amaca göre düzenleme yapan bir Logos'un, yani Tanrı'nın eseridir. Öte yandan Tanrı ile evren bir bütündür. Evrendeki işleyiş, Tanrı'nın evrende immanent olmasından dolayıdır. Tanrı ile evren aynı cinsten ve iç içe oldukları için madde ile prensip arasında hiçbir çelişki yoktur ve bu durum aynı zamanda evrendeki düzenin de temelini meydana getirir. Dolayısıyla evren, ruhu ve canlılığı olan bir bütün halinde düşünülmektedir. Böylece Stoa Okulu hem hилоzoist hem de panteist bir anlayışa sahip olmaktadır.

Stoa Okulu arkhe olarak ise Herakleitos gibi ateşi kabul etmektedirler. Stoacılar göre her şeyin arkhesi ateştir, her şey ateşten gelmiştir ve yine ona dönecektir. Aslı ateşe dönen bütün varlıklar yine aynı formda yeniden dünyaya dönerler. Bu bir kısır döngü halinde devam edip gitmektedir. Görüldüğü gibi Stoa Okulu Pythagoras gibi, orphik bir düşüncüyü benimsemiştir. Ancak Stoa Okulu ile Pythagoras'ın reenkarnasyonu arasında temel bir fark bulunmaktadır. Bu ise yeniden enkarne olmanın sebebiyle ilgilidir. Pythagoras yeniden enkarne olmaya bir sebep göstermemişken, Stoa Okulu yeniden beden bulmayı Logos'un idare ettiğine inanmaktadır.⁴

4. Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000, I 197-200; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 104.

Eski Stoa'da Mantık ve Bilgi

Stoa mantığı, retorik (hitâbet) ve diyalektik olmak üzere iki kısma ayrılır. Hitâbet, cümle yapısı ve dilbilgisini, müzik ve şiir teorilerini araştırır. Zenon, düşünce ile dil arasındaki ilgiden söz ederek, düşüncenin söz kalıpları içerisinde nasıl ifade edilebileceğini gösteren önemli bir filozoftur. Bu bakımdan ilk dil felsefesinin Zenon tarafından yapıldığı söylenebileceği gibi, Batı dillerindeki gramerle ilgili bazı kavramlar da yine ilk olarak Stoahılarca kullanılmıştır.

Stoa mantığının ikinci bölümü olan diyalektik ise felsefî açıdan daha önemli olup, psikoloji temeli üzerine kurulmuş olan bir tür bilgi teorisidir. Stoahılar, başlangıçta bilginin kaynağının duyular olduğu kanâatindedirler. Onlara göre düşünme ve konuşma, doğuştan getirilmiş değildir. Bu yetenekler, insanın doğumundan itibaren uzun bir zamanda gelişen durumlardır. İnsan ruhu, doğuştan itibaren boş bir kağıt gibidir. Etrafta bulunan nesneler, önce duyu organlarını etkiler ve zihinde bir izlenim oluşturur. Bu izlenimler, dışarıdaki bir nesnenin sonucu oldukları bilincini doğurup zihnin onayını sağlar ve aynı zamanda zihinde bazı izler bırakarak kalıcı hayallere dönüşürlerse, algı ve tecrübeyi oluştururlar. Bu izlenimlerin tekrarı ve zihinde meydana getirdikleri hayal ve muhafaza edilen kayıtlar da genel kavramların doğmasını sağlarlar. Bu genel kavramlar deneye dayalı olmakla birlikte, aynı zamanda bazı zihinsel işlemlerle oluşturulurlar. Zaman, mekân, benzerlik, karşılaştırma yapma ve bir araya getirme gibi zihinsel işlemlerden her birini zihin, doğuştan getirmiştir. Bir başka ifadeyle zihnin genel kavramlar oluşturma kapasitesi, doğuştandır. Ancak bu kapasitenin işler hale gelmesi için dış dünyaya ve bu dış dünyaya ilişkin deney ve tecrübelerle ihtiyaç vardır.

Bu genel kavramlardan, ortak fikirlere ulaşılır. Bütün insanlarda aynı olan bu genel ve ortak fikirler, yanlış olamazlar. Çünkü bu genel kavramlar, öncelikle duyu algılarına, izlenimlere dayanırlar. Diğer taraftan da ortak fikirler, insanların, içten bir sezgiyle açık seçik bir tarzda kavradığı gerçeklerdir.

Genel kavramlar, kendi varlıklarını insanlara, zorunlu olarak kabul ettirirler. Çünkü bunlar Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığı gibi açık ve seçik bilgilerdir. Stoa'ya göre Tanrı'nın varlığı tıpkı dış dünya gibi açık ve seçiktir. İnsanlığın var olduğu günden bu yana Tanrı'nın varlığına inanmayan hiçbir kültür bulunmamaktadır. Bu tür bir bilgi hem sezgiye hem de denemeye dayalı ortak kavramlarla ifade edilen, yani insanlar için geçerli ve zorunlu bilgilerdir. Bunları oluşturan yeteneğe akıl adı verilmektedir ki bu, evrende bulunan genel akıldan, yani Logos'tan bir parçadır.⁵

5. Anthony Kenny, *Ancient Philosophy*, vol: I, Oxford University Press, New York, 2004, s. 169; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev., Mehmet İzzet-Orhan Saadettin, Sad., Yüksek Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 170, 171.

Eski Stoa Okulu'nun Ruh Anlayışı

Stoa Okulu'nun ruh anlayışı da Tanrı anlayışı gibi materyalisttir. Çünkü insan ruhu çok ince ve görünmez olan Logos'tan bir parçadır ve Logos, saydam ve görünmez bir maddedir. Ruh, Logos'tan gelerek bir nefes gibi vücudun bütününe karışmış ve yayılmıştır. Bu saydam ve görünmez olan madde bedenden ayrılınca, beden yaşama kuvvetini kaybeder ve ölür. Ancak ruh, beden ölümünden sonra bir süre canlı kalır ve sonra Logos'a, yani aslı ateşe döner.

Stoa'ya göre ruh, bazı bölümlerden oluşmaktadır. Bunlar duyu organları, konuşma, düşünme ve hüküm verme gücüdür. Ruhun düşünen ve hüküm veren bölümüne hegemonikon adı verilmektedir. Duyular bu daha üstün olan bölümün buyruğundadır. Hegemonikon, ruhun diğer bölümlerinden gelen verileri işleyerek, çeşitli hükümler ortaya koyar. Anlaşılabileceği gibi hegemonikon denilen bu bölüm, akla karşılık gelen bölümdür. Ruhun iyiyi ve kötüyü ayırt etmesi bu özelliği sayesinde. Gerçekleşmesi mümkün ve mümkün olmayan arzu, istek ve tutkular ruhun bu bölümü tarafından değerlendirilerek karara bağlanır. Çünkü ahlâkî normların temellendirmesi, Stoa'da akılla yapılmaktadır.⁶

Eski Stoa Okulu'nun Ahlâk Anlayışı

Stoa ahlâkı, İlkçağ felsefesi ahlâk anlayışının genel karakterine uygun olarak eudaimonisttir. İnsan, tabiatın ve Logos'un bir parçası olmakla evrensel olarak kabul edilen aynı kanuna bağlıdır. Dolayısıyla esas olan, tabiata uygun yaşamaktır. Onlar da Kynikler gibi, kendi kendine yetebilmeyi esas almış ve tabiata uygun yaşamayı, erdem saymışlardır. Erdeme ulaşma ise bilgelikle mümkündür. Yani mutlu olabilmek, makul şeyleri makul olmayandan ayırabilmek bilge insanların yapabileceği bir şeydir. Bilgisiz olanlar, erdeme asla ulaşamayacakları için, mutsuz olmaya mahkûmdurlar. Bilge olabilmek ise insanın, tabiatın bir parçası olduğunun bilincine ulaşması, doğada ve evrende var olan genel kanuna uygun yaşamasıdır. Yani bilge kişi, bütün aşırı istek ve tutkulardan arınmış, Logos'un (Tanrı'nın) kendisi için takdir ettiği kaderi yaşayan kişidir. Bu kader ise her şeyin bir ve aynı kanundan ibaret olmasından başka bir şey değildir.

Burada problem olarak ortaya çıkan önemli husus, evrenin ve Logos'un bir parçası olarak var olan insanın, bu kanunun dışında davranamayacağı ve dolayısıyla da ahlâkta önemli olan irade özgürlüğünün olmadığı iddiasıdır. Çağdaş filozoflar, bunu eleştirmişlerse de Stoa Okulu, bu durumun, aslında irade hürriyetini ortadan kaldırmadığını iddia etmiştir. Çünkü onlara göre mutlu olma-

6. Kenny, *Ancient Philosophy*, vol: I, s. 207; Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 171-173.

nın yolu erdemli olmak, erdemli olmanın yolu bilge olmak, bilge olmanın yolu tabiata ve dolayısıyla Logos'a uygun yaşamak, bunun şartı ise, akli kullanmaktır. Böylece insanın, aklını kullanıp kullanmama iradesi vardır. Aklını kullanan insan bilge, erdemli ve mutlu bir insan olarak iradesini iyi yönde, tersini yapan ise kötü yönde kullanmış demektir. Dolayısıyla makul olanı makul olmayanı, doğala uygun olanı olmayandan ayırmak için bir irade özgürlüğünün bulunduğu ve bunun da mutlu olmanın ön şartı olduğu Stoa'nın ortaya koyduğu genel düşünceden anlaşılmaktadır. Buna göre, Stoa Okulu'nun ahlâk anlayışı, rasyonalist, eudaimonist ve individualisttir.⁷

Eski Stoa Okulu'nun Devlet Felsefesi

Platon ve Aristoteles, insanın bir toplum ve devlet içinde yaşamak zorunda olduğunu daha önce ifade etmişlerdi. Ancak her iki filozof da devlet ve toplumdan, belli sınırlar içerisinde olan ve diğer başka devlet ve toplumlardan ayrılan site devletini ve toplumunu anlıyorlardı. Düşünce tarihinde sistematik olarak dünya vatandaşlığı anlayışını ilk ortaya atanlar Stoalılardır. Bütün dünyayı içine alan bir devlet, Stoalılardan önce düşünülmemişti. Stoalıların bu düşünceye ulaşmalarının sebebi, Büyük İskender'in o gün bilinen dünyanın büyük bir kısmını egemenliği altına alması olabileceği gibi, bütün insanların ve evrenin aynı kanuna (Logos) bağlı ve aynı amaç için var olduklarını kabul etmeleri de olabilir. Böylece Stoalılar, kozmopolit bir devlet teorisi ortaya atmışlar ve bütün insanları aynı kaynaktan türemiş ve aynı amaca hizmet eden kardeşler olarak görmüşlerdir.

İnsanların bütününe bir tek Logos'un çocukları olarak eşit kabul eden Stoalılar, köleliğe de karşı çıkmışlardır. Onlara göre insanlar köleler, barbarlar, efendiler diye sınıflandırılmazlar. Çünkü bu, her şeyin ve herkesin Logos'un bir parçası olduğu düşüncesine uymamaktadır; ancak insanlar, bilge olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılabilirler.

Stoa'ya göre bir dünya devletinin kurulması mümkündür. Çünkü insana ve evrene hâkim olan akıl, aynıdır. İnsan, tabiatı gereği akla uygun davranmak ve aklın gereklerine uymak zorunda olduğundan yine akla dayalı aynı kanunlarla işleyen bir dünya düzeni kurulabilir. Meselâ aklın ortaya koyabileceği temel bir yasa, aynı akla sahip olan bütün insanlar tarafından kabul görecektir ve geçerli olacaktır. Stoalıların vatani, bütün dünyadır.⁸

7. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 92, 93; Kenny, *Ancient Philosophy*, vol: I, s. 280-289; Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 173, 174.

8. Mitsis, "Stoicism", s. 253 vd.; Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 175;

Epiküros (M. Ö. 341-270)

Eski Stoa döneminin önemli filozoflarından biri de Epiküros'tur. Epiküros, Sisam adasında doğmuş, Atina'da çeşitli ekollerin filozoflarından, özellikle de Demokritosçu Nausiphanes'den dersler almış ve ilk başlarda Demokritos Okulu'na bağlı kalmıştır. M.Ö. 306 yılında kendi evinin bahçesinde kendi adıyla anılan okulunu kurmuş, ölümüne kadar bu okulu yönetmiştir.

Epiküros'un ortaya koyduğu felsefe aslında, bir yaşam felsefesidir. Onun felsefesi, insanı iç huzura ulaştıracak yolların belirlenmesidir. Epiküros, bu yaşam felsefesini sadece teorik olarak ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda bunun yaşanarak gerçekleştirilmesini sağlamaya çalışmıştır. Epiküros, insanın başlı başına bir değer olduğunu, kendisi ile yetinebileceğini ve kendini mutlu edebileceğini kabul etmektedir. Epiküros'un okulu, bir felsefe okulundan çok, kendisinin düşünce ve görüşlerine bağlı kimselerden meydana gelmiş bir topluluktur. Onun okuluna kadınlar da katılmışlardır. Araştırmalar, tam bir dostluk ve arkadaşlık ortamında, neşe içerisinde yapılmıştır. Bu topluluk, onun temel düşüncesinden yola çıkarak, toplum ve devlet hayatını fazla dikkate almayan, bu dünyada olup biten şeylerle ilgilenmeyen ve kendi aralarında uyum içinde yaşayan bir dostluk çevresi oluşturmuştur. Bu rahat yaşayış biçiminden dolayı, gerek yaşadığı dönemde hasımları, gerekse Ortaçağ'da bütün Hristiyan düşünce dünyası, Epiküros'un karakteri hakkında abartılı ithamlarda bulunarak kötü bir ün kazanmasına sebep olmuşlardır.

Epiküros, ancak birkaç tanesi bugüne ulaşabilen, herkesin anlayabileceği tarzda çok sayıda kitap yazmıştır. Bunların çoğu felsefi olmakla birlikte tabiat bilimlerine ilişkin eserleri de vardır. Bugüne ulaşabilen eserleri, "Doğa Üzerine" adlı eserinden bazı bölümler, öğrencilerinin ezberlemesi için yazdığı "Baş Söz", birkaç mektup ve yine bazı eserlerinden fragmentlerdir.

Epiküros'un felsefesi, mantık-bilgi, fizik ve ahlâk olarak ele alınabilir.

Mantık ve Bilgi Teorisi

Epiküros'a göre mantık, önermelerin doğru olabilmeleri için nasıl oluşturulmaları gerektiğini, yani bilginin kurallarını ve gerçeğin ölçütlerini belirler. Epiküros ve onu takip edenlere göre gerçeğin ya da doğru bilginin en önemli ölçütü, açık seçik olana ulaşmamızı sağlayan duyuların algısından ibarettir.

Epiküros, varlık anlayışında Demokritos'a dayandığı için, bilgi anlayışında da maddeci bir tavır takınmıştır. Böylece o, duyumcu ve deneycidir. Ona göre, her tür bilgi, duyularla elde edilen algılardan oluşur. Bu algılar daha sonra onlardan bazı hükümler oluşacak biçimde düzenlenir. Yani bilgi, önce algıların

bilince gönderilmesi, orada düzenlenip önermeler halinde kategorize edilmesidir. Bu bilginin önermelere konu olabilmesi için, öncelikle objelerden gelen izlenimlerin algıya dönüşmesi gerekir.

Epiküros'a göre hakikatin ikinci ölçütü, açık fikir veya kavramlardır. Epiküros, kavramdan, yalnızca bir bellek imgesini anlamaktadır. Ona göre algılara sebep olan duyumların kaynağı, insanın dışındaki nesnelerdir. Nesnelerden bazı görüntüler (eidola- hayal) çıkmakta ve gözümüze çarpmaktadır. Bu çarpan hayaller bizde algıya dönüşmekte ve bu algılar bilinçte değerlendirilmektedir. Epiküros, bir nesneye, meselâ bir taşla ilişkin bir algıya sahip olduktan sonra, 'taş' sözcüğünü işittiğimiz zaman zihinde, taşla ilgili bir hayal ya da genel bir taş sureti oluştuğunu söyler. O, söz konusu kavramların, algılar kadar kesin olduğunu iddia eder. Objeden çıkan hayal, gözümüze gelmeden önce herhangi bir değişikliğe uğramazsa, algımız, dolayısıyla bilgimiz doğru bilgi olur; fakat herhangi bir değişikliğe uğramışsa, algımız, dolayısıyla da bilgimiz yanlış olur. Bu yanlışlığa da farklı atom gruplarının rastgele bir araya gelmeleri sebep olmaktadır. Yanlış bilgiyi önlemek için duyularımızın deneyimlerine güvenmek ve algının sınırı içine giren objeleri dikkatlice incelemek gerekir.

Epiküros'a göre bilgiye ilişkin gerçekliğin ölçütü algı ve kavramlar olduğu gibi, davranışlara ilişkin doğruluğun ölçütü de duygulardır. Acı duygusu bize nelerden kaçınmamız gerektiğine işaret ederken, haz duygusu nelere yönelmemiz gerektiğini gösterir.

Anlaşılabileceği üzere Epiküros, bilgi anlayışında, yalnızca tikellerin gerçekliğini kabul etmekte, tümellerin ise hiçbir gerçekliği bulunmadığını belirterek empirizmin savunucusu konumunda olmaktadır.

Fizik Anlayışı

Epiküros, doğa anlayışında Demokritos'un atom teorisini kabul etmektedir. Ona göre, Demokritos'ta olduğu gibi, atomların belli özellikleri vardır; ne belli bir zamanda meydana gelmişlerdir, ne de belli bir zamanda yok olup gideceklerdir, ezeli ve ebedidirler. Epiküros atomların mekânda yer kapladıklarını, belli bir büyüklüğe, şekle ve ağırlığa sahip olduklarını kabul etmektedir; aralarındaki fark da bu aslı niteliklere göre belirlenir. Atomlar sınırlı sayıda şekle sahiptir, ancak büyüklükleri daha çeşitlidir; görülebilecek büyüklükte olanlar olduğu gibi, görülemeyecek derecede küçükleri de vardır. Atomların bir ağırlığı da vardır ve cismin aşağıya doğru düşmesinin sebebi onların bir ağırlığa sahip olmalarıdır.

Ona göre atomlarla birlikte hareket de ezeli ve ebedidir. Epiküros atomların hepsinin, sürekli aynı hızla hareket ettiğini düşünmektedir. Bu sebeple sü-

rekli birbirleriyle çarpışmakta, bir araya gelmekte ve ayrılmaktadırlar. Evrendeki bütün varlıklar da bu hareketlerden ortaya çıkmaktadır. Böylece Epiküros evrende mekanik bir zorunluluk kabul etmiş ve oluşu da bu mekanik zorunlulukla açıklamıştır. Ancak bu zorunluluk mutlak değildir. Çünkü atomların düşüşü sırasında bazı sapmalar olmaktadır. Zaten Epiküros'un fizik anlayışını, Demokritos'un fizik anlayışından ayıran nokta da burasıdır. Demokritos'da mutlak bir zorunluluk olduğu için, sapma söz konusu değildir. Oysa Epiküros, he saplanması güç olan bu sapmaları dikkate alarak, evrendeki tesadüfî olaylara imkân tanımaktadır. Hatta bu zorunsuzluk sadece evrendeki hareketlerde değil, insan davranışlarında da görüldüğü için Epiküros bu noktadan yola çıkarak insandaki irade hürriyetini kabul etmektedir.

Ahlâk Anlayışı

Epiküros'un ahlâk felsefesi, ilk çağın karakteristik ahlâk anlayışına uygun olarak mutçudur (eudaimonist). Epiküros'a göre insanın dünyadaki tek amacı, dingin bir ruhla mutlu bir hayat sürmektir.

Ona göre, insanı hayatı boyunca mutsuzlaştıran ve huzurunu kaçıran en önemli etken ölüm korkusudur. Oysa Epiküros, ölümden korkarak ruhun dingin yapısını bozmanın ve huzursuz olmanın gereksizliği kanâatindedir; çünkü insan ruh, ateş, hava ve su gibi, ne olduğu tam olarak ortaya konmamış olan dört unsurdan meydana gelmiştir. İnsan öldüğünde, bu dört unsur dağılarak çözülür gider. Bu sebeple ona göre ne reenkarnasyon, ne de ölüm sonrası bir ölümsüzlük söz konusudur. Dolayısıyla 'ben varken ölüm yok, ölüm varken de ben yokum' diyerek, ölümden korkmanın gereksiz olduğunu ifade etmektedir.

İnsanın mutsuzluğunun kaynağı olan ölüm korkusunun böylece gereksiz olduğunu söyledikten sonra Epiküros, mutluluğa ulaşmanın yollarını da belirlemeye çalışmaktadır.

Bu bağlamda Epiküros'a göre insan, sonraları Hedonizmin temel önermesi haline gelen, 'acıdan kaçan, hazzı yönelen' bir varlıktır. Kyrene mektebinin görüşlerini büyük ölçüde benimseyen düşünür, insanın kısa yaşamı boyunca sürekli haz içinde yaşamaya çalışması gerektiğini ifade etmektedir. Hazlar, bedenî ve rûhî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Epiküros, insanın mümkün olduğu kadar bedenî hazlara da ulaşması gerektiğini kabul etse de onun asıl öngördüğü haz, daha çok duygusal ve mânevî denilebilecek hazlardır. Ahlâkın en temel kavramları olan iyi ve kötü, Epiküros'ta, hazzı göre belirlenmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, evrende, bir yandan insanın iradesi dışında olan kısmıyla mekanik bir zorunluluk, diğer yandan da hesaba katılması müm-

kün olmayan birtakım sapmalardan dolayı bazı tesadüfler söz konusudur. İnsan, ne evrene hâkim olan bu zorunluluğu değiştirebilir, ne de tesadüfün kendi yaşamındaki belirleyiciliğini ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla insan, mutlu olabilmek için kaderi karşısında kayıtsız kalmayı da becerebilmelidir. İşte bu yüzden insan, yaşamında hazzı artırmaya çalışmalıdır.

Ancak hazlar, monist bir izahla tanımlanamaz ve üç türdür. Birincisi tamamen zorunlu ve doğal olan beslenme ihtiyacından dolayı ortaya çıkan yeme hazzıdır. İkincisi doğal olan, ancak zorunlu olmayan bedenî-cinsel hazlardır. Üçüncüsü ise ne doğal, ne de zorunlu olan şan-şeref ve itibardan kaynaklanan hazlardır. Epiküros'a göre birincisi doğal ve zorunlu olmakla birlikte sağlanması kolay olan ve aşırısından kaçınılması gereken bir haz türüdür. İkincisini sağlamak, da zor değildir. Üçüncü kategorideki ne doğal ne de zorunlu olan itibar, şan-şeref hırsıyla ilgili haz durdurulabilecek bir haz türüdür. Epiküros'a göre bu üç haz türü de sınırlanmalı ve bunlardan kaçınılmalıdır. Çünkü kısa süreli hazlar, uzun süreli acılara sebep olurlar. Bu yüzden insan, her türlü hırstan ve aşırı hazdan kaçınmalıdır. Tam olarak hür olabilmek, bu hırslardan ve tutkularından kurtulmakla mümkün olabilir. Buna göre Epiküros'un, mutluluğun yolu olarak bedenî hazlardan çok rûhî/manevî hazları ölçü aldığı söylenebilir.

Epiküros'a göre insanı mutlu edecek en önemli haz, dostluktan doğmaktadır. Bilge kişi için yalnızca dostluk önemlidir. Ancak onda bu dostluk tamamen bireyseldir. Çünkü Epiküros ve Epiküroscular, toplum hayatından, insanı sorumluluk altına sokan evlilikten uzaktırlar. Onların mutlulukları, tam olarak individualist bir anlayış üzerine kuruludur. Buna göre bilge kişi, toplumsallıktan ve bunun bir uzantısı olarak evlilikten uzak duran, kendisini mutsuz edecek hiçbir ruhsal sarsıntıya kapılmayan, yani sürekli huzur ve mutluluk içinde olan kişidir. Bilge insanın iç dünyası, dalgasız ve pürüzsüz bir deniz gibi dindir. Dolayısıyla bir materyalist olarak Epiküros, etik açıdan eudaimonist, ras-yonalist ve individualisttir.⁹

ORTA STOA

Panaitios (M.Ö. 180- 110)

Hayatı ve Eserleri

Orta Stoa dönemi felsefesinin kurucusu, Stoa felsefesine yeni bir ruh veren Rodoslu Panaitios'dur. Rodos'un Lindos kentinde doğan Panaitios, ilk fel-

9. Mitsis, "Stoicism", s. 237-253; Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 177-183.

sefe derslerini Bergama'da aldıktan sonra Atina'ya giderek Seleukeialı Diogenes'in ve Tarsuslu Antipatros'un öğrencisi olmuştur. Panaitios ayrıca Platon ve Aristoteles'in felsefelerini incelemiştir.

Panaitios'un gerek hayat tarzının, gerekse düşünce yapısının değişip gelişmesinde asıl dönüm noktası, devrinin en önemli siyasi gücü olan Roma İmparatorluğu ile ilgi kurması olmuştur. Roma İmparatorluğu'na ve imparatorlarına bağlı olan Panaitios, uzun yıllar Roma'da kalmış, Yunan düşüncesiyle Roma'daki dünya görüşlerini uzlaştırmıştır. Özellikle Scipio'nun etkisiyle Stoa dünya görüşünü Romalılıkla örtüştürmeye çalışması sonucunda Stoa felsefesi önem kazanmış ve tanınmıştır. M.Ö. 140 yılında Roma imparatorlarından, Kartaca fâtihi Scipio'nun büyük doğu seferine katılan Panaitios, Afrika'daki Roma şehirlerini de gezmiş ve kendisini geliştirmiştir; daha sonra Atina'ya dönerek Antipatros'dan sonra Stoa Okulu'nun başına geçmiş ve hayatının son yirmi yılını Atina'da geçirmiştir.

Bu okulun mensubu olmasına rağmen, Stoa'yı şiddetle eleştirenleri ve başka filozofları da dinlemiş, Platon ile Aristoteles'in eserlerini okuyup düşüncelerinden etkilenmiş olmasına karşın, Akademi ve Peripatos okulunun düşüncelerine ilgi duymamıştır. Yirmi civarında eser yazmış, en tanınmışları olan *Ödev Üzerine*, *Duygusuzluk Üzerine*, *Dünyanın Ateşle Son Bulması Üzerine* isimli üç eseri dışında hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır.

Evren Anlayışı

Panaitios'un evren görüşü Zenon'un Logos anlayışına dayanır. Buna göre Logos, bütün evreni idare eder ve bütün varlıkları şekillendirir. Ona göre evren, üstün bir düzene göre uyumlu bir bütünlük içerisinde noksansız olarak meydana gelmiştir. Stoa'nın, evrenin belli zaman aralıkları içerisinde yok olup yeniden meydana gelen bir döngüde devam ettiği şeklindeki evren anlayışına zıt olarak Panaitios, evrenin sonsuz bir yapıya sahip olduğu kanâatine ulaşmıştır.

İnsan, Bilgi ve Ruh

Panaitios'un asıl ilgisi insanadır. O, Pythagoras'çılar ve Platon gibi ruh ile bedeni birbirinden ayrı iki zıt kuvvet olarak görmemiş, ruhla vücudun başlangıçtan itibaren bir ve bütün olduğunu kabul etmiştir. Ne bedensiz bir ruh ne de ruhsuz bir beden düşünülebilir. İnsan dış dünya hakkındaki bilgiyi duyu or-

ganlarıyla elde eder. Duyu organları olmadan insanların bir araya gelmeleri, kültür, bilim ve din meydana getirmeleri söz konusu olamaz. İnsan, kozmos ve Tanrı bilgisine de duyu organları ile ulaşır.

Panaitios'a göre, ruhsuz bir beden söz konusu olamaz. Çünkü canlılık ruhtan kaynaklanmaktadır; zaten Tanrı, bedenle ruhu birlikte var etmiştir: bu birlik ancak ölümle bozulur ve bedenden ayrılan ruh, tıpkı bir nefes gibi havaya karışarak dağılıp gider. Böylece Panaitios, ruhun bedenden önce var olmadığı gibi, beden yok olmasından sonra da yaşamayacağını kabul eder. Bu düşüncesiyle o, bütün Yunan düşünürleri arasında insan varlığını bir bütün olarak göz önünde tutan ilk filozof olmuştur. Bu bakımdan ilk bilinçli monisttir.

Panaitios, akıl ile ruhun irrasyonel güçlerini birbirinden ayırmayı denemiştir. Akıl tarafından dizginlenmedikçe ruhun bu güçleri önüne geçilemeyen vahşi kuvvetlere dönüşebilirler. Bu yüzden aklın bunlara egemen olması gerekir. Ancak bu hâkimiyet, onları tamamen etkisizleştirmesi demek değildir. Çünkü aklın kontrolü altında bulunan herhangi bir aşırı istek, insanı bazen verimli sonuçlara götürebilir. İnsan, ruhun aşırı istek ve zorlamalarını akıl ile yenmeyi bildiği sürece kendini yetiştirebilir ve ruha huzur kazandırıp mutlu olabilir. Buna göre Panaitios, irade özgürlüğünü kabul etmiş olmaktadır.

Panaitios'a göre insan, diğer bütün varlıklardan akıl sahibi olmasıyla ayrılır. İnsan aklı, bizzat Tanrı'nın kendisi olan evren aklından (Logos) bir parça olduğu için ona benzer. Bu sebeple Tanrı hakkında bilgiye sahip olan tek varlık insandır. Tanrı hakkındaki bilgi, insana, Tanrı'yı örnek alması, Tanrı'yı anlatan iyilik, güzellik, uyum ve düzeni kendi hayatında gerçekleştirmesi hedefini belirler. İnsan, aklı sayesinde diğer bütün varlıklardan üstün duruma geçer, onlara egemen olmasını, onlardan yararlanmasını bilir. İnsan ayrıca, diğer varlıklardan güzellik, uyum ve düzeni bilerek bir sanat meydana getirmesiyle ve çevresindeki varlıkları sınıflandırabilmesiyle ayrılır.

Ahlâk Anlayışı

Panaitios'a göre insan, birincisi, diğer insanlarla aynı olan ve ikincisi de yalnızca kendine özgü olan iki yönlü bir özelliğe sahiptir. İnsanın kişisel özellikleri, yeteneği, karakteri, içinde yetiştiği çevre ve aile ortamıyla ilgilidir ve onu diğer insanlardan ayırır. İnsanın bireysel bir varlık olduğunu kabul eden Panaitios, bu bireyselliğin o insanın hayat görüşünde, düşünce ve eylemlerinde, jest ve mimiklerinde ve konuşma tarzında kendini gösterdiğini belirtir. İnsanın bu iki yönlülüğü ise iki ayrı ödev alanı ortaya çıkarır.

Ortaklaşa olan nitelikleri, onu, insanlıkla ilgili temel erdemleri gerçekleştirme noktasında sorumlu kılar. Çünkü her ferdin bir iç uyum ve ruh huzuruna ulaşmış olması gerekir. Bunun yanında yine insan kendisiyle ortak özellikler taşıyan diğer insanlara, yani topluma karşı yalnızca ahlâkî açıdan değil, aynı zamanda diğer insanlarda estetik duygular uyandırma noktasında da sorumludur. Ancak insanın bireyselliği ile ilgili yönü Panaitios’a göre oldukça önemlidir. Doğa, her insana ayrı bir yetenek vermiştir; çalışarak kendine özgü yeteneklerini geliştirebilir, hatta geliştirmek zorundadır.

Hatırlanacağı gibi Eski Stoa, insanın, bir parçası ve aynı yapıya sahip olmasından dolayı doğaya uygun yaşaması gerektiğini kabul etmekteydi. Eski Stoa, insan ve doğanın aynı kanuna (Logos) bağlı olduklarını düşünmesi sebebiyle, insanları, “doğaya uygun yaşayan ve dolayısıyla mutluluğu elde edebilen akıllı ve bilgeler” ile “bunu başaramayan akılsız ve bilge olmayanlar” diye ikiye ayırmıştı. Oysa Panaitios, bütün insanların aynı idealleri paylaşması ve dolayısıyla bütünün bir parçası olmaları yerine, onların bireyselliklerini kabul etmekte ve her insanın öncelikle kendi idealini gerçekleştirmek durumunda olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bütün insanlar için aynı idealin gerçekleştirilmesi diye bir şey söz konusu değildir.

Devlet Anlayışı

Panaitios, bir dünya devleti düşünmez. Onun devlet anlayışı ayrı devlet ve milletlerin varlığı üzerine kurgulanmıştır. Panaitios’un devlet anlayışı, her bireyin kendisine özgü bir ideali bulunduğu biçimindeki ahlâk görüşüyle birleşmiştir. Ona göre, tarihin akışı içinde her devletin, tıpkı tek tek insanlar gibi, dünya üzerinde gerçekleştirmek idealini taşıdığı bir görevi ve tarihte oynayacağı bir rolü bulunmaktadır. Panaitios, bu düşüncesini gerçek bir devlet olarak yücelttiği Roma İmparatorluğu’na olan sevgi ve hayranlık duygularından çıkarmıştır. O, dünya devleti idealinin, yaşadığı dönemde, farklı ulus ve devletleri kendi yönetimi altında toplayan mevcut Roma İmparatorluğu ile gerçekleştirene inanmaktadır. Yani Panaitios, kendi devleti olan Yunanistan’ı da egemenliği altına almasına rağmen, Roma İmparatorluğu’nun bir dünya devleti olduğunu düşünmüştür, denilebilir.¹⁰

10. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, 4. Baskı, Konya, 2000, s. 301-306; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 115-117; Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 248-249.

Poseidonios (M. Ö. 135-51)

Hayatı

Poseidonios, Panaitios'un en meşhur öğrencilerinden biridir. Aslında Makedonya'dan Suriye'ye göç etmiş bir aileye mensup olup Apameia şehrinde doğmuştur. Bununla birlikte İskenderiye'de uzun zaman bulunmuş ve pozitif bilimler hakkındaki bilgilerini, bir bilim merkezi olan bu şehirde kazanmıştır. Daha sonra Batı'da Sicilya ve İspanya gibi yerlere giderek buralarda çeşitli milletleri inceleme fırsatı bulmuştur. Son olarak Rodos Adası'na yerleşmiş, burada kendi okulunu kurmuş ve yapmış olduğu incelemelerinin sonucunda farklı konularda eserler yazmıştır. Onun bilgi sahibi olduğu alanlar arasında sentaks, gramer, matematik, astronomi, fizik, coğrafya ve tarih bulunmaktadır. Ayın gelgit olayları üzerindeki etkisini ve güneşin dünyaya uzaklığını ve büyüklüğünü hesaplamaya çalışmıştır.

Evren Anlayışı

Poseidonios'un en dikkate değer yönlerinden birisi, bilimsel çalışmalarının yanında mistik eğilimlerinin de bulunması, bilimsel düşüncelerini mitoslar ve halk inançlarıyla uzlaştırma çabasıdır. Astroloji ve kehanetin gerçekliğine inanan Poseidonios, Tanrı ile insan arasındaki alanın, insanüstü varlıklar olarak kabul ettiği 'daimon'larla dolu olduğunu düşünmüştür. Daimonlar Tanrı ile insan arasında rûhânî varlıklar olup, insanın Tanrı'yla olan bağını sağlarlar. O, evren anlayışında önemli bir yer tutan bu varlıkları gezip gördüğü farklı milletlerin mitolojilerinden almış, bu varlıkları doğaüstü âlem hakkında bilimsel birer görüş olarak kabul etmiştir.

Poseidonios, tıpkı Aristoteles gibi evren açıklamasında organizmayı temel örnek olarak alır. Ona göre bu organizma bir kavram değil, doğrudan doğruya kavranmış olan 'kuvvetlerin canlı bir birliği'dir. Evren büyük bir organizmadır. Bir hayat prensibi, bu organizmanın bütün bölümlerini derece derece yükselen bir sıralama dizisi olarak yaratır ve her şeyi birbirine bir ilgi ve sempati bağıyla bağlar, birleştirir. Poseidonios, bu görüşüyle evreni canlı bir organizma olarak düşünmüş, böylece Eski Stoa'da olduğu gibi, hilozoist bir anlayışa ulaşmıştır. Onun, mitolojiye dayandırdığı evren anlayışının yanında, bu görüşleri de ileri sürmesi, empirik bir yöntem kullandığını ve evreni bir yandan da maddî bir yapı olarak algıladığını göstermektedir.

İnsan Anlayışı ve Psikolojisi

Poseidonios, psikoloji ve insan öğretisinde, Platon-Aristoteles çizgisinde bir düşünce geliştirmiştir. O da bu düşünürler gibi insan ruhunun bölümleri ve bu bölümlere ait yetenekleri bulunduğunu kabul etmiştir. Ona göre insanın akla dayalı bir Tanrısal yönü, bir de duygusal güçlerine dayalı hayvân (diğer canlılarla ortak) yönü bulunmaktadır. Bu iki güç arasında bir mücadele vardır. Ruhun duygusal yönü, bedenin hizmetindedir ve beden varlığını sürdürmek için bu duygusal güçlerden yararlanmaktadır. Beslenme duygusu buna örnek olarak verilebilir. Bu yüzden beden değersizdir. Oysa Tanrısal olan yönüyle ruh, bilgi üretmektedir. Bu bakımdan beden, ruh için adeta bir hapishanedir.

Poseidonios, bu anlayışından hareket ederek bilgi ve ahlâk öğretisini geliştirmektedir. Ruh, akla dayalı olmayan duygusal yetilerinin ne kadar az etkisinde kalırsa, elde ettiği bilgi de o kadar yetkin olur. Bu yetkinliğe ulaşabilmek için ruhun kendisini bedensel bağlardan kurtarıp Tanrısal olana yaklaşması gerekmektedir. İnsanın bu tutumu, evrenin başlangıcındaki durumuna uygundur. Çünkü insan, ilk zamanlarında Tanrısal olana oldukça yakındı. Ancak daha sonra bedene bürünerek Tanrısal olandan uzaklaştı. Bununla birlikte ruh, zaman zaman rüyalar veya sezgiler vb. yoluyla beden hapishanesinden kurtularak ilk kökü olan Tanrısalı yaklaşıp, bilge özelliği öne çıkmakta ve yeniden yücelmektedir. Bugün insanoğlunun sahip olduğu kültür ise Tanrısal dönemlerindeki bilgeliğine dayanmaktadır.

Poseidonios, ruhun bedene bağlı olmadığını, sonradan bedene girdiği gibi, bedenin ölümüyle de yaşamaya devam edeceğini, başka bir ifadeyle ezeli ve ebedi olduğunu kabul etmektedir. Hatta Poseidonios, dünyanın yok olup tekrar kurulacağını, bu süreçte ruhun kaybolmayacağını, dünyanın yok olmasından sonra bir temizlik sürecinden geçip, Tanrısal olana yükselerek, burada her şeyin tam bilgisine ulaşacağını ve sonsuza kadar mutlu bir şekilde yaşayacağını savunmaktadır.

Ahlâk Felsefesi

Poseidonios'un ahlâk anlayışındaki temel de yine ruhun iki zıt gücünün bir sonucudur. Ona göre, insanın erdemli olabilmesi, ruhun Tanrısal olan akıllı yönünün, hayvânî olan duygusal yönü üzerinde hâkimiyet kurmasıyla mümkündür. Erdeme, dolayısıyla ruh dinginliğine ulaşma bu dönemin bir özelliğidir. Ruh dinginliğine ulaşmak da mutluluğun kaynağı olarak kabul edilmiştir. Eski Stoa'dan farklı şekilde, Orta Stoa'nın bir filozofu olarak Poseidonios, yanlış bilgilerin yanlış yargılardan değil, ruhun aşağı yönü olan duygulanımlardan kaynaklandığını kabul etmektedir. Ruhun akıllı yönünün, duygusal yönüne hâ-

kim olamaması durumunda insan bilge olamayacağı için yanlışla düşerek, kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu, ruh dinginliğini neyin bozup neyin bozmayacağını bilemeyeceği için mutsuz olur. Aklın duygulara egemen olması durumunda ise insan bilge ve mutlu olur.¹¹

YENİ STOA (ROMALI STOALILAR)

Orta Stoa'nın önemli düşünürü olan Panaitios'un etkisi, Yeni Stoa dönemi filozofları olan Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius üzerinde görülmüştür. Seneca bir eğitimci olup İmparator Neron'un eğitiminde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Epiktetos, azatlı bir köledir. Aurelius ise Roma İmparatoru'dur. Görüldüğü gibi Yeni Stoa dönemi olarak adlandırılan Romalı Stoalılar, farklı sosyal tabakalara mensupturlar.

Seneca (1-65)

Hayatı

Seneca İspanya'da doğmuş Roma'da ölmüştür. Bilgisi ve etkili konuşmaları sebebiyle Roma'da büyük şöhret sağlayınca kıskançlık yüzünden takibata maruz kalıp Korsika'ya sürülmüştür. Daha sonra dostlarının araya girmesiyle sürgün cezası affedilmiş, o da Roma'ya geri dönerek imparatorun oğlu Neron'u eğitmekle görevlendirilmiştir. Sonraki dönemlerde Neron imparator olunca, kendisine bazı önemli devlet görevleri vermiştir. Seneca, sonra saraydan ayrılarak kendi halinde bir hayat sürmeye başlamış, ancak yönetime karşı düzenlenen bir ayaklanmada onun da bulunduğu inceleme yapmadan karar verilince Neron tarafından kendi kendini öldürmesi emredilmiş, Seneca bu buyruğa uyarak damarlarını kesmiş ve kan kaybından ölmüştür.

Yeni Stoa'nın üç kurucusundan ilki olarak değerlendirilen Seneca mektup, tiyatro ve şiir gibi eserler ortaya koymuştur.¹²

Felsefesi

Seneca'nın öğretisi, insanın iradeli bir varlık olduğu anlayışına dayanır. Ona göre, düşünceler akıl ve iradeye dayanmakla birlikte, duygular da önemli-

11. H. Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 306-309; Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 249, 250.

12. Mitsis, "Stoicism", s. 258.

dir. O, doğa olaylarının kaynağında Tanrı'nın olduğu kanaatindedir; bu sebeple gözlemle anlaşılabilen bu olayların aslında yalnızca birer görüntü olabileceği de unutulmamalıdır. Ona göre Tanrı, bütün evreni kapsayan evrensel doğa yasasının kendisidir. Her obje ve her oluş bu yasaya bağlıdır. Dolayısıyla her şey Tanrısal bir kadere dayanmaktadır. Tanrı'ya bağlılığın aracı ise sevgidir. Bu sevgi doğaya egemen olan Tanrısal yasayı kavramayı, bütün olayların arkasında Tanrısal erkin bulunduğunu görmeyi sağlar. Tanrı'nın olaylar üzerindeki etkisi tùmeldir. Yani yetenekleri ve nitelikleri genel olarak veren Tanrı olmakla birlikte, bu yetenek ve niteliklerin varlıklar tarafından uygulanması Tanrı'ya değil tek tek tikel varlıklara aittir. Sözelimi insana yürüme özelliği veren Tanrı'dır; ancak yürümeyi isteyen, buna karar veren ve yürüten insandır.

Seneca felsefeyi mantık, ahlâk ve fizik olmak üzere üçe ayırmaktadır. Ona göre aklını kullanmak zorunda olan filozofun görevi insanları hayatın zorluklarına karşı ve mutlu olmak için eğitmektir. Seneca'ya göre ruh, diğer bazı filozofların düşündükleri gibi soyut değil, çok ince atomlardan oluşan bir maddedir. Ölüm ise yok olmak değil, ölümsüzlüğe ulaşmaktır. Çünkü ölen, Tanrısal boyutu olan ruh değil, sadece bedendir. Bu yüzden insan, ölüm korkusu duyarak mutsuz olmamalıdır.

Seneca'ya göre ahlâk, insana nasıl mutlu olunacağını gösteren, pratik bir yaşama öğretisidir. Bu yüzden ahlâklı yaşamak doğaya uygun yaşamaktır. Bunu da yalnızca erdemli- bilge insan başarabilir. Erdemi sağlama yolu ise felsefedir. Erdem, bilgenin doğaya uygun bilgisi; bilgelik, erdemlere sahip ve onları uygulayan kişinin (bilgenin) niteliğidir. Erdem, yetkin akıldır; dolayısıyla erdem ile akıl arasında bir eşitlik vardır. Erdem, akıl yoluyla edinilen kusursuz, örnek bir bilgi ve olgunluk, en büyük iyilik, şerefli olan ve ahlâklı olan ve mutlu olmak için tek sahip olunması gerekendir. Gerçek anlamda iyilik yalnızca ahlâkî olmandır. Bu iyilik, yarattığı düzenle, kendisine yaraşanı yapmasıyla belli olur; çünkü iyi her yerde iyi olduğundan, her zaman aynı kalır ve yaşama koşulları ile nitelikleri değişmez. İyi, faydalı olan değildir. Belli bir gaye için iyi olan, geçici olarak iyidir. En büyük iyilik, bizâtihi iyi olmandır. Bizâtihi iyilik Tanrı'dan geldiği için faydaya bağlı değildir. Erdem zevk değildir; çünkü zevkler, insanların duygularıyla ilintili olduklarından aldatıcıdır. Duygular akla dayanmadığı için doğaya uygunluğu da belirleyemezler; dolayısıyla akla ve doğaya karşı olduklarından, birer hastalıktır.

Seneca'ya göre “ölçülü olma”, “cesâret, acılara katlanma gücü”, “ileri görüşlülük, akıllı olma” ve “adalet” olmak üzere dört ana erdem vardır. Bütün bu erdemler birbirine eşit ve aynı değerdedir. Erdem, insanı korkularından kurtarır, ihtiraslarını yok eder, şehveti dizginler. Erdem, ölümlülere nasip olan tek ölümsüzlüktür.¹³

13. Ayhan Aydın, *Felsefe-Düşünce Tarihi*, 5. Baskı, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2009, s. 44-46.

Epiktetos (50-130)

Hayatı

Epiktetos, gençliğini oldukça zengin biri olan Epaphroditos'un kölesi olarak Roma'da geçirmiştir. Daha sonra uzun çabalar sonucunda özgürlüğüne kavuşmuş ve hocası Musonius'un gözetiminde Stoa felsefesiyle ilgilenmiştir. Sakat olduğu bilinmekte, ancak, bu sakatlığın sebebi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bazı kayıtlar, efendisi Epaphroditos'un kötü muâmelesi sonucunda sakat kaldığını ileri sürerken, bazı kaynaklar da aksine efendisinin Epiktetos'un çalışmalarını desteklediğini ve ona kötü davranmadığını söylemektedir. 89 yılında Domitianus tarafından diğer filozoflarla birlikte sürgüne gönderilmiş, bu karar onun hayatında dönüm noktası olmuştur,

Epiktetos sürüldükten sonra Nicopolis'e gitmiş, orada ünlü bir felsefe okulu kurmuştur. Ünlü tarihçi Arrianus'un da yetiştiği bu okul, İmparator Hadrianus tarafından da ziyâret edilmiştir. Onun birçok konuşma ve derslerini yazarak günümüze ulaştıran işte bu okulda yetişen tarihçi Arrianus'tur. Dört kitap ve doksan beş bölümden oluşan bu eser "Konuşmalar" adını taşımaktadır. Bu kitaptan başka yine Epiktetos'a ait olduğu bilinen yüz seksen fragment daha bulunmaktadır.

Felsefesi

Epiktetos'un felsefesi özgürlük, ilahî inâyet, insanlık ve ahlâk düşüncesine dayanır. Kendisine Sokrates'le Diogenes'i örnek almıştır. Epiktetos'a göre, insana kendisinden başka kimse zarar veremez.

Epiktetos siyaset düşüncesinde insanı, başka insanları da içeren büyük bir sistemin üyesi olarak kabul eder. Ona göre, her insan, öncelikle kendi toplumunun vatandaşıdır; bütün insanların oluşturduğu daha büyük bir topluluğun da mensubudur. Kendi döneminde var olan site devleti ise bu büyük topluluğun yalnızca kötü bir kopyasıdır. Akıllı varlık olarak insanlar, kendilerinde Tanrısal öğeler taşırlar. Bundan dolayı, Epiktetos'a göre insanlar, toplumlarını ve hayatlarını Tanrı'nın iradesine göre yönetmeye çalışmalıdır.

Epiktetos, ahlâk anlayışında, olayları belirlemeye ve yönetmeye çalışmak yerine onları bilgece, olduğu gibi kabul etmek gerektiğini öngörmektedir; bilgelige çok önem vermekte ve felsefesini aslında bunun üzerine kurmaktadır. O, bilgeliliğin Stoa ruhuna uygun olarak, doğaya uygun yaşamak ve doğal olana uyum sağlamakla elde edileceğini düşünmektedir. Böylece insan, değiştiremeyeceği halde doğala müdâhale ederek kendini sıkıntıya sokmak ve dolayısıyla

la mutsuz olmak yerine, doğaya uyum sağlayıp sıkıntılardan kurtularak mutlu olacaktır.

Epiktetos'un bu anlayışına göre, insan sahnedeki aktöre benzemektedir. Dünya ve dünyanın tarihiyle ilgili bu dramda insan, yalnızca bir oyuncudur. Oyuncu, oynayacağı rolü seçemez; oyunun kendisine etkide bulunamaz. İnsanın bu tarih içinde ne olacağını Tanrı ve akıl belirler. Akıl müdâhale edilip edilemeyecek olanı belirlemek ve Tanrı'nın takdirini anlamak içindir. Bir tiyatro eserindeki oyuncuya benzeyen insan, hiçbir etkide bulunamayacağı şeyler karşısında kayıtsız kalmak durumundadır. Çünkü insan, Tanrı'nın takdir ettiğine tam bir güven ve bağlılık ile rızâ ve tevekkül göstermelidir. İnsanın, kontrol edebileceği yalnızca kendi tavrı ve tutkularıdır.

Epiktetos'un ahlâk felsefesinin, elimizde olan ve elimizde olmayan diye iki yönü bulunmaktadır. Elimizde olmayan şeylere itiraz etmeksizin ve direnmeksizin boyun eğilmelidir. Buna karşılık güç yetirebildiğimiz durumlarda irade özgürlüğümüzü ve seçimimizi kullanarak gerçek bilgiye, Tanrı bilgisine ve ahlâkî ilerlemeye ulaşabiliriz.

Ona göre, mutlu olmak için verilenle yetinilmeli, başkalarının elindekilerden dolayı kıskançlık duyulmamalı, Tanrı'nın kendisi için takdir ettiği şeylerden dolayı şikâyetçi olunmamalıdır. Yani, insan, Tanrı'nın kendisine verdiği ile yetinmeli, sahip olamayacağı şeyler için üzüntü duymamalıdır. Çünkü bu tür duygular insanı mutsuz etmekten başka bir işe yaramaz. Öyleyse, yapılması gereken, insanın tutkularına hâkim olması ve onlar karşısında yenilmeyerek bağımsızlaşmasıdır. Bu ise bilgelikle mümkündür.¹⁴

Marcus Aurelius (121-180)

Hayatı

İmparator Antonius Pius'un oğulluğu olan Marcus Aurelius, Roma İmparatorluğu'nu 161 yılından 180 yılına kadar yönetmiş olan en etkili Stoacı filozoflardan biridir. Roma İmparatorluğu'nun tek filozof imparatoru olan Aurelius, çok iyi bir eğitim görmüştür. İmparator olur olmaz kardeşini de iktidara ortak etmiş ve kendisi, çeşitli ayaklanmaları bastırmanın peşine düşerek Doğu ve Batı'da çeşitli savaflara katılmış, Tuna nehrini geçerek önemli bir isyanı bastırmıştır. Roma İmparatorluğu'nun Çin ile ilk temasının bu imparator zamanında olduğu ileri sürülmektedir. Onun, *Kendi Kendine Düşünceler* isimli

14. *The Golden Sayings of Epictetus*, Edited by Charles W. Eliot, P.F. Collier & Son, New York, 2001; Kenny, *Ancient Philosophy*, vol: I, 107-109.

eserini, katılmış olduğu savaşlar sırasında yazdığı iddia edilmiştir. Bu eser, akıcı üslubu ile tanınmış olup, bugün hâlen edebî ve felsefî önemini korumaktadır. Adeta Platon'un 'filozof kralını' temsil eden bir şahsiyettir.

Felsefesi

Aurelius, adı geçen kitabında Epiktetos'tan sıkça söz eder. Bu son iki Romalı Stoacıda Eski Stoa ruhunun bir daha canlandığına tanık olunmaktadır. Yalnız Aurelius'un daha spiritüalist ve mistik eğilimli olduğu göze çarpmaktadır. Epiktetos'un mistik tavırdan uzak olmasına karşılık Aurelius, insanın kendi iç dünyasına dönmesini ve kendi Daimonu ile konuşmasını önermiştir. Beden ile ruh arasında kesin bir ayırım yapmıştır. Aurelius, ruhun bedenden ayrılacağı anı özlemle beklediğini belirtmiştir. Fakat bu düşüncesi onun hayattan el çekmesi tarzına aslâ dönüşmemiştir. Çünkü ona göre insan, dünyaya aktif bir hayat yaşamak için gelmiştir. Bu bakımdan Aurelius, bireyin amacını, devlet içinde bir hizmette bulunmak olarak anlamıştır.

Aurelius'a göre her birey kendini görev başında olan bir asker gibi, yani komutanından aldığı emri yerine getirmesi gereken bir asker gibi anlamalı ve kendisine verilen her türlü görevi lâyıkıyla yerine getirmelidir. Kendisine verilen görevin doğru olup olmadığını tartışmaya hakkı yoktur. İşte bunun gibi her insana doğa ve devlet tarafından belli bir görev verilmiştir. Herkesin kendisine verilen görevi yapması gerekir. Bu dönem Stoa felsefesinin ahlâk anlayışında gittikçe artan bir değer kazanan bu görev düşüncesinin, Roma dünya görüşünde önemli bir yeri vardır.¹⁵

KAYNAKÇA

- Aster, Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 3. Baskı, Sad. Volkan Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005.
- Aydın, Ayhan, *Felsefe-Düşünce Tarihi*, 5. Baskı, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2009.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, 4. Baskı, Konya, 2000.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, İstanbul, 1990.

15. Kenny, *Ancient Philosophy*, vol: 1, s. 108-110; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi-Helenistik Felsefe*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1990, s. 81-84;

- Kenny, Anthony, *Ancient Philosophy*, vol: 1, Oxford University Press, New York, 2004.
- Mitsis, Phillip, "Stoicism", *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Ed. By, Christopher Shields, Blackwell Publishing Ltd, Malden, USA, 2003.
- Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Skirbekk, Gunnar-Gilje, Nils, *Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, Trz.
- The Golden Sayings of Epictetus*, Edited by Charles W. Eliot, P.F. Collier & Son, New York, 2001.
- Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü*, c. I, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev., Mehmet İzzet-Orhan Saadettin, Sad., Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

STOA MANTIĞI

İbrahim Çapak*

GİRİŞ

Stoacılık, M.Ö. 300 yılında başlamış, Marcus Aurelius'un M.S. 180 tarihine kadar yaklaşık 5 asır boyunca aktif bir şekilde ilim dünyasında rol oynamış; daha sonraki dönemlerde kimi Müslüman ve Batılı düşünürlerin sistemlerinde etkili olmuştur. Stoacılık, M.Ö. III. Yüzyılda Kıbrıs'lı Zenon (336-264), Kleanthes (331-232) ve Khrysippos'un (280-210) yer aldığı Eski Stoa; M.Ö. II.-I. yüzyıllarda, öncülülüğünü Diogenes, Panetius (185-112) ve Poseidoios'un (135-51) yaptığı Orta Stoa ve M.S. I.-II. yüzyıllarda Seneca (İ.Ö.4.-İ.S. 65.), Epiktetos (50-130) ve Marcus-Aurelius'un (121-180) öncülüğündeki "İmparatorluk Stoası" olarak da isimlendirilen Son Stoa olmak üzere üç döneme ayrılmaktadır. Akdeniz Bölgesinin farklı yerlerinde, birbirini takip eden değişik zamanlarda, üç ayrı görünümle ortaya çıkan Stoacı akımlar arasında her ne kadar bazı farklılıklar bulunsa da, bunların her biri ahlâk, adalet ve erdem esaslarına dayandıklarından ortak yanlarının ağır bastığı görülür. Ancak felsefe tarihine bakıldığında Stoacılığın ayrı dönemlere hitap eden ilk, orta ve son stoa okullarının varlığına rağmen, Stoacı anlayışın Aristoteles kadar etkili olmadığı anlaşılmaktadır. Kısaca Stoa Okuluna değinerek Stoa mantığını ele almaya çalışacağız.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, capakibrahim@hotmail.com

STOA OKULU

Stoa okulu M.Ö. 300 tarihinde Zenon (M.Ö. 336-264) tarafından Atina'da kurulmuştur. Öğrencileri, önceleri Zenoncular; daha sonra da kurulan okullara kuruldukları yere göre ad verme geleneğine uyularak "Stoacılar" şeklinde anılmışlardır.¹ Zenon'un Polygnotos'un resimlerinden ötürü boyalı sundurma ya da Yunanca'da Stoa Poikile denen yerde bir aşağı bir yukarı yürüyerek ders verdiği ve amacının buraya aylakları sokmamak olduğu kaynaklarda yer alır. Çünkü burada bin dört yüz Atinalı yurttaşın öldürüldüğü rivâyet edilmektedir. Zenon'un öğrencileri buraya gelip, onu dinledikleri için Stoacı şeklinde anılmışlardır.² Stoa okuluna Revâkiyye de denmektedir.³

Stoacılığın felsefe tarihinde önemli bir konumu vardır. M.Ö. IV. yüzyılın sonunda başlayan bu düşünce akımı Roma'da da taraftar bulmuş, Seneca ve Marcus Aurelius'le M.S. II. yüzyılın sonuna kadar etkisini sürdürmüştür.⁴

Stoa Okulu, Helenistik devrin büyük düşünce hareketlerinden biridir. Çağdaşı olan Epiktür Okulu gibi, Stoa Okulu da felsefenin amacının, insanı mutluluğa ulaştırmak olduğunu kabul etmektedir. Okulun kurucusu olan Zenon, mutluluğun dıştan gelen etkilerle ve kaderin cilverleriyle ilgili olmadığını, insanın bütün bunlar karşısında takınacağı tavra bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Zenon tarafından ileri sürülen bu görüş, Stoa okulunun üç yüzyıl boyunca dayandığı temel görüş olmuştur.⁵

Stoacıların üzerinde uzlaştıkları temel konular mantık, fizik ve ahlâktır. Ancak çalışmaya hangi konudan başlanması gerektiği hususunda aralarında bir ittifak yoktur. Diogenes Laertius'a göre, Zenon ve Khrysippos mantık-fizik-ahlâk sıralamasını benimserken; Ptoleme'li Diogenes ahlâkla, Panetius ile Poidonius ise fizikle işe başlamayı tercih ederler. Aslında her durumda felsefenin bu farklı kısımları birbirlerine sıkı bir şekilde bağlıdır; bunların birbirlerinden bağımsız olarak hiçbir değerleri yoktur, bu itibarla bir arada okutulmaları gerekir.⁶ Bu açıdan bakıldığında Stoacılar arasındaki ihtilafın şekli olduğu görülür.⁷

-
1. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul 1997, s. 16; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (çev. Ahmet Aydoğan) İstanbul, 2001, s. 259.
 2. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (çev. Candan Şentuna), İstanbul 2003, s. 304.
 3. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 54, 103-104.
 4. Niyazi Öktem, "Stoisizm", *İst. Üni. Hukuk Fak. Mecmuası* C. XL, Sayı, 1-4, İstanbul 1974, s. 590.
 5. Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 2001, s. 97.
 6. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 35.
 7. İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, Ankara 2007, s. 10-13.

Eski Stoa

M.Ö. 322-204 tarihinde etkili olan Eski Stoa'nın en önemli temsilcileri Zenon, Kleanthes ve Khrysippos'tur.⁸ Stoa okulunun kurucusu olan Zenon, Fenike'den gelen tüccar bir aileye mensuptur. Bir deniz kazasında servetini kaybettikten sonra okumaya yönelmiş, sırasıyla, kinik Krates'in, Megara Okulu'ndan Stilop'un, Akademia'dan Ksenokrates ve Polemon'un öğrencisi olmuş; sonra da Atina'da, Poikile meydanlarında felsefe okutmuştur.⁹ Zenon, daha üstün bir karaktere sahip olmak için uğraşan, basit bir yaşantı süren ve ahlâka uygun davranmayı prensip edinen biri olarak tanınmıştır.¹⁰ M.Ö. 300 civarında bir hoca, felsefi bir yazar olarak öne çıkmış, karakterinin yüksekliği sebebiyle hem Atinalıların, hem de Makedonya kralı Antigonos Gonateas'ın saygısını kazanmıştır.¹¹

Felsefeyi ilk kez mantık, fizik ve ahlâk olmak üzere üçe ayıran Zenon'dur. Sokrates'in ve Kiniklerin öğretilerinden yola çıkan Zenon, felsefesinin merkezine ahlâkı oturtmuştur. Ayrıca o, ahlâkı bilimsel olarak temellendirmek için fiziği gerekli görmüş ve fiziği de, ahlâkı da, mantıkla desteklemeye çalışmıştır. Zenon, fikirlerinin yanı sıra yetiştirdiği birçok öğrencisi ile de felsefeye katkıda bulunmuştur. Onun en meşhur öğrencileri şöyle sıralanabilir: Kleanthes, Zenon'la birlikte yaşayan hemşehrisi Persaios; Khioslu Ariston ve Kartacalı Herillos, Sparta kralı Kleomenes'in özel öğretmeni Bosphoroslu Sphairos, Kleanthes'in takipçisi Soloslu (Solili) Khrysippos,¹² Baili Philonides, Korinthoslu Kallippos, İskenderiyeli Poseidonios, Soloilü Athenodoros ve Sidonlu Zenon bulunmaktadır.¹³ Zenon'dan hemen sonra Stoa Okulu'nun başına geçen Kleanthes'in, Epikürcüler ve Skeptikler (Kuşkucular) tarafından gelen saldırılara göğüs gerebilecek niteliklere sahip biri olmadığı rivâyet edilir. Tablet alamayacak kadar fakir olduğundan, Zenon'dan duyduğu her şeyi kırık çömlekler ve sığırların kürekkemikleri üzerine yazan Kleanthes, on dokuz yıl Zenon'un öğrencisi olmuş ve neredeyse yüz yaşında iken vefat etmiştir.¹⁴ Çalışkanlığı ile bilinen Kleanthes, çok yoksul olduğu için, para karşılığı çalışmak zorunda kalmış, geceleri bahçelerde su çekti-

8. Osman Emin, *Felsefetü'r-Revakiyye*, Kahire 1971, s. 45.

9. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1993, s. 92; Laertios, s. 304; Frank Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (çev. İbrahim Şener) İstanbul 2002, s. 192. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 259.

10. Frank Thilly, a.g.e. s. 192.

11. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 259.

12. Eduard Zeller, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 260.

13. Anton Dumitru, *History of Logic*, Kent, 1977, s. 218.

14. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 18

ği ve gündüzleri de felsefe alanında çalıştığı için kendisine “Phreantles” adı verilmiştir.¹⁵

Kleanthes'in ardından okulun başına Sicilya, Solili Khrysippos gelmiştir. Khrysippos, okulun öğretilerini açık bir şekilde tanımlamış, ona bir düzen kazandırmış ve okulu Skeptiklere karşı savunmuştur. Khrysippos, birçok yazısıyla, Stoa doktrinlerinin yayılmasına büyük katkıları olan kıvrak bir diyalektikçi ve üretken bir yorumcudur. Bunun yanı sıra sistemi, eksikliklerini gidererek bütünleştirip, okulu parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya getiren fırkaları uzlaştırması sebebiyle ikinci kurucu olarak saygı görmüştür.¹⁶ Khrysippos'un çalışmaları sayesinde Stoa doktrini bir kalıcılık kazanmıştır. Nitekim onun için “Khrysippos olmasaydı, Stoa da olmazdı.” denmiştir.¹⁷ Khrysippos'un özellikle diyalektik konusundaki çalışmaları sonraki Stoacıların hayranlığını kazanmış ve geç antik çağın başka yazarları tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Diogenes Laertios, Khrysippos hakkındaki, “Tanrılar arasında diyalektik olsaydı, bu, Khrysippos'unkinden farklı bir şey olmazdı.” ifadesini nakleder.¹⁸ Cicero, *Academica Priora* adlı eserinde, kompleks bir ifadenin doğruluğunu ve yanlışlığını saptamanın güç bir mantıksal problem olduğunu ve bu konuda önemli görüşlere sahip kişiler arasında Philo ve Diodoros'tan sonra Khrysippos'un geldiğini belirtir. Khrysippos'un meşhur öğrencileri arasında Tarsus'lu Zenon, Babilli Diogenes yer almaktadır. Khrysippos'un yerini, önce Tarsus'lu Zenon sonra, Babilli Diogenes almıştır.¹⁹

Orta Stoa

En önemli temsilcileri Penetius ve Poseidonios olan Orta Stoa Okulu, M.Ö. II. ve I. asırlarda etkili olmuştur. Bu okul, M.Ö. II. ve I. yüzyıllarda, felsefe öğretilerini birbirine yaklaştırma çabası içinde olmuştur. Orta Stoa adıyla anılan bu dönem Stoacılığı, Platon ve Aristoteles'in bazı düşüncelerini alıp bunları kendi öğretisiyle kaynaştırarak bütünleştirmiştir. Böylece, Eski Stoa'nın (Zenon, Kleanthes, Khrysippos'un) ahlâk anlayışı daha ılımlı bir hale gelmiş, Stoacılığa duyulan kurumsal ilgi artmıştır. Orta Stoacılığın en önemli temsilcileri olan Panetius ile Poseidonios, Platon ve Aristoteles'ten etkilenmişlerdir.²⁰

15. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 359

16. Osman Emin, *Felsefetü'r-Revakiyye*, s. 47 vd.

17. William Kneale, Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1988, s. 115.

18. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 166,

19. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 260.

20. Niyazi Öktem, “Stoisizm”, s. 606.

Orta Stoa'nın en etkili temsilcilerinden biri olan Panetius (185-112), Rodos'ta doğmuş, Atina'da Antipater'le birlikte felsefe öğrenmiş, daha sonra Roma'ya gidip orada arkadaşlık kurduğu Scipon Emilian'le birlikte İskenderiye'ye ve Afrika'nın batı kıyılarına yolculuk etmiştir. Panetius, içinde bulunduğu okulu hem Aristotelesçilerin hem de Yeni Akademialıların eserlerini okumaya yöneltmekle belli bir eklektizmi yakalamaya çalışmıştır. Nitekim o, eski Stoacıların iddialarını en ince ayrıntılarıyla belirtip ılımlaştırmış, böylece kesinlikten çok olasılığa vurgu yapmıştır.²¹

Bu dönemin diğer önemli bir temsilcisi Panetius'un öğrencisi olan Suriye'nin Apame şehrinde doğan Poseidonios'tur (135-51). Poseidonios, Pompeus'un arkadaşı ve Cicero'nun hocasıdır. Eserlerinden hiçbirisi zamanımıza ulaşmamıştır; ancak Cicero, Galianus, Seneca, Kleomedes ve Proclus çalışmalarında onun eserlerinden yararlanmış ve alıntılar yapmışlardır.²² Poseidonios, aynı zamanda astronom, fizikçi, coğrafyacı ve tarihçi olup çok yönlü bir filozoftur. Onun dikkate değer özelliklerinden biri kesin ilmi çalışmaları yanında, çok kuvvetli mistik temayüller de taşımasıdır. Nitekim hocası Panetius, astrolojiyi ve kâhinliği boş inanç olarak reddederken, Poseidonios bunların gerçekliğine inanır.²³

Son Stoa

Son Stoa Okulu, M.S. I. ve II. asırlarda ekili olmuştur. Bu dönemin en önemli temsilcileri arasında Seneca, Epiktetos ve Marcu Aurelius yer almaktadır.

Kurtuba'da doğan Seneca (M.Ö.4.-M.S.65), Roma'da bir Pythagorasçı ve bir Stoacı hocadan öğrenim görmüştür. Seneca, belli bir süre avukatlık yaptıktan sonra bir edebiyat adamı ve saray muhâsibi olarak hayatını sürdürmüştür. Seneca, hoşgörülü, ödün vermeyen hep hazır cevap bir Stoacı olmuştur. Ayrıca Seneca, bir filozof olmasının yanı sıra, sanatçı, devlet adamı, ünlü bir yazar olarak meşhur olmuştur.

Bu dönemin ikinci önemli temsilcisi olan Epiktetos (50-130), Frigya'nın Hierpolis şehrinde doğmuş bir köledir. Köle pazarlarının rastlantıları onu Roma'ya sürüklemiş ve burada, Nero'nun bir azatlısı olup, Epaphroditos tarafından satın alınmıştır. Büyük ihtimalle Epaphroditos'in ölümüyle özgür olan Epiktetos, bir süre Roma'da, kapısı hep açık olan bir kulübede yaşamış, daha sonra Yunanistan'a çekilip Eirus'un Nicopolis şehrinde okul açmıştır. Burada

21. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 20-21.

22. Osman Emin, *Felsefetü'r-Revakiyye*, s. 78-79.

23. Kamran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 118

uzun yıllar boyunca ders vermiş, ancak Sokrates gibi hiçbir eser yazmamıştır. Epiktetos, Eski Stoacılığın katı ahlâkını benimsemiştir. Ona göre Orta Stoa, asıl Stoacılıktan bir sapmadır.²⁴

Bu dönemin diğer önemli bir temsilcisi de Marcus Aurelius (121-180)'tur. Erken yaşta babasını kaybeden Aurelius, büyükbabası tarafından yetiştirilmiş, sekiz yaşında Salianus papazlarının koleji'ne gitmiş, burada birçok değerli hocadan ders almış ve çok erken yaşta felsefeyle ilgilenmeye başlamıştır. On iki yaşında Stoacıların arasına girmiş ve onların özentisiz yaşam biçimini benimsemiştir. Aurelius'un hocaları ve dostları arasında ona Epiktetos'u tanıtan Iunius Rusticus, Apollonius, Claudius Maximus ve Cinna Catutus gibi kimseler bulunmaktadır. Stoa felsefesinin dinî yanı, en güçlü biçimde Marcus Aurelius'ta görülür. Seneca ve Marcus Aurelius ruhun ölümsüzlüğüne inanırken, Epiktetos ölümden sonra bir yaşamın varlığını kabul etmez.

Bir Roma imparatoru olan Marcus Aurelius'dan sonra Stoa felsefesi artık büyük adlar çıkarmamıştır. Fakat Stoa ahlâkı Ortaçağ, Rönesans ve modern zamanlarda da canlılığını sürdürmüştür. Stoacı filozoflar bütün okullarda okutulmuş, Montaigne, Descartes, Pascal, gibi filozoflar Stoacıların düşüncelerinde yoğunlaşmışlardır.²⁵

Eski Stoa ve Orta Stoa hakkında *Hymn of Cleanthes/Kleanthes İlahileri* ve bazı alıntılar dışında birincil kaynak bulunmamaktadır. Bu sebeple Stoa öğretisi hakkında bildiklerimiz daha çok ikincil kaynaklara dayanmaktadır. Bunlar arasında Diogenes Laertius, Stoabaeus, Cicero, Plutarch, Simplicius, Sextus Empiricus ve Afrodisiaslı İskender sayılabilir. Bu düşünürler aracılığı ile Stoa felsefesinden haberdar olmaktadır.²⁶ Hiç kuşkusuz Son Stoanın önemli temsilcileri olan Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un eserleri bir tür kuşatıcılığa ve birliğe sahipse de Seneca ile birlikte, daha çok edebî söylem hâkim olmuştur. Her şeyden önce birer ahlâkçı olan Epiktetos ve Marcus-Aurelius'un metinleri, Stoa felsefesinin fizik ya da mantık hakkındaki düşüncelerine yer vermemektedir.²⁷

STOA MANTIĞI

Stoacılar, felsefe konularını fizik, ahlâk ve mantık olmak üzere üç bölüme ayırırlar. Bu ayrımı ilk önce Kıbrıslı Zenon (336-264) *Mantık Üzerine* adlı eserinde yapmıştır. Onun bu yaklaşımı kendisinden sonra Khrysippos (280-210)

24. Marcus Aurelius, *Düşünceler*, Ankara 2004, s. 15

25. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 29

26. Frank Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 193-194

27. İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Farabî'ye Etkisi*, s. 18 vd.

Mantık Üzerine ve Fizik Üzerine adlı eserlerinin birinci bölümlerinde, Apollodoros ile Syllós Stoa Öğretisine Giriş adlı eserlerinde ve Eudromos *Temel Ahlâk Unsurları* adlı eserinde devam ettirmiştir. Felsefenin fizik, ahlâk ve mantık şeklindeki bu bölümlerine Apollodoros “alan”, Khryssippos ile Eudromos “biçim” derken, bazı filozoflar da “tür” demişlerdir.²⁸ Stoacılar fizik, ahlâk ve mantıktan oluşan felsefeyi, “İlâhî ve insânî olan şeylerin bilinmesidir.” şeklinde tanımlarlar. Onlara göre fizik, dünyadan bahseden ilimdir. Ahlâk, insan davranışlarını konu edinir, mantık ise insan mantığıdır ve hitâbet diye adlandırılır.²⁹

Ahlâk felsefesinin yanı sıra, mantık ve fizik bilimlerine de ayrı bir önem vermiş olan Stoacılar, kozmosun yapısını inceleyen fiziği bir ağaca; insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlâkı verimli bir tarlaya ve fizik ile ahlâkı koruduğu için mantığı bir sura benzetirler.³⁰ Ayrıca Stoacılar, felsefeyi canlı bir varlığa benzetirken; mantığı onu oluşturan kemik ve sinirlere, ahlâkı etli kısımlara, fiziği ise bu canlı varlığın ruhuna benzetirler. Başka bir örneklemede onlar, felsefeyle yumurta arasında benzerlik kurmuşlardır. Buna göre yumurtanın kabuğu mantığa, akı ahlâka, içindeki sarısı da fiziğe karşılık gelir. Diğer taraftan bazı Stoacıların felsefeyi bir bahçeye benzettiği de olmuştur. Bunlara göre mantık bu bahçeyi çevreleyen ve koruyan bir duvar vazifesi görürken, fizik bahçenin içindeki bitkiler, ahlâk da bunların meyveleridir.³¹

Stoa felsefesinde mantığın son derece önemli bir yeri vardır. Nitekim çalışmalarının büyük bir kısmını Stoa felsefesine ayırmış olan Diogenes Laertios (M.S. III. yüzyıl) konu ile ilgili şu ifadelerle yer vermektedir: “Stoacılar mantık eğitiminin zorunlu olduğunu ileri sürerler. Çünkü mantık tek tek diğer erdemleri içine alan bir erdemdir. Mantık bilmeyen biri yanlış çıkarımlardan kaçınmaz. Mantık bilge bir insana doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yeteneği kazandırır.”³² Ayrıca O, şöyle demektedir: “Stoacılar, gerçek mantıkçının her zaman için bilge olduğunu belirtirler; çünkü ister fizik alanında olsun, ister ahlâk alanında olsun her konu ancak mantık alanındaki çalışma sayesinde kavranır. Zira sözcüklerin doğruluğu, yasaların insan eylemlerine ilişkin düzenlemeleri ancak mantıkla anlaşılabilir.”³³

28. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* s. 317

29. Ali Sami en Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul 1999, s. 17-18

30. Frank Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 194-195.

31. Bertand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 2000, s. 384; Löringhoff von Freytag, *Mantık* (çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yayınları, s. 28.

32. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 318; Anton Dumitriu, *History of Logic*, s. 220.

33. Diogenes Laertios, a.g.e. s. 330.

Bazı Stoacılara göre, felsefenin mantık, fizik ve ahlâktan oluşan bölümleri iç içe değil, birbirinden bağımsızdır. Ancak diğer bazı Stoacılara göre, felsefenin bu üç bölümü iyi bir şekilde incelendiğinde, hiçbir bölümün diğerinden bağımsız olmadığı, tersine hepsinin iç içe olduğu görülür. Bunlara göre mantık, fizik ve ahlâk arasında tabii bir bağ vardır.³⁴ Mantıktan söz etmek, fizikten söz etmektir; fizikten söz etmek, ahlâktan söz etmektir.³⁵ Stoacıların felsefenin bölümlerini öğretirken ayrı ayrı değil, bir arada öğretmeleri, bu anlayışın bir tezâhürüdür. Stoacılara göre kesin sınırlarla birbirinden ayrılmayan mantık, fizik ve ahlâkın hepsini tanımadan davranışlarımıza doğru bir şekilde yön vermemiz mümkün değildir. Bunların her biri aynı akıldan çıktıkları için birbirlerinden bağımsız gerçekleşemezler. Bunlar arasında mutlak bir hiyerarşinin olduğu da söylenemez. Amaç mantık ve fizikle, doğayı kavrayıp ona uygun bir ahlâkı gerçekleştirmek için çalışmaktır.³⁶ Buna göre Stoa felsefesinin amacı, ahlâk için aklî bir temel bulmaktır.

Poseidonios'un öğrencisi Phaniyas, *Poseidonios'un Dersleri* adlı eserinin birinci bölümünde, Zenon, Khrysispos, Arkhedemos ve Eudromos gibi filozofların felsefeyi oluşturan öğelerin sıralanmasıyla alakalı olarak ilk sıraya mantığı, ikinci sıraya fiziği, üçüncü sıraya da ahlâkı koyduklarını zikreder. Ptolemaisli Diogenes, ahlâktan başlar; ama Apollodoros ahlâkı ikinci sıraya koyar. Pannaitios (185-112) ile Poseidonios da fizik ile başlarlar.³⁷ Kleanthes (331-232) ise diğerlerinden farklı olarak mantığı; diyalektik, retorik, ahlâk, politika, fizik ve tanrıbilim olmak üzere altı bölüme ayırmıştır. Hâlbuki Tarsuslu Zenon'a göre bunlar mantığın değil, felsefenin bölümleridir. Diğer taraftan bazı Stoacılar, mantığı retorik ve diyalektik olmak üzere iki bilime ayırırlar. Bunlara kural ve ölçütlerle ilgili tanım getirme bölümünü ekleyenler de olmuştur.³⁸

Stoacılara göre mantık, düşünce bilimidir ve dildeki ifadelere benzer olarak kavram, yargı ve fikir alışverişine dayanmaktadır. Onlar, Aristoteles'te olduğu gibi mantığı felsefe için bir araç olarak değil, aksine onun bir parçası olarak görürler.³⁹ Yani onlara göre mantık, Aristoteles'te olduğu gibi, düşüncenin bir aleti, aygıtı, tekniği, sanatı değil, tersine bir katılımın ifadesidir. Bu yüzden Stoacılar bilgeliği, gemicilik ya da hekimlik sanatıyla karşılaştırmazlar. Çünkü gemicilik sanatı, iyi bir limana varmak için bir araçtır, amacını kendinde taşımaz. Hekimlik de hekimlik için değil, hastaları iyileştirmek ve sağlıklarına ka-

34. Anton Dumitriu, *History of Logic*, s. 221.

35. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 91.

36. Niyazi Öktem, "Stoisizm", s. 596.

37. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 316.

38. Anton Dumitriu, *History of Logic*, s. 221.

39. Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford 1954, s. 13.

vuşturmak için yapılır. Oysa bilgelik, bütünüyle kendisine yönelik olduğu için sanatın amacını kendisinde barındıran bir oyuncunun ya da bir dansçının sanatına daha çok benzemektedir.⁴⁰

Stoacıların mantığa verdikleri önem, birtakım mantıksal oyunlara duydukları ilgiden çok kendi felsefî görüşleriyle bağlantılıdır. Stoa fiziğinde evren, “evrensel akıl” ile varlık bulmuştur. Stoa ahlâkının hedefi, insan ruhunun evrensel akıl içinde biçim kazanmasını ve doğaya “isteyerek” uymasını sağlamaktır. Çünkü doğanın yasaları aynı zamanda aklın yasalarıdır. İşte mantık eğitimi, bilge insanın kendisini doğa ve evrensel akıl ile bütünleştirmesi için gerekli bir eğitimidir.⁴¹ Daha önce ifade edildiği gibi Zenon’a göre “Felsefe, ilâhî ve insânî olanı araştıran bilimdir.”. Doğa ve tanrısal akıl iç içe olduklarından, felsefe her şeyi kapsamına almak durumundadır. Her varlıkta evrensel akıldan bir parça bulunur, bu sebeple her şey kutsaldır. İnsanı, tabiatı tanımaya çalışan felsefe, doğrudan doğruya evrensel akla yönelmektedir; böyle olunca akıl dışı olanı atar, evrende ve insanda mutlak mantığın egemenliğini sağlar.⁴²

Antik çağda Stoacılar kendilerine has bir mantıkla Aristoteles mantığının karşısında yer alarak yeni bir sonuç çıkarma metodu geliştirmişlerdir. Aristoteles, sonuç çıkarmanın mânâlara dayandığını ifade ederken, Stoacılar kelimeye bağlı kalmışlardır. Stoacılar göre kelimeler, bir şeyi ispat etmenin dayanacağı işaretlerdir; önemli olan kavram değil, tersine ifade edilmiş yargıdır.⁴³ Stoa mantığı, belli bir dünya görüşünün yanı sıra bireylerin bir gerçekliğe sahip bulunduğunu, kavramların sadece sözcükler olduğunu kabul etmekle bir adcılığa içermektedir.

Stoacılar, mantıkla ilgili birçok konuda Aristoteles’ten farklı görüşler ileri sürmelerine rağmen, Aristoteles mantığı karşısında tutunamamışlardır. von Freytag Löringhoff, Stoa mantığının Aristoteles mantığının karşısında tutunamayışının temel sebebini, Stoa mantığının hakikî olan ve olmayanla uğraşmasına bağlar. Ona göre Aristoteles, inandırıcı bir şekilde sonuç çıkarmanın, öncüllerin hakikat olup olmamasıyla ilgili olmadığını ortaya koymuştur.⁴⁴ Lukasiwicz ise, Stoa mantığının Aristoteles’in mantığından farklılığını temelde iki şekilde ortaya koyar: (1) Aristoteles mantığı sınıf mantığı olduğu halde Stoa mantığı önermeler mantığıdır. Yani Aristoteles’in değişken değerleri boş olmayan sınıflar iken, Stoa mantığındaki değişken görünüşler önermelerdir. Stoacılar sayıları

40. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 95.

41. Çiğdem Dürüşken, “Stoa Mantığı”, *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1991, Sayı, 28, s. 287.

42. Niyazi Öktem, “Stoizizm”, s. 596.

43. Bruno Baron von Freytag-Löringhoff, *Mantık* (çev. T. Mengüşoğlu), *İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yayınları*, s. 25.

44. von Freytag-Löringhoff, a.g.e. s. 29.

değişken olarak gösterirken, Aristoteles ve onun takipçileri harfleri kullanırlar.⁴⁵ (2) Aristoteles mantığı mantıksal doğru kalıpların bir teorisi iken, Stoa mantığı çıkarım mantığıdır. Ayrıca Lukasiewicz, Stoacıların bütün genel önermesel bağlar için gerçek-fonksiyonel tanımlar kullandıklarını ifade ederek, Stoacıların açık bir şekilde argümanları şartlı önermelerden ayırdığına dikkat çeker ve kanıt gerekmezsizin onların beş çeşit çıkarım şekli kabul ettiklerine yer verir.⁴⁶

Aristoteles mantığı ile Stoa mantığı arasındaki en önemli farklılıklardan biri de daha önce ifade edildiği gibi, Stoacıların, mantığı felsefenin bir parçası olarak kabul etmeleridir. Stoacıların panteist dünya görüşleri göz önünde tutulacak olursa, mantığa böyle bakmalarının çok doğal olduğu söylenebilir. Çünkü onlara göre mantık, fizik ve ahlâk gibi bir bütünün parçasıdır, bu sebepler bir araç olarak düşünülemez. Jean Brun, Stoa mantığının Aristoteles'in mantığından farklılığını şöyle ortaya koymaktadır:

Stoacılar için, bireylerden başka var olan yoktur, “genel kavram” boş bir sözcüktür: “Onlar, genelin hiçbir şey olduğunu söyler. Sonuçta insan, herhangi biri değildir; çünkü genellik, herhangi bir şey değildir”; ayrıca bu mantık, kavramların birbirleri içine geçirilmelerini incelemeye değil, olayların içermelerini hakikate göre tanımlamaya yönelir. Cicero'nun felsefe tartışmalarında sahneye çıkardığı bazı kişiler, Stoa mantığını, Akademia ya da Lykeon filozoflarının söylemiş olduğu düşüncelerin, beceriksiz ve gereksiz bir yeniden ele alınışı diye belirler. Modern yorumcuların bir kısmı, bu görüşü benimsemektedir. Ancak Jean Brun, Stoacıları, Aristoteles'in felsefi uğraşları ve yönelimlerinin dışında ele alarak ve onlara bir kendine özgümlük katarak bu belirlemeyi yürütmenin mümkün olduğunu ifade eder.⁴⁷

Prantl ve Zeller, Stoa mantığında, Aristoteles mantığının çarpık bir tekrardan başka bir şey görmezler. Fakat Victor Brochard, bu iki Alman eleştirmenin aksine, yönelim ve yapı bakımından Stoa mantığının kendine özgü bir yapısının olduğuna yer verir. Stoacıların mantığı Aristoteles gibi düşünmedikleri ve vardıkları bazı sonuçların *Organon*'da olmadığı bazı mantıkçılar tarafından ortaya konmuştur. Nitekim Stoacıların düşünme, konuşma ve idare hukuku hakkındaki fikirleri Aristoteles'inkinden tamamen farklıdır. Ayrıca Stoa mantığında yer alan önerme tipi de Aristoteles'in önerme tipine hiç benzemez. Aristoteles, “At bir hayvandır.” örneğinde olduğu gibi bir özneye yüklem yüklerken, diğeri “Hava aydınlıktır”, “Çocuk doğmuştur” örneklerinde olduğu gibi olayları dile getirir.⁴⁸ Bu sebeple, Aristotelesçi akıl yürütme;

45. Benson Mates, *Stoic Logic*, Los Angeles 1953, s. 2, 4.

46. Benson Mates, a.g.e. s. 2-3.

47. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 37, 48.

48. Anton Dumitru, *History of Logic*, s. 220.

*Bütün insanlar ölümlüdür.
Sokrates bir insandır.
O halde Sokrates ölümlüdür,*

kıyasında olduğu gibi iyi tanınan türden kavramların içiçeliğine dayanırken, Stoacı akıl yürütme “Bu kadının sütü varsa, doğurmuştur” örneğinde olduğu gibi zamana dayalı ilişkilerin içermelerine dayanır. Bilgeliği tanımlamaya imkân veren da zamana dayalı bu ilişkilerdir. Aristoteles için zaman, her şeyden önce türeyişin ve bozuluşun zamanıyken, Stoacılar için zaman, sadece tanrısal bilgeliğin ifadesi değil, aynı zamanda da evrensel yaşam dinamiğinin ve uyumunun da ifadesidir. Buna göre bilgelik, zamana, yani yaşama, dünyaya ve Tanrı’ya boyun eğiştir; bilgelik, zorunluluğun bilgisine dayanır; Aristoteles’te değerli olan genel, Stoacılar için sırf bir sözcüktür, çünkü var olanlar, aralarında ikisinin asla özdeş olmadığı bireylerdir ve bu sebeple Stoacılar, ayrılmazlık mantığının yerine çıkarım mantığını koyarlar.⁴⁹

Stoacılar mantığı diyalektik ve retorik olmak üzere ikiye ayırırlar. Onların, mantığı bu şekilde ikiye ayırması, kendi felsefi düşüncelerinde dil ve düşüncenin bir bütün olarak ele alınmasından ileri gelmektedir. “İnsan düşündüğünden dolayı konuşur ve insan konuştuğundan dolayı düşünür.” diyen P. Janet, bu ifadeleri ile Stoa felsefesindeki bütüncül anlayışını en iyi şekilde ortaya koymaktadır. Stoacılar göre, konuşma, düşünme ile özdeştir ve aslında eylem yaparak düşünmedir. İnsan sesi düşünce ile birleşmiş olduğundan, hayvan sesinden doğal olarak farklıdır. Keyfi olarak çıkmayan insan seslerinden kelimeler oluşmuştur. Bu kelimeler nesnelerin özelliklerini andıran bir yapıya sahiptir. Kelimeler seslerden meydana gelir, fakat bu sesler keyfi olarak yayılmaz. Onlar şeylerin seslerde yazılan/kaydedilen özelliklerini taklit ederler.⁵⁰

Stoacılar kelimelerin özelliklerini etimolojik analiz yoluyla çözmeye çalışmışlardır. Ancak hiç şüphesiz o dönemde etimolojik analiz, modern etimoloji biliminden çok uzak bir anlam taşıyordu. Stoacıların etimolojik çalışmaları ayrıntılı olarak bilinmelerine rağmen, dil ve düşünce zincirine ilişkin fikirleri göz önünde tutulursa, bu etimolojinin, eski Hintlilerin anladığı anlamda bir etimoloji olduğu söylenebilir. Eski Hint felsefecilerine göre, kelimenin kendisinin ve yazılışının ayrı bir önemi vardı. Bir kelimenin fonetiği (sesi ve yazılışı), işaret ettiği nesneyi ifade eder. Eski Hindistan’da *Veda*’lardan çıkarılan “nirukta” denilen bilim sayesinde kelimeler bir dizi geleneksel kurala göre yorumlanırdı.⁵¹ Hintlilerin kelimeleri etimolojik olarak ana-

49. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s. 39-40.

50. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 321-323.

51. Anton Dumitriu, *History of Logic*, s. 223.

lizleri göz önünde bulundurulduğunda, onlarla Stoacılar arasında bir ilişkinin olduğu söylenebilir.

Zenon, dil ile düşünce arasındaki ilgi ve içten bağlılığı göz önünde tutan ilk filozoftur. O, düşüncenin söz kalıbı içinde nasıl gerçekleşebildiğini, dil ile düşüncenin nasıl ayrılmaz şekilde birbirlerine bağlı olduklarını araştırmıştır.

Zenon'un dil çalışmaları, kendisinden sonra gelenler üzerinde derin etkiler bırakmış ve onlar da bu çalışmaları devam ettirmişlerdir. Böylece, Stoacıların ortaya koymuş olduğu dil felsefesi ve teorisi, daha sonraki devirler üzerinde ve Romalılar devrinde derin etkiler bırakmıştır. Hatta bu teori, eski dillerle ilgili öğretim sistemi içinde de günümüze kadar sürecek bir önem kazanmıştır.⁵²

Stoacıların dil ve düşünce arasındaki ilgi problemineson derece önem vermeleri ve etimoloji ile uğraşmaları, onların gramer konusuyla da geniş çapta ilgilenmelerine sebep olmuştur. Ayrıca onlar, sözel formları açıklayabilmek için de grameri incelemeye ihtiyaç duymuşlardır. Hatta onların, geleneksel gramer biliminin kurucuları oldukları ifade edilmektedir.⁵³ Bunun yanı sıra Stoacılar, kurallara uygun sözel formlar bulmak ve kelimelerin nasıl oluştuğunu açıklamak için şiir, ölçü bilim, müzik ve dil felsefesi ile de yakından ilgilenmek durumunda kaldılar. Bu incelemelerinin sonunda, düşüncenin sadece dile değil, aynı zamanda kelimenin anlamına da dayandığını gördüler.⁵⁴ Aristoteles gibi, Stoacılar da, gramer ve hitâbeti tamamlayıcı kısımlar olarak mantığa bağlarlar ve bu alanda onun başladığı işi, ona layık bir şekilde sürdürürler. Nitekim gramer ve sentaksa ait teknik deyimlerimizin çoğunu Stoacılar ortaya koymuştur.⁵⁵

Poseidonios'un *Deyiş Üzerine Giriş* adlı eserinde söylediği gibi, şiir, süslemelerle düz yazıdan uzaklaşmış, ölçülü deyiştir. Diogenes, tartımlı deyişe "Yüce toprak ve Zeus'un esiri" ifadesini örnek vermektedir. Eser bir anlam taşıyor, tanrı ve insan nitelikli şeylerin taklidini içeriyorsa, bu şiirdir.⁵⁶

Stoacılara göre anlam bilim, ifade edilenin anlamı olarak karşımıza çıkar. Anlamın mantığı, kavram teorisi ile karşımıza çıkar ki, bu anlam bilimin bir bölümünü oluşturur. Bunu Stoacıların en genel kavramları ihtivâ eden kategoriler teorisi takip eder. Daha sonra da önerme teorisi ve çıkarım teorisine yer verilir. Önerme teorisi doğru kriterlerin problemlerini karşımıza çıkarır. Kri-

52. Kamıran Birand, a.g.e. s. 98.

53. Bkz. Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 195.

54. Anton Dumitriu, *History of Logic*, s. 222, 224; Çiğdem Dürüşken, agm., s. 292.

55. Alfred Weber, 1993, a.g.e. s. 93.

56. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 322.

ter teorisi, mantığın bir bölümü olarak düşünülür. Bu, Stoacı düşünürlerin zihnini çok meşgul etmiştir.⁵⁷

Stoacılar mantığı ilk önce “retorik” ve “diyalektik” olmak üzere ikiye ayırmakta, daha sonra da diyalektiği de “sözel ifadeler bilimi” ve “sözel formlar bilimi” şeklinde bir tasnife tâbi tutmaktadırlar. Bunlardan birincisi kelime, ikincisi anlam olarak da ifade edilir. “Sözel ifadeler bilimi”, konuşma psikolojisi, gramer, şiir ve müzik teorisi gibi bölümlere ayrılırken, “sözel formlar bilimi” de kriter teorisi, kavram teorisi, kategoriler teorisi, önerme teorisi ve akıl yürütme teorisi bölümlerine ayrılmaktadır.

Stoa mantığı ile ilgili çok az bilgi elde mevcuttur ve bunların bir kısmı da birbiri ile çelişmektedir. Ayrıca Stoanın birçok kavramı zamanla değişmiştir. Bazı metinlerin birbiri ile çelişmesi bu duruma atfedilmelidir. Lekton teorisi orijinal teoriye benzemektedir ki, Stoa mantığının gelişmesi buna dayanmaktadır.

Grekçe bir kelime olan “lekton” Stoacılar tarafından türetilmemiştir. Stoa mantıkçıları bu kelimeyi Grek dilinde hazır olarak bulmuşlardır. Lekton, “-legein” fiilinden türemiştir, çokanlamlı bir kelimedir; “konuşulan (kelâm), ifade edilen (medlülü’l-kelâm), ifade edilebilir olan (mevdûu’l-kelâm)” anlamlarına gelmektedir. Stoacıardan elimize geçen eserlerden anlaşıldığı kadarıyla, lekton kavramı, anlamın niteliğini açıkladığından dolayı, anlam bilimiyle yakından ilişkilidir. Bu konuda Diogenes Laertios şöyle demektedir:

“Genel olarak kelime (speech) bir önermeden farklıdır; çünkü önerme daima bir şey ifade eder. Ancak, meselâ bir “blityrı” kelimesi bir anlam ifade etmez. Bundan başka, konuşma yalnızca ağızdan dökülen kelimeler değildir. Çünkü nesneler kelimelerle bir şeyler ifade ettiği sürece şeylerdir. Bunlara lektonlar (anlamı olan şeyler) aracılığıyla ulaşılır.”⁵⁸

Stoa felsefesinde maddî varlığı olamayan bir şeyin var olamayacağı düşünüldüğünden, düşüncenin bile maddî bir varlık olduğuna inanılır. Bu yüzden Stoacılaragöre, lektonların da belirli bir yapısının olması gerekir. Ancak bu yapının nasıl bir şey olduğu pek açık değildir. Sextus Empiricus, bu konudaki düşüncesini şöyle dile getirir: “Stoacılar birbirleriyle ilişkili olan şeylerin üç çeşit olduğunu söylerler: Bunlar; anlamı belirtilen (veya ifade edilen), bu belirtiyi yapan bir kelime ve objedir. Anlamı belirtilen şey nesnenin (şeyin) kendisidir ve bir sözcükle ifade edilir. Anlamı belirten şeyi düşüncemiz aracılığıyla anlarız. Ancak yabancılar- böyle bir kelime duysalar bile – bunu anlamazlar. Bir kelime olmaksızın (meselâ bir Dion kelimesi gibi) varlığı olan tek şey objedir.

57. Anton Dumitru, *History of Logic*, s. 221-222.

58. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 321; Anton Dumitru, *History of Logic*, s. 224.

Maddi varlığı olan bu son ikisine, dil ve obje denir. Maddi varlığı olmayan ise “şeyin” anlamı olup doğru veya yanlıştır; yani lektondur”⁵⁹

Sextus ve Diogenes’e göre Stoacılar, Lekton kavramını ikiye ayırırlar: Tam olanlar ve eksik olanlar. Eksik olan, tamam olmayan şeyin telaffuz edilmesi şeklinde tanımlanır. Meselâ “Yazıyor” ifadesine baktığımızda kimin yazdığı belli olmadığından eksik lekton olarak kabul edilir. Tam lektonlar ise telaffuzu tamam olan şeylerdir. Eksik lekton ikiye ayrılır: konu ve yüklem. Konuşmanın parçaları özel ad, sınıf isimleri ve fiil olmak üzere üçe ayrılır. “Diogenes”, “Sokrates”, “Paris” özel addır. “İnsan”, “At”, “Kahin”, “Tanrıça” sınıf isimleridir. Fiil de tamamlanmamış işaretlerdir. “Oturmak”, “yürümek”, “şarkı söylemek” gibi. Özel ad ve sınıf adları konu, fiil ise yüklem konumundadır.⁶⁰

Sonuç olarak, Stoacıların klasik mantığa ciddi katkılar yaptıkları görülmektedir. Çünkü Stoacılar sadece mantığın gerekliliği üzerinde durmamışlar, mantığın kavram, tanım, önerme ve akıl yürütmeler gibi birçok konusu üzerinde durdukları gibi, Aristoteles’in üzerinde durmadığı şartlı önerme ve şartlı kıyaslar üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durmuşlardır. Ayrıca Stoacılar kategoriler konusunda olduğu gibi mantığın bazı konuları hakkında da Aristoteles’ten tamamen farklı görüşler serdetmişlerdir.

KAYNAKÇA

Aurelius, Marcus, *Düşünceler*, Ankara 2004.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997.

Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 2001.

Öktem, Niyazi, “Stoisizm”, *İst. Üni. Hukuk Fak. Mecmuası* C. XL, Sayı, 1-4, İstanbul 1974.

Brun, Jean, *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul 1997.

Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Farabi’ye Etkisi*, Ankara 2007.

Dumitru, Anton, *History of Logic*, Kent, 1977.

Dürüşken, Çiğdem, “Stoa Mantığı”, *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1991, Sayı, 28.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999.

59. Çiğdem Dürüşken, “Stoa Mantığı”, s. 293; Benson Mates, *Stoic Logic*, s. 11; N., Shehaby, “Stoic Logic and Al-Jassas”, *The Cultural Context of Medieval Learning* (Edt. John E. Murdoch, O. Sylla, O. Reidel) Dordrecht, Holland 1875, s. 64

60. Benson Mates, *Stoic Logic*, 16-17. İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Farabi’ye Etkisi*, s. 25 vd.

- Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (çev. Candan Şentuna), İstanbul 2003.
- Lukasiewicz, Jan, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford 1954.
- Killioğlu, İsmail, "Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık", *İlim ve Sanat*, Ankara 1985, Sayı 3.
- Kneale, William-Kneale, Martha, *The Development of Logic*, Oxford 1988.
- Mates, Benson, *Stoic Logic*, Los Angeles 1953.
- en-Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tuñç), İstanbul 1999.
- en-Neşşar, Ali Sami, *Menahicü'l-Bahs inde Mütefekiril İslam*, İskenderiye 1947.
- Osman Emin, *Felsefetü'r-Revâkiyye*, Kahire 1971.
- Paksüt, Fatma, *Seneca'da Ahlak Görüşü – Zevk Anlayışı*, Ankara.
- Russell, Bertand, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 2000.
- Sahakian, *Felsefe Tarihi* (çev. A. Yardımlı), İstanbul 1995.
- Shehaby, N., "Stoic Logic and Al-Jassas", *The Cultural Context of Medieval Learning* (Edt. John E. Murdoch, O. Sylla, O. Reidel) Dordrecht, Holland 1875.
- Thilly, Frank, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (çev. İbrahim Şener) İstanbul 2002.
- von Freytag-Löringhoff, Bruno Baron, *Mantık* (çev. T. Mengüşoğlu), *İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yayınları*, İstanbul 1973.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1993.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (çev. Ahmet Aydoğan) İstanbul 2001.

EPIKÜROS

Cafer Sadık Yaran*

HAYATI VE ESERLERİ

e piküros (ya da kısaca, Epikiür), M.Ö. 341 yılında, Atina'lı bir anne babadan, Samos adasında doğmuş; 18 yaşında Atina'ya dönmüştür. 14 yaşında felsefeyle ilgilenmeye başlamış; öğrencilik yıllarında Demokritos'un atomcu ve Pyrron'un kuşkucu felsefelerinden haberdar olmuştur. Çeşitli Yunan şehirlerinde öğretmenlik yaptıktan sonra, M.Ö. 306 yılında Atina'da bir okul kurmuştur. M.Ö. 270 yılında ölünceye kadar bu okulunun başında kalmıştır. "Bahçe" adında, samimi ve zarif atmosferiyle bilinen okuluna, Antikçağ için sıra dışı bir uygulama olarak sadece özgür erkekler değil, kadınlar ve köleler de buyur edilirdi. Okulu ve genel anlamda etrafı, pek çoğu kadın olan kendisine hayran öğrenci ve dostlarla kuşatılmış sakin bir yaşam sürdü. Felsefe tarihinin yanlış anlaşılmış ve bu yüzden gereğinden fazla eleştirilmiş filozoflarından biridir.¹

Epiküros, çok üretken bir yazardı ve o dönemde yayınlanmış birçok eseri vardı. Bilhassa *Doğa Üzerine* adlı eseri oldukça hacimli idi; bununla birlikte bu eserden geriye yalnızca bazı parçalar kalmıştır. Sistemini 44 önerme halin-

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

1. Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995, s. 144; Skirbekk, Gunnar, ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1971, s. 127.

de özetlemiştir. Epiküros'un yazıları arasında ancak üç mektup ve birkaç yazı parçası günümüze ulaşmıştır.² Adları bilinen çok sayıda eserinin bazıları şunlardır: *Doğa Üzerine, Aşk Üzerine, Tanrılar Üzerine, Dindarlık Üzerine, Doğru Eylem Üzerine, Kader Üzerine, Felsefeye Teşvik, Adalet ve Öteki Erdemler Üzerine, Armağanlar ve Gönül Borcu Üzerine*³

DÜŞÜNCEİNİN KAYNAKLARI VE ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜRLER

M.Ö. 4. Yüzyılın sonuna doğru, Yunan şehir devletlerinin yıkılması ve yerine büyük Helen İmparatorluğunun kurulmasına şahit olunur. Toplumu oluşturan bireylerin birbirini az çok tanıdığı ve yönetimde az çok sorumluluk sahibi olduğu şehir devletlerinden, merkezî yönetimin egemen olduğu büyük bir imparatorluğa geçiş, hem toplumsal hem de entelektüel düzeyde bir takım değişikliklere neden olmuştur. Bunlardan biri, bireylerin siyasî önemlerinin gittikçe azalması ve neticede toplum hakkında felsefî spekülasyonlar yapmanın değerinin düşmesidir. Bu yeni durum karşısında felsefî ve entelektüel sorular sadece bir konu üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır: “İnsan, kendi mutluluğunu nasıl temin ve muhafaza eder?” Başka bir ifadeyle, “Bireyin mutluluğu nasıl garanti altına alınabilir?” Bu dönemin Stoacılık ile birlikte en etkili iki felsefe okulundan biri olan Epikürosçuluk okulunun ve onun kurucusu olan Epiküros'un ilgilendiği temel soru da budur.⁴

Epiküros, esas itibarıyla ahlâk felsefesi ile ilgilenmekle birlikte, bunun temelleri ve tamamlayıcı unsurları olarak mantık ve metafizik, yahut epistemoloji ve ontoloji üzerinde de az çok durmuştur. Epiküros, mantık ve metafizik konularında, daha çok Demokritos'un etkilerini taşır. Bilgi arayışında duyumlar ve deneyin önceliğini ve önemini vurgular. Varlığı izahında da, Demokritos'un mekanik ve maddesel atomculuğunu yansıtır. Bununla birlikte, Demokritos'tan farklı olarak, Epiküros, tanrıların varlığına inanır. Her ne kadar, ona göre, dünyanın gidişatına ve insan yaşantısına karışmasalar ve bunun yerine kendi kutsallıkları içinde barış ve huzur ve hatta Epiküros'un en sevdiği merkezi kavramla söylemek gerekirse haz dolu yaşamlarını sürdürseler de, tanrılar, Demokritos'un zannının aksine yok değil vardırırlar. Onun ahlâk felsefesi konusundaki görüşleri ise Sokratik okullardan biri olan ve Aristippos(öl. M.Ö.

2. Thilly, a.g.e. s. 144.

3. DiogenesLaertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 485.

4. Skirbekk&Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 125.

435) tarafından kurulan hazcı Kirene Okulu'nun etkilerini taşır; ama aşağıda görüleceği üzere, Aristippos ve bazı takipçilerinin hazcılığı, yüksek derecedeki hazlarla düşük derecedeki hazları ayırt etmeyen kaba bir hazcılık iken, Epiküros'un hazcılığı rafine ve üst düzey bir hazcılıktır.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Epiküros, yukarıda kısaca ifade edilen, “bireyin mutluluğu nasıl sağlanabilir?” sorusuna, “Olabildiğince fazla haz ve mutluluk; olabildiğince az acı ve ıstırap içinde bir yaşam sürmek yoluyla.” diye cevap verdi. Bu ilkesel cümledeki en merkezi kavram, haz kavramı idi. Fakat bu haz (hedone) ve hazcılık (hedonizm, haz felsefesi), bazen zannedildiğinin ve bu sebeple aşırı bir biçimde eleştirilmesinin aksine, sağduyu ile hesâbı kitabı yapılmış, temel erdemlerle çelişmeyen, ince, rafine, üst düzey bir hazcılık idi. Epiküros'un tavsiyesi, hazı aramaktı; fakat bu hazzın hesaplanmış, planlanmış, kârı, zararı düşünülmüş haz olmasını öğütlerdi. Dolayısıyla, Epiküros ve çoğu Epiküosçu, körlemesine aşırı bir haz düşkünlüğü ve doyum arayışına dalmış, gayr-i ahlâkî bir yaşam süren serseriler gürûhu değildi. Tam tersine, Epiküros, haz ile birlikte hayatta daima tedbir ve ihtiyatı tavsiye etmiş, sadece kontrol edebildiğimiz ve sonunda acı çekmeyeceğimiz hazların yaşanmasını önermiştir. Dolayısıyla, Epiküros'un hazcılığı aşağı düzeyde bir hazcılık olmadığı gibi aşırı düzeyde radikal bir hazcılık da değildir; bunun yerine onun hazcılığı, sağduyu ile denetlenen ihtiyatlı ve ılımlı bir hazcılıktır. O, hazza dayalı mutluluk arayışının felsefesini yaparken, dostluk ve edebî hevesler gibi daha rafine, daha incelmış ve daha güvenli haz biçimlerini vurgulamıştır. Peşinden koşulması gereken hazlar, anlık ve duyumsal hazlar değil, daha uzun süren ve daha ruhsal boyutta hazlardır.⁵

Epiküros'a göre, peşine düşeceğimiz hazların seçiminde akla veya sağduyuya yer verirse, ahlâk kurallarından da ayrılmamış olur; haz içinde mutlu bir hayat yaşarken aynı zamanda ahlâklî ve erdemli bir kişi de olmuş oluruz. Epiküros, öncelikle Platon'un sistemleştirdiği, daha sonra Aristoteles ve Stoalılarca da önemsenen temel ahlâkî erdemlerin aynısını önemsemekte ve savunmaktadır. Bunlar, bilgelik/hikmet, yiğitlik/cesaret, ölçülülük/iffet ve doğruluk/adalettir. Biraz farklı sebeplerle, yani kendilerine uyulduğunda fayda ve haz getirip, acı ve ıstırapı azaltacakları gibi kendine uygun sebeplerle de olsa, o da bu erdemleri fazlasıyla önemser ve öğütler. Kendi yaşamı da, bu tür erdemlere uyum içinde geçmiştir.

5. Skirbekk&Gilje, a.g.e. s. 127.

Epikürosçuluğun eleştirilmesine neden olanlar, kendisi ve yakınındakiler değil, daha sonraki takipçilerinden bazılarının lüks içinde yaşayıp duyumsal arzuları tatmin peşinde koşmaları ve bunu Epikürosçuluk olarak yorumlamalarıdır. Oysa Epiküros, sağduyulu kararlar çerçevesinde kendisi için haz kaynağı olarak şüursellik, bilim ve erdemli yaşantıyı seçmiştir. Buradan da anlaşıldığı üzere, Epikürosçuluk açısından, ruhsal dinginlik sükûnet hali, bedensel doyuma bağlı hazlara tercih edilmelidir; çünkü ruhsal ve zihinsel olanlar, bedensel ve fiziksel olanlardan daha uzun süreli ve kalıcıdır. Sağduyu sahibi bir hedonist, yaşanan anın hazzının ötesine bakarak, yaşam boyu sürecek bir hazzın peşinde olur; gelecekteki daha büyük hazza kavuşabilmek için şu anki haz duyumundan fedakarlık etmek ve hatta gelecekteki daha büyük acıdan sakınmak için şimdiki acıya göğüs germek gerekebilmektedir.⁶

Yukarda da belirtildiği gibi, Epiküros'un üç mektubu günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlardan özellikle üçüncüsü ahlâk konularıyla ilgilidir. Burada savunulduğu görüşlerinden bazılarıyla ilgili seçme cümleler şunlardır:

Mutluluk: “Mutluluk sağlayan şeylerle ilgilenmeliyiz; çünkü mutluluk varsa, her şeyimiz tamamdır, mutluluk yoksa onu elde etmek için elimizden geleni yaparız.”⁷

Tanrı: “Her şeyden önce, tanrının ölümsüz ve mutlu bir canlı olduğuna inanıp, genel tanrı kavramının gösterdiği gibi, onun ölümsüzlüğüne yabancı ve mutluluğuna aykırı hiçbir şeyi ona yakıştıрма; ama onun ölümsüzlüğüyle mutluluğunu koruyabilen her şeyi ona yakıştırmaktan çekinme.”⁸

Ölüm: “Ölüm, bizim için hiçbir şeydir, çünkü biz varken ölüm yoktur; ölüm gelince de biz yokuz.”⁹

Bilge: “Bilge ne yaşamaktan vazgeçer ne de yaşamamaktan korkar; çünkü ne yaşamak ona ağır gelir, ne de yaşamamayı bir kötülük olarak görür. Yiyeceğin en bol olanını değil, en lezzetli olanını seçtiği gibi, zamanın da en uzun olanından değil, en hoş olanından yararlanır.”¹⁰

Arzular: “Arzuların bir kısmı doğaldır, bir kısmı da boştur. Doğal arzuların da kimi zorunlu, kimi yalnızca doğaldır; zorunlu olanlardan bazıları mutluluk için zorunludur, bazıları bedeninin rahatı için, bazıları da doğrudan doğruya yaşam için.”¹¹ [Epiküros, susayınca su içmek gibi, acı giderici arzuları doğal ve

6. Thilly, *Felsefe Tarihi*, s. 149-150.

7. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 516.

8. Laertios, a.g.e. s. 517.

9. Laertios, a.g.e. s. 517.

10. Laertios, a.g.e. s. 518.

11. Laertios, a.g.e. 518.

zorunlu sayar; pahalı yiyecekler gibi, acıyı gidermeyen, yalnızca hazzı çeşitlendiren arzular ise, ona göre, doğaldır, ama zorunlu değildir; çelenk alma ve adına heykel dikilme gibi arzular da ne doğaldır ne de zorunlu.]¹²

Haz: “Hazzı mutlu yaşamın ilkesi ve ereği olarak tanımlıyoruz; çünkü bunu yaratılıştan gelen ilk iyi olarak tanıyoruz, seçmemiz ve kaçınmamız gereken her şeyi bundan başlatıyor, her türlü iyi hakkında karar verirken, haz ve acı duygularını ölçü alıp gene buna geliyoruz. İşte yaratılıştan gelen ilk dürtü bu olduğu için, her hazzı seçmeyiz, tersine bazen bunlar daha büyük sıkıntıya yol açacaksa, birçok hazzı bir yana attığımız olur ve uzun süre acıya dayanmanın ardından daha büyük bir hazza kavuşacaksak, birçok acıyı hazdan üstün tutarız.”¹³

Hazcılık Öğretisinde Sağduyu ve Erdem: “Biz hazzın erek olduğunu söylerken, bununla öğretimizi bilmeyen, bizimle aynı görüşte olmayan ya da yanlış anlayan bazı kimselerin düşündüğü gibi, yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazları söylemiyoruz, tersine bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz. Birbirini izleyen içki ve şölen sofraları, oğlanlarla ve kadınlarla yaşanan cinsel ilişkiler, balıklar ve zengin bir sofrada sunulan daha ne varsa, işte bütün bunların verdiği hazlar, yaşamı zevkli kılmaz; yaşamı zevkli kılan, seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunu büyük kargaşaya sokacak yanlış sanıları kaldırıp atan ölçülü bir muhâkemedir. Bütün bunların başı ve en büyük iyi, sağduyudur: Bu nedenle, sağduyu, felsefeden bile değerlidir; bütün öteki erdemler bundan kaynaklanır; sağduyulu, iyi ve doğru yaşamadıkça, yaşamın zevkli olamayacağını öğretir, yaşam zevkli olmadıkça, sağduyulu, iyi ve doğru olmaz; çünkü erdemler zevkli yaşamın içinde onunla birlikte var olurlar, zevkli yaşam da bunlardan ayrılmaz.”¹⁴

ÖZGÜNLÜĞÜ VE ETKİLERİ

Epiküros’un felsefesi, M.Ö. 1. Yüzyıldan itibaren taraftar bulmaya başlamıştır. Takipçilerinin en ünlüsü Romalı şair Lucretius’tur (M.Ö. 94-54).¹⁵ Onun hazcı felsefesi, Jeremy Bentham gibi İngiliz yararcılığında da etkili olmuştur. Bentham da “tıpkı Epiküros gibi, insan doğasının hazza yönelip acıdan kaçacak şekilde kurulmuş olduğunu, bunun psikolojik bir zorunluluğu ifade ettiği-

12. Laertios, a.g.e. s. 525.

13. Laertios, a.g.e. s. 519.

14. Laertios, a.g.e. s. 520.

15. Thilly, *Felsefe Tarihi*, s. 144.

ni öne sürer".¹⁶ Benzer şekilde, çağdaş Amerikan pragmatizminde de az veya çok Epiküros etkisinden söz edilebilir.

DEĞERLENDİRME

Yukarıda Epiküros'un hazcılığı, bazı kaynaklardan hareketle, daha sağduyulu ve nitelikli bir hazcılık olarak, onun yaşamı da ölçülü ve üst düzeyden hazlar içeren erdemli bir yaşam olarak sunuldu. Ancak yine de hiç değinmeden geçilmemelidir ki, bu gibi sunumlar, alternatif iddialardan ve eleştirilerden uzak değildir. Epiküros'un ve taraftarlarının yaşam biçimini eleştirenler de kendi yaşadığı dönemden itibaren her zaman olmuştur¹⁷. Ama yine de, genel olarak bakıldığında oluşan ağırlıklı kanâat, onun ana hatlarıyla iyi bir insan olduğu ve erdemli sayılacak bir yaşam sürdüğüdür. Çünkü Diogenes Laertios'un dediğine göre, ana babasına duyduğu gönül borcu, kardeşlerine karşı iyiliği, kölelerine karşı yumuşaklığı, genel olarak herkese karşı insanca tutumu, "Tanrılara karşı dindarlığı ve yurt sevgisi" çok iyi bilinen özelliklerindendi.¹⁸

Epiküros'un hazcılık öğretisi de, kelimenin ilk etapta çağrıştırdığı gibi zevk-safâ düşkünlüğü değildir. Hazcılıktan kasıt, hazlardan da önce, acının olmaması ve buna dayalı olarak ruh sükûnetine, iç barış ve dinginliğe erişilmesidir. Hazlar bunlardan sonra gelmekte ve onların varlığı bir yandan akıl ve sağduyu ile denetlenmekte, bir yandan da temel erdemlere eşlik ettirilmektedir. Böyle bir hazcılık, Alasdair MacIntyre ile birlikte, "kamusal hayattan el etek çekmek için"¹⁹ mantıkî bir temel sağlayabileceği şeklinde eleştirilebilse de, genel olarak yapılageldiği üzere, ahlâkî açıdan çok düşük ve zararlı bir yaklaşım diye nitelendirilmesi haksızlık olur. Toplumsal yönü ve başkalarına faydalı olma tarafı eksik olmakla birlikte haz içinde bir hayat yaşama peşindeki kişiler veya kitlelere bunu hiç olmazsa kaba ve aşağılık düzeyde değil, incelikli ve asil bir şekilde yapmalarını tavsiye etmesi ve bunun bazı yollarını göstermesi nihâyette olumlu yönde değerlendirmenin ağır basmasını sağlamaktadır. Günümüzün modern/post-modern toplumu da kitlesel ve kılıgısal/pratik bir hazcılık peşindedir; ama hazcı yaşamları gerek teori gerekse uygulama açısından Epiküryen ilkelerin çok gerisindedir. Keşke modern/post-modern hazcılar da, hiç olmazsa Epiküros kadar, sağduyunun ve erdemin nitelikli ve incelikli, haz yaşamındaki önemini ve kaçınılmazlığını fark etmiş olsalar!

16. Ahmet Cevizci, *Etîge Giriş*, İstanbul: Paradigma, 2002, s. 196.

17. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 477-478.

18. Laertios, a.g.e. s. 479.

19. MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz ZelyütHünler, İstanbul: Paradigma, 2001, s. 122.

KAYNAKÇA

Cevizci, Ahmet, *Etîge Giriş*, (İstanbul: Paradigma, 2002).

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz ZelyütHünler, İstanbul: Paradigma, 2001.

Skirbekk, Gunnar, ve NilsGilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1971.

Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995.

HELENİSTİK ROMA FELSEFESİ: SEPTİKLER (ŞÜPHECİLER)

Osman Elmalı*-Ömer Özden**

büyük İskender'in Doğu seferiyle birlikte buradaki düşüncelerin ve hatta dinî öğelerin de tanınmasıyla birlikte Antik felsefe yeni bir yola girmeye başladı. Artık teorik problemlerden çok pratik problemler tartışılır oldu. Bu dönemde filozofların ilgi alanında ahlâkî problemler ön planda yer aldığı gibi, özellikle bilgi konusu da pratik açıdan ele alınarak doğru bilgiye ulaşıp ulaşılamayacağı da bu ilgiden uzak kalmadı. Çünkü Sokrates, "Bilgi erdemdir." ifadesiyle, bilgi ile ahlâkın nihâî gayesi olan mutluluk arasında doğrudan bir bağ kurmuştu. Erdemli olmak, doğru ile yanlış birbirinden ayırt edip doğru olanı tercih ederek yapmaktan ibarettir. Böyle bir ayırımı yapabilmek, gerçek varlık hakkında bilgi sahibi olmaya bağlıdır. Yani gerçeğin bilgisini edinmeden, erdemli olunamaz. Mutluluk da doğrudan doğruya erdemli olmaya bağlıdır. Çünkü insan doğru eylemlerde bulunmaksızın mutlu olamaz. Doğru eylemde bulunmak da doğru bilgiye bağlı olduğuna göre, bilgi olmaksızın mutluluğa ulaşılamaz. Buna göre bilgi, mutluluğun anahtarıdır ve çok yüksek derecede bir değeri vardır. Helenistik dönemle birlikte felsefe, pratik bir gaye olan 'bilgece yaşama'ya yöneldiği için bu dönemin bazı filozofları, 'bilgece yaşamının ne olduğunu araştırmaya ve böyle bir mutlu hayatın temel şartı olan bilgiyle de yakından alakadar olmaya başlamışlardır.

* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Böyle bir sonuca varabilmek, doğru bilgiye ulaşıp ulaşılamayacağını sorulmasını gerektirir ki, bu da öncelikle doğru bilginin var olup olmadığının sorulması demektir. İşte bu sorgulama, filozofların bilgiye şüpheyle bakmaları sonucunu doğurmuştur. Öyleyse şüpheci felsefe, bilginin elde edilip edilemeyeceği, yani bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmaması sorusunun mecburi bir neticesidir.

Bilindiği gibi bu, aslında daha önce Sofistler tarafından da sorulmuştu. Buna cevap vermeye çalışan Protagoras rölativizme, Gorgias da nihilizme varmıştı. İlerleyen dönemde aynı soru tekrar ortaya atılmış, bilginin olabilirliği ve buna bağlı olarak bilginin sınırı, yani “Neyi ne kadar bilebiliriz?” sorusunun cevabı, Helenistik filozoflar tarafından da aranmış ve farklı cevaplar verilmiştir. Verilen cevapların kesin olmayışı ve insanı şüpheye doğru götürmesinden dolayı da sceptisizm, yani şüphecilik akımı ortaya çıkmıştır. Bu akımın ana hatlarını çizen Pyrrhon, Sofist felsefe tarafından başlatılan şüpheci yaklaşımı, sistemli hale getirmiştir. Helenistik dönemdeki şüpheci felsefe üç kısımda değerlendirilebilir. Bunlar eski şüpheciler, akademi şüpheciliği ve duyumcu şüpheciliktir.¹

ESKİ ŞÜPHECİLER

Pyrrhon (M. Ö. 360/365?- 270/275?)

Hayatı ve Felsefesi

En eski şüphecilerden olan Pyrrhon hakkında fazla bir bilgiye ulaşılamamış olmakla birlikte Elis'te doğduğu, Aristoteles'in çağdaşı olduğu, hocası Anaxarchos ile birlikte Büyük İskender'in Asya seferine katılarak Hindistan'a kadar gittiği, burada Hint ve Uzak Doğu kültürünü öğrendiği ve döndükten sonra kalan ömrünü Elis'te geçirip burada öldüğü, düşüncelerini anlattığı Elis'te bir okul kurduğu, yaşadığı kentin insanları tarafından çok sevildiğinden, ölümünden sonra bir heykelinin dikildiği bilinmektedir.

Düşüncelerini sözlü olarak ifade ettiği için bir kitap bırakmamıştır. Yaşadığı dönemdeki Sofistlerle bir ilgisinin bulunup bulunmadığı tam olarak bilinmemektedir. Elisli Pyrrhon'un düşünceleri üzerinde Demokritos'un daha etkili ol-

-
1. Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara, 1964, s. 91-92; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1980, s. 95; Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, tarihsiz, s. 136-137; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, 5. Baskı, Konya, 2010, s. 257-260.

duğu bilinmektedir. Düşünceleri, öğrencisi Phliuslu Timon tarafından aktarılması ve Timon'dan alıntılar yapan Aristokles (M.S. II. yy) aracılığıyla tanınmıştır.

Aristoteles'le aynı çağda yaşayan Pyrrhon, bilgi teorisini bilim ve felsefenin esası olarak göz önünde tutar. Fakat bilgi konusunda agnostik bir tavır takınır. Ona göre, varlıkların özünü hiçbir şekilde bilemeyiz. Bilgi konusunda her sorunun, birbiriyle zıt olan iki cevabı olabilir. Sözelimi evrenin fiziksel yapısı konusunda sorulabilecek bir soruya iki tür cevap verilebilir: Evren maddî yapıdır ya da değildir. Yine meselâ ruhun var olduğu da söylenebilir, olmadığı da. Öyleyse doğrusu hangisidir? Pyrrhon'a göre bu iki farklı düşünceden hangisinin doğru olduğu konusunda kesin bir cevap verilemez.

Gördüğümüz, işittiğimiz, tattığımız, dokunduğumuz, kısacası duyu organları vasıtasıyla algıladığımız herhangi bir şey karşısında da aynı tavırla kesin bir tavır takınmamız söz konusu değildir. Yani tattığımız bir bal hakkında "Bana öyle geliyor ki bu bal tatlı olabilir, ama olmayabilir de." dememiz gerekmektedir. Bunun sebebi, duyuların da aklın da nesneleri bize oldukları gibi değil, gördükleri gibi yansıtmasından dolayıdır. Bu görüşüyle Pyrrhon, dogmatizmi yıkmaktadır. Bizim bilmediğimiz, nesnelerin kendisidir, özüdür. Görünüşlerini bilebiliriz, fakat bu konuda da olaylar ve varlıklar karşısında kesin bir bilgi ortaya koyamayız. Bu durumda en doğrusu, hüküm vermekten kaçınmaktır. Çünkü bütün yanılgılarımızın ve sıkıntılarımızın ana kaynağı, kesin hükümlerimizdir. İnsan, ruh huzuruna ancak bu kesin hükümlerden uzaklaşarak ulaşabilir. Bütün kanâatlerinden uzaklaşmış olan filozofu artık hiçbir şey rahatsız edemez. Çünkü Pyrrhon'a göre bilge kişi 'ataraxia'ya yani ruh dinginliğine ulaşmış kişidir.

Filozofu ruh dinginliğine ulaştıran, kesin hükümden kaçınmak yani 'epoche'dir. Epoche insanın sadece evrende olup biten şeyler karşısında duyular ve akıl yardımıyla ulaşabileceği yargılardan değil, kendi kaderi karşısında da kesin hükümlerden kaçmasıdır. Epoche'ye ulaşan kimse evrende hiçbir şeyin kesin olmadığını, ama her şeyin de mümkün olduğunu bilir. Bu yüzden her sonucunu sarsılmaksızın kabul eder. Bu bir anlamda dış dünyada olup biten şeylere kayıtsız kalmak ve kaderin kararına boyun eğmektir. Yani insan, böyle bir anlayışla, bir yandan boş kuruntulardan ve ölüm, ölüm sonrası hayat gibi temelsiz sıkıntılardan kurtulduğu gibi, önyargılardan da kurtulup olup bitenlerin sadece görünüşüne bakmayı da öğrenir. Böylece hiçbir zaman dış dünyadaki olaylardan dolayı kendi iç huzurunu ve rahatını bozmamış olur. Çünkü dünya, iç huzursuzluğuna neden olmaya değmez.

Görülüyor ki şüphecilere göre de felsefenin en yüksek gayesi, ahlâkîdir. Sarsılmaz bir ruh hali olan ataraxia'ya ulaşmaktır.²

2. Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 104-105; Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy-Ancient Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2004/2006,

Timon (M. Ö. 320-230)

Hayatı ve Felsefesi

Pyrrhon'un öğrencisi olan Timon, birçok yeri gezip dolaştıktan sonra Atina'da kalmaya karar vermiş, hiciv yazarlığı yaparak edebî alanda tanınmıştır. Yazmış olduğu hiciviyelerden ve felsefi fragmentlerden bazı parçalar günümüze ulaşabilmiştir. Pyrrhon gibi Timon da ciddi bir hakikat arayıcısıdır. Bu bakımdan Pyrrhon'un öğrencilerine "Arayıcılar" da denilmiştir.

Timon da hocası Pyrrhon gibi aslında insanı mutlu kılacak ve onu mutluluğa götüreceği yolu aramıştır. Timon'a göre de felsefenin ulaşmak istediği en yüksek gaye, ahlâkî anlamda ruhun sükûnete ulaşmasını sağlamaktır. Bu duruma da ancak kuşku yoluyla varılabilir. Ruh, muhâkemenin uzak kaldığı takdirde aldatan ve sapkınlığa götüren işlerden uzak kalmış olur.

Ona göre de mutluluk, varlık karşısındaki tutumumuza bağlıdır. Ruhunu huzura kavuşturmak, dolayısıyla da mutluluğa ulaşmak isteyen kişi, varlık karşısında şu üç soruyu sormak zorundadır: 1- Nesnelerin gerçek yapısı nedir? 2- Nesneler karşısındaki durumumuz ne olmalıdır? 3- Nesneler karşısında doğru bir duruştan ne kazanırız?

Timon, nesnelerin durumlarını araştıran bu üç soruya karşılık olarak üç durumda bulunmak gerektiğini belirtmiştir. O, bu üç önemli sorudan her birine birer kelimelik cevaplar vermiştir. Bunlar 1- Akatlepsia 2- Epoche 3- Ataraxia'dır.

Aslında Timon'un verdiği bu cevaplar, hocasınıninkilerden pek de farklı değildir. Timon, konuya biraz daha sistematik bir hal kazandırmıştır. Timon'un cevaplarını teker teker şöyle açıklamak mümkündür. Ona göre biz aslında eşyanın ne olduğunu tam anlamıyla bilemeyiz. Çünkü algılarımız, nesnelerin sadece dış görünüşlerini anlayabilecek bir donanımdadır. Yalnızca görünen yönlerini algılamakla nesnelerin özüne nüfuz edilemez. Bu bakımdan "Nesnelerin gerçek yapısı kavranamaz." Timon buna 'akatlepsia' adını vermektedir.

Diğer taraftan duyularımız, nesnelerde sürekli değişiklikler fark etmektedir. Algılarımız ve düşüncelerimiz de nesnelerdeki bu devamlı değişim karşısında, değişik algılamalar yapmakta ve bundan dolayı da kesin bir sonuca ve hükme

Volume I, p. 175; Karl Vorländer, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet-Orhan Sadeddin, günümüz Türkçesine aktaran, Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 183-184; Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, sadeleştiren: Vural Okur, İm Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul, 2005, s. 303-304; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, 3. Baskı, s. 266-273; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarih*, s. 260-261; Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2011, s. 212-213.

ulaşamamaktadır. Dış dünya karşısında söyleyebileceğimiz her iddia veya düşünceye karşı aynı güçte başka bir iddia veya düşüncenin ileri sürülmesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu bakımdan bir şey hakkında kesin bir tavırla “Bu, şöyledir.” tarzında bir yargıda bulunmamız asla doğru değildir. Çünkü böyle bir yargı, aynı zamanda mutlak bir sonuç demektir. Oysa değişikliklerden mutlaka gidilemez. Bu bakımdan Timon’a göre herhangi bir konuda kesin yargıdan kaçınıp “Bana öyle geliyor ki bu şöyledir.” demek en doğrusudur. Bir başka ifadeyle doğru olan, kişisel kanâatlarla genel yargılara gitmekten, muhâkeme ve değerlendirmelerden uzak durmaktır. Bu sebeple ‘nesneler karşısında yargıdan kaçınmak gerekir’. Timon buna da ‘epoche’ demektedir.

Teorik olarak takınılan bu tavrın pratik alanda sağlayacağı fayda ise insan ruhunu sükûnete götürmektir. Çünkü insan bu tavırla, nesnelere karşı bir isteksizlik ve duyarsızlığa ulaşır; bu da ona ‘sarsılmazlığı’ kazandırır ki, Timon bu son tavra ‘ataraxia’ adını vermektedir.

Timon’u bu tarz bir yaklaşıma götüren anlayışın temelinde, nesnelerin sürekli değişim içerisinde olmalarından dolayı birbirlerinden ayırt edilememeleri bulunmaktadır. Bu yüzden algı ve düşüncelerimize güvenemeyiz. Böyle bir durumda da en doğrusu hüküm vermekten kaçınıp mutluluğa (sarsılmazlığa) ulaşmaktır.

Ataraxia, Pyrrhon gibi Timon’un da ulaşmak istediği son noktadır. Bütün filozofların ahlâkî mânâda ulaşmak istedikleri bu son sınır, mutluluktur. Şüpheciler mutluluğa, “ataraxia”, yani ruhun dinginliği veya sarsılmazlığı adını vermektedirler. Ataraxia, adeta epoche’nin gölgesi gibidir ve bu ikisi birbirinden ayrılmaz. Bir başka ifadeyle ataraxia, epoche’nin doğal bir sonucudur.³

AKADEMİ ŞÜPHECİLİĞİ

Arkesilaos (M.Ö. 316-241)

Hayatı ve Felsefesi

Aeolia bölgesinde Pitane’de (bugün İzmir’in Dikili ilçesinin Çandarlı beldesi) doğmuştur. Gençlik yıllarında Atina’ya giderek matematik ve mûsikî eğitimi aldıktan sonra Aristoteles’in en yakın dostu ve onun düşüncelerinin savunucusu olan Theophrastos’un yönetimi altındaki Lise’ye girmesine rağmen,

3. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 95-96; Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy-Ancient Philosophy*, Volume I, p. 100; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 184-185; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 261-262; Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 213-215.

sonradan Akademi'ye girmiş, burada kendini yetiştirerek Akademi'nin yöneticiliğine kadar yükselmiştir. Ancak ilerleyen zamanda Pyrrhon'un etkisi altında kalarak artık Platon'un düşüncelerinin değil, şüpheci felsefenin savunucusu olmuştur. Bununla birlikte yetiştirdiği felsefe çevresi, Atina olduğu için Pyrrhon'un şüpheciliğinden biraz farklı bir septsizme ulaşmıştır.

Keskin zekâlı, alaycı bir hatip olarak ünlenmiştir. Sokrates'in yolunu takip ederek, yazmanın bir konuda önemli bir iddiada bulunmak anlamı içereceği düşüncesiyle, herhangi bir eser bırakmamıştır. Kitap veya herhangi bir şey yazmamasının bir sebebi de onun şüpheci tavrıdır. Bundan dolayı onun hakkındaki bilgiler, özellikle Çiçeron'dan elde edilmiştir.

Pyrrhon'un felsefesinden etkilenen Arkesilaos'la birlikte şüphecilik, akademi çevresinde geniş bir tesir uyandırmıştır.

Çiçeron'dan öğrenildiğine göre Arkesilaos da gerek duyularla gerek akıl ile elde edilen bilgilerin doğruluğundan şüphe etmiş ve hakikate ulaşmak için hiçbir kriterin bulunmadığını ileri sürmüştür. Arkesilaos, tıpkı Pyrrhon ve Timon gibi insan için tek çıkar yolun, nesneler karşısında yargıdan kaçınmak olduğunu kabul etmiştir.

Arkesilaos, Akademi'de yetişmiş olduğu için, yöntem olarak Sokrates'in metodunu kullanmıştır. Bilindiği gibi Sokrates, bir şey bilmediğini düşünen muhâtabına çeşitli sorular sorarak uygun cevaplar alır ve onun bilmediğini sandıklarını aslında bildiğini ortaya koyardı. Diğer taraftan bilgili olduğunu düşünen muhâtabını da önce dinler, sonra yine çeşitli sorularla o kişinin çelişkilerini meydana çıkarırdı. Ancak Sokrates, "Bildiğim bir şey varsa, o da hiçbir şey bilmediğimdir." şeklinde aktarılan ifadesiyle, kendi bilgisi konusunda bilmediklerinin bildiklerinden fazla olduğunu söyleyerek tevâzu gösterirken Arkesilaos, Sokrates'in bu yönteminden hareket ederek onun herkesin bir şeyler bildiği yolundaki rasyonalist anlayışından farklı bir sonuca ulaşmakta ve bilginin imkânsız olduğunu savunmaktadır. Çiçeron'un naklettiğine göre, Arkesilaos, Sokrates'in bu sözünden hareketle, "Bilmediğimi bile kesin olarak bilmiyorum." demiştir.

Bu anlayışla Arkesilaos, algılanabilecek ve bilinebilecek hiçbir şey bulunmadığını, bu sebeple bilgi konusunda takınılacak en doğru tavrın, acele hüküm vermemek, hatta yargıdan kaçınmak olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çünkü aceleyle yanlış bir yargıya varmak, doğrunun da önünü keser. Arkesilaos bu anlayışla doğru ve kesin bilgiye ulaşmanın yollarını gösteren rasyonalist düşüncelere ve bu tarz düşünceleri benimseyen Stoacılığa karşı çıkmış ve onların çelişkilerini göstermeye çalışmıştır. Buna göre Arkesilaos'un yargıdan kaçınmayı, yanlıştan uzak durmak için tercih ettiği söylenebilir. Zaten bilinebilecek hiçbir şey bulunmadığına göre, tasdik edilebilecek tek bir doğru da yok-

tur. O halde bilgi konusunda insanı rahatlatabilecek en iyi yol, yargıdan kaçınmak olmalıdır.⁴

Böylece o, bir taraftan duyularla elde edilen bilgiler konusunda septik bir yaklaşım sergilerken, metafizik yoluyla elde edilen bilgileri de reddederek, öğrencilerine bir anlamda pragmatist ve agnostik olmalarını tavsiye etmiştir. Bu düşünceleriyle o, bir felsefe sistemi kurmak ve okutmak yerine, felsefî tarzda düşünmeyi ve muhâtaplarının zekâlarını geliştirmeyi amaç edinmiştir. Nitekim kendisinden sonra gelen Akademililer, onun geliştirmiş olduğu şüpheciliği devam ettirmişlerdir. Bunlar arasında en başarılı olanı da Karneades olmuştur.

Karneades (M.Ö. 214-129)

Hayatı ve Felsefesi

Akademi şüpheciliğinin önemli temsilcisi Karneades, Kyrene’de doğmuş, iyi bir hatip olduğu için, Atina elçisi olarak Roma’ya gitmiştir. Burada tıpkı Sofistler gibi halk önünde felsefe meselelerini tartışma fırsatı bulmuştur. Çünkü Karneades, her tür konuyu tartışmaya açabilecek bir yapıdadır. Özellikle Stoalılarla, bunlar arasından da Stoa’nın ikinci kurucusu sayılan ve Stoa düşüncesinin uzun yıllar ayakta kalmasını sağlayacak bir sistem haline gelmesini sağlayan Khrysispos ile tartışmaları meşhurdur.

Roma’da her gün farklı bir konuyu tartışmış, bir gün adaleti övmüş, ertesi gün yermiş, ama her savunmasında da aynı heyecanla dinlendiği rivâyet edilmiştir. Karneades, usta bir hatiptir. Onun anlayışında hitabet, bir iknâ aracı olduğu gibi, aynı zamanda zihni birbirinden farklı düşüncelere çelme sanatıdır.

Karneades de Arkesilaos gibi, şüpheci tavrının bir sonucu olarak eser yazmamıştır. Çünkü şüpheci tavırdaki kesinlik bulunmadığı için filozof, bugün doğru kabul edip yazdıklarının yarın mutlaka değişikliğe uğrayacağını düşündüğünden, kitap yazmanın saçma bir şey olacağını kabul etmiştir. Karneades’in görüşleri, Klitomakhos aracılığı ile tanınmış, değişik vâsıtalarla da bugüne aktarılmıştır.

Karneades, her şeyden önce Stoalıların, özellikle de Khrysispos’un ‘doğruluğun ölçüsü’ sorununu eleştirmektedir. Karneades’ten aktarılanlara göre doğru ve yanlış tasavvurları birbirinden ayırmamızı sağlayacak bir ölçü, başka bir ifadeyle bilginin gerçek bir kriteri yoktur. Çünkü Khrysispos’un var olduğu-

4. Macit Gökbek, *Felsefe Tarihi*, s. 109-110; Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy-Ancient Philosophy*, Volume I, p. 174-175; Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 185; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 274-275.

nu iddia ettiği bu ölçü, ya duyu algılarında veya akılda aranabilir. O, bu konuda hem duyuların, hem de aklın doğru için bir ölçü olamayacağına dair ilginç kanıtlar ileri sürmüştür.

Bu iki kriterden duyu algıları her zaman görelidir. Sözelimi uzaktaki bir cismi bazısı bir kale, bazısı bir kule gibi görebilir; bir gemi, içindekine göre duyuyor, kıyıda kine göre ise hareketli görünür. Bundan dolayı bir nesnenin biri tarafından bir türlü algılanması karşısında bir başkasının başka türlü algılanması söz konusudur.

Karneades, aklın da güvenilen bir kaynak olmadığını göstermek için aklın çeşitli çelişkilere ve safsatalara götürdüğünü, düşünce yoluyla elde edilen bilgilerin de en az duyularınki kadar görel olduğunu iddia etmiştir. Karneades, akla dayalı olan bir önermenin Stoacıların ya doğru ya da yanlış olduğu iddialarına karşı çıkarak akla dayalı bir önermenin hem doğru hem de yanlış olduğunu söylemiştir. Bir önermenin doğru veya yanlış olduğunun isbat edilmesi gerekir; ama her isbat, aslında bir kabule dayanır. Fakat bu kabulün de yeniden isbat edilmesi gerekmektedir. Bu şekilde ya bir döngünün içine düşülür, ya sonsuz olarak geriye gidilir, ya da isbat edilemeyen bir kabullenme ile karşı karşıya kalınmış olur.

Buna göre “doğru”, gerçek olup olmadığı konusunda tereddütte bırakmasından dolayı duyularla algılanamadığı gibi, çıkarım yoluyla son, şartsız ve mutlak geçerliği olan bir şeye ulaştırmadığı için akılla da elde edilemez. Tek başlarına bir doğruya ulaştıramayan bu iki yanıltıcı bilgi kaynağı, birlikte bulunduklarında da götüremezler.

Karneades, doğruya ulaşamayacağını ‘olasılık öğretisi’yle de kanıtlamıştır. Stoa felsefesine mensup bir düşünür, Karneades’e, “Doğrunun bilinmeyeceğini söylüyorsun ama en azından bu sözünün doğru olması gerekmez mi?” diye sorunca o, kendi iddiasının da mutlak doğru olamayacağını, bu önermenin de sübjektif ve ihtimalli bir değerinin bulunduğunu söylemiştir. Karneades’e göre muhtemel doğru, kesin olarak bilinmeyen doğrunun bilgisinin yerine geçen şeydir ve pratik hayatın teorik temeli budur. Karneades’i böyle bir anlayışa götüren, tasavvurlarda bir objektif, bir de sübjektif taraf kabul etmesidir. Ona göre her tasavvur, önce nesneden gelen bir bilgi, sonra da öznenin bir durumudur.

Objektif olan tasavvur, doğru ya da yanlış, gerçek ya da değildir; sübjektif bakımdan da az ya da çok olasıdır, bir başka ifadeyle dışarıdaki bir nesneyi bize az ya da çok tanıtıyor görünür. Gündelik hayatımızda yaptığımız eylemlerimizde bu olasılık ölçütlerine yöneliriz. Yani doğru olabilir gibi görünen bir tasavvuru, başka tasavvurlarla çelişmediği sürece kabul edip ona uyarız. Doğru tasavvur, doğruluk kriteri olabilir. Bununla birlikte yanlış tasavvur da yanıltıcı olur. Öyleyse doğru tasavvurların yanında, yanlış tasavvurlar da vardır.

O halde ölçünün, yanlışla doğrunun birlikte bulunmasından meydana gelmiş olması gerekir. O takdirde de tasavvur artık bir doğruluk kriteri olmaktan çıkar. Akıl ise, duyularla elde edilen tasavvurlara dayandığı için, bir ölçü olamaz. Buna göre ne duyularla ilgili bir doğruluk ölçüsü bulunmaktadır ne de akılla.

Karneades, Stoa'nın teoloji anlayışını da ele alıp eleştirmiş ve diyalektik bir yöntem kullanarak Stoa teolojisi ile teist düşüncenin çelişkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. Stoa'da var olan bütün insanların ortak düşüncelerde birleştikleri anlayışı bir Tanrı'nın varlığına kanıt olarak gösteriliyordu. Her toplumda Tanrı inancı bulunduğu göre Tanrı vardır. Oysa Karneades'e göre her toplumda Tanrı inancının bulunduğu, kanıtlanmış olmadığı gibi her insanda Tanrı inancı olduğu anlayışı da ateist insanların bulunmasından dolayı doğru değildir. Diğer taraftan yine Karneades, yıldızların hareketli olmalarından dolayı canlı ve Tanrısal oldukları sonucunun çıkarılamayacağı kanâatindedir. Yıldızların hareketli oluşları, doğal biçimde açıklanabilir. Karneades, bunun gibi Stoa'daki Tanrısal bir ruhun bütün evreni sarıp sarmaladığı ve gelişmesini yönettiği anlayışına da, astroloji ve kader anlayışına da karşı çıkar.

Karneades benzer düşünceleri ahlâk alanında da ileri sürmüştür. Mutlak bir iyinin ve mutlak bir kötünün bulunmadığını; iyi, kötü, haklı, haksız gibi değerlerin milletlere göre değişkenlik gösterdiğini savunarak, pozitif bir ahlâkı tenkit etmiştir. Ona göre eğer mutlak bir iyi veya kötü bulunsaydı, dünya yüzünde farklı milletlerin farklı iyi ya da kötülerine rastlanmazdı. O, bu görüşünü kanıtlamak istercesine, siyasî bir görevle gittiği Roma'da, ilk gün adaletin lehinde, ikinci gün ise aleyhinde birer nutuk vermiş ve her ikisinde de insanları aynı oranda etkilemiştir. Buna göre nasıl metafizikte bir kesinlik yoksa, ahlâkta da yoktur. Bu bakımdan kesin kararlar yerine ihtimalli yargılarla yetinmek gerekmektedir.⁵

YENİ ŞÜPHECİLİK

Şüphecilik, akademi çevresinde etkisini kaybetmesinden uzun yıllar sonra İskenderiye'de yeniden görülmüştür. Büyük İskender tarafından kurulan ve giderek önemi artan İskenderiye, İlkçağ'ın sonlarında dönemin bütün ünlü bilgin ve filozoflarının bir araya toplandığı büyük bir kültür ve bilim merkezi haline

5. Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 105-106; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964 s. 98-100; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 110-114; Kenny, *A New History of Western Philosophy-Ancient Philosophy*, Volume I, p. 173-174; Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 185-186; Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 216-217.

gelmiştir. İlkçağ'ın en büyük kütüphanesi, botanik ve hayvanat bahçelerini barındıran İskenderiye, aynı zamanda o devrin en önemli tabiplerini de bir arada bulunduran önemli bir tıp merkezidir. İşte Akademi çevresinde ömrünü tamamlayan şüphecilik, İskenderiye'de deneyci yönetime önem veren tabipler çevresinde yeniden ortaya çıkmıştır. Buradaki şüphecilerin büyük bölümü tabiptir. Arkesilaos ve Karneades'ten iki yüzyıl sonra doğan bu akımın en önemli temsilcileri Ainesidemos (miladi ilk yıllar) ve Sextus Empirikus'tur (M.S. 180- 250). Bu dönem felsefesi, "Roma veya İskenderiye felsefesi" diye de nitelendirilmiştir.

Ainesidemos

Ainesidemos hakkında fazla bir şey bilinmemekle birlikte düşünceleri, Sextus Empirikus tarafından aktarılmıştır. Buna göre miladın ilk yıllarında Girit'te doğmuş olmakla birlikte İskenderiye'de yaşamış olan Ainesidemos, Akademi şüpheciliğinin düşüncelerine karşı çıkarak, şüpheciliğin Pyrrhon ve Timon'daki ilk şekline dönmesi gerektiğini kabul ederek Yeni Şüpheciliğin kurucusu olmuştur. Bu akıma "Yeni Pyrrhoculuk" ve "Akademi sonrası Şüphecilik" de denilmiştir.

Ainesidemos, şüpheciliği bir sistem haline getirmiş ve septik felsefesini 'tropolar' adı verilen kısa önermeler halinde ortaya koymuştur.

Ainesidemos'un tropoları, ilk beş tanesi süje, diğer beş tanesi de obje bakımından olmak üzere on tanedir. Süje bakımından olanlar, canlılar arasındaki ayrılıkları, insanların kendi aralarındaki farklılıkları, duyu organlarının farklılıklarını, insanın sağlık-hastalık gibi çeşitli durumlarını ve eğitim sonuçlarını bildirir. Obje bakımından olanlar ise nesnenin şu ya da bu ortamda oluşunu, süjeyle olan ilgisinin değişmesini, nicelik ve niteliklerinin değişmesini, bazı niteliklerinin rölatifliğini, bu niteliklerin görülme sıklığı veya seyrekliğini gösterir. Ainesidemos bunları dikkate alarak düşüncelerini ortaya koymuştur.

Ainesidemos'a göre bilgimiz ya algı ya da akıldan meydana gelir. Duyular, evreni varlıklara farklı yansıtır. Her varlığın duyu organları, onlara nesneleri farklı şekillerde aksettirir. Her insanın algısı da değişiktir. Bundan dolayı her insanın evreni algılama biçimi de ayrı ayrıdır. Birinin düz dediğine bir başkası eğri diyebilir. Diğer taraftan her duyunun algısı da farklıdır. Gözle bir nesnenin rengini, dille tadını, dokunmayla sertliğini, burunla kokusunu, kulakla da sesini algılarız. Göz, kokuyu; dil, rengi algılayamaz. Dolayısıyla sözgelimi elmanın kabuğu mu, kabuktaki renk mi, kabuk soyulduktan sonraki kısım mı gerçektir? Bunun cevabını duyularla elde edemeyiz. Bunda alışkanlıkların ve insanın ruhsal ve fiziksel yapısının da rolü vardır.

Yine algılarda, bulunulan yer itibarıyla da farklılıklar görülür. Meselâ balık, bir şeyi görürken gözü ile o nesne arasında su vardır, insan veya başka bir varlık görürken de arada hava bulunmaktadır. Hatta aynı kişi aynı nesneyi farklı yer ve mesafelerden farklı algılayabilir. Bundan dolayı algılar, objeleri bize hiçbir zaman oldukları gibi yansıtmazlar. Bu duyulardan hiçbiri, nesneleri bize oldukları gibi gösteremezler; sözelimi elmanın gerçek mânâda ne olduğunu bize veremezler. Nesneleri, duyuların bize tanıttığı şekliyle tanıyabiliriz. Yani bu tanıma, özeldir. Algı dünyasının bu zıtlıklarla olan değişkenliği karşısında doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayacak hiçbir duyusal vâsıta yoktur.

Bilgi kaynağı olarak kabul edilen akılda da durum aynıdır. Çünkü düşünmek, bir akıl yürütmede bulunmaktır. Akıl yürütmek için daha önce bazı bilgilerin bulunması gerekir. Meselâ matematikçiler, çözümlemelerini, bazı açık-seçik ve kesin bilgilerden çıkarırlar. Ancak bu açık seçik ve kesin bilgiler acabâ nereden gelmektedir? Bunlar da daha önceden elde edilmiş kesin yargılardan elde edilmiştir. Fakat bu kadarla kalmaz, bunların da başka kesinliklerden elde edilmiş olması gerekir. Böyle olursa bu, ya sonsuzca gidecek, ya da bir yerde duracaktır. Ama iş bununla da kalmayacaktır. Çünkü bu noktada işe inanç girecektir. Yani sonuca ulaşırken temel alınan yargıların doğru olduğuna inanmak gerekecektir. Fakat Ainesidemos'a göre inanmak, hiçbir zaman yargıların doğruluğunu kanıtlamaz. Çünkü inanmak bir kanıtlama aracı değildir; insanların algıları gibi, inanç ve düşünceleri de değişkendir. Her düşünceye, aynı güçte karşıt bir düşünce geliştirilebilir. Bu durumda akıl alanında da doğru olanı yanlış olandan ayırma imkânı ortadan kalkar.

Algı ve akıl bizi, birbirlerinden ayrı olarak, kanıtlanması mümkün doğru bilgilere ulaştıramadıkları gibi ikisi birleşince de bir gerçeğe ulaştıramazlar. Çünkü iki aldatıcı tanıktan, hiçbir zaman, doğru bir tanıklıkta bulunmaları beklenemez.

Bütün bu düşünceleriyle Ainesidemos'un ulaştığı sonuç, 'hiçbir şeyin bilinemeyeceği' değildir. Aksine şimdiye kadar hiçbir şey bilinmemiştir; bu sebeple yapılması gereken şey, şimdilik yargıdan kaçınmaktır (epoche), o şey hakkında bilgi edinmek için araştırmaya devam edilebilir. Böylece Ainesidemos, daha olumlu bir dünya görüşüne ulaşmıştır. Ainesidemos'un aklı eleştirisinin bir sonucu olarak bu dönemde akılcı bir metafizik artık görülmemiştir. Bunun yerine pozitivist anlayışlar ve dinî felsefeler gelişmiştir. Pozitivist anlayış, İskenderiye'deki deneyci hekimler çevresinde yaygınlaşmıştır ki, bunlar arasında Agrippa, Menodotos ve en bilineni olan Sextus Empiricus bulunmaktadır.⁶

6. Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 308-312; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 125-126; Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 13-14; Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 217-218.

Agrippa ve Menodotos

M.S. 2. asırda yaşamış olan Agrippa, Ainesidemos'un troposlarını beşe indirmiş, bunlarda metafizik problemleri çözmenin imkânsızlığını gösteren kanıtları da ortaya koymuş ve böylece şüpheciliği radikal bir çizgiye getirmiştir. Agrippa, düşüncelerin rölâtif ve sübjektif karakterli olduğunu, filozoflar arasındaki anlaşmazlığın hipotezler üzerinde durmalarından kaynaklandığını, her hükmün bir önceki hükümden kaynaklanmasından dolayı kıyas yani analojinin de kesinliğe götüremeyeceğini iddia etmiştir.

Agrippa ile aynı çağda yaşamış olan Menodotos da, troposların sayısını ikiye indirmiş ve Agrippa ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Deneyci Hekimler Okulu'nun başkanlığını yapan Menodotos, bilginin doğrudan doğruya elde edilemeyeceğini söylediği gibi bazı araçlar yardımıyla da edinilemeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü bilginin ilk kaynağına ulaşmak mümkün değildir. Böylece dogmatizmi eleştirmekle kalmamış, bilim ve felsefe konusunda bazı yeni çalışma esasları da belirlemiştir ki, bunlarla tıpkı Agrippa gibi o da her türlü metafiziği reddetmiş ve bir pozitivistme ulaşmıştır.

Sextus Empirikus

M.S. 2. asrın sonlarına doğru İskenderiye'de bir deneyci hekimler topluluğu oluştuğunu belirtmiştik. Bu topluluk içinde yer alan ve başkanlığını yapanlardan biri de Sextus Empirikus'tur. Bu okulun mensupları, deney ve gözlemi dikkate almayan dogmatik meslektaşlarının, hastalıkların sebeplerine ilişkin tutumlarına karşı çıkmış ve onların teşhis ve tedavi yöntemlerini terk etmişlerdir. O dönemdeki birçok tıp hekimi, önce insan bedeninin tanınması, sonra da hastalığa sebep olan sebeplerin bilinmesi gerektiğini, ondan sonra da bu hastalığı iyileştirecek ilacın aranması gerektiğini kabul etmişlerken, deneyci hekimler ve bunların arasında Sextus Empirikus da bu görüşe karşı çıkmıştır. Çünkü Empirikus ve arkadaşlarına göre tıpta, gözlem ve tecrübe dikkate alınmaksızın başarılı bir sonuca ulaşmak imkânsızdır. Hastalığın sebepleri yerine belirtileri iyice gözlenmeli, sonra da ilaçlar konusunda denemeler yapılmalıdır. Bu yeni anlayış mensupları, sadece hastalıklar konusunda değil, her konuda deneye başvurulması gerektiğini iddia etmişler ve yalnızca gözlem ve deneyle yetinmişlerdir. Bu 'deneyci şüpheciler'in görüşlerini de deneyci anlamına gelen 'Empiricus' lakaplı Sextus yaymaktaydı.

Sextus Empirikus'un *Pyrrhonculuğun Ana Çizgileri*, *Matematikçiler ve Dogmatikler* olmak üzere üç ana kitabı bulunmaktadır. *Matematikçiler* isimli kitabını, gramer, hitâbet, geometri, aritmetik, astronomi ve mûsikî gibi bilim-

lerin temsilcilerinin aleyhinde yazmıştır; altı kitaptan oluşmaktadır. *Dogmatikler* isimli kitabını ise felsefî tarz olarak sayılan mantık, fizik ve ahlâkla ilgilenenlerin aleyhinde yazmıştır ve beş kitaptan oluşmaktadır.

Bu eserlerde o, mutlak delillerin imkânsızlığından, nedensellik kavramının göreceliğinden bahsettiği gibi, Tanrı'nın varlığı hakkındaki delilleri de çürütmeye çalışmıştır. O, sadece felsefî bilimlerin değil, aritmetik ve matematik gibi bilimlerin de kesin olmadıklarını iddia etmiştir. Matematik, fizik, ahlâk, mantık, metafizik, kısacası hiçbir teori ve metotta kesinlik yoktur; her şey şüpheli ve çelişiktir. Ona göre her türlü bilgi, mutlak olarak deneye dayanmak zorundadır. Sadece gözlem ve deneylere dayalı olan açıklama ve öngörülerin ileri-ki bir zamanda doğru çıkma ihtimali vardır. Metafizik varsayımlar, deney dışıdır ve bu sebeple güven vermeyen bilgilerden oluşmaktadırlar. Yapılması gereken, deney ve gözleme dayalı açıklamalar yapmak ve geleceğe ilişkin öngörülerde bulunmaktır. Bunların dışındaki her şey inanca dayalıdır; inanç ile bilgi ise uyumlu değildir.

Diğer yandan Sextus Empirikus, gerçek bir şüphecinin, her türlü mutlak hükümden kaçınması ve olaylara tam bir tarafsızlıkla yani yargıdan kaçınarak bakması gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre kişiyi, yalnızca bu tutum, ahlâk felsefesinin nihâî hedefi olan 'en yüksek iyi'ye ve 'ataraksia'ya, yani sarsılmaz bir sükûna ulaştırabilir.

Sextus Empirikus da kendinden önceki şüphecilerin bütün düşüncelerini bir araya getirerek Ainesidemos'a benzer deliller ileri sürmüş ve sonuç itibarıyla doğru bilgiye ulaşamayacağını kabul etmiştir. Bu delillerden bazıları şunlardır: 1- Aynı şeyler farklı insanlarda farklı etkiler oluşturur. 2- Duyu bakımından insanların yaratılışları farklıdır. 3- İçinde bulunulan şartlara göre algılar değişkenlik gösterir.⁷

DEĞERLENDİRME

Septikler eleştirilerini karakteristik olarak iki noktaya yöneltmişlerdir. Birinci olarak evrenin kendiliğinden 'bilinemeyeceği'ni savunurlar. İkinci olarak da nedensellik kavramını eleştirirler. Özellikle sonraki septikler, nedensellik kavramında bilginin ağırlık merkezini bulduklarına inanırlar.

7. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 103-104; Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s. 313-315; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 126-128; Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy-Ancient Philosophy*, Volume I, p. 175-177; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 263-264; Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 233-234.

Bütün bilgilerimiz ‘sebeb’i arar, bir başka deyişle, sebep-sonuç arasında bir ilişki kurmaya çalışır. Evreni, bir sebep-sonuç ilişkisi ile örülmüş olarak düşünür. Ancak Septiklere göre, işte özellikle de bu “her olayın zorunlu olarak sebep-sonuç ilişkisi içinde olduğu” varsayımı, kanıtlanması imkânsız bir şeydir. Bunun için, bu düşünceye inanmak zorunda kalırız; oysa biz, ancak olayların akışında az ya da çok bir belirliliğin olduğunu kabul edebiliriz. Çünkü olayların genellikle belli kurallara göre oluştuğunu deneyimlerimiz bize doğrulamaktadırlar. Fakat bu gözlem ve deneyimlerimizin dışına çıkmaya, hiç ama hiç hakkımız yoktur.

Bu dönem şüphecileri de Sofist düşünceden yola çıkarak, insanların bütün inanç ve kanâatlerinin, alışkanlık ve sözleşmeler sonucunda meydana geldiğini ileri sürerler. Böylece onlar ne aklın bize doğru bilgi verebileceğine inanırlar ne de algıların.

Şüphecilerin belli bir fikirde kalmayıp her türlü düşünceye kapı aralamaları, bu dönemde bir eklektizm ortaya çıkmasına da sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

- Aster, Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, sadeleştiren: Vural Okur, İm Yayinevi, 3. Baskı, İstanbul, 2005.
- Birand, Kamran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara, 1964.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, 3. Baskı, Bursa, 2001.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Elmalı, Osman-Özden, H. Ömer, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2011.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, 5. Baskı, Konya, 2010.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1980.
- Kenny, Anthony, *A New History of Western Philosophy-Ancient Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2004/2006.
- Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, tarihsiz.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 1964.
- Vorlander Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet-Orhan Sadeddin, Günümüz Türkçesine Aktaran, Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İSKENDERİYELİ PHILO*

Dursun Ali Aygıt**

HAYATI VE ESERLERİ

*d*oğduğu yere nisbetle adlandırılan Philo'nun hayatı ile ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Yaklaşık olarak M.Ö. 25 veya 20 yıllarında doğan Philo'nun, M.S. 50'lerde öldüğü¹ tahmin edilir. Meşhur bir aileden gelen Philo, Yahudi ve Grek eğitimi almıştır.² Yahudi olan Philo hakkında meşhur Yahudi tarihçisi Josephus (ö. MS. 100) ve kilise tarihçisi Eusebius (ö. 341) gibi

* Bu metnin yazımında yazara ait olan *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* adlı kitap temel alınmıştır.

** Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi. aykit@yahoo.com

1. Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria an Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1979, s. 3; Hans Lewy, *Three Jewish Philosophers*, New York, 1981, s. 8-10; David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature A Survey*, (Compendia Rerum Iudaicarum an Novum Testamentum, III), Netherland, 1993, s. 3; Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, s. 2; C. Mondesert, *Philo of Alexandria, The Cambridge History of Judaism*, III, (ed. W.Horbury-W.D. Davies-J. Sturdy), Cambridge, 1999, s. 878; Kenneth Sylvan Guthrie, *The Message of Philo Judaeus*, London, 1909, s. 7-8; Henry Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought, The Cambridge History of Later Grek and Early Medieval Philosophy*, (ed. A.H.Amrstrong), London, 1967, s. 137.
2. Congr., 74-76; Spec. Leg., II, 229-230; John Dillon, *The Middle Platonists*, New York, 1996, s. 140; Peder Borgen, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*, Atlanta, 1997, s. 16.

önemli kişiler bilgiler aktarmaktadır.³ Eserlerini Grekçe kaleme alan Philo, Yahudi olmasına rağmen İbrânîceyi sadece birtakım isimlerin Grekçeye tercüme edilmesi ve bunlar üzerinden kendi alegorik yorumunu yapacağı zaman tercih eder. Bu açıdan İbrânîce bilgisinin en azından Grekçe kadar olmadığı ileri sürülür. Bir diaspora Yahudisi (İskenderiye) olan Philo, döneminin önemli entelektüellerinden biridir.⁴

Günümüze kadar gelmiş olan eserlerinin sayısı 48'dir. Bunların dışında kaybolmuş birçok eseri bulunan Philo'nun, parça parça fragmanları üzerinde çalışmalar devam etmektedir. Birtakım sebeplerden dolayı Yahudiler ve paganlar tarafından göz ardı edilmiş olan Philo'nun eserlerinin günümüze ulaşmasında ilk dönem kilise babalarının rolü çok büyüktür. Philo'nun eserlerine dair en geniş bilgiyi ilk olarak Eusebius verir.⁵ O, eserlerin bir listesini çıkartarak bir anlamda Philo 'kanonizasyonunu' sağlar. Onun zikrettiği eserlerden bir kısmı günümüze kadar ulaşmamıştır. Ayrıca Eusebius'un listesinde olmadığı halde günümüze kadar gelmiş birtakım eserler de bulunmaktadır. Özellikle İskenderiye Eklü (Pantaenus, Clement ve Origen gibi), Caesarea (Pamphilus, Eusebius) ve Bizans (Kutsal Kitap yorumlarında ve antolojilerinde) kanalından gelen fragmanlar, XVI. yüzyıldaki edisyon çalışmalarına kaynaklık eder. Pantaenus, Clement, Origen gibi İskenderiye ekolüne bağlı kişiler, Philo'nun eserlerinin Kitos Savaşı (Yahudilerin, MS. 115-117'de Romalılara karşı ikinci başkaldırısıdır) olarak adlandırılan ayaklanmadan sonra yok olup gitmemesinde büyük önem taşırlar.⁶

Zamanımıza ulaşmış olan bu el yazmaları, ilk olarak 1552'de Grek yazarların kitaplarını Latince ve Fransızcaya çeviren Fransız araştırmacı Adrianus Turnebus (1512-1565) tarafından basılır. Bundan sonra XX. yüzyılın ilk yarısında Leopold Cohn and Paul Wendland'ın editörlüğünde *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt* (Berlin, 1896-1915) adı altında Philo'nun eserleri 6 cilt olarak Latince yayımlanır.

Philo'nun eserlerinin Ermenice tercümesi, 1826'da J. B. Aucher tarafından *Philonis Judaei Paralipomena Armena* adıyla yayımlanır. Ermenice bir diğer baskı ise 1981'de A. Terian tarafından *Philonis Alexandrini de Animalibus: The Armenian Text with an Introduction, Translation and Commentary* ismiyle basılır.

Philo'nun eserlerinin İngilizce'ye çevirisini ise ilk olarak C. D. Yonge yapar (1854). F.H.Colson ve G.H.Whitaker, Cohn ve Wendland'ın tercümesini

-
3. Josephus, *The Antiquities of the Jews*, XVIII, viii, 1, s. 389; Eusebius, *The History of the Church From Christ to Constantine*, (terc.: G.A. Williamson), (Augsburg Publishing House), Minnesota, 1965, s. 77-79.
 4. Quod Omn. Prob., 26, 141; Mig., 116.
 5. Eusebius, *The Church History of Eusebius*, s. 119-122.
 6. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, s. 27.

göz önüne alarak Philo'nun günümüze ulaşmış eserlerini *Philo with an English Translation in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)* adı altında İngilizceye çevirirler ve bu çeviri, Loeb Classical Library tarafından basılır (1929-1962).⁷

Philo ve görüşleri üzerinde incelemelerde bulunan araştırmacılar, onun eserlerini şöyle bir ayrıma tabi tutarlar:

Doğrudan Kutsal Yazılarla İlgili Olmayanlar

Bu eserler bir anlamda dönemin, sosyo-kültürel ve politik durumu hakkında bilgiler aktarır. Ancak Philo gibi bir yazarın, bu tür konuları işlerken dahi teolojik birtakım îmâlardan uzak durduğu söylenemez.

Bu kitaplar, sadece diğer eserlerindeki konuyu işleyiş şekli, alegoriye çok az mürâaat edişi ve Kutsal Kitap'a atıflarının nâdir olmasından dolayı böyle bir başlık altında toplanmıştır:

1. *Every Good Man Is Free*
2. *Hypothetica*
3. *On the Contemplative Life*
4. *Flaccus*
5. *On the Embassy to Gaius*

Yasa'nın Yorumu ile İlgili Yazılar

Bu eserlerin kime yönelik olduğu tam net değildir. Bazı araştırmacılar, bunların 'dost Gentile'ye (Yahudi olmayanlara) yazıldığından bahseder. Ancak şu soru akla gelir: Bu dost Gentile kimlerdir? Buna karşın bazı yazarlar da, bu eserlerin Yahudilikten çıkmaya yakın olan ve hatta çıkmış olan (Philo'nun yeğeni gibi) kişilere yönelik olduğunu belirtir.⁸

7. Bu konuda bkz.: Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, (ed. G. Vermes-F. Millar-M. Goodman), III/2, (New English Edition), Edinburgh, 1997, s. 819-825; Erwin R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, London, 1938, s. 137-210. Ayrıca Runia'nın bahsettiğine göre Philo'nun 20 ile 25 eseri günümüze ulaşmamıştır. Bkz.: David T. Runia, *Confronting the Augean Stables: Royse's Fragmenta Spuria Philonica, Philo and the Church Fathers*, Leiden, 1995, s. 219.

8. Samuel Sandmel, *Philo Judaeus: An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance*, ANRW, II, 21.1, (1984), s. 10-11; Sandmel, *Philo of Alexandria*, s. 47; Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/2, s. 840.

Bu kitaplarında Philo, alegorik yorum metoduna çok yer vermez. Daha çok tarihi ve tefsîrî bir metot ile Kutsal Kitabı yorumlar:

1. *Moses*
2. *On the Creation*
3. *On Abraham*
4. *On Joseph*
5. *On the Decalogue*
6. *On the Special Laws*
7. *On the Virtues*
8. *On Rewards and Punishments*
9. *On Providence*
10. *On the Eternity of the World*

Yasa'nın Alegorik Yorumu

Bu, uzun bir seriye verilen isimdir. Bu başlık altına birçok kitap dâhil edilir. Philo, Kutsal Kitap'tan aldığı metni alegorik yorum geleneği çerçevesinde açıklar. Alegorik eserlerinin temelinde, Kutsal Kitap'ta anlatılan kişi ve olayların, psikolojik ve etik bir nosyon çerçevesinde aktarılma düşüncesi yatar.⁹

Bu çalışmalarında Philo, daha girift bir tutum içindedir. Belirtilen başlık altındaki kitaplar şunlardır:

1. *Allegorical Interpretation I-II-III*
2. *On the Cherubim*
3. *On the Sacrifices of Abel and Cain*
4. *The Worse Attacks the Better*
5. *On the Posterity and Exile of Cain*
6. *On the Giants*
7. *On the Unchangeableness of God*
8. *On Husbandry*
9. *On Noah's Work as a Planter*
10. *On Drunkenness*
11. *On Sobriety*
12. *On the Confusion of Tongues*
13. *On the Migration of Abraham*
14. *Who is the Heir*
15. *On the Preliminary Studies*

9. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/2, s. 831.

16. *On Flight and Finding*
17. *On the Change of Names*
18. *On Dreams I-II*

Tekvin ve Çıkış Kitapları Hakkında Sorular ve Cevaplar

Questions and Answers on Exodus ve *Questions and Answers on Genesis* isimli bu metinler, Tekvin ve Çıkış kitabı üzerine yazılmış soruları ve yanıtları içerir. Soru-cevap metodu ile yorum geleneği açısından Aristo'nun *Homeric Problems* önemlidir. Philo öncesi Demetrius ve Aristobulus'un da soru-cevap metodunu kullandığı ifade edilir.¹⁰ Ayrıca eserin, ister liberal ister muhafazakâr olsun her Yahudi'nin kendince bir anlam bulacağı bir üslupla yazıldığı söylenebilir.¹¹

DÜŞÜNCEİNİN KAYNAKLARI VE ETKİLENDİKLERİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

LXX (Septuagint)

Geleneğe göre M.Ö. 270'de İskenderiye'de oturan ve Grekçe konuşan Yahudi topluluğu için yapılmış İbrâniceden Grekçeye bir Kutsal Kitap çevirisidir. 72 Yahudi bilgesinin 72 günde tamamlamasına binâen bu tercümeyle Latince 'yetmiş'¹² anlamına gelen 'Septuagint' denilmektedir.¹³ Bu kadar erken bir dö-

-
10. Gregory E. Sterling, *Philo Has Not Been Used Half Enough: The Significance of Philo of Alexandria for the Study of the New Testament, Perspectives in Religious Studies*, 30.3, (Fall) 2003, s. 257.
 11. Montgomery J. Shroyer, *Alexandrian Jewish Literalists*, *Journal of Biblical Literature*, 55.4, (Aralık) 1936, s. 266.
 12. Grekçe 'hebdomekonta' ve Latince 'Septuaginta' olan kelime, yetmiş anlamına gelir. Aristeas'ın mektubunda da geçtiği üzere tercüme için giden kişi sayısı, yetmiş ikidir. Ancak yetmiş iki yerine, yetmiş rakamının isim olarak verilmesini, bazı yazarlar 'rakamın yuvarlanması' olarak algılamak; bazıları Musa'ya Sina Dağı'nda eşlik edenlerin, Sanhedrin'deki üye sayısının ve hatta İsa'nın havarilerinin yetmiş kişi olmasının tercümeyle bu adın verilmesinde öne çıkan unsurlar olduğu görüşünü savunur. Nitekim tarihçi Josephus dahi her kabileden altışar kişinin gittiğini söyledikten sonra 'bu yetmiş kişinin isimlerini saymaya gerek yok' diyerek bu duruma örnek teşkil eder. Geniş bilgi için bkz.: Harry M. Orlinsky, *The Septuagint and its Hebrew Text, The Cambridge History of Judaism*, II, Cambridge, 1989, s. 537-540; A.R.C. Leane, *The Jewish and Christian World 200 BC to AD 200*, Cambridge, 1984, s. 153.
 13. Letter of Aristeas, 1-51, 301-322; Josephus, *Antiquities of the Jews*, XII, ii-1-15, s. 245-251, Mos., II, 25-44.

nemde Kutsal yazıların Grekçeye çevrilmesi, Yahudilerin Helenleşme sürecinde geline aşamayı göstermesi yönüyle önemlidir.

Bu tercümanlar, muhtemelen dinî birtakım sâikler ile “Her tercüme bir yorumdur.” kuralı bağlamında bazı kelimelerin çevirilerine yorum da eklemişlerdir. Meselâ Yeşu’daki “Dünyanın bütün kavimleri Rabbin elinin kudretli olduğunu bilsinler.”¹⁴ metnini çevirirlerken Tanrı’ya atfedilen İbrânîce ‘yad’, yani el kavramının ‘güç, kudret’ anlamına geldiğini de eklemek ve böylece antropomorfist yaklaşımların önüne geçmek istemişlerdir.¹⁵ Nitekim Philo’nun Tanrı mevzû-ı bahis olduğunda metinde nisbet edilen el, kol, duruş gibi söylemleri alegorikleştirerek ‘güç, kuvvet’ şeklinde yorumlamasında bu tercüme önemli olmalıdır. Yine Çıkış’daki ‘ve Musa, Harun, Nadab, Abihu ve İsrail’in ihtiyarlarından yetmiş iki kişi çıktı ve İsrail’in Tanrısını gördü.’¹⁶ pasajı, LXX çevirmenleri tarafından, “İsrail’in Tanrısı’nın durduğu yeri gördüler.” şeklinde aktarılmıştır.

LXX tercümesi, Philo için önemlidir. Çünkü Philo, İbrânîce olan Masoretik metni¹⁷ değil, İskenderiye’de yaygın olan LXX’i kullanır ve oradaki anlatım üzerinden yorumlarını gerçekleştirir. LXX’de ‘ego eyimi ho on’ şeklinde geçen ve ‘Ben Var Olanım’¹⁸ diye aktarılan cümle, ‘Yetmişler’ tarafından biraz Platoncu felsefeye yaklaştırılarak çevrilmiştir. Nitekim bir süre sonra Philo, ‘ho on’ yani ‘var olmayı’ Tanrıyı tanımlamak için en uygun konsept olarak alır. Böylece küçük bir oynama ile Tanrıya karşı antropomorfik yaklaşımın önüne geçilmiş olur.¹⁹ Burada Philo’nun sadece bu çeviri üzerinden bir teoloji kurduğunu değil; teolojisinin kuruluşunda bu çevirinin dilbilimsel açıdan etkisinin olduğunu belirtmek isteriz.

Pisagor

İskenderiyeli Clement’in, Philo’yu, “neden Pisagorcu olarak adlandırdığı” şeklindeki soruya Runia, onun Pisagorculukla bağlantı kurulabilececek dört tu-

14. Yeşu, 4:24.

15. Orlinsky, *The Septuagint and its Hebrew Text*, II, s. 549-550.

16. Çıkış, 24:9-10.

17. Burada anakronizme düşmemek için Masoretik metin hakkında bilgi vermek gerekir. Zira Masoretik metin, MS. VI-IX. Yüzyıllar arasında masoret olarak isimlendirilen âlimler tarafından Tanah’ın standart versiyonunu oluşturma sürecinin sonunda ortaya çıkan eserdir. Doğal olarak Philo bunu kullanamaz. Ancak burada bizim kastettiğimiz Philo’nun, İbranice yerine Grekçe Tanah metnini esas aldığıdır.

18. Çıkış, 3:14.

19. Martin Hengel, “The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period”, *The Cambridge History of Judaism*, II, Cambridge, 1989, s. 198.

tumunun bulunduğunu belirterek cevap verir. Bunlar; i) sayılar teorisi ve sembolizm, ii) Pisagorcu tema olan ‘Tanrının yolundan gitme’ düşüncesi, iii) Philo’nun Pseudo-Timaeus’a²⁰ çok fazla atıfta bulunması ve son olarak iv) Clement’in zamanında Pisagorcular ile Platoncuların birleşmesi ve hemen hemen bu terimlerin aralarında değişik tokuş edilebilir bir durumda kullanılmasıdır.²¹

Sayılara yönelik alegorik tutumu²², Pisagorcu etik anlayışı, kendi kendini denetleyerek ölümsüzlüğe hazırlanma, esrarlı sembolizm ve vecize halindeki ahlâk nitelendirmeleri Philo’nun dikkatini çeken unsurlardır.²³ Bunlara ilaveten o, Philolaus²⁴ (M.Ö. 470–385) ve Ocellus²⁵ (M.Ö. V. yüzyıl) gibi Pisagorcu filozoflardan bahsedip onlardan alıntı yapar.

Platonculuk

Grek kültürü içerisinde yetişmiş olan Philo, dil olarak Platon’un üslubuna çok yakındır.²⁶ Nitekim o, Platon’u ‘en kutsal’²⁷ kişiliklerden biri olarak tanımlar. Bazen ondan alıntı yapacağı zaman “Platon’un da dediği gibi”²⁸ ifadesini kullanır. Platon’un idealar teorisinin Philo’da yankılandığı ve ‘paradeigma, idea’²⁹ gibi özel terimlerin de değiştirilmeden konsept olarak yer aldığı görülmektedir. Platon’un kozmolojik görüşleri de Philo’nun Tekvin Kitabı’nı yorumlamasında önemli rol oynar. Nitekim bilindiği üzere Platon’a göre iki evren³⁰ vardır: Birincisi, duyuyla algılanabilen, içindeki maddelerin her ne kadar güzel olsalar da çürümeye ve bozulmaya tâbi olduğu ‘maddî dünya’dır. İkincisi ise hiçbir duyu organı ile ulaşımın olmadığı, fakat sadece insanın ruh ve aklıyla gayret ederek idrak edilebilecek ‘akledilebilir dünya’dır. Bu dünya Tanrısal ve Tanrının görünmez krallığı olup insanın zihnini, ruhunu, aklını ve erdemi-

20. Bu metin o dönemlerde Pisagorcu Locrili Timaeus tarafından yazılmış varsayılırken, günümüzde bunun pseudo olduğu yani sahte olduğu anlaşılmıştır.

21. David T. Runia, “Why Does Clement of Alexandria Call Philo ‘the Pythagorean?’”, *Philo and the Church Fathers*, Leiden, 1995, s. 54-76.

22. Matthew B. Schwartz, *Greek and Jew: Philo and the Alexandrian Riots of 38-41 CE, Judaism*, 49.2, (İlkbahar) 2000, s. 209.

23. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, s. 141.

24. Opl., 100.

25. Aet., 12.

26. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/2, s. 871.

27. Quod Omn. Prob., 13.

28. Opl., 133;

29. Spec. Leg., I, 48; Leg., 1-5.

30. Plato, *Plato’s Republic*, 509-510, (terc.: G.M.A. Grube), Indiana, 1974, s. 163-166.

ni de içine alır. Burada herhangi bir fesat veya bozulma meydana gelmez, çünkü burası geçici değil ebedîdir. Ayrıca burası Tanrı'nın ve Tanrı'dan doğan ruhun ikâmetgâhidir.

Platon'da olduğu gibi Philo'da da iki dünya vardır ve 'hissedilebilir dünya' ait varlıkların kökeni, 'akledilebilir dünya'dadır. Bu bağlamda Philo ile Platon arasındaki en temel farklılık; Philo'nun, hissedilebilir dünyanın yaratılmasındaki planlama noktasında Tanrı'yı veya onun Logos'unu işaret etmesi, Platon'un ise ideaları herhangi bir tanrısal varlığa bağlamamasıdır.³¹

'Ya Philo, Platoncudur ya da Platon, Philocu'dur. Onların düşünce ve söylemlerinde çok büyük benzerlikler vardır'³² şeklindeki söylem, aslında Philo'nun düşüncelerinin Platon'a ne kadar yakın olduğunu gösterir.

Stoacılık

Philo'nun düşünce sisteminde önemli bir yer işgal eden Logos'un mucidi kendisi değildir. Çünkü o dönemde zaten Stoacılıkta bu terim kullanılmaktadır. Philo'nun, aşkın bir tanrıya ve bu tanrının bir şekilde bu dünya ile ilişki içinde olduğuna inancı, onu Stoacılıkta kullanılagelen Logos düşüncesine götürmüş olabilir. Bunu kendi düşünce sistemine taşıırken, Stoacılıktaki panteistik vurguyu kaldırır ve Yahudilikteki aşkın tanrı düşüncesi ile birleştirir. Muhtemelen Philo, Tanrısal Akıl için bir terim aramaktadır ve döneminde Stoacılar tarafından kullanılan 'nous' kavramına Yahudiliğe de uygun bir içerik ekleyerek Logos şeklinde dillendirir.³³

Özellikle orta Stoacılık döneminde³⁴ yaşayan Philo, bu dönemin temel karakteristiği olan ahlâka vurgu bakımından onlara çok şey borçludur. Philo'nun, insanda haz, arzu, korku ve acı şeklinde dört hırsın bulunduğu; maddenin inorganik, bitki, hayvan ve akıllılar biçiminde dörde ayrıldığı; Tanrı'nın evrenin ruhu ve insanın Tanrı'dan bir parça veya aklın, evrensel aklın bir parçası olduğu ile dünya vatandaşlığı düşünceleri, Stoacı felsefe ile uyum içindedir.³⁵ Bazı eserlerinde Stoacı tutum çok aşikâr görünmektedir. Bunların başında adalet, cesaret,

31. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 9; Borgen, *Philo of Alexandria*, s. 7.

32. Jerome, *Lives of Illustrious Men*, (The Nicene and Post-Nicene Fathers içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), III, Edinburgh, 1989, s. 365.

33. Ronald Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge, 1989, s. 104.

34. Temsilcileri arasında Rodoslu Panaetius ve Apamealı Posidonius'un bulunduğu ve yaklaşık M.Ö. 135-51 yıllarında etkin olan düşünce akımı.

35. Tarn-Griffith, *Hellenistic Civilisation*, s. 79-81; Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s. 179-180.

yardımsızlık ve yücelik erdemlerinin işlendiği *On the Virtues* adlı eseri gelir. Yine *Every Good Man is Free* ile İbrahim, Musa ve Yusuf'un biyografilerinde de Stoacı düşüncenin izleri bulunur.³⁶ Bilindiği üzere alegorik yorum³⁷ geleneğinin kökeni, Stoacılar kadar rahatlıkla götürülmektedir. Nitekim Philo'nun kutsal kitabı yorumlarken kullandığı en temel metotlardan biri, alegoridir.

Yahudi Yorum Geleneği

Bir Yahudi olması hasebiyle aynı zamanda Philo'nun kişiliğinin ve metodunun oturmasında Yahudi geleneği de önemli kaynaklardan biridir. Filistin Midraş'larından³⁸ elde ettiği birkaç örnekle Philo'nun Midraş'a aşina olduğunu gösterme çabaları 1875'de C. Siegfried ile başlamış, ardından L. Treitel (1890) ve N. Bentwich (1910) ile devam etmiştir. Bu bağlamda M. Stein'in (1931) Haggada'yı³⁹ 'tarihsel ve alegorik' şeklinde ikiye ayırması ve böylece Philo'nun alegorik metodunun köklerini buraya getirmesi önemli bir katkıdır. Halaka/Halakha⁴⁰ ile Philo'yu bir araya getirmeye çalışanlarda bunu görebilmekteyiz. Meselâ R. Bitter (1879), H. Heinemann (1932), Halaka ile İskenderiye Yahudiliğinin ilişkisi üzerinde çalışıp böylece Philo'yu bu çizgide ortaya koymaya gayret eder.⁴¹

Philo, Musa'nın hayatına dair birtakım anlatımlarda bulunmadan önce bunları, Kutsal Yazılardan ve milletin yaşlılarından öğrendiklerine⁴² göre aktaracağını belirtir. Bu bağlamda kendisi de Yahudi olan Philo, 'milletin yaşlıları' tarafından oluşturulmuş bir geleneğe sırt çevirmediğini ifade eder. Ancak bu geleneğin kimlere dayandığı ve hangi bağlamlarda ortaya konulduğu tam olarak net değildir. Nitekim eserlerini daha çok Kutsal Kitap üzerinde yoğunlaş-

36. Mary E. Andrews, *Paul, Philo and Intellectuals*, Journal of Biblical Literature, 53.2, (Temmuz) 1934, s. 157-158; J.H.A. Hart, *Philo of Alexandria*, The Jewish Quarterly Review, 17.1, (Ekim) 1904, s. 96; Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, III/2, s. 872.

37. Stoacıların alegorik yorumlarına örnekler için bkz.: James Drummond, *Philo Judaeus: The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, I, London, 1888, s. 122-123.

38. Tevrat metninin yorumu mahiyetindeki pasaj, kitap ve tefsir geleneğinin bütününe verilen isim.

39. Yahudi öğretisinin özellikle de Talmud'un hukuki konularının dışında kalan efsane, folklor, teoloji ve etik ile ilgili kısımlarına denir.

40. Talmud literatürünün hukuki konularla ilgili kısımlarına verilen isimdir.

41. Burton L. Mack, *Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria*, ANRW, II, 21.1, (1984), s. 236-241.

42. Mos., I, 4.

tıran Philo'nun, Midraşik bir kültüre sahip olduğu kaydedilebilir. Ancak burada göz önünde tutulması gereken nokta, her ne kadar yazım türü olarak Midraşik bir yapıda eser yazsa da onun açıklamaları ve fikirleri, hahamların Midraş'ının ötesine geçmiştir.⁴³

Gnostisizm

'Philo'nun düşüncesinde görülen düalizmin kaynağı nedir?', 'Dünyanın yaratılışında aracı bir tanrı düşüncesi nereden gelmektedir?', 'Bedenin kötü olup ruhun beden içine hapsedildiği fikri, Philo tarafından neden bu kadar öne çıkartılır?' gibi sorular, bizi Philo ve Gnostisizm ilişkisine götürür. Eğer Gnostisizm, II. yüzyılda Hristiyanlık içinden çıkmış bir fenomen ise Philo, bazı konularda benzer temâyülleri taşıyan 'küçük' bir istisnâ olarak görülür. Ancak Hristiyanlık öncesi bir Gnostisizmin varlığı kabul edilirse, Philo'nun Gnostik bir takım görüşlerle ortak noktalarının olduğu zikredilebilir.

Tanrı'nın aşkınlığına yapmış olduğu vurgu, aracı olmadan Tanrı'ya ulaşma fikri, insanın kendisinin Tanrı'nın karşısında hiçbir şey olmadığını bilmesinin sonucu oluşan asketik düşünce ve Gnostik kategorilerde geçtiği üzere insanları 'yerin, göğün ve Tanrı'nın insanları' şeklinde bölmeye Jonas'a göre Philo'daki Gnostik eğilimi gösteren unsurlardır.⁴⁴

C) DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Philo'nun Kutsal Kitap Yorum Anlayışı

Dinî geleneklerin çoğunda olduğu gibi Philo'nun yaşadığı dönemde de kutsal metnin anlaşılması hususunda temelde iki geleneği görebilmek mümkündür: Metni literal algılayanlar ile alegorik tarzda yorumlayanlar. Philo'ya göre metin, insana benzer. Yani nasıl insan, beden ve ruhtan meydana geliyorsa, metin de beden ve ruha sahiptir. Metnin bedeni, lafzî yorum; ruhu ise alegorik yorumla karşılık gelmektedir.⁴⁵ Metni literal yorumlama yolunu tutanlar, sadece harflerle ve kelimelerle uğraşırlar. Bu kişiler, asla hakîkî doğrunun hedefi-

43. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, s. 11.

44. Birger A. Pearson, *Philo and Gnosticism*, ANRW, II, 21.1, (1984), s. 309; R. M. Wilson, *The Gnostic Problem: A Study of the Relations Between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, London, 1958, s. 72, 184-227.

45. Abr. 88.

ne ulaşamayacaklardır ve küçük bir dünyanın vatandaşı olarak kalacaklardır.⁴⁶ Philo'ya göre hakîkî doğruya alegorik yol ile varılır.

Philo açısından metne literal yaklaşanların hepsi aynı kategori altına konulamayacağı için o, bu kişileri derecelendirir. Ona göre ayıplanmaları yerine merhamet gösterilmesi gereken cahil ve saf olan kişiler, ilk grubu oluşturur. Bakış açısı dar olup herhangi bir değişikliğe çok da sıcak bakmayanlar, ikinci alt kümeyi meydana getirir. Kutsal yazılarda birtakım mitler bulmalarına rağmen literalist yaklaşımı takip edenler, üçüncü kategoriye oluşturur. Son olarak da lafzî anlatımın dışında hiçbir şey görmeyen ve bundan dolayı da alegorik yaklaşımın doğrusunu aslâ kabul etmeyen kişiler vardır ki, bunlar böyle bir tutumla, kutsal yazıları da reddetmektedirler.⁴⁷

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Philo için asıl yorum metodu, alegoridir. Alegorik yorum tarzını, bir gizem ve girilmesi gereken bir yol olarak algılayan Philo, bazı tecrübesiz kişilerin, kendini saklamayı seven tabiatı anlamakta sıkıntı⁴⁸ yaşayacaklarını zikreder. Nitekim alegorik yorumun, Tanrısal ve en kutsal gizem olduğunu ve bundan dolayı bu tür bilgilerin, kendilerini kelime oyunlarına ve dil hokkabazlıklarına veren kişilere aktarılmamasını⁴⁹ söyler. Bu bağlamda Philo için alegori, aynı zamanda 'mistik' bir metottur. Philo'nun 'Neden böyle bir metodu kullandığı' yönündeki soruda Kutsal Kitab'ı evrenselleştirme ve mistik eğiliminin yanında Tanrı'ya biçtiği rolün de etkisi söz konusudur. Çünkü ileride görüleceği üzere Philo için Tanrı, aşkın bir varlıktır. Böyle bir varlığın esin kaynağı olduğuna inandığı metnin de 'aşkın veya derin' bir anlamının olması kaçınılmazdır. Çünkü kendi deyimiyile Kutsal yazılarda basit veya bayağı hiçbir şey bulunmaz.⁵⁰ Derin anlamı alegorik metotla bulma ve böylece Tanrı'nın isteğine ulaşma arzusu, Philo'yu metne böyle yaklaştıran etkenlerden biri olmalıdır.

Philo, gizli anlamın çoğu kişi tarafından görülemeyeceğini⁵¹ ve bunun, ancak maddî dünya ile ilgili olmayan ve salt gerçekleri tasavvur edebilenler⁵², kendilerini bedeninin formlarından çok ruhun eğilimlerini kavramaya verenler⁵³ ve alegori ile görmeye kabiliyetli olanlar⁵⁴ tarafından kavranılabileceğini söyler.

46. Som., I, 39.

47. Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul, 2010, s. 107-109.

48. Fug., 179.

49. Cher., 42.

50. Det., 13.

51. Abr., 200.

52. Abr., 236.

53. Abr. 147.

54. Plant., 36.

Bu bağlamda bazen kendinden önceki alegorik yorumları kabul ederken⁵⁵; bazen de yapılan yorumlara katılmaz.⁵⁶

Philo'nun alegorik yorumlamalarına İbrahim, Sara, Hacer ve onların çocuklarıyla ilgili açıklaması güzel bir örnek olacaktır. Sara'yı hem bilgelik hem de erdem olarak algılayan Philo, İbrahim ile Sara'nın çocuklarının olmamasını, akıl olarak yorumladığı İbrahim'in henüz bilgeliği (Sara) elde edebilecek seviyede olmamasına bağlar. Ardından temel bilgi şeklinde yorumladığı Hacer ile birleşen İbrahim'in, Sara ile bir araya gelmesinin mümkün olduğundan bahseder.⁵⁷ Philo, 'Neden erkekler sünnet olmak zorundadır?' şeklindeki bir soruya, 'erkek' kelimesinin 'aklı' sembolize ettiğini ve bundan dolayı buradaki talebin 'zihinlerin sünnet edilerek Tanrı'ya yaklaştırılması' olduğunu dillendirir. Yine 'kalbin' sünnet edilmesi gerektiğini ise 'onda bulunan âsî düşüncelerin ve kibirin yok edilmesi' anlamında ortaya koyar.⁵⁸

Philo'nun Tanrı Anlayışı

Philo, Tanrı (theos) veya Efendi (kyrios) anlamındaki Kutsal Yazılara ait terimleri kullanmak yerine Platon'un "To On" (Var Olan) veya "To ontos On" (Gerçek varlık)⁵⁹ dediği aşkın Tanrı ismini zikreder. Ona göre Theos kelimesi, bilinmeyen Tanrının yaratma fiilini gösterirken; Kyrios, O'nun kâinat üzerindeki aktivitesini ve devam edegelen rolünü îmâ eder.⁶⁰ Philo'ya göre Tanrı'yı tam anlamıyla ifade edebilecek hiçbir isim yoktur.⁶¹ Tanrının, kendini, 'ego ey-mi ho on', yani 'Ben Var Olanım'⁶² şeklinde isimlendirmesi, O'nun isimlendirilemeyeceğine dair en önemli referanslardan biridir. Tanrıyı, 'To On' yani 'Var Olan' şeklinde ortaya koymaya çalışan Philo, Yahudilik açısından önemli olan YHWH ismini ise hemen hemen hiç kullanmaz. Sadece birtakım îmâlarla bu isme dair referanslarda⁶³ bulunsa da bunu alegorik bir şekilde yorumlar.

55. Mut., 141.

56. Leg. All., I, 59.

57. Congr. 9-12, 23. Benzer bir alegorik yorum için bkz.: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, II, 79-80, (terc.: R.D. Hicks), (Loeb Classical Library), Harvard, 1959, s. 209.

58. Quaest. In Gn., III, 46-49

59. Quod Deus., 11; Quis Her., 187; Gig., 52; Post., 28; Mut., 27, Congr., 51.

60. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 9.

61. Som., I, 67, 230; Mut., 11-14; Abr., 51; Mos., I, 75-76.

62. Çıkış, 3:14.

63. Mos., II, 115; 208. Buralarda YHWH kelimesinin dört harften oluştuğunu ve burada her şeyin, dört özellikten meydana geldiğine dair bir sembolik anlatımın olduğunu zikrederek sayılar üzerinden alegorik yorum yapar.

‘Tanrı hem her yerde hem de hiçbir yerdedir. Tanrı hiçbir yerdedir, çünkü boşluğu ve mekânı O yaratmıştır ve bazılarının iddia ettiği gibi O, yarattığı şeyler tarafından kapsanılmaz. Tanrı her yerdedir, çünkü O, güçlerini yere, suya, havaya, yani her tarafa yaymıştır. Onun olmadığı hiçbir yer yoktur.’⁶⁴ diyerek Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiyi paradoksal bir şekilde ortaya koyar. Tanrı’nın, ‘her şeyi kapsayan olmakla birlikte kapsanılmaz’⁶⁵ olduğu iddiası bu noktada önemlidir. Böylece her şeyi gören ve denetleyen⁶⁶ olması da bu bağlamı tamamlar. Philo’ya göre insanlar, sadece Tanrı’nın var olduğunu bilirler, fakat *ne* olduğunu kavrayamazlar. ‘Tanrıyı seven ruhun’, O’nun *özünü* ve *neliğini* anlamaya gayret edeceğini belirttikten sonra ‘bu nokta bilinemez ve karanlık bir alan olup hiçbir varlık tarafından anlaşılamaz’⁶⁷ der.

Philo’nun Logos Anlayışı

Tanrı’yı, ‘mutlak mükemmel’ olarak nitelendiren Philo, O’nu kötü olarak algıladığı madde ile doğrudan ilişkiye sokamaz. Bu yaklaşım tarzı, onu bir ‘aracı’ denilen kavrama götürür. Çünkü madde ile mutlak mükemmelin aracı-sız ilişkisi, Tanrı düşüncesinde birtakım problemleri peşinden getirir. O halde bu dünya ile Tanrı arasındaki iletişimi sağlayacak olan birtakım aracı sebeplere ihtiyaç vardır. Philo’nun sentezci tutumu, bu konuda da kendini gösterir ve temelde dört tür aracıdan bahsedilir. Bunlar, a) her şeyin orijinal modeli olan Platoncu İdealar doktrini, b) ideaların, aktif sebepler olduğu yönündeki Stoacı düşünce, c) Yahudi melek öğretisi ve d) Greklerin ‘daemon’ kavramı. Bu dört düşünce tarzı, Philo’nun aracı doktrinini oluşturur.⁶⁸ Nitekim Philo, görünür dünya yaratılmadan önce her şeyin arketipinin (ilk/asıl örnek) yaratıldığını⁶⁹ ifade ettikten sonra bu arketiplerin, aktif sebepler⁷⁰ olduğunu da dillendirir. İşte Musa’nın kitabında melekler diye adlandırılan bu araçlar, Grekler tarafından ‘daemon’⁷¹ diye isimlendirilir.

64. Confl., 136-137.

65. Sob., 63.

66. Abr., 71; Mig., 175.

67. Post., 15.

68. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/2, s. 882; Hanry A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, I, Cambridge, 1948, s. 285.

69. Opl., 16.

70. Spec. Leg., I, 327.

71. Somn., 115, 141; Gig., 6; Spec. Leg., III, 207. Daemon, insanlarla Tanrılar arasında bulunduğu inanılan tabiat üstü varlıklardır.

Philo, madde ile Mutlak Mükemmel arasında bir aracı olarak gördüğü Lo-gos'a birtakım fonksiyonlar yükler:

Tanrı ile insan arasında aracı⁷², Yaratılmışların en küllisi⁷³, Tanrı'nın güçle-rini birleştiren⁷⁴, İdeaların temsilcisi olması⁷⁵, Akledilebilir Dünyanın yaratıcı-sı⁷⁶, Dünyanın yaratılmasında aracı ve Tanrı'nın sûreti⁷⁷, Yaratılmışların en es-kisi ve ölümsüz oluşu⁷⁸, Evrenin yöneticisi ve idarecisi⁷⁹, İlk oğul⁸⁰, Tanrı ada-mı⁸¹, Kurtarıcı⁸², Tanrı'dan sonra ikinci olması⁸³, İkinci Tanrı⁸⁴, Sûretinden in-sanların yaratıldığı model/arketip⁸⁵, Tanrı'nın fiili⁸⁶, Karşıtları bölen⁸⁷, Karşıt-ların harmonisini sağlayan.⁸⁸

Philo'nun Şeriat/Yasa Anlayışı

Yasa söz konusu olduğunda Grek düşüncesinde a) *nomos physeos* (tabia-tın yasası), b) *agraphos nomos* (yazılmamış yasa) ve c) *nomos empsychos* (yaşa-yan yasa) şeklinde üç temel yasa düşüncesi vardır. İskenderiyeli Philo da iç-inde bulunduğu toplumun yasa ile ilgili kazanımlarından neş'et edercesine bu üç-lü yasa tasnifini takip etmektedir. O halde Philo için 'nomos physeos/tabiatın yasası', 'agraphos nomos/yazılmamış yasa' ve 'nomos empsychos/yaşayan ya-sa' ne anlama gelir?

72. Confl., 97.

73. Leg. All., III, 175; Det., 118.

74. Cher., 27-28.

75. Somn., II, 45; Quaest. In Gn., I, 4. Nitekim bu bağlamda bazen 'ideaların ideası' gibi bir tanımlama da kullanır. Bkz.: Mig., 103; Opl., 25.

76. Opl., 20; 24.

77. Mig., 6; Spec. Leg., I, 81. Bu bağlamda Tanrının sadece tanrısal şeyleri yarattığı ve fani şeyleri Tanrının değil, demiourgos'un yarattığı şeklindeki açıklamalar, Platon'un *Timaeus* diyaloglarındaki anlatımla birçok benzerlikler taşımaktadır. Bkz.: Plato, *Timaeus*, 52, s. 179.

78. Leg. All., III, 175; Mig., 6; Leg. All., I, 43; Confl., 146; Plant., 18.

79. Mig., 6; Cher., 36.

80. Agr., 51.

81. Confl., 41.

82. Quod Deus., 134-135; Quis Her., 63-64.

83. Leg. All., II, 86.

84. Quaest. In Gn., II, 62.

85. Abr., 8-11; Decal., 134; Det., 22; Opl., 139; 146; ayrıca krş.: Quaest. In Gn., II, 62; Confl., 147.

86. Quis Her., 133-148; 236.

87. Quis Her., 133-148; 236.

88. Plant., 10.

a) *Nomos physeos*: Bu kavram, Philo'nun eserlerinde otuzdan fazla yerde geçmektedir. Tanrı'nın yarattığı tabiat, Tanrı'nın koymuş olduğu hem fizikî hem de ahlâkî birtakım kanunlara göre hareket eder.⁸⁹ Yasaya uyan kişi, aynı zamanda tabiatın ve evrenin yasasıyla da çatışma içinde olmaz.⁹⁰ Dünya bir 'megapolistir' ve tek bir yöneticisi yani tabiatın aklı (Logos) vardır.⁹¹ Tabiatın yasası veya aklı (Logos), Tanrının yasasıdır ve Tanrı'nın yasası, tabiat ile uyum içindedir.⁹² Yine o, insanların ortaya koydukları yasalardan daha güvenilirdir.⁹³ Erdem herkes için gereklidir, çünkü o, tabiatın yasasıdır⁹⁴ ve tüm insanlığın müşterek faydasıdır.⁹⁵

Bu teorik çerçevenin dışında ayrıca Philo'ya göre tabiatın yasası, regl (âdet) halindeki kadınla yatmamayı⁹⁶ ve her topluluğun bir lidere ihtiyacı olduğu⁹⁷ gibi hususları da belirler. Ona göre nihâî yasa koyucu, Tanrı'dır.⁹⁸ Her ne kadar Stoacılarla birçok terim ve içerik yönünden benzer tutum içinde olsa da, Yahudiliğin temel esası olan Tanrı'yı bir üste yerleştirmesi bakımından farklılık arz eder. Nitekim bu bağlamdan olsa gerek bazı araştırmacılar, Philo'nun bu düşüncesinin köklerini Rabbinik literatürdeki 'Nuh yasaları'⁹⁹ ile özdeşleştirmeye çalışır. Ancak Philo'nun bu noktada daha üst bir perdeden konuyu ele aldığı görülmektedir.

b) *Agraphos nomos*: Philo'ya göre 'eski insanların âdetleri, yazılmamış yasalar olup bu yasalar, doğal ve teklifsiz bir değeri içermesi hasebiyle övgüyü hak ederler.¹⁰⁰ Bunların dışında iki yerde Philo, sanki Yahudilerin takip ettiği âdetlerden¹⁰¹ de yazılmamış yasalar diye bahseder. Bu bağlamda Philo'nun bu düşünceye yaptığı önemli katkılardan biri, yazılmamış yasa ile tabiatın yasasını ve bazı kişilerin yazılmamış yasa olduğu düşüncesini birbirine bağlamasıdır. Ona göre Patriarklar, tabiatın yasasını takip etmişlerdir.¹⁰² Onların bu yasayı takip etmesi için bir öğreticiye ihtiyaçları yoktur, çünkü mü-

89. Opl., 61.

90. Opl., 3; Mos., II, 48.

91. Jos., 29.

92. Mos., II, 48.

93. Quod Omn. Prob., 37.

94. Leg. All., II, 245; Post, 185.

95. Decal., 132.

96. Spec. Leg., III, 32.

97. Agr., 31.

98. Spec. Leg., I, 279.

99. Wolfson, Philo, II, 182-187.

100. Spec. Leg., IV, 149 vd.; Quis Her., 295.

101. Leg., 115; Hyp., 7.6.

102. Abr., 5-6, 276.

kemmel olan insanlara, yasa vermek bir anlam ifade etmez. Bu bağlamda yazılmamış yasalardan birincisi, İbrahim'in kendisidir.¹⁰³ İbrahim gibi kişiler, yasanın orijinal kopyalarıdır ve buna göre yazılı yasalar, yazılmamış yasaların imitasyonudurlar.¹⁰⁴ Nitekim bundan dolayı İbrahim'i, 'yazılı olmayan yasa ve Tanrı'nın adaleti'¹⁰⁵ şeklinde tanımlar. Philo, getirmiş olduğu aşamanın bir ileri noktası olarak da 'yazılmamış yasaların, tabiatın yasaları tarafından verildiğini'¹⁰⁶ belirterek, tabiatın yasaları ile yazılmamış yasaları birbirine bağlar. Böylece tabiatın yasaları temel, yazılmamış yasalar da bunu tamamlayıcı mâhiyet arz eder.

c) *Nomos Empsychos*: Philo, yaşayan yasa ve bunun diğer yasalarla olan ilişkisini *On Abraham* isimli eserinde ortaya koyar. Bu çerçevede yazılmamış yasaya ve tabiata göre yaşayan Patriarklar, 'yaşayan ve rasyonel (Logos) yasalarıdır'.¹⁰⁷ Kutsal Kitap'ta belirtildiği üzere İbrahim, Tanrısal kuralları uygulayıp emirleri yerine getirmiştir.¹⁰⁸ O, bunları, yazılmış metinlerden öğrenerek değil; kendisine bozulmamış bir güdünün bahsettiği yazılı olmayan bir tabiatla yerine getirmiştir. Bu açıdan İbrahim'in bizzat kendisi yazılmamış yasa ve Tanrı'nın adaletidir.¹⁰⁹ İbrahim'i böyle tanımlayan Philo, Musa'yı, Tanrı tarafından yasa koyucu olarak ortaya çıkmadan önce 'yaşayan ve rasyonel yasa' diye tasvir eder. Ardından da onun, Tanrı tarafından yasa koyucu olarak atandığından habersiz olabileceğini zikreder.¹¹⁰ O, iyi olduğu için kraldır ve bu görev ona Tanrı tarafından bahşedilmiştir. Her şeyin ona itaat etmesinde bu vardır ve bundan dolayı onun için Tanrı'nın arkadaşı denilmiştir. Tanrı'ya yakınlığı dolayısıyla diğer insanlara model olmuştur.¹¹¹

İşte burada Musa, hem yasa koyucu hem de kral olarak betimlenmektedir. Aslında bu düşünce, teokratik düzen denilen ve kralın yetkilerini oldukça geniş tutan bir düşünceye kapıyı aralamaktadır. Philo, bu görüşünde Musa, Davud, Nuh gibi kişilerin konumlarını göz önünde tutmuş görünüyor. Diğer kralların, yaşayan yasa olup olamayacakları hususunu ise Musa gibi olmaya¹¹² bağlar. Burada Philo, Greklerde Herkül, İsis gibi tanrılara yüklenilen tabiatın yasasına uygun yaşayıp aklanma düşüncesini, Patriarkla-

103. Abr., 1-5; Decal., 1.

104. Abr., 3; Mos., II, 51.

105. Abr., 276.

106. Abr., 16.

107. Abr., 5.

108. Tekvin, 26:5.

109. Abr., 275-276.

110. Mos., I, 162.

111. Mos., I, 148-162.

112. Virt., 70.

ra yönlendirmektedir. Böylece Musa'nın yasası, yüce yasanın bir imitasyonu haline gelmektedir.¹¹³

'Tabiatın/fıtratın yazılmamış yasaları' terimi, Philo'nun şeriat düşüncesi-nin merkezini oluşturur. Buradaki temel terimler incelenirse Philo'nun yap-maya çalıştığı şey daha rahat anlaşılabilir. Philo'dan ve hatta Platon'dan önce 'physis' (tabiat) ve 'nomos' (yasa) şeklinde bir ayırım mevcuttur. Nomos, ya-şadığımız dünyaya has olup insanların fiillerinde, muâmelâtında ve ahlâkında bir düzen sağlamak amacıyla ortaya konmuş olan gayretlerin bütünüdür. Öte yandan physis ise düzenliliği, mâkûliyeti ve mantıklılığı ifade edip insanın fiil-lerinin bir fonksiyonu değildir ve insanı aşar. Bir bakıma nomos, physisin bir imitasyonu, basit bir taklidi ve uzantısıdır. Ancak aynı zamanda nomos, physis-in zıddını da ifade eder.

Nomos'un, physisin hem uzantısı hem de zıddı olması ne anlama gelir? Bu-nu Grek düşüncesindeki 'gerçek' ve 'idea' terimleriyle ortaya koymaya çalışır-sak şöyle bir tablo ortaya çıkar: Platoncu düşünceye göre 'gerçeklik', 'idealar' dünyasına aittir. İnsanların dünyasında görülen şeyler, bu ideaların bir taklidi veya temsilidir. Tahtadan yapılmış olan bir masa, parçalanabilir ve yakılabilir-dir. Buna göre o, 'gerçek' değildir. Bu tahta masa, marangozun zihnindeki par-çalanamayan ve yakılamayan masa 'ideasının' bir taklididir. Bu bağlamda ya-şadığımız dünyaya ait olan her şey, akledilebilir dünyadaki ideaların bir taklidi ve temsili mâhiyetindedir. Bu örnekte olduğu gibi nomos, her ne kadar physis-in bir uzantısı olması hasebiyle benzerlik taşısa da 'gerçek olmaması' yönüyle physisin zıddıdır. Nitekim Grek Yahudiler, Tevrat'a 'The Nomos' ismini verir-ler. Tekvin kitabı, 'nomos physeos', yani 'tabiatın kanunu' olarak adlandırılır. Çıkış 20. bap-tan başlayan emirler ise 'Musa'nın nomosu' olarak kabul edilir ve bu nomos, 'tabiatın yasasının' bir imitasyonudur. Buna göre Musa'dan ön-ce yaşamış olan Patriarklar, physis'e göre yaşamışlardır ve Musa da Patriarkla-rın yaşadığı bu physis'i yasalarında kaydetmiştir. Böylece Musa'nın nomos'u, bir taraftan physis'in insanî boyuttaki bir uzantısı olmakla beraber, öte yandan physis'nin zıddı ve onun astı durumundadır.¹¹⁴

Rabbînik geleneğe göre düşünüldüğünde Patriarkların konumu, Musa ön-cesi, Musa'nın yasalarını uygulayanlar olarak görülürken; Musa'nın yasaları

113. Erwin R. Goodenough-A.T. Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity, Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, (ed. Jacob Neusner), Leiden, 1968, s. 58-59; Samuel Sandmel, *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature II*, *Hebrew Union College Annual*, 26, 1955, s. 228. Philo'nun 'yaşayan yasa' olarak bahsettiği Patriarklar hakkında da-ha fazla bilgi için bkz.: W. Richardson, *The Philonic Patriarchs as Nomos Empsychos*, *Studia Patristica*, I, (ed. K.Aland-F.L.Crosso), Berlin, 1957, s. 515-525.

114. Sandmel, *Philo of Alexandria*, s. 120-121.

norm, Patriarklar da bunlara göre hareket eden kişiler sayılır. Ancak Philo'ya göre Patriarklar, *nomos empsychos kai logikos* (yaşayan ve rasyonel/Logos yasa), yani yasanın kendilerine enkarne ettiği kişiler olup norm olarak kabul edilirler. Böylece Musa'nın kuralları da buna uygun hale getirilmiş yasalarlardır. Philo, böyle bir tutum içine girmekle Musa'nın yasalarını -en azından geçersiz kılmasa bile- paranteze almış olmaz mı? İşte bu soru, bizi, Philo'ya göre Musa'nın yasalarını değerlendirmeye iter.

Philo'ya göre yasa, Tanrı'dan gelir; tabiatın aklına (logos) uygundur ve hakikî yasa koyucu, O'dur.¹¹⁵ Tanrı'dan gelen Musa'nın yasası, geçmişte, günümüzde ve gelecekte olduğu gibi kalacak ölümsüz¹¹⁶ ve Tanrı'nın kehânetleri¹¹⁷ olup diğerlerinin aksine¹¹⁸ bütün dünya için geçerlidir.¹¹⁹ Ayrıca Musa'nın yasası, diğer yasaları içeren bir mâhiyete sahiptir.¹²⁰ Her kim bu yasayı takip ederse kendini erdeme doğru götüren yola girer.¹²¹

Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere 'tabiatın yazılmamış yasası' denilebilen bir yasanın varlığı ve diğer yasaların, bunun bir imitasyonu olduğu düşüncesi de Philo tarafından dillendirilir. Buna göre Musa'nın yasası, Philo'nun yasa sıralamasında 'tabiatın yasası'ndan daha alt seviyededir. Philo açısından Musa'nın yasası, insanların çoğunun gereksinimi olan biricik ve şu ana kadar yazılmış en iyi yasadır. Onun bu tür açıklamalarının arkasında, Cicero'nun, "Resmi yasanın, aynı zamanda evrensel yasa olması zorunlu değildir. Ancak evrensel yasanın, resmi yasa olması gerekir. Biz (insanlar) tam, saf ve hakikî Yasa'ya sahip değiliz. Bizim sahip olduğumuz sadece bunun genel bir taslağıdır."¹²² sözü yatıyor olabilir. Böylece Greklere, "Sizin sahip olmadığınıza biz sahibiz." denilmeye çalışılabilir. Çünkü yazılmamış yasa ile yazılı yasayı birleştirmeye gayret ettikten sonra Stoacı düşüncede merkezî olmayan ve belki de bulunmayan aşkın Tanrı'yı yasa koyucu veya verici olarak düşündüğünüzde bu söylemin altını boşaltmanız mümkündür.

Tabiatın yasası ile Musa'nın yasasını Tanrı fikri üzerinden birleştiren Philo, böylece evrensel-tek bir yasanın¹²³ geçerli olduğunu ve bu bağlamda Musa'nın yasalarının diğerlerinden üstünlüğünü¹²⁴ anlatır. Ancak yine de bazı kişi-

115. Sac., 131; Mos., II, 48; Spec. Leg., II, 129.

116. Mos., II, 14.

117. Decal., 15.

118. Ebr., 193; Jos., 29-31.

119. Quaest. In Ex., II, 42.

120. Congr., 120.

121. Virt., 182.

122. Cicero, *De Officiis*, III, 17, (terc.: W. Miller), (The Loeb Classical Library), Massachusetts, 1968, s. 339-340.

123. Opl., 2-3; Decal., 1; Abr., 4-6 vd.

124. Spec. Leg., IV, 179.

lerin, yazılı kodekslere ihtiyaç hissetmeden tabiatın yasasını takip edebildiklerini ve edebileceklerini öngörür.¹²⁵ Bunun doğal sonucu da tabiatın yasasını takip edenlerin, yazılı yasaları takip edenlerden üstün olabilme imkânıdır.¹²⁶ Buraya bir de Philo'nun metnin zâhirî ve bâtinî ayrımı üzerinden götürdüğü düşünceyi; bâtinî anlamın üstünlüğünü ve çoğunluğun bâtinî anlamadaki zorluk veya kifâyetsizliğini katarsak, Musa yasasının neden hâlâ Philo için önemli olduğu daha net bir şekilde karşımıza çıkar. Philo'nun aşırı alegoristlere karşı tutumunun, insanları 'bir şekilde' belirli sınırlar içinde tutma kaygısı olduğunu da buraya ilave edebiliriz. Nitekim Philo'ya göre her insan birtakım tanrısal lütuflarla doğar. Bazı insanlar, büyük lütuflara mazhar olmuştur ve bu bağlamda Patriarklarla eşit durumdadırlar. Ancak bazıları daha az lütfâ sahiptir ve bunların yapması gereken de Patriarkları örnek alarak taklit etmektir.

Musa'dan önce yaşamış ve yukarıda da belirtildiği üzere kendileri bizzat yazılmamış yasa olan Patriarklar gibi olabilmek için en azından insanın *orthos logos*'a, yani yanılmaz doğru bir muhâkemeye/akla sahip olması gerekir. Böyle bir lütfâ sahip olan herkes, ister Yahudi olsun isterse olmasın *orthos logos*'a göre hareket ederse, Patriarklar gibi yaşar ve onların elde ettiği Tanrı vizyonunu görmeyi başarır. Bu tür insanların hepsi 'megapolis'in vatandaşları olup akledilebilir dünyada 'tabiata' göre yaşarlar.¹²⁷

Bu yasa, sadece Yahudiler değil, herkes içindir. Bu bağlamda Yahudilik sadece Yahudilere değil, herkese açıktır. Tanrısal yasanın göstergesi olan Yahudilik tek doğru din olduğu için sadece Yahudilere değil ırk ve milliyeti aşan bir çerçevede herkese aittir.¹²⁸ Gentile dünyasının kabullenilmesindeki problem böylece çözülür. Çünkü Philo, her insanda bulunan tabiata yaptığı vurgu ile gentile dünyasına Yahudiliğin kapılarını açar. Bunun en bariz göstergesi ise Philo'nun Yahudilerin bir bayramını tasvir ederken 'hikmeti takip eden Grek veya barbarlar'ın mevcûdiyetinden¹²⁹ bahsetmesidir.

Philo'nun sentezci düşüncesi, Musa'nın yasasının yerini belirlemesi noktasında önemlidir. Ona göre Musa'nın nomosu (yasaları), *physis*'in (tabiatın) mümkün olan en iyi *imitasyon*udur. Böyle bir tutumla, Yahudi yasalarını meşru hale getiren Philo, Grek şehirlerinde uygulanan yasa ile Musa'nın yasalarını karşılaştırmaya girerek niçin Yahudi kalmalarının ve yasalarını takip etmelerinin gerekliliğini ortaya koymaya çalışır. Şehirlerde hâkimiyeti ele alan bir yönetici, eski yasaları değiştirip yenilerini ikâme edebilirken; Musa'nın yasaları

125. Leg. All., I, 94; III, 144; Abr., 4-6; Spec. Leg., II, 42-48.

126. Det., 66-68; Mig., 46-52; Virt., 94.

127. Spec. Leg., II, 45; Sandmel, *Philo of Alexandria*, s. 87.

128. Sandmel, a.g.e. s. 109.

129. Spec. Leg., II, 43.

ebedî ve değişmezdir. Yine kişi bir şehirden başka bir şehre geçtiğinde buralarda uygulanan nomos değişebilirken; Musa'nın nomosu her yerde aynıdır. Her ne kadar bir taklit olması yönüyle Musa'nın nomosu ile şehirlerde uygulanan nomos arasında benzerlik varsa da, nitelik olarak Musa'nın nomosu, onlardan önce gelir ve physis'e benzemesi muhtemel olan en iyi yasadır.¹³⁰

Orthos logos'a, yani yanılmaz doğru bir muhâkemeye/akla sahip olan kişiler, ister Yahudi olsun isterse olmasın *orthos logos*'a göre hareket ederse Patriarklar gibi yaşar ve 'megapolis'in vatandaşı olurlar. Dünyada nasıl her ülkenin veya eyâletin yasaları varsa megapolisin de kendine özgü yasası vardır. Onun yasası, 'tabiatın yazılmamış yasasıdır' ve bu yasa, akledilebilir dünyadadır. Aynı zamanda Yahudilerin yasası olan Musa'nın yasası, tabiatın yasasına en uygun olandır. Bu yasa, ahlâksızlığın yaygın olduğu şehirlerde değil; erdemin hâkim olduğu çölün derinliklerinde oluşturulmuştur.¹³¹

ÖZGÜNLÜĞÜ

Hayatı ile ilgili bahsedilmesi gereken hususlardan biri hiç şüphesiz onun felsefe ile olan bağlantısıdır. Onun bir sistem filozofu olup olmadığı ile ilgili tartışmalarda öne çıkan görüş, eklektik bir kişi olduğu yönündedir. O, kendinden önce var olagelmış bir çizginin, sistemleştirilmiş halini yansıtır. Nitekim Pisagorcu filozofları¹³² ve Platon'u¹³³ 'en kutsal' diye tanımlar. İlk dönemlerde onun yazılarını takip edip koruyan kilise babalarından Eusebius, onu hem Platoncu hem de Pisagorcu¹³⁴ olarak ifade ederken; İskenderiyeli Clement, sadece Pisagorcu¹³⁵; Jerome Platoncu¹³⁶ olarak belirtir. Bu konuda Zeller, temel görüşleri toplar ve onun, Platoncu, Yeni-Pisagorcu ve Stoacı akımlardan¹³⁷ etkilendiğini belirtir. H.L. Goodhart ve E. R. Goodenough gibi yazarlar, onu Grek mysterylerinin (gizemlerinin) bir takipçisi olarak görürken; XVI. yüzyıl İtal-

130. Mos., II, 13-14. (Sandmel, *Philo of Alexandria*, s. 121)

131. Sandmel, *Philo of Alexandria*, s. 108.

132. Quod Omn. Prob., 2.

133. Quod Omn. Prob., 13.

134. Eusebius, *The Church History of Eusebius*, (terc.: A. C. McGiffert), (*The Nicene and Post-Nicene Fathers* içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), I, Edinburgh, 1991, s. 107-108.

135. Clement, *The Stromata or Miscellanies*, (terc.: A.C. Coxe), (*The Ante-Nicene Fathers* içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994, s. 316, 369.

136. Jerome, *Lives of Illustrious Men*, s. 365.

137. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/2, s. 872; Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, s. 141.

yan Yahudi araştırmacısı Azariah dei Rossi, “Her ne kadar Aristo ve Platon’u-nu takip etse de kendisi de orijinal katkılarda bulunmuştur.” diyerek onu tanımlar.¹³⁸ Norman Bentwich, “Yahudi kültürü ile Grek düşünce sistemini birleştirip orijinal katkılarda bulunan ve kendisinden sonra Yeni-Platonculuk (pagan Plotinus) ve Hristiyan Gnostisizmi (Origen) gibi iki temel eğilime yön veren kişi”¹³⁹ olarak gösterir.

Philo’nun Yahudilik özelinde kurduğu sistemin özgünlüğü hususunda farklı görüşler vardır. Bazı araştırmacılar “Philo’nun dini nedir?” şeklindeki soruyla onu Yahudilik dışında bir yere konumlandırmak istese de, burada asıl sorulması gereken soru: “Philo’nun nasıl bir Yahudilik anlayışına sahip olduğu”dur. Philo, bir Yahudidir; ancak onun dindarlığı dönemin Rabbinik dindarlığından farklıdır. Bunun en bâriz örneklerinden biri, diğerleri için Musa’nın yasaları din hakkındaki son noktayı temsil ederken; Philo için bunlar, daha üst bir noktaya ulaşmak için araçtır. Temel hedefi, Tanrısal varlıkla birleşmek¹⁴⁰ olan Philo’nun, aynı zamanda ‘normatif Yahudiliği’ tehdit ettiği gayet açıktır.¹⁴¹ Ayrıca Philo, Yahudilik içinde bir ‘reformist’ gibi bir konuma yerleştirilebilir. Çünkü o, ritüellerin veya yasaların gereksizliğinden ve yapılmamasından değil, aslı formuna kavuşturulmasından yanadır. Bu açıdan yasanın hem literal hem de alegorik anlamının olduğuna ve bunların ikisinin de gözetilmesinin gerektiğine inanmaktadır. Nitekim bu hususta onun, Tapınağa gelenler ile ilgili aktardığı şu pasaj, bu hususta iyi bir örnektir:

“Ey benim iyi insanım! Sunağa kurban edilmek üzere yüzlerce hayvan getirsen de Tanrı memnun olmaz. Çünkü O, her şeye sahip ve hiçbir şeye ihtiyaç hissetmez. Fakat O, zihninden Tanrı’yı seven, kutsallığı yaşayan ve arpa, çörek gibi en ucuz şeyleri getiren kişilerin sunularından mutlu olur. Hatta mükemmel bir erdem ile gelip kendilerinden başka hiçbir şey getirmeseler, onlar bütün kurbanların en üstününü getirmiş olup Tanrı’yı ilâhilerle ve şükranlarla

138. Filozoflar ile Philo’nun ilişkisi hakkında bkz: Wolfson, *Philo*, I, s. 108-114; David Winston, *Philo Judaeus, The Encyclopedia of Religion*, (ed.: Mircea Eliade), XI, New York, 1987, s. 287; David Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy, History of Jewish Philosophy*, (ed. D.H.Frank-O.Leaman), (Routledge), New York, 1996, s. 50; Harold R. Willoughby, *Pagan Regeneration A Study Of Mystery Initiations In The Graeco-Roman World*, The University of Chicago Pres, Chicago, 1929, s. 228.

139. Norman Bentwich, *From Philo to Plotinus, The Jewish Quarterly Review*, 4.1, (Temmuz) 1913, s. 3.

140. Sandmel, *Philo of Alexandria*, s. 83. Azariah dei Rossi adlı İtalyan Yahudisi, ‘Philo’nun Esseni’ olduğunu iddia etmektedir. Ralph Marcus, *A 16th Century Hebrew Critique of Philo, Hebrew Union College Annual*, 21.01, 1948, s. 37-38.

141. Erwin R. Goodenough, *By Light, Light The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven: Yale University Pres, 1935, s. 94.

överler. Birinciler, Tanrı'yı söz ile överken; ikinciler bunu herhangi bir organa veya sese ihtiyaç hissetmeden yaparlar. Haykırışlarını ve duâlarını, sadece ruhlarıyla icrâ ederler ve bu yalnız akıl tarafından algılanır.”¹⁴²

“Bazı kişiler, öküz kurban etmeyi, dindarlık sayarlar. Onlar çaldıkları, birtakım yalanlarla elde ettikleri veya talan ettikleri şeylerden bir pay ayırıyolar. Zavallı sefiller! Onlar, tecâvüz ettikleri şeylerin acısından kurtulmak için bir şey satın aldıklarını zannediyorlar. Fakat onlara ben şunu söylüyorum: Tanrı'nın mahkemesi, rüşvetle ayartılamaz. Bu suçlu akıllar, günde yüz öküz keseler de reddedileceklerdir.”¹⁴³

ETKİLERİ

Eserleri daha çok kilise babaları tarafından korunan Philo'nun, Clement, Origen, Eusebius, Ambrose gibi kişilikler tarafından ‘iman kardeşi’ olarak tanımlanması, Hristiyanlığın gelişmesine olan katkısını göstermesi açısından önemlidir.¹⁴⁴ Ayrıca Hristiyan olduktan sonra bir elinde Platon'un eseri, diğer elinde Kutsal Kitap olan ‘pagan muhtedîler’ için, ‘iki doğrunun çatışması’ yanlış olurdu. O halde bunların ikisinin de birbiriyle çatışmadığını ve hatta ikincisinin, birincisinden daha üstün olduğunu göstermenin yolu, ikisini uzlaştırmaktı. Bu bağlamda onlar, önlerindeki Philo gibi bir örneği kolay kolay görmezden gelemezlerdi.¹⁴⁵ Nitekim Chadwick'in açıkça ifade ettiği üzere ‘Hristiyan felsefesinin tarihi bir Hristiyanla değil; Yahudi Philo ile başlar’.¹⁴⁶

I. yüzyılın ortalarına kadar Roma; Hristiyanları, Yahudilerden ayrı bir cemaat olarak algılamamakta ve muhtemelen Hristiyanlar da kendilerini, Yahudilerin beklediği Mesih'e sahip inananlar olarak görmektedir. Bu açıdan Hristiyanlar için de Grek dünyası ve kültürü, politeist, birçok pagan unsura sahip ve kaçınılması gereken bir tehdit olarak algılanmaktadır. Ancak günümüze gelmiş Kutsal Metinlerinin dili, Grekçe olan; kendi inançlarını ortaya koyabilmek için Grek felsefesine sarılan; hem iç hem dış tehlikelere karşı kredolarını oluştururken Helenistik bir üsluba kayan Hristiyanları, İsa'nın Zeytin Dağı va'zından Origen ve İskenderiyeli Clement gibi kilise babalarının teolojisine getiren sâik ve araçlar nedir?

142. Spec. Leg., I, 271.

143. Plant., 107-108.

144. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 14.

145. Caesar Morgan, *An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judaeus*, Oregon, 2005, s. 91.

146. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, s. 137.

Günümüz Hristiyanlığının ortaya çıkmasında, Roma gizem dinleri, Gnostisizm, Gentileye açılma gibi unsurların yanında, ‘Helenistik Yahudilik’ denilen çizginin duruşu, en önemli sebeplerden biridir. Böylece kendilerinden önce Helenistik kültüre karşı meydan okumaya çalışan Helenistik Yahudiliğin kazanımları, kilise babaları için çok önemlidir. Zira kilise babalarının da önünde büyük bir problem olarak duran ‘Helenistik’ kültür ve onunla bir yandan mücadele ederken; öte yandan kendi yoluna devam etme, Hristiyanlık’tan daha önce ‘Helenistik Yahudilik’ denilen çizginin de meselesidir. Bu bağlamda onlar Philocu çizgideki yapılanmadan etkilenmekle beraber ayrıca önlerindeki örneklemi kendi yollarını çizerken kullanmaktadırlar.

İslam felsefesinde önemli bir yere sahip olan İlhvân-ı Safâ ekolü, metni alegorik okumaktadır. Bu tarz bir okumanın arkasında Philo’dan onların zamanına kadarki devam edegelen alegorik yorum metodu etkili olmuş olabilir.

DEĞERLENDİRME

Her ne kadar birçok noktada Platon ve Stoa felsefesinden etkilenmiş olsa da, Philo aynı zamanda Yahudilik içinde kalmaya çalışır. Nitekim Philo, Helenistik kültürün oluşturduğu ‘kültürel emperyalizme’ direnmeye çalışan kişilerden biridir. Karşılaşılan sorunlara yanıt bulmaya gayret eden Philo’nun, kendi kişiliği de oldukça ilgi çekicidir. O, felsefî anlamda Grek düşünce sistemini çok iyi bilen ve bu yüzden ‘ya Philo, Platoncudur ya da Platon, Philocu’dur’ gibi yakıştırma yapılan bir *filozoftur*. Hatta din ile felsefenin uzlaşabileceğine dair onun yaptığı deneme, bu anlamda ilklerden biridir. O, Grek felsefesiyle bu kadar iç içe olmasının yanında aynı zamanda bir Yahudi’dir.

İskenderiyeli Philo denilince akla gelen en temel unsurlardan biri de, Kutsal Kitab’ın açıklanmasında takip ettiği alegorik yorum metodudur. Her ne kadar alegorik yorum metodunun kaynağı Grek felsefesine kadar götürülebilse de o, bunu, hem derinlik hem de boyut olarak Kutsal Kitab’a uygulayan en önemli yazardır.

KAYNAKÇA

Andrews, Mary E., *Paul, Philo and Intellectuals*, *Journal of Biblical Literature*, 53.2, (Temmuz) 1934.

Aykıt, Dursun Ali, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul, 2010.

Chadwick, Henry, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, (ed. A.H.Amrstrong), London, 1967.

- Cicero, De Officiis, III, 17, (terc.: W.Miller), (The Loeb Classical Library), Massachusetts, 1968.
- Clement, *The Stromata or Miscellanies*, (terc.: A.C. Coxe), (*The Ante-Nicene Fathers* içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994.
- David Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy, History of Jewish Philosophy*, (ed. D.H.Frank-O.Leaman), (Routledge), New York, 1996.
- , *Philo Judaeus, The Encyclopedia of Religion*, (ed.: Mircea Eliade), XI, New York, 1987.
- Dillon, John, *The Middle Platonists*, New York, 1996.
- Drummond, James, *Philo Judaeus: The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, I, London, 1888.
- Eusebius, *The Church History of Eusebius*, (terc.: A. C. McGiffert), (*The Nicene and Post-Nicene Fathers* içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), I, Edinburgh, 1991.
- Goodenough, Erwin, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven: Yale University Press, 1940.
- , *By Light, Light The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven: Yale University Press, 1935.
- , *The Politics of Philo Judaeus*, London, 1938.
- Goodenough, Erwin R. – Kraabel, A.T., *Paul and the Hellenization of Christianity, Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, (ed. Jacob Neusner), Leiden, 1968.
- Guthrie, Kenneth Sylvan, *The Message of Philo Judaeus*, London, 1909
- Hart, J.H.A., *Philo of Alexandria, The Jewish Quarterly Review*, 17.1, (Ekim) 1904.
- Hengel, Martin, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period, The Cambridge History of Judaism*, II, Cambridge, 1989.
- Jerome, *Lives of Illustrious Men*, (*The Nicene and Post-Nicene Fathers* içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), III, Edinburgh, 1989.
- Josephus, Flavius, *The Antiquities of the Jews*, XVIII, IV, 6, (*Josephus Complete Works*'un içinde), (terc.: William Whiston), (Kregel Publications), Michigan, 1960
- Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, II, 79-80, (terc.: R.D. Hicks), (Loeb Classical Library), Harvard, 1959.
- Leaney, A.R.C., *The Jewish and Christian World 200 BC to AD 200*, Cambridge, 1984.
- Lewy, Hans, *Three Jewish Philosophers*, New York, 1981.

- Mack, Burton L., *Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria*, ANRW, II, 21.1, 1984.
- Marcus, Ralph, *A 16th Century Hebrew Critique of Philo*, *Hebrew Union College Annual*, 21.01, 1948.
- Mondesert, C., *Philo of Alexandria*, *The Cambridge History of Judaism*, III, (ed. W.Horbury-W.D. Davies-J. Sturdy), Cambridge, 1999
- Morgan, Caesar, *An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judaeus*, Oregon, 2005.
- Norman Bentwich, *From Philo to Plotinus*, *The Jewish Quarterly Review*, 4.1, (Temmuz) 1913.
- Pearson, Birger A., *Philo and Gnosticism*, ANRW, II, 21.1, 1984.
- Peder Borgen, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*, Atlanta, 1997.
- Plato, *Plato's Republic*, 509-510, (terc.: G.M.A. Grube), Indiana, 1974.
- Richardson, W., *The Philonic Patriarchs as Nomos Empsychos*, *Studia Patristica*, I, (ed. K.Aland-F.L.Crosso), Berlin, 1957.
- Runia, David T., *Confronting the Augean Stables: Roysse's Fragmenta Spuria Philonica, Philo and the Church Fathers*, Leiden, 1995
- , *Philo in Early Christian Literature A Survey*, (Compendia Rerum Iudaicarum an Novum Testamentum, III), Netherland, 1993
- , *Philo in Early Christian Literature A Survey*, (Compendia Rerum Iudaicarum an Novum Testamentum, III), Netherland, 1993
- , *Philo, Alexandrian and Jew, Exegesis and Philosophy Studies on Philo of Alexandria*, Great Britain, 1990
- , *Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean?'*, *Philo and the Church Fathers*, Leiden, 1995.
- Orlinsky, Harry M., *The Septuagint and its Hebrew Text*, *The Cambridge History of Judaism*, II, Cambridge, 1989.
- Samuel Sandmel, *Philo Judaeus: An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance*, ANRW, II, 21.1, 1984.
- , *Philo of Alexandria an Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- , *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature II*, *Hebrew Union College Annual*, 26, 1955.
- Shroyer, Montgomery J., *Alexandrian Jewish Literalists*, *Journal of Biblical Literature*, 55.4, (Aralık) 1936.
- Schürer, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, (ed. G. Vermes-F.Millar-M.Goodman), III/2, (New English Edition), Edinburgh, 1997.

- Schwartz, Matthew B., *Greek and Jew: Philo and the Alexandrian Riots of 38-41 CE, Judaism*, 49.2, (İlkbahar) 2000.
- Sterling, Gregory E., *Philo Has Not Been Used Half Enough: The Significance of Philo of Alexandria for the Study of the New Testament, Perspectives in Religious Studies*, 30.3, (Fall) 2003.
- Tarn, W. – Griffith, G.T., *Hellenistic Civilisation*, London, 1974.
- Wolfson, Hanry A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, I, Cambridge, 1948.
- Williamson, Ronald, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge, 1989.
- Willoughby, Harold R., *Pagan Regeneration A Study Of Mystery Initiatiuons In The Graeco-Roman World*, The University of Chicago Pres, Chicago, 1929.
- Wilson, R. M., *The Gnostic Problem: A Study of the Relations Between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, London, 1958.

PLOTINUS'TA MİSTİSİZM

Zeki Özcan*

Plotinus temel tezlerini Platonculuktan almıştır. Bu tezler şunlardır: Düşünülürün ve duyulurun birbirinden ayrı olması; düşünülürün kurucu rolü; idealar ve pay alma teorisi; ruhun ölümsüzlüğü ve hatırlama doktrini. Yeni Platonculuk, Platonculuğun yapısını geliştirme ve anlamını tamamlama amacı güdüyor gibidir. Bu izlenim gerçekte yanlış da değildir. Çünkü Batı Dünyası, Platonculuğu, Yeni Platoncu yorumları sayesinde tanımıştır. Platon'un ve Plotinus'un tezlerinin yönelimleri birbirine öyle kaynaşmıştır ki, onları ayırmak son derece zordur. Bunda hayret edilecek bir şey yoktur. Aynı şekilde bu açıdan bakıldığında Plotinus'un sadece ileride geliştirilmesi gereken tezler hazırladığı kolayca ileri sürülebilir. Böylece uzun zaman yorumcular tarafından Platoncu kabul edilen düşünülür dünya kavramı (*noetos kosmos*), gerçekte Platon'un bir söylemi değildir. Bu kavram sadece İskenderiyeli Philo, Plutarque de Chéronée ve Aétius gibi filozoflar tarafından icat edilmiştir ve Plotinus tarafından yeniden ele alınmıştır. Bu nedenle Plotinus'un ontolojisi, temelinde değişiklik yapmadığı Platoncu ontolojinin gerilemesi gibi anlaşılabilir.

PLOTINUS VE ELEUSIS MİSTERLERİ

Plotinusçuluk bir mistisizmdir. Her tür mistisizm gibi bu felsefe de ruhun içsel yürüyüşüne ilişkin yöntem ve temâşâ doktrini içerir. Bu doktrin şunu söy-

* Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A. B. Dalı Öğretim Üyesi

ler: Bir, temâşâ edilmedikçe sır olarak kalır. Bu sırrı ortadan kaldırarak, zihinsel aydınlanma gerçekleştirmelidir. Plotinus, insanın bu sırra nasıl ereceğine ilişkin uzun açıklamalar yapar. O, bu amaçla Grek kültür mîrâsından olabildiğince yararlanır; Helenistik düşünürlerce değerli Antik filozofları izler. Plotinus, bu filozofların düşüncelerini birleştirmeye ve geliştirmeye çalışır. Bununla yetinmez, izlediği filozofların yöntemini de kullanır. Eleusis misterleri, bazı Antik filozofların kendilerine göre yorumladıkları pratiklerdir. Plotinus da önceki filozoflar, özellikle Platon gibi, sisteminde bu misterlere yer verir. Sisteminin anlayabilmek için, Plotinus'un bu misterleri nasıl yorumladığı bilinmelidir. O nedenle, Misterlerinin Plotinusçuluktaki yerini kısaca açıklamak gerekir.

Plotinus felsefesinde İlk, sözle anlatılamayan ve adlandırılmayan realitedir. Bu felsefe, sözle anlatılamayana ilişkin bir doktrindir. Söz konusu doktrin, İlk'e ulaşabilmenin kurallarını verir ve onu başkalarına tanıtır. Plotinus, Bir'i anlatabilmek için, sembolik anlatıma benzer bir dil kullanmak zorunda kalır. O, şunu iyi biliyordu: Efsâneleri formüle etmek, hakikati tam anlamaya yetmez. Efsâne, özü gereği, zamanda açılıp art arda gelişen olayların bir hikâyesidir; bu olaylar gerçekte artsüremlidir ve sadece değer bakımından ayrıdır. Böyle bir efsâne tasavvuru yanıltır; ama yine de yararlıdır. Efsâne, âdeta sıkıştırılmış ve üst üste yığılmış varlıkların zamanda görünümüne çıkmasıdır; analiz ve öğretim için yararlı bir araçtır. Kuşkusuz varlıklar tabîî dünyada, birbirinden zaman ve mekân bakımından ayrıdır. Düşünüldüğü dünyada ise varlıklar, kavramsal olarak seçiktir. Bu, unutulmamalıdır. Plotinus düşüncesi, bir imge teorisine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu düşüncede efsâne, analitik ve didaktik bir değer taşır. Efsâne bir imgedir ve bu sıfatla hakikati yansıtır; bizzat kendisi bir hakikat değildir; hakikate ulaşmak amacıyla efsâneyi aşmak gerekir. O zaman anlarız ki, *Dokuzluklar*'da, pek çok mitolojik ima vardır. Platoncu ve Pythagorasçı filozoflar teorik bir öğretiyi somut hikâyelerle anlatırlar. Plotinus'a göre ne Homeros ne de Hesiodos bu filozoflara benzer. O, yine de onların kurmacalarından yararlanır. Plotinus kurmacaları yorumunun temeli yapmaz; alegorileştirir. Tıpkı Platon'da olduğu gibi, bu efsâneler, düşüncüyü ifade araçlarıdır. Plotinus, Platon'un bütün önemli efsânelerini yakından tanır; onların alegorik dilini çoğunlukla yeniden ele alır. Plotinus, Homeros ve Hesiodos efsânelerini kullansa da, onların adını hiçbir yerde anmaz; çünkü bunlarda kendi doktrinlerinden hiçbirinin olmadığını düşünür. Plotinus, *İlyada*'nın ya da *Theogonia*'nın yorumcusu değildir; sadece onlardan ödünç aldığı alegorik dili kullanır. Somut bir ifade aracı gibi olan alegoriyi sürekli kullanmaz; ondan, yalnız düşüncesini anlatma güçlüğüyle karşılaştığında yararlanır. Meselâ, Hesiodos'un anlattığı, Eros'un doğuşu ve tanrısal üçlüye ilişkin efsâneler onda bir anlatım aracıdır.¹

Plotinus'ta gerçek bilgi, iç deneyimdir; bu iç deneyim belli bir yaşama biçimiyle mümkündür. Deneyime uygun yaşantıyla filozof, yüce realiteye doğru yükselir. Bir'e doğru yükselmek isteyen okuyucu ya da izleyici, tıpkı filozof gibi davranmalı; iç deneyime götüren bir hayat yaşamalıdır. Plotinus'un ilkesine göre, "Sadece benzerler benzerleri bilir." O nedenle realiteyi bilmenin temel şartı şudur: Mânevî bakımdan ona benzemek. Filozof, erdeme ve yetkinliğe ulaşmayı özler; özlemini tıne göre yaşayarak, her zaman felsefî söylemin ilkelerine bağlı kalarak giderir. Bu ise, genellikle çok sıkı bir riyâzetle olur.

Plotinus'ta arınma ve mânevî egzersiz, temâşâ idealini gerçekleştiren araçlardır. Arınan, Bir'in sırlarını keşfedebilir. Biz bu satırlarda sırrı anlatmayacağız; sır düşüncesinin kaynağını açıklayacağız. Bu ise bizi, Eleusis misterlerine götürmektedir. *Dokuzluklar*'da doğrudan ya da dolaylı, bu misterlere pek çok gönderme vardır. Bu misterler geç dönem Antikitesinin de esin kaynağı olmuştur. Bu dönem düşüncesi, misterler aracılığıyla Hıritiyanlığa geçmiştir. Hıritiyanlıktaki mister (sır) kavramını, Eleusis misterlerinden ayrı düşünemeyiz. Hipostazların epistemolojik statüsünü ancak, Hıritiyanlıktaki misterî Eleusis misterleriyle ilişkilendirdiğimizde anlayabiliriz.

Plotinus'ta Eleusis misterlerinin yerine daha yakından bakacak olursak, öncelikle bu misterler hakkında bazı temel noktalara kısaca değinmeliyiz. Mister, "Antikite'de gizli tapınma, gizli doktrin" demektir. Eleusis ise, Atina'nın 20 km. batısında Thria vadisinde kurulmuş bir kıyı şehridir. Bugünkü adı Elefsima'dır. Şehir, adını Hermes'in oğlundan alır.

Orpheuşçuluğun Eleusis'te uygulanan biçimine, "Eleusis sırları" ya da "misterleri" denir. Eleusis misterleri, bir kurtuluş dinidir. Ölme ve dirilme, Orpheuşçulukta olduğu gibi, misterlerde merkezî sırdır. Tohumun toprakta çimlenmesi ve ışığa doğru yükselen canlı olması, ölmenin ve dirilmenin sembolüdür.

Gizli bilgilere ulaşabilmek için, uzun süre hazırlanmalıdır. Bu aşamayı geçenler, giriş törenleriyle seçkinler arasına katılır; sırlara sahiplerden biri olur. Bundan önce aday, şu dört aşamadan geçer:

1. Ön arınma;
2. Bilgilendirme ve yönlendirme;
3. Gizemin açıklanması;
4. Artık ayrıcalıklı bir kişi olan mistin (myste)* başına taç ya da boynuna çelenk takılması.

Üçüncü aşamada gizem, yalnızca sözle açıklanmazdı. Ayrıca bu amaçla bir dramının sergilendiği tören yapıldı. Tören yeri de Eleusis'teki Teles-

* Eleusis misterlerinde ilk inisiyasyon derecesine kabul edilen kişi (yazarın notu).

terion tapınağıydı. Misterlere girecek adaylar, Atina'dan Eleusis'e doğru ya-ya olarak yola çıkarlardı. Bu yol, törene katılacakların geçtiği kutsal yoldu. Adaylar, kutsal yolda ilerleyerek önce Eleusis'e, sonra da tapınağa gelirlerdi. Törenler bitince büyük sırlara erişip mist olurlardı. Bu gizem törenlerinin dans da önemliydi.²

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Acaba Eleusis törenlerinde niçin gizlilik vardır? Söz konusu gizliliğin sebebi, yerel halkların din özgürlüğüne sahip olmamaları; bu sebeple inançlarını yaşamak için gizli kültü benimsemeleridir.

Bu kısa hazırlık bilgilerinden sonra konumuza dönelim. Önce şunu belirtelim ki, Eleusis misterleri Grek düşüncesini Pythagorasçılardan beri hep etkilemiştir. Başta Platon olmak üzere, Chryppos, Cicero, Seneca, Plutarkos, Varon, Augustinus ve Stoacılık, yeniden yorumladıkları bu misterlere kendi doktrinlerinde yer vermişlerdir.

Eleusis misterleri, Plotinus'la birlikte Roma formuna girmiştir ve bir varlık teorisine dönüşmüştür; bir kurtuluş felsefesi olmuştur; bireysel ruhun orijinal birliğe yeniden nasıl dönebileceğini araştırma anlamına gelmiştir.

Plotinus, Stoacılarıdaki mister yorumlarının yerine kendi yorumlarını koydu. Onun okulu sadece seçkin kişilere özgü bir kurumdu. Mister düşüncesi, Plotinus'un zihnine Ammonius Saccas'ın öğrencisi olduğu sıralarda yerleşmiş olmalıdır. Bunu Porpyrios'un yazısından öğreniyoruz. Onun söylediğine göre Ammonius derslerinde kendi dogmalarını bütün açıklığıyla anlatıyordu. Bir gün Herennius, Origenes ve Plotinus, bu dogmaları kimseye söylememe kararı aldılar. Anlaşmayı ilkin Herennius bozdu; Origenes de onu izledi.³ Oysa Plotinus sözünde durdu; hocasından öğrendiklerini anlatmasını isteyenlere olumsuz cevap verdi; kimsenin bilmediği dogmaları açıklamadı.

Plotinus söz konusu misterler hakkındaki düşüncesini ve onlara verdiği değeri, Porpyrios'un naklettiği şu anekdotta açıkça görebiliriz:

Platon'un Şölen'inden *Kutsal Evlilik*'e ilişkin bir şiiri okumuştum; bu şiiri mistik ve gizemli anlamına göre, esinli gibi kabul etmiştim; bunun üzerine dinleyenlerden biri şöyle dedi: "Porpyrios soytarıdır." Bunun üzerine Plotinus, herkesin duyacağı şekilde bana, "Hem şair, hem filozof, hem de kutsalı gösteren kişi olduğunu kanıtladın" dedi.⁴

Eserleri incelendiğinde görülecektir ki, Plotinus, misterlere ilişkin bazı kaygılar taşır. O, mister törenlerini, bu törenlerde uygulanan formülleri hareket

2. Jean Réville, "Plotin et les Mystères d'Eleusis", *Annales du Musée de Guimet*, 1903, s. 14.

3. *Ennéades*, I, I, 1.

4. *Ag.e.* I, I, 15.

noktası yapar; misterleri felsefesinin ayrılmaz parçası haline getirir. *Dokuzluklar*'ı hızlıca gözden geçirerek, bunu açıklayalım.

Plotinus'un *Güzel Üzerine* adlı kitabının konusu şunlardır: *Güzel*'i gören ruhun arınma biçimi; duyulur dünyadan düşünülür dünyaya yükselme tarzı ve *Güzel*'in ilkesi olan İyi'yi temâşâ etme şekli. Ona göre ruh kötülükle kirlendiğinde veya bilgisiz olduğunda, özünden uzaklaşır ve maddenin çamuruna batar; bedenle işbirliği yaptığında kötülöklere bulaşır. Erdem ve bilgi, ruhu bu kötölöklölerden arıtır. Böylece ruh, kendisindeki bütün güzelliğın kaynağı olan tanrısal zekâya yükselir.⁵

Plotinus, misterleri bu kitapta üç defa gündeme getirir; onların statülerini, ritüellerini ve pratiklerini açıklar.

Eski bir söyleme göre sadece itidal, ihtiyat, cesâret değıl; bütün erdemler arınmalardır. Bu sebeble misterler kapalı biçimde şunu söylemektedir: Hades'te bile olsa arınmamış insan, bir batağı konacaktır; çünkü o, bedenleri kirlili domuzlar gibidir; nasıl ki domuzlar çamurlardan hoşlanırsa, o da, kötü eğilimi yüzünden, çamurları sever.⁶

Burada Eleusis misterlerinin söz konusu olduğunda kuşku yoktur. Plotinus'un bu betimlemesi, Platon'un anlattıklarına benzer. Platon'a göre muza ve oğlu Eumolpe, mükemmel ödülleri, doğru insanlara verirler. Onlar, doğruları ölümden sonra Hades'e götürürler ve çiçek taçlı, erdemli insanların katıldığı şölenlere konuk ederler; bitimsiz bir sarhoşlukla mutlu kırlarlar. Kötölörlere ve dinsizlere gelince; onlar cehennemlere gideceklerdir; orada bir çamura daldırılacaklardır ve bir kalburla su taşımaya mahkûm edileceklerdir.

Plotinus düşüncesini daha ileriye götürür ve şöyle der: Misterlerde anlatıldığı gibi, arınmak için çırlıçıplak gelenler tapınağı girebilirler; aynı şekilde İyi'ye ulaşmak ve onunla birleşmek için ruh, bedenden kendini soymalıdır.

Şimdi, her ruhun istediğı İyi'ye çıkmak gerekir. Onu gören, söyleyeceğim şeyi bilir. İyi'nin güzelliğı neden ibarettir? O, bunu da bilir. Gerçekte İyi, kendinden dolayı istenir; o, isteklerimizin amacıdır. Ona ulaşmak için üst bölgelere doğru yükselmeliyiz; ona dönmeliyiz ve tıpkı misterlerdeki insanlar gibi olmalıyız; arınmak için bütün giysilerini çıkarıp tapınaklara doğru çıplak gidenlere benzemeliyiz; dünyaya inerken giydiklerimizi çıkarmalıyız.

Plotinus, Stoacıların bilge insanının yerine, kendi bilge ve mutlu insan tipini koyar; onların alegorik mister yorumlarını yeterli bulmaz; misterlerin gerçek anlamını kendi doktrininde kazandıklarını ileri sürer. O demektedir ki, mutsuz kişi, rengi veya bedeni güzel olmayan değıldir; güçsüzü ya da başkalarına

5. Ag.e. I, VI, 5.

6. Ag.e. I, VI, 5.

hükmedemeyeni de mutsuz sayamayız. Gerçekte mutsuz, güzelliği temâşâ edemeyendir. Güzelliği temâşâ eden, tıpkı misterlerde Tanrı'yı temâşâ eden gibidir; profan yerlerde bizden gizlenen Tanrı, sadece tapınak'ta görülebilir. Arınan kişi de güzelliği temâşâ edebilir.

Plotinus, *İyi ya da Bir Üzerine* adlı kitapta, Zekâ'dan ve Varlık'tan ayırdığı Bir'i inceler. Ona göre Bir, ne bilimle ne de düşünceyle kavranabilir. Bir, bütün varlıkların mutlak ilkesidir. Bu ilke mükemmel biçimde basittir. O, bölünemezdir, sonsuzdur. Bir, bütünüyle aşkın olarak düşünülen İyi'dir. Bir'le birleşebiliriz; aktüel varlığımızda gerçekleşen bir anlık bu birleşme, kesin olabilir. Tanrı'yla bir olmak, gerçek hayattır. Biz, Tanrı'yla birleşecek bir durumdayız. Çünkü O, bütün varlıklarda bulunur. Tanrı'yla birleşmek için, O'na benzer olmak yeterlidir. Bu birleşme, tanrıların hayatını yaşamadır; tanrısal ve mutlu insanların hayatıdır. Onu sözle anlatamayız; çünkü o, vecd halidir; kendinden vazgeçmedir ve kendini bağışlamadır. Ruh, dünya nesnelerinden kendini zaman zaman kurtarabilir; ancak Bir'le özdeşleşecek kadar kurtaramaz. Bu yüzden ruhun Bir'le birleşmesi sürekli değildir.⁷

Plotinus bu konuda iki anlamlı şey yaptı. Saint Pavlos'a yüklenen ünlü formülü biliyoruz: “Tanrı’da yaşıyoruz; Tanrı’dayız ve Tanrı’da hareket ediyoruz.” Ünlü havârî bu formülü, Stoacı doktrinlerden almıştır. Onu Plotinus’ta da buluruz. Saint Augustinus ve Ortaçağ’daki izleyicileri, bu formülün spiritüalist yorumunu yapmıştır. O, Augustinus aracılığıyla Bossuet’ye, Malebranche’a ve Fenelon’a geçmiştir. Bu yanıla Plotinus, Hıritiyan doktrininin hazırlanmasına büyük katkıda bulunmuştur. Fakat öbür yandan Plotinus, felsefesini misterlerle desteklemeye çalıştı. Onun misterlere ilişkin yorumları, Stoacıların yorumlarından daha az materyalistti; çünkü o, çağdaş dinî eğilimleri tatmin etmek istiyordu. Bunu Plotinus’un şu uzun açıklamalarında görebiliriz:

Misterler düzenini inisiye olmayanlara açıklamak yasaktır. Onlardaki Tanrı’ya ilişkin ifadeler, başkalarına açıklanacak bilgiler değildir. Tanrı’yı görme bahtına ermeyene, tanrısal olan gösterilemez. İki balmumu yoktur; tek bir balmumu vardır; gören ve görülen bir değildir; tersine, birleşmiş olacak biçimde özdeştir. Bu sebeple insan, İyi’yle birleştiğini hatırladığında, kendinde İyi’nin bir imgesine sahip olur. Temâşâ eden varlık o zaman birdi; temâşâ edenle edilen, ne mâhiyet bakımından farklıydı, ne de iki ayrı varlığın ilişkisi söz konusuydu; temâşâ edende hiçbir heyecan yoktu. O, yükseldiği anda artık ne öfke, ne de istek vardır. Onda artık ne akıl, ne de düşünce kalmıştır ve temâşâ edileni söylemesi gerektiği için artık kendisi yoktur: Kendini (kendinden) söküp attığı ve coşkuyla kendinden geçtiği için, sâkin ve sessiz bir halde bulunur; Bir’dan

ayrılmadığı için, artık kendinden de ayrılmaz; fakat tamamıyla hareketsiz kalır; o, bizzat hareketsizlik olmuştur; güzel şeyler onun bakışlarını cezbetmez; çünkü o, bizzat Güzelliğin üstünden yukarı bakar.⁸

Görüldüğü gibi Plotinus ilkin Misterlerin sırrını henüz insiyeye olmayan insanlara yasaklar; bu yasağı da felsefi bir sebebe dayandırır. Bu sebep de şudur: “Tanrısal sır başkasına açıklanacak özellikte değildir. Bildiğimiz gibi bu düşüncenin kaynağı Platon’dur. Platon *Timaeos*’ta demektedir ki, bu evrenin yapıcısını ve babasını keşfetmek büyük bir iştir; keşfedildikten sonra da bu sır, başkalarına açıklanamaz.”⁹

Platon’un bu düşüncesi, sadece Eleusis misterlerinin yorumu olarak kalmamıştır, bunun ötesinde ilk defa Pseudo-Denys l’Aréopagite’te ortaya çıkacak ve Hıristiyanlıkta çok önemli bir yer tutacak olan negatif teolojinin doğuşuna yol açmıştır.¹⁰

Misterlerin tanrısalıkları kendi başlarına anlaşılamaz. Bu tanrısalıklar, bazı objelerle anlatılır. Söz konusu objeler, tanrıların heykelleri ya da resimleridir. Heykeller ya da resimler, topluluğa yeni giren kişilere gösterilir. Gösterme işini de hierofant* yapar. Plotinus, hierofant’ın yaptığı işin önemini uzun uzun anlatır.

Sunaktaki heykeller ya da resimler, tapınağın avlusundakilerden farklıydı. Onlar yalnız hierofantın girebildiği kutsal yerde saklanıyordu. Onlar buradan, sadece Misterler bayramı için rahiplerin gözetiminde çıkarılıyordu; profanların bakışlarından saklamak için, üstleri örtülü biçimde Atina’ya taşınıyordu. İnisiyasyon gecelerinden birinde kutsal yerin kapısı açılıyordu ve şatafatlar içindeki hierofant parlak bir ışıqla aydınlatılan resimleri veya heykelleri burada toplanmış olan mistlere gösteriyordu. Plotinus’a göre Yahudiler için Kutsalın Kutsalı da olan bu kutsal yer; kendisiyle birleşmeye çalışmamız gereken, en yüce hipostazdır; Bir ya da İyidir; bu kutsal yerdeki heykeller, Plotinus’un belirttiği gibi, İyî’ye ulaşabilmemiz için gerekli, ikinci ve üçüncü hipostaz olan Zekâ ve Ruh’tur. Nihayet ona göre, tanrısal resimlerin ve heykellerin bulundukları yerlere gelenler, erdemler korosunu, Stoacıların idealini aşarlar; Stoacıların Misterler için uzun süre kabul edilmiş yorumlarına ihtiyaçları kalmaz. Tarihsel olarak şunu biliyoruz ki, Yeni Platoncu Okul, bu yorumuyla Misterleri kabul edenler arasında bile yayıldı; Misterler ortadan kalktığı zaman da, kendisiyle mücadele eden kişilere bu yorumunu kabul ettirdi; Philo’dan Gali-

8. *A.g.e.* VI, IX, 10.

9. Platon, *Timée*, 28 c.

10. *Réville*, s. 11.

* Mister dinlerinde, özellikle Eleusis misterlerinde gelecekteki insiyeleri, kutsal objeleri göstererek bilgilendiren kişi (yazarın notu).

leo'ya ve Descartes'a, pek çok kişinin son derece önemli kavramlarının en yetkin ifadesi oldu.¹¹

Sözümüzün başında belirttiğimiz gibi, Plotinus'un pek çok önemli kitabında Eleusis misterlerine doğrudan veya dolaylı göndermeler vardır. Şimdi bu göndermelerden bazılarına işaret edelim.

Ruh Üzerine II başlıklı kitabında Plotinus, hatırlayan ve imgeleyen ruhları anlatır; bu ruhların neler hatırladığını açıklar. Plotinus burada şöyle sorar: Yıldızlar ve evrensel ruh, hatırlamak ve düşünmek zorunda mıdır? Ya da onlar sadece yüce zekâyı temâşâ etmekle mi yetinirler? Filozof, evrensel ruh ile yıldızların ruhu arasındaki farkı araştırır; yeryüzü ruhunun ve insan ruhunun farklarını belirtmeye çalışır; yıldızların etkisini ve büyüünün gücünü ortaya çıkarmayı düşünür. Bu konuda söyledikleri şunlardır:

Hayattan çıkmadan önce bilge insan, zorunlu olarak nerede bulunacağını bilir ve bir gün tanrılarla birlikte olabilme umudu, hayatını mutlulukla doldurur.¹²

Bu, Pindaros'taki bir düşüncenin geliştirilmesidir.¹³ Pindaros şöyle demektedir: Yeraltına inmeden önce, Eleusis misterlerini gören kişiye ne mutlu! O, hayatın amaçlarını ve Tanrı tarafından verilen başlangıcı bilir.

Böylece Plotinus'un görüşü, sentetik özelliğe kavuşur. O, şairleri, filozofları sistemine eklemeler; kendisinden önceki eskatolojik konstrüksiyonları dikkate alır; bu konstrüksiyonları düşünmesine yardım eden herkesi doktrinine katar. Plotinus sadece Antik kültürden yararlanmakla kalmamıştır; Hırityanları sürekli etkilemiştir.

Plotinus, *V. Dokuzluk*'ta düşünülür güzellikle ilgilenir ve bütün özleri, düşünülür heykeller gibi kabul eder; bu heykelleri düşünülür dünyaya yerleştirir. Ona göre bu düşünülür heykeller, kendi başlarına görülebilir ve gören kişilere sözle anlatılamaz mutluluk verir.

Plotinus, Misterlerin aslını ve özünü oluşturan bölümleri felsefesine eklemledi. Bu eklemleme öyle bir duruma geldi ki, tanrısal şeylerle ilgilenen her insan, düşünülür bir dünyayı duyulur dünyanın üstüne yerleştirdi. Plotinus, nedensellik ve çelişmezlik ilkesinin yerine yetkinleşme ilkesini koydu ve mister yorumlarını herkesin kabul etmesi gerektiğine inandı. O, eski inançlara sistemini kabul ettirmeye çalışmadı. O, mitlere, Misterlere ya da halk inançlarına yer verdi; onları savundu. Bunun sebebi, onları tamamladığını göstermektir; en tatmin edici şekilde açıkladığını kanıtlamaktır. Plotinus'ta felsefe-

11. *Réville*, s. 8.

12. *A.g.e.* IV, 4, § 45.

13. Jérôme Laurent, *L'homme et le monde selon Plotin*, Ens, Paris, 2002, s. 161.

nin öncelikli ve ayrıcalıklı bir yeri vardır. Olympiodore, bunu *Phaidon Yorumu*'nda açıkça göstermiştir.

Plotinus'un Eleusis misterlerine çok ilgi duymasının sebebi, Platon'dur. Platon doktrinine Orpheus efsânesi, Eleusis misterleri içinde katılmıştır. Bu efsânenin Platonculukta önemli yeri vardır. Orpheusçu öğeler, Eleusis misterleri aracılığıyla Plotinus'a da geçmiştir. Yeni Platoncu doktrinde söz konusu efsâneler, Platonculuktakinden daha az önemli değildir. Plotinus'un düşüncesindeki Eleusis misterlerinin yerini daha iyi belirleyebilmek için Platon'dan aldığı Orpheusçu öğeleri görmek yararlı olacaktır. Bunun için de önce Orpheus'un Platon'a etkilerini belirlemek gerekir.¹⁴

Platon'un Orpheusçuluğa ilişkin verdiği bilgiler önemlidir. Onun dediğine göre Orpheusçulukta üç büyük mitsel yapı vardır. Bunlardan biri bedeni yönetme, deneyimler ya da tutku (passion) hakkındadır. Bedeni yönetme ilkesi, hem Platon'un etiğinde hem de Pythagoras zühdünde yer alır. Bu ilkenin Platoncu etikteki karşılığı, *thumos* ve *eputhumia*'dır.¹⁵ İlke Pythagorasçı zühdde ise, *Nous*'la temsil edilmiştir. *Nous*, ileriye gören ruhtur;¹⁶ en azından Sokrates'in tutkulara karşıt gördüğü itidal gerektirir. Kuşkusuz *Nous*'un işi, güç yapılı ve biraz da hoşla gitmeyen bir şeydir.

Bu zühd, Platon'a göre inisiyasyonla* sonuçlanmalıdır. Eğitim, itidal ve zühd; işte bunlar kişiyi beden (*sôma*=*sêma*!) hapisanesinden kurtarır; insan onlarla ölüm korkusunu yener. Bunlar bizi, zaman, güç yitimi ve çöküş bulunmayan yere, dünyadan başka diyâra götürür. İşte onlar (eğitim, itidal ve zühd) bundan dolayı anlamlıdır. Ruh, varlıktır ve sonsuzdur; kişinin öz yurdu. Bu ruh anlayışı, inisiyasyondur. Platon'da eğitimin amacı, ideallara dönüşü sağlamaktır. İnisiyasyonu gerçekleştirmeyi düşünen, "dönüş"e de karar vermiştir. Platon bu dönüşü "hatırlama"¹⁷ altında anlatır. Konuyla ilgili olarak o, şöyle demektedir: Her bilgi, hakikatlerin ezeli dünyasına dönüştür. Ölümsüz güzelliğe ulaşmak isteyen, kendini ölümsüz olana ve güzelliğe adanmalıdır. Ünlü mağara istiaresi¹⁸ sadece şunu söylemektedir: Zincirliyelerden, yalnız bilge Diotime kurtulmuştur; ayağa kalkmaya, başını arkaya çevirmeye, ışığa bakmaya zorlanmıştır. Her eğitim, inisiyasyon içindir ve her inisiyasyonun, "dönüş"ün

14. Gilbert Durand, "Les nostalgies d'Orphée. Petite leçon de mythanalyse", *Réligiologiques*, 15, printemps 1997.

15. Platon, *Phaidros* 246 a, 253 d.

16. Platon, *Gorgias*, 492 d vd.

* Greklerde ve bazı arkaik toplumlarda yeni bir sosyal statüye geçmeye ve misterlerin bilgisine ulaşmaya izin veren geçiş ritüelleri.

17. *Ménon* 81 d; *Phédon* 72 c. sq., 81 b.; *Phèdre* 249 c. sq.

18. *Rép.* VII. 514. sq.

amacı, yenilenmedir. Henry Corbin, “Bütün İranlı Platoncular ve Müslüman sufiler de bu dönüşü ve yenilenmeyi aydınlatmış; ünlü *te'vîl*'i açıklığa kavuşturdu. Te'vîl aslında bir okuma biçimidir; bu okuma biçimi metnin göstergelelerini ve sembollerini ezeli kaynaklarıyla ilişkilendirir. Şu konuda ısrar etmek gerekir: Her inisiyatif prosedür, “sırla kuşatılana yönelme”yi kabul eder; bu tür prosedürlerin temelinde Orpheusçu-Platoncu *nostos* kavramı vardır. *Nostos*'un sembolü, “aynadaki görüntü”dür; bakana solu ve sağı ters gösteren aynadaki imgedir. Platon'da aynadaki görüntü sembolü, ruhun birliğini anlatmaya izin verir. Ayna “iki defa doğan Dionysos”un yüklemidir ve Tanrı'nın, düaliteler çokluğunu görmesine izin verir. Plotinus'ta, Athanase'da, Grégoire de Nysse'te, mutasavvıflarda, Gazali'de ve Mevlânâ'da bu ayna metaforu son derece önemlidir. Diğer kültürlerde meselâ Japonlarda ayna *Kagami*, büyük Tanrıça Amaterasu'un sembolüdür; Müslümanlar kalbi, her hakikatin yansıdığı ayna kabul ederler. Sırları aynada ortaya çıkarma, yani derin hakikatleri kavrama, birçok sanatçıya, yazara ve film yapımcısına ilham kaynağı olmuştur. Rembrandt, onun gravüründen etkilenen Goethe, Lewis Carroll, Mallarmé, Gustav Meyrink, Cocteau bunlardan bazılarıdır. Bütün bunların ortak noktaları şudur: Aynadaki nesneler gerçekte semboldür. Bu sembollerle, yani aynada görünen nesneler yardımıyla, ilkeye, “aynanın arkasında olan şey”e doğrudan nüfûz edebiliriz. Güneşin “ayna”sı nasıl Ay ise, “Tanrı'nın tensel ayna”sı da Bâkire Meryem'dir. Nesnelere ilişkin bu ortak vizyonun tersine çevrilmesi, her inisiyasyonun başlangıcıdır; çünkü eski insanı, özüne, kaynağına, çocukluğuna doğru döndürerek yenilemek söz konusudur. Tanrılar, Muzalar ve onların korosunu yöneten Apollon, insanlara müziği ve koroyu bağışlamışlardır. Müzik ve koro, Platon'da eğitimin parçasıdır. Şarkı ve dans, ruhun yükselmesinin vazgeçilmez araçlarıdır.¹⁹ İnsanlar “bir harekette” ya da “bir ezgide” güzelliği duyumsarlar; “ruhun ve beden mükemmelliğini” deneyimlerler. Kısaca şarkı ve dans, ruhları büyüler.²⁰

PLOTINUS'TA TEMÂŞÂ

Plotinus doktrininin amacı temâşâyı gerçekleştirmektir. Yukarıdaki satırlarda bunu zaman zaman ifade etmiştik. Ancak o açıklamalarımız durumsal sebeplere bağlıydı; temâşâ, tek başına bir problem olarak ele alınmamıştı. Plotinus'un en yüce amacı olan temâşâyı ilişkin söylediklerini, bir özet de olsa бүтүнлүк içinde görmekte yarar vardır.

19. *Lois*, II. 654. sq.

20. *Ag.e.* II. 659 e.

Plotinus'a, göre temâşâ, içsel hayatın gerçek ihtiyacıdır. O, bu ihtiyacı açık-larken felsefî söylemden yararlanır; rasyonel bir topografya kurar; yani ruhun yerini ve felsefeyi ontolojik açıdan tanımlar. Temâşânın objesi, gerçek düşün-cenin objesidir. Bundan dolayı, kendinin mutlak temelidir.

Aslında temâşâ, kendini değiştirmez; Tanrı'yla birleşmeyi mümkün kılan hayatın sonucudur. Platonculuğun etkisiyle Plotinus, temâşânın pratik hayata üs-tünlüğünü temellendirmeye çalışır. Böyle bir düşünce değerli midir? Kuşkusuz bu, temâşânın analiziyle anlaşılabilir bir konudur. Çünkü böyle bir analiz, temâşâ-nın gerçek anlamını ortaya çıkarabilir. Bu analiz sonunda anlaşılacaktır ki, pra-tik hayat, düşünceden ve düşünülürden bağımsız bir alandır ve var olma hakkı-na sahip değildir. Gerçekte her pratik, bir temâşâya dayanır. Pratik, ne tür olur-sa olsun, sadece bir biçim kazandırmadır, yani bir biçimi, biçimsiz olan bir tö-ze taşımaktır. Oysa fiil olarak biçim, zorunlu olarak maddenin ve biçimin birleş-mesinden önce vardır. Biçim, bir eyleyen ile tözden ve tözdeki değişikliklerden bağımsız var olan bir sebebe birleştirmeyi varsayar. Tözün bu değişikliği sadece geçiş için anlamlıdır: Geri kalan, olumsal bir direnmedir, olasılıkla dayanağa de-ğil; fakat ondaki başka bir biçimin varlığına bağlı olan direnmedir. “Biçimin özü zorunlu olarak bir fiil değildir; biçim sadece kendi varlığıyla etkilerini meydana getirir; bu tıpkı lirin tellerini armonili biçimde titreten bir ilişkinin sesi meyda-na getirmesine benzer.” Pratiği ya da bir şey meydana getirmeyi anlamak ister-sek, yapmamız gereken şey, fiili ya da meydana getirilen şeyi her zaman biçime bağlamaktır. Yine de fiilin iki anlamını birbirinden ayırmak gerekir: “İki tür fiil vardır: özün fiili ve özden doğan fiil. Özün fiili, fiil halindeki objenin kendisidir. Özden doğan fiil, zorunlu olarak objeyi izleyen; fakat objeden de farklı olan fiil-dir. Bunu ateş örneğiyle açıklayalım: Ateşte, ateşin özünü oluşturan bir sıcaklık ve ateş özünü yitirmediği sürece, etkin olduğu sürece ateşten ayrılmayan başka bir sıcaklık vardır.” Meydana getirmede iki düzeyi birbirinden ayırmak gerekir.

Biçimlendiren biçimlendirilmiş ve sadece biçimlendiren olmak üzere üç bi-çim düzeyi vardır. Sadece biçimlendiren biçim gerçek varlık sebebidir. Sonuç olarak varlığa gelen her şeyin bir varlık sebebi vardır ve var oluştan öncedir. Plotinus bu öncelikli biçime başvurmaya “temâşâ” demektedir. Buradan hare-kele şunları söyleyebiliriz:

1. Temâşâ hiçbir durumda bir bilincin süreçleriyle özdeş sayılmamalıdır. Tabiat ortaya çıkardığı şeylerde temâşâ eder. Bu, tabiat “başka yerden gelen biçim”e sahiptir anlamına gelir. Kuşkusuz temâşâ biraz kapalıdır, üstelik uyuyan kişiye benzer. Yine de, “Tabiat maddenin biçimini değişt-irir, onu biçimlendirir. Bu biçimlendirmeyi, mekanik bir itkiyle yap-maz; bu amaçla, çokça söz ettiğimiz araçları da kullanmaz. Tabiat, sa-dece kendindeki sebepleri bildirerek biçimlendirir ya da biçim değişt-i-rir.” Bu durum temâşâyı, bilinci askıya alan en yüce amaç haline getirir.

2. Biçimin derece derece aşağıya inmesi önemli bir problemdir. Bu problem şu tür sorularla ortaya konabilir: Ortaya çıkma sürecinin amacı, biçimdeki özdeşlik ve sürekliliktir; o takdirde, aşağı doğru iniş nasıl mümkündür? Biçim, düşünülemez birdir, yani ezeli bir varlıktır; bu sıfatla da etkilenebilir; bu durumda biçim, nasıl aşağı varlıklar şeklinde ortaya çıkabilir?

Bu soruları cevaplandırmak için pratiğin Plotinus sistemindeki yerini düşünmelidir. Pratik, aklın kendi temeli olana yönelmesidir; özsel olmayan tözle ilişkiye girme sürecini yaşama, pratik değildir. Sonuncu anlamda pratiği temâşaya tercih eden ruh, yanlış yollarda kaybolur.

Daha açık olarak, her pratiğin amacı temâşadır. Bununla demek istiyoruz ki, pratiğin nihaî amacı, görmeyi sağlamak, ruha bir obje vermek; yani temâşâ edebileceği bir şey sunmaktır. Temel düşünce, şudur: İlk'i isteme, daha doğrusu ruhun tek isteği, objesine benzetmektir; kendini düşünülüre uydurmaktır. Pratik, sadece düşünülür objenin daha kavranabilir hale getirilmesidir; duyulma boyutlarına indirgenmesidir. Bu durum, ruhun zayıflığını, kendi varlığında olsa bile, düşünülürle doğrudan ilişkiye giremediğini gösterir. "İnsanlara bakınız; onlarda temâşâ zayıfladığında, temâşânın ve aklın bir gölgesi olan eyleme geçerler... Onlar bir nesneyi görmek için yaparlar, yaptıkları nesneyi başkalarına göstermek ve duyumsatmak istediklerinde, davranmak isterler."

Bu analizin sonuçları şudur: Ruhun bütün durumlardaki ilgisi, spekülâtif bir ilgidir. Yine de ruhun ilgisini bir ihânet haline getirebilen bu zayıflığı ya da büyülenmeyi açıklamak gerekir. Bu ilke duyulan spekülâtif ilginin ikinci bir sonucu vardır. İlk olan, sebeplerinden ayrılmış sonuç değildir; aynı şekilde o, kendinden sonra gelenden, yani pratikten önceki sebep de değildir. İlk olan, bu sıfatla, etkin varlığı bütünüyle kuşatan, onu bütünüyle açıklayan sebeptir. Pratik boyutu da içeren bu sebep edimdir. Edim olan bu sebep, kendini tamamlamaya çalışırken, tükenip gitmez; sebep oluşunu kendi varlığında sürekli kılar. Görünümüne çıkma, yalnız, sürekli sebeplik yapan sebebin edimidir.

PLOTINUS VE HİNT FELSEFESİ*

Porphyrrios, üstadı hakkında şunları anlatır: "O, felsefeyi çok iyi kavramıştı. Artık sıra İranlıların ve Hintlilerin saygın felsefelerini kaynağından öğrenmeye gelmişti. Bu amaçla Plotinus, 242'de İmparator III. Gordion'un ordusuna katılmak istedi. Burada aklımıza ister istemez şu sorular gelmektedir. Plotinus bu felsefeleri neden öğrenmek istemişti? Barbar doktrinlerle mücadele et-

* Bu yazı internetten derlenip modifiye edilmiştir.

mek için mi, yoksa onlar hakkında hocası Ammonius Saccas'tan öğrendiklerini derinleştirmek için mi?

Şimdi bu konuyu açıklayalım. Plotinus Hint'te, Grek mîrâsını geliştirmeye yarayacak düşünceler arıyordu. Çünkü o dönemde de Doğu modaydı. Bazı filozoflar, Hindu zâhidlerden sükûneti koruma ve soğukkanlı olma doktrinleri aldılar; bu doktrinler onları çok etkiledi.

Plotinus, 39 yaşına kadar İskenderiye'de yaşamıştı. İskenderiye, Hindistan'ı Roma İmparatorluğuna bağlayan yol üzerindeydi. Burada Plotinus, Hint doktrinleri hakkında pek çok şey dinleme şansı buldu. Bazılarına göre Plotinus'un Hint mistik geleneğiyle doğrudan bir teması olmadı. *Dokuzluklar*'ın bütününde, Hint felsefesine ya da onun kavramlarından herhangi birine doğrudan hiç bir referans yoktur.

Ama şu da bir gerçektir ki, Doğuda geçirdiği günler, Plotinus için çok öğretici olmuştur. Ondaki Hintli esintileri inkâr edemeyiz. Hint düşüncesi Plotinus senkretizmini kolaylaştırmıştır. *Dokuzluklar*, yabancı mistisizme düşkün bir filozofun metafiziğidir. Plotinus'un *henoloji*'si ve Upanishadlar'ın Brahman'ı arasında ilişki vardır. Böyle bir ilişkinin ilineksel olduğu doğrudur. Ancak yine de o, dikkat çekicidir. Bu ilişkiyi iki doktrin arasındaki bir karşılaştırmayla şöyle açıklayabiliriz.

Plotinusçulukta Bir, bütün nesnelerin gücüdür (δύναμις τῶν πύντων), bu güç olmasaydı, evren görünümüne çıkmazdı; Zekâ, yani ilk ve evrensel hayat olmazdı. Bir, yüce güçtür; sözle anlatılamaz,²¹ sınırsızdır,²² ortadan kaldırılamaz;²³ bütün iyiliklerin kaynağıdır ve varlıkları türeten güçtür;²⁴ onun gücü taşar; başka varlıklara yayılır ve onun hakkında düşünce ötesi bir sezgiye sahip olabiliriz. Bir, gücüyle meydana getirdiği bütün varlıkların ilkesi olduğu için, meydana getirdiği varlığın ötesindedir. O, yine de ontolojik bir ilkedir. O, "varlığın ötesinde" olduğundan, kendisinden türeyen varlıkların şartıdır.

A açıkça görülüyor ki, Plotinus'un Bir'i, yani İlk İlkesi, her realitenin sebebi. Bu İlk İlke, aynı zamanda bir mistik objedir. Bu anlayış Grek düşüncesi-ne yabancıdır.

Plotinus'a göre İlke, Bir, ilk sebep, evrenselidir; bundan dolayı, zorunlu olarak, varlık değildir. Bir, var oluşa sahip olmadığı için var olan dünyayı türetebilir; çünkü ilke, kendisinden çıkan şeyden farklı olmalıdır; yani türeyen ve türeten birbirine benzememelidir. Bu konuda ayrıntılı bilgiye gerek yoktur. Bizim ama-

21. *Enneades*, V, 4 (7), 2.

22. *A.g.e.* IV, 8 (6), 6.

23. *A.g.e.* V, 3 (49), 16 IV, 8 (6), 6

24. *A.g.e.* VI, 9 (9), 5, 36-37

cımız, Plotinus metafiziğinde yabancı öge olup olmadığını araştırmaktır; daha doğrusu, Upanishadlar'la Plotinus doktrinin temel kavramlarını karşılaştırmaktır.

Bilindiği gibi Hinduizmin kurucu metinleri Upanishadlardır. Bunlar, Brahma metafiziğidir denebilir. Burada sunulduğu şekliyle Brahma, Bir'dir ve Bir olduğundan, kozmik varlığın, var olan her şeyin temelidir. Brahma evrenden ayrı olmakla birlikte yine de evrende bulunur. O, yaratıcıdır; yaratıcı, yaratmasıyla bölünmez biçimde bütünleşir; yine de yaratıcı ile yaratması arasında bir başkalık vardır. Diğer deyişle, Brahma bütün Brahma sıfatıyla her yerde bulunduğu için Brahma'dır. Brahma Brahma'ya özdeşdir; onun reel olduğunu söyleyemeyiz. Hinduizm açıkça bir monizmdir ve bir panteizmdir. Her şey Brahma'dır. Plotinusçuluk için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Plotinus, Bir'i varlığın içkin ve türetici ilkesi yapar. Bu sebeple o, bir panteizmi ve bir aşkınlık doktrini birlikte kabul etmek zorunda kalır.

Bir ve Brahma varlıklar hiyerarşisinde ilktir. İlk oluşları, benzerliklerini daha da belirginleştirir. Bir'den sonra, mutlak bilgi olan Zekâ gelir. Zekâ Bir'e karşıttır; çünkü hem kendini hem de kendinden türeyeni bilir. Buna karşılık ilk İlke, ne kendini, ne de diğer hipostazları düşünür; çünkü düşünme eylemi zorunlu olarak ikiliktir. Oysa Bir, birliktir. Plotinusçu Zekâ'nın Hinduizmdeki eşdeğeri Atman'dır. Atman, "soluk", "güç", "kuvvet", "diriltici ilke" demektir. Atman, realitenin realitesidir ya da esas realitedir. Ruhu türeten, Zekâ'dır. Bunun gibi Atman da atmanın etkin sebebidir. Plotinusçu ve Brahmacı sistemler yapısal açıdan birbirlerine benzerler. Şunu önemle belirtelim ki, bu yapısal benzerlik pek de önemli değildir. Asıl dikkat edilmesi gereken, Bir'in ve Brahma'nın benzerliğidir. Diğer deyişle iki metafizik sistem diğer ilkelerinden çok İlk İlke'leri bakımından birbirine benzer. Ancak aralarında yine de fark vardır: Plotinus Bir'in birlik olmasını ön plâna çıkarır; Brahma geleneği ise Brahma'nın ikilik-olmamasını vurgular.

Hem Plotinusçulukta hem de Brahmanizm'de, insanlar ilkelerine doğru dönerler; böylece anlamlarını ve aktüelliklerini kazanırlar; yaratıcılarıyla ilişkiye girerler. Plotinus Bir'e dönüşün tamamlanmasına vecd demektedir. Brahma geleneğinde ise, bu dönüşün adı özgürleşmedir (moksha).

Ruhun amacı, mutlu olmaktır; O, temâşâ edince mutludur. O sebeple ruh, temâşâ için Bir'e döner. Bu yüce amaca sadece bedenlerinin isteklerine aldırış etmeyenler ulaşabilir. Bu kişilerin amacı kendilerindeki Bir'in realitesine ulaşmaktır. Plotinus, eylemin amacına ulaşması için izleyeceği bir yöntem belirledi. Bu yöntemle Bir'e dönebiliriz ve Bir'le birleşebiliriz. "Birleşme fiilini gerçekleştirirken ruh, önce kendine odaklanmalıdır. Ruh, bütünüyle içe dönmek için, dış dünya ile ilişkisini kesmelidir (VI, 9, 7); çünkü varlık ne denli saf olursa, kendine, birliğine o ölçüde çok yönelir." Sonuç olarak ruh, zühd sayesinde kendi düşmüşlüğünden kurtulur, kendi birliğiyle saf, engelsiz ilişkiye girer. Do-

kuzluklar'da "mânevî güzergâh" diye nitelenen vecd, ruhun kendini arıtmasıdır (simplification) (VI, 9, 4). Bir, basit bir varlık değildir: O, basitliktir. İnsan O'nunla özdeşleşmek isterse, kendini arıtmalıdır. Bu, Plotinus'un vecd yöntemidir. "Ruh kendine döndüğü anda, Tanrı'dadır: İnsan'ın Tanrı'ya ilerlemesi, bir imgenin modeline doğru gitmesine benzer ve yolculuk temâsâ ile sonuçlanır. Mutluların hayatı şöyledir: Bu dünyanın nesneleriyle bağını koparmak, sadece bir tek olana doğru kaçmak.

Ruh, aşağıda, dünyadadır; Bir ise, yukarıdadır ve ruh yukarıyı özler. Bu durum, vecd eskatolojisini belirler. Ruh, mutlak birliğe doğru gitmek için, değersiz duyulur dünyayı terk eder. Bunun sonucunda evrensel, özele karşı zafer kazanır; metafizik basitliğine yeniden kavuşur. Brahmanizm'de dileğin yerine gelmesi için büyümlü sözler söylenir, duâlar edilir. Bu sözlerin ve duâların yeri-ne Plotinusçulukta vecd doktrini vardır.

Sanskritçede ruhun özgürleştirilmesine moksha denir. Moksha doktrinini başlangıç yeri Plotinusçu vecdin hareket noktasıyla aynıdır; yani moksha doktrininde de, Brahma'nın mutlak üstünlüğü vardır. Her şey Brahma'dan gelir; O'nun tarafından özümlenir ve O'na döner.

Vedalar şunu öğretir: Brahma, sözle anlatılamaz aşkınlıktır; Brahma'nın bilincine varma ise Atman'dır. Atman'a kavuşan yani Brahma'nın bilincine varan her insan, sözle anlatılamayana nüfûz edebilir. Ruhlar, gökleri hatırlayan düşmüş melekler gibidir. Onların iç fiilleri de tıpkı bir kasırganın (vritti) esmesine benzer. Ruhlar, moksha'ya ulaşmak için bir iç fiiliyle Brahma'ya yönelirler. Bu özgürleşme, insanın amacıdır; Brahma'ya gerçekten ve tam anlamıyla özdeş olmasıdır. Bunun için insan İlk'e doğru dönmelidir. İşte Moksha yani özgürleşme bu dönüşün aracıdır. Yol uzun ve yürünmesi zordur. Zühdle, mânevî ve fiziksel pek çok egzersizle (birleşmeyle sonuçlanan yogayla), ruh kendini arıtır; Brahma'nın mutlak mutluluğuyla birleşmek için kendini hazırlar. İlk'le birleşmek, O'nu tanımdır. Brahma'yı bilmek, insanı özgürleştirir. Kendini daha derinden ve Brahma'ya özdeş varlık gibi kavramak, ancak özgürleşmekle mümkündür. Gideceği yolun sonuna varan, "gerçekleştirmiş (jivan-mukta)" diye nitelenir. Brahmacı dinî pratiklerin bütün amacı budur, yani Brahma'yla muhtemel birleşme için, sürekli olarak Atman'a (birleşme bilinci) hazırlanmaktır.

Plotinusçuluk ve Brahmacılık arasındaki bu son benzerlik, gerçekten anlamlıdır. Onların İlk İlke'leri karşılaştırılırsa bu anlam ortaya çıkacaktır. Bir ve Brahma, hem bütün var oluşun hareket noktasıdır, hem de bütün aktüelleşmenin varış yeridir. Onlar, bir kurtuluş çabasının sonucunu temsil ederler. Ruh bu kurtuluştan sorumludur; sadece sorumlu olmakla kalmaz, ayrıca onu ister. Ne Doğu spiritüel geleneği ne de Plotinus, ruhun madde hapishanesinden kurtulmasını bekler. Onlar insanın sadece özgürlüğe doğru, biricik İlke'ye doğru hızla koşmasını ister. Yine de bu iki dünya görüşü birbiriyle özdeş ve aynı değildir.

Dokuzluklar, gerçi görünüşte bir akıl yürütme ürünüdür; ancak her ne olursa olsun, onlar idealist Antik ve Helenistik filozofların mirâsına sahip çıkar, geleneklerini sürdürür. Plotinus kendine göre Platon idealizminde düzeltmeler yapar. Oysa Brahmanizm, Yeni Platonculuktan oldukça farklıdır; o, teorik spekülâsyonun yerine, konusu gerçekten mânevî olan, sembolik bir şiiri koyar.

Mânevî Egzersizler

Plotinusçuluk ve Vedanta benzerliği, anlatılanlarla sınırlı değildir. Onlar farklı kültürlerde ortaya çıksalar da, sonuçta bilgelik arayışıdır. Bu arama, uygun yöntemle olur; özgün araçlarla yapılır. Yeni Platonculuğu ve Vedanta'yı karşılaştırsak şunu görürüz: Onların yöntemleri de araçları da birbirine yakındır. Biz, araçların benzerliği üzerinde durmayacağız. Çünkü bu, bizi hedefimizden az veya çok uzaklaştıracaktır. Gereksiz ayrıntıya girmeden, sadece yöntem benzerliğini ele alacağız. Yönteme ilişkin şu temel tespiti yapalım: Onların her ikisi de mânevî egzersiz yöntemini uygular. Egzersiz, düşünceyi başka türlü kavrayamadığı şeyi anlamaya hazırlar.

Plotinus metafiziği deyim yerindeyse “deneysel”dir. O, psikolojiye dayalı metafiziğin öncüsüdür. Ruhun yetileri Antik dönemden beri incelenmişti ve sınıflanmıştı. Plotinus, önceki tasnifleri yeniden ele alır ve derinleştirir. O, sadece ahlâka temel bulmak için ruh tasnifleriyle ilgilenmemiştir. Ruhun, onun sistemindeki yeri çok başkadır; başka olduğu kadar merkezîdir. Ruha ilişkin Plotinus yepyeni sorular sorar. Bu sorular şöyledir: Bireysel bilinç evrensel varlıktan nasıl türemiştir? Nasıl ayrı bir merkez olmuştur? Plotinus’un asıl hedefi bunu bilmektir; kısacası kendince belirlediği gerçek metafizik problemleri çözüme kavuşturmaktır. Metafizik problemlerin çözümünde ruhsal yaşantılar önemlidir. O sebeple ruh problemi Plotinus’ta başattır. Plotinus’a göre gerçek bilgi sadece zühdle mümkündür ve bu zühd bireysel bilincin hemen hemen fenomenolojik bir analizini gerektirir. Fenomenolojik analiz, Plotinus’u Grek objektivizminden ayırır. Çünkü söz konusu objektivizm, düşünülen şeyi düşünen süjeye üstün sayar. Bilinç ve ben kavramları, Plotinus’la birlikte felsefi tefekkürün gerçek konuları oldu. Plotinus bireysel bilinç analizinden, çeşitli ben düzeyleri vardır sonucunu çıkardı. Aynı şekilde o, bu analiziyle bilinci, yönelimli bilinci ve bilinçte olanı birbirinden ayırdı; yönelimli bilincin yanında, daha doğrusu arkasında, saf bulunuş (“sunaistesis”=surconscience) olduğunu söyledi. Bu saf bulunuş, Hadot’nun çok güzel ifadesiyle “bakışın basitliği”dir.²⁵

25. Bu konuda bkz. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris, 1997, s. 14-37.

Mânevî egzersizler, Plotinus'un felsefî uygulamasını her an destekler. Gerçekte Plotinus sadece felsefî söylemle yetinmez. Çünkü ona göre, felsefî söylem felsefî bir yaşantıyla desteklenmelidir; felsefe, sadece iyiyi öğretmekle kalmamalıdır, ayrıca bizi ona götürmelidir.

Ruhu yukarıya nasıl yöneltilmelidir? Platonculukta bunun ontolojik açıklaması yoktur. Ruh, olumsal alana asılı kalmıştır. Oysa Plotinus, ruhu yukarıya tekrar yönlendirmeyi ontolojik olarak açıklar.

Plotinus ruhların İyî'ye yönelmesini tasvir ettiği kadar; bu yönelmeyi yarar. Onun bir egzersiz örneği şöyledir: Dışarıdaki nesneleri algılamak, onlara dikkat etmek; kuşkusuz bunlar, ruhumuzdaki önemli şeyleri bize bildirebilir. İçselleştirme, ruhun Zekâ'ya yönelmesine izin verir: "Dış dünyadan geri çekilelim ve içe dönelim, nesnelerle ilgimizi keselim; ruhumuzu buna hazırlayalım; temâşâ anında her biçimi ruhumuzdan kovalım ve temâşâ ederken her şeyi unutalım." Burada görüyoruz ki, Plotinus bize mistik sezgiyi gerçekleştirme prosedürü sunmaktadır. Mistik sezgi için, Zekâ'dan Bir'e güvenli bir geçiş yapılmalıdır. Bu da tam anlamıyla içselleşmekle ya da içe dalmakla olur. İçselleşmede ya da içe dalmada kendinin bilinci kaybolur. Kendinin bilinci, yerini yönelimli olmayan bilince bırakır. Yönelimli olmayan bilinç ise, Bir'in bulunuşuyla bütünleşir. İçselleşen insan, diskürsif bilginin üstüne yükselerek, sezgisel bir vizyonu gerçekleştirir.

Hint'te de buna benzer felsefî bir pratik tasavvuru vardır. Bu tasavvura göre metafizik spekülasyon, insanı yaşanan mânevî hallere götürmelidir; mânevî deneyim ise, duyumlamadan üstün sezgilerle spekülasyonu beslemelidir. Bu pratikte ruhun yetileri sınıflara ayrılır: "Bil ki, beden bir araba gibidir ve Atman da -Kendi- bu arabanın sahibine benzer; Zekâ (buddi) ise sanki arabanın sürücüsüdür; zihinsel olana (manas) gelince; o, dizginlerden pek de farklı değildir."

Gördüğümüz gibi Plotinus doktrini ve Hint düşüncesi için mânevî deneyim önemlidir. Ancak yine de onlar deneyci gibi görülemez. Böyle bir nitelime indirgemeciliktir. Mânevî egzersizler yapmak, isteğe bağlı değildir. Ne Plotinus ne de Vedantin filozofları naif mistik sayılamaz. Onlarda varlık anlayışı yöntemin temelidir. Bu yöntemler daha çok, deneysel bir tutum benimses. Beşinci *Dokuzluk*'ta ruhun kendi sınırlılığı ve Bir arasında gidip gelmeleri betimlenir. Bu hareketler dikkat çekici bir örnek diye sunulur. Plotinus'a göre Bir, her algının ve her düşüncenin üstündedir: Öte yandan Bir, diğer düşünülörlere de benzemez. O ne bilimle ne de entelektüel sezgilerle kavranabilir; fakat bilimden üstün bir katılmayla bilinebilir." (VI, 9, 1). Teorinin pratikten üstün olduğunu, *Dokuzluklar*'ın sistematüğinden çıkarabiliriz. Şöyle ki, Plotinus, bazı kitaplarında mânevî egzersizi öğütler; kimi kitaplarında ise eg-

zersizlere temel olan teorik açıklamalar yapar. Bu kitapların sırasına baktığımızda şunu görürüz: Egzersizlerin anlatıldığı kitaplar, teorik açıklamaları içerenlerden öncedir. Mânevî egzersiz, temâşâya götüren araçtır. Temâşâ etmeyi başaranın hiçbir araca ihtiyacı yoktur. Onun mânevî egzersiz yapması da gerekmez. Plotinus ona şöyle der: Temâşâ ettinse, “her şeyi kaldırıp at” (VI, 9, 7, 19). Rasyonel teoloji ve mânevî deneyim Platon’dan mîrâstır. Plotinus bu ikisini birbirinden açıkça ayırır. Mânevî zühd son derece pozitif bir deneyimdir. Oysa rasyonel teoloji, negatif bir söylem hazırlığıdır. Çünkü düşünce, sahip olduğu her şeyi sonunda terk eder.

Kendini Bilme ya da Kendi’nin Bilinmesi

“Kendini bil!”i Plotinus, Grek geleneğinden farklı anlar. “Var olduğunu öğrenen, nereden geldiğini de bilecektir” (VI, 9, 7). Bilindiği gibi Zekâ, kendini bilen hipostazdır. Bazı felsefe tarihçileri, Zekâ’ya, “Plotinus oryantalizmi” der; onu bu adla problematikleştirir. Sokratesçi geleneğe göre “kendini bilme”, “tasavvurlarımızdan yararlanabilme gücümüzdür ve kendimize hâkim olabilme bilincimizdir.”

“Kendini düşünen, evrensel varlıkla özdeşliğini anlar.” Bu bilince Plotinus, “kendini bilme” der. Burada derece farkı değil; mâhiyet farkı vardır. Plotinus’un Tanrı merkeziliğini, Descartes’ın hümanizmasıyla aynı görmek yanlıştır. Kendini arayan, Narsis gibi davranırsa, duyulur nesnelerde kaybolur.

Plotinus’taki “kendini bilme”ye karşılık, Vedanta’da “Tat twam Asi=Sen, Bu’sun”, “Sen ve Mutlak’a özdeştir” ilkeleri vardır. Plotinus’un ve Vedanta’nın bu ilkeleri birbirine çok benzer. Hatta diyebiliriz ki, bunlar aynı şeydir. “Tat twam Asi” formülü Vedanta’nın özüdür; Atman’la birlikte Brahma’ya özdeştir. Brahma ise her varlığın, her şeyin görünmeyen temelidir; deneysel ben’den ayırt edilmesi gereken duyuyüstü Sen’idir.

“Brahma, her şeyin Kendi’dir. Bu, O’nun varlığını garanti eder. Herkes gerçekte Kendi’nin var oluşunun bilincindedir; hiç kimse ‘Ben, var değilim.’ diye düşünmez.” Eğer Kendi var olmasaydı, her birey kendinin var olmadığının bilincinde olurdu. Oysa Brahma Sutra, I, 1, 1 yorumcusu Sankara, “Kendi’nin Brahma” olduğunu söyler. “Sonuç olarak “vedalara özgü cogito” diyebileceğimiz herhangi bir şey vardır.” Ancak Vedalar’daki cogito ile Descartesçı cogito arasında şu fark bulunur: Vedalar’ın cogitosu, bireysel bir tözün sürekliliğini araştırmaz. O, kişi dışı bir “töz”ü, Bir olan Kendi’ni keşfeder. Bilincin şurada veya burada kendine dönmesi, herkesin metafizik merkezle ve evrensel merkezle en açık biçimde özdeşliği anlamına gelir.”

İyi ve Nitelenemeyen İki Negatif Teoloji midir?

Bilindiği gibi, Greklere göre sonsuz, belirsizdir; bu sebeple yetkinsizliğin belirtisidir. Oysa Plotinus, bu kötü diyebileceğimiz sonsuzun yanında bir de iyi sonsuz kabul eder. İyi olan sonsuz, Bir'e aittir. Bu sonsuz, "Bir'in büyüklüğü ve bölümlerinin sayısı eksiktir, anlamına gelmez." Bir'in sonsuz olması, gücünün sınırlanamaması" demektir; Çünkü iyi sonsuzu kabul eder.²⁶ Plotinus aracılığıyla geleneğine çok yabancı bu anlayış olmasına rağmen Grek felsefesine girmesi önemli bir yeniliktir. Gerçekte Plotinus'a göre İyi sonsuzdur. Onun sonsuz olan İyi'si, tıpkı Platon'un Parmenides'indeki birlik olan Bir'i gibidir: "İyilik, sonsuzluğu sayamaz; çünkü o, sadece Bir'dir ve O'na ait olanı sınırlayacak hiçbir şey yoktur."²⁷ Fakat Plotinus'a göre İyilik, Platoncu olmayan anlamda da sonsuzdur. Buna göre İyilik, "biçimsiz"dir; söz konusu biçimsizlik, ne biçimden yoksun değildir, ne de niceliksel sonsuzluktur. Biçimsizlik, Bir-İyi'nin, "her sınırın ve her sınırlamanın kaynağı olmasıdır; sonuç olarak O, mutlak ve ilk sonsuzluktur; her biçim ve her sınırlama ondan sonradır." Plotinus'a göre analogiyle bilinen sonsuzun yanında, yetkinliğin sonsuzluğu vardır. Bu sonsuzluk, yetkinliği tamamlanma diye anlayan bir Grek için bir çelişki gibidir.

Gündelik dilde (peras= sınır), olumluluk ifade eder. Ancak bilinç üstü açısından peras'ın olumsuz bir anlamı vardır: "Bir kişi" olduğumuz takdirde, asla Bütün olamayız; O'na bir yadsımayı ekleriz. Ve yadsıma bulundukça, olumsuzluk vardır." Oysa Vedanta'ya göre de bireysel varlık, Bir'in kendini sınırlamasının sonucudur. Vedanta'da Brahma hakkında sürekli olarak tekrarlanan şudur: O, kişisel Tanrı sıfatıyla, biçimdir, yani "saguna" (nitelenmiş) altındadır; ama yine de nirguna'dır (biçimsiz). Bildiğimiz gibi Spinozacılıkta "her belirleme, yadsımadır" şeklinde bir ilke vardır. İşte saygı gösterilen her vedantin, kendi açısından bu ilkeye benzer.

Brahma sonsuzdur; ama onun sonsuzluğu belirlenmemiştir. Her biçim bu sonsuzluktan türemiştir. Gene bu sonsuzluk, biçimden öncedir; mutlak temeldir. Özgürlüğe yoğun özlem duyan Vedantinler için sınırlama, olumlu değildir; oysa Grek düşüncesine bağlı kalan Plotinus'a göre, sınırlama olumlu bir şeydir. Plotinus negatif teolojinin önderlerinden sayılır; çünkü o, Platon'un *Parmenides*'indeki "Bir olan Bir"le ilgili ilk hipostazın diyalektiğini sürdürür, Mutlak'ı her bilgidен kaçan, sözle anlatılamayan kabul eder: "... O'na ne şu, ne de bu demelidir" (V 3, 50). Hint'in de negatif teolojisi vardır: "Brahman'ın şundan başka ya da daha iyi tasviri yoktur: O, ne şudur, ne değildir (neti neti) Brhad-âran'yaka Upanishad".

26. *Enneades*, (VI, 9,6,11)

27. *A.g.e.* (V, 5, 11, 1)

Plotinus, Platon mîrâsı rasyonel teolojiyi ve mânevî deneyimi birbirinden kesinlikle ayırır. Bu açıdan o, ardılı ilâhiyatçılardan (kşz. Pseudo-Denys'in mistik teolojisi) farklıdır. O demektedir ki, Bir hakkında konuşma, bizi çelişkili biçimde, O'nun bütün yüklemelerini inkâr etmeye götürür; ama yine de, rasyonel teoloji bu konuşmaya izin verir; mânevî deneyim ve zühd, Bir'in son derece olumlu deneyimini verir. Negatif yaklaşımlar, düşüncede boşluk barındırır; onu fakirleştirir. Oysa mânevî deneyimi mümkün gördüğümüzde, başka bir şeyi keşfederiz.

METAFİZİK-ETİK İLİŞKİSİ

Plotinus için metafizik, gerçek ve yeterli bilgidir. Ancak insan, bilgili olmakla kalmamalıdır; ayrıca erdeme uygun yaşamalıdır. Bu yüzden bilgi kadar erdem de gereklidir. Plotinus, “kurtuluş ezeli takdirdir” diyen Gnostiklere şu cevabı verir: “Erdemsiz Tanrı, sadece boş sözden ibarettir.” Peki, ya Hint'te durum nedir? Hint doktrinler çoğunlukla, ahlâka ilgisizlikle, hatta karşıtlıkla suçlandılar. Bunun sebebi, onların etik sorunları metafizik ve soteriyolojik problemin parçası gibi görmeleridir. “İyi bir şeydir; hoş başka bir şeydir... Ve hoş olanı seçen gerçek amacından uzaklaşır.”²⁸

Bunu şöyle yorumlayabiliriz: “İyi, Gerçek'tir; hoş, fenomenaldir. İyi, Kendi'nin bilgisidir; hoş, duyuların tatmin olmasıdır, ego'nun ödüllendirilmesidir.” Amaç, saf niyeti ortaya çıkarmaktır. Bunun için, eylemin sonuçlarıyla ilgilenmemelidir. Eylemin en özgeci olması bile, eylemle ilgilenmeyi gerektirmez. İşte Hint'in bulduğu çözüm budur. Bu konuda bir advaitin hoca ile öğrencisi arasında geçen diyalog, oldukça öğreticidir. Öğrenci hocasına şöyle sorar: “İyice düşünüp taşındıktan sonra, sadece etkilenmez olmamız şartıyla, niçin her şeyi yapmayalım?” Soruya advaitin hoca şöyle cevap verir: “Bunun sebebi, etkilenmez hale geldiğimizde, artık yapmadığımız pek çok şeyin bulunmasıdır.” Cevaptan anlıyoruz ki, etkilenmezlik tek başına yeterli değildir. Burada bir şeye dikkat çekmek gerekir: Hintliler, etkilenmezliği tıpkı öfkelenmemeye ve ikinin yokluğuyla aynı kategoriye koyarlar. Bütün bunları yadsıma yoluyla söylem konusu yaparlar. Onlar, düşünceye daha çok negatif bir özellik yüklerler. Çünkü onlara göre düşünme, reeli (kavram) doğrudan doğruya kavrayamaz. Realiteyi toplu biçimde kavrayabilmemiz için tasavvurlar alanımızı temizlemeliyiz. Kavram, kavramaya çalışmanın, kendine mâl etmenin bir başka biçimidir. Oysa anlamak için bütün bunlardan vazgeçmelidir.

PLOTINUS'A VE VEDANTA'YA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Nietzsche gibi düşündüğümüzde, Plotinusçuluğu ve Vedanta'yı şöyle görürüz: Bunlar nihilist ve hastalıklı derecede çileci sistemlerdir. Bu yüzden onları reddetme hakkımız vardır. Oysa bu düşünce, Plotinus sisteminin özünü değil; sadece görünüşlerinden birini yansıtır. Gerçi Porpyrios, Plotinus'un bir bedene sahip olduğu için utandığını söyler, ancak Plotinus'un Gnostiklere karşı yazdığı kitapta açıkça şunu okuyabiliriz: "Biz ruhu bedenine yanına yerleştiriyoruz. Oysa gnostikler bizi bedenden uzağa kaçırtırlar ve bedene tiksinti duymamıza yol açarlar ... Bütün varlıkların doğasını dinginlikle kabul etmelidir." Plotinus, Porpyrios'un intiharını engelledi.²⁹ O şöyle der: "İç mücadele olmayacaktır. Akıl'ın bulunması yeterlidir: Ruhun aşağı bölümü ona saygı gösterecektir." Plotinus bizi bedenden kurtulmaya çağırır. Tam tersine, Plotinus'un deneyimi bize gösterir ki, kişisel varlığımız, dile getirilemeyen bir Mutlak'ı varsayar; bu varlığımız hem mutlaktan türemiştir ve hem de onun dışallaşmasıdır.

Vedanta'ya gelince; o, insanın fenomenal varlığıyla özdeşleşmesini ister; insanı her zaman yanılsamaya karşı korur. Fakat yine de Chandogya Upanishad'a göre insan, kesinlikle evrene "atılmıştır". Ve tasarısını sonuna dek gerçekleştirmelidir; insan bunun bilincindedir." Deneysel benin kaderini dikkate almak; işte yapılması gereken budur. Peki, böyle bir dikkat tek başına yeterli midir? Buna evet denemez. Çünkü insan, hayvanların asla gerçekleştiremedikleri özgürleştirici deneyimi yaşamak, yaşamakla kalmayıp ona bir anlam vermek zorundadır. Bu ise, sübjektif sonluluğun kendisinden ve tarihinden kurtulmayı gerektirir. Benin bağlandığı her şey, bedenle ilgili her şey, Kendi açısından yanılsama (mâyâ) gibidir. Buna itiraz edilemez. Ancak bu, sadece Kendi, bakış açısından böyledir ve bireysel bilince göre gerçektir. Sankara'nın belirttiği gibi, "Atman'ın birliğinin bilgisine ulaşmadan önce, dünyanın reel olmadığı söylenemez." Oysa dünyanın yanılsama olduğuna inanmak, yanılsamadır. Çünkü her yanılsama Kendi'nin bilgisiyle ortadan kaldırılır. Sonuç olarak bir Hinduist nihilizm, bir Budist nihilizm yoktur.

PLOTINUS HİNT'TEN ETKİLENDİ Mİ?

Yukarıda söylediklerimizden anlaşılacaktır ki, Plotinus'un doktrini ve Hint Düşüncesi arasında dikkat çekici benzerlik vardır. Bu benzerlikler, farklı şekillerde yorumlanmıştır. Meselâ Julien Saiman şu görüştedir: Benzerliklerden hareketle Plotinus'un Hint düşüncesinden etkilendiği sonucu çıkaramayız; Plotinus düşüncesini ve dehâsını derinden etkileyen bir dış sebep vardır, diyeme-

yiz. Çünkü bu konuda tarihsel veriler yoktur. Ancak *Dokuzluklar*'da, Plotinus'u "harekete geçirici" bir etki, Hint'ten gelen bir tür düşünsel kalıntılar olabilir.

Bazı araştırmacılar bunun tam aksi görüştedir. Onlara göre doktrinlerin benzerliği rastlantısal ya da basit bir esinlenme değildir; Plotinus'un doğrudan, derin ve belirleyici bir şekilde etkilendiğini gösterir. Biz bu konuyu kendi başına bir sorun gibi ele almayacağız. Probleme Hint Düşüncesiyle Yunan felsefesinin ilişkisi çerçevesinde yaklaşacağız. Böylece konuyu bir bütün içinde görmeye gayret edeceğiz. Ancak şunu belirtelim ki, söz konusu ilişkiyi yazılı kaynaklara değil; internet sayfalarına dayanarak ortaya koyabileceğiz. Çünkü bu konuda hiçbir yazılı kaynağa ulaşamadık. Dayandığımız temel metin de "Batı'ya Etkiler" başlığı ve "Hatta Grek Bilgeliliği Bile Hint'ten Alınmıştır" alt başlığıyla yayınlanan bir yazıdır. Yazıda sözü edilen bazı referansları araştırdık. Fakat onlar hakkında daha fazla bilgi bulamadık. Aşağıda metin olarak vereceğimiz yazı, büyük olasılıkla Hintli kişi(ler) tarafından yayınlanmıştır. Yazı bundan dolayı az veya çok spekülasyona açıktır. Her şeye rağmen iddialar üzerinde ciddi biçimde düşünmek gerektiğine de inanıyoruz.

Sözünü ettiğimiz yazıda şöyle denmektedir: Bazı tarihçilere göre Plotinus felsefesinde, Doğu'nun pek çok etkisi vardır. Bu, şaşırtıcı değildir. Doğu'nun Roma'ya etkisi çeşitli tarihçiler tarafından araştırılmıştır. Bu araştırmayı yapanlardan biri de Franz Cumont'dur. Cumont, Roma Paganizminde Doğu Dinleri (1929) adlı kitabında özellikle, M. S. II. ve III. yüzyıllardaki durumu ele alır. O, kitabında demektedir ki, Roma İmparatorluğunun sınır bölgelerinde, özellikle büyük şehir merkezlerinde Doğu kültürünün açık etkisi vardı. Bu etki, sosyal-tarihsel fenomen olarak düşüneceğimiz kadar belirgindi. Plotinus'un yaşadığı dönemde pek çok kozmopolit insan İskenderiye'ye geliyordu. Bunlar arasında gezginler ve çingeneler vardı. Kozmopolitler, doğal olarak kendi yabancı kültürlerini de getiriyorlardı. Bunun sonucunda Roma'ya pek çok yabancı kült girmişti. Yabancı kültürler Grek ruhunu ve dehâsını oluşturan her şeyi istilâ etmişti.

Plotinusçuluk, Batı'nın bu doğululaşmasına belki sanat tarihinden ve edebiyattan daha çok tanıktır. Böylece *Dokuzluklar*, hem felsefî hem de tarihsel açıdan son derece zengin bir hazinedir.

Max Müller, Garbe ve Winternitz gibi büyük Hint uzmanları şu konuda anlaşılır: Milattan çok önceki yüzyıllarda İran'da, Küçük Asya'da ve İskenderiye'de entelektüel merkezler vardı. Grekler ve Hint Brahmanları bu merkezleri ziyaret ederlerdi. Bu merkezlerde Hint düşünceleri çok popülerdi.

Garbe demektedir ki, Hint'in Samkhya Felsefesi, Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras, Demokritos ve Epikuros gibi Grek düşünürleri üzerinde önemli bir etki yaptı. Herakleitos "bütün cisimler ateşin biçim değiştirmeleridir" şeklindeki doktrinini, Empedokles "maddenin ezeliyeti ve yok edilemezliği" anla-

yışını, Samkhya'dan aldılar ve bu düşünceyi yeniden formüle ettiler. Bu düşünceler aynı zamanda Samkhya'daki ruh göçünün kaynağıdır.

Huszar ise bu konuda şunları söyler: Upanishadlar Grek'teki Elealı filozofları derinden etkilemiştir. Elealılara göre Tanrı ve evren ezelidir ve değişmez. Bu görüş açıkça Upanishadlara aittir. Erdmann ise demektedir ki, Elealıların bütün nesnelerden ayrı tek bir töz halindeki varlığı, Yunan Düşüncesinin ilkesinden çok Hint panteizminin bir yansımasıdır.

Max Müller ve diğer Avrupalı otoriteler şu görüştedirler: Pythagoras önemli Hint bilgeleriyle İran'da karşılaştılar. Pythagoras onlardan çeşitli doktrinleri aldı. Bu doktrinler şunlardır: Sulva Sutras de Baudhayana'da bulduğumuz Euklides geometrisinin 47. teoremi, müzikle ilgili görüşleri, sayıların önemine ilişkin doktrini, enkarnasyon doktrini ve kutsal öğütler (sainte tetractys). Colebrooke ve Schrader, Pythagorasçı düşüncelerin doğduğu yerin Hint olduğunu ileri sürerler.

Hem Platon, hem de Aristoteles, Persler aracılığıyla, Hint'le ilişki kurdular. Max Müller demektedir ki, M. Ö. V. yüzyılda Grek'te Hint Brahmanları vardı. Brahmanların Sokrates zamanında Atina'da bulundukları, M. S. III. yüzyıl bir Grek Kilisesi'nin tarihçisi olan Eusebes tarafından da doğrulanır. O, Sokrates'le bir Hintlinin karşılaşmasını anlatır. Bu karşılaşmada Hintli, Sokrates'e felsefesinin kapsamını sorar. Sokrates de şöyle cevap verir: "İnsanî fenomenler üzerine bir soruşturma" Hintli bunun üzerine kahkahayı basar ve şöyle der: "Tanrısal fenomenleri bilmezken, insânî fenomeni nasıl soruşturabilirsin?"

Urwick, Platon'un pek çok düşüncesinin Hint kaynaklı olduğunu savunur. Hopkins ise daha somut olarak şöyle der: Platon'un, Pythagoras'tan aldığı pek çok düşüncenin kaynağı Samkhya'dır. Max Müller demektedir ki: Platon'un dili ve Upanishadların dili arasındaki benzerlik bazen dikkat çekicidir. Garbe'a göre Platon'un pek çok düşüncesi Grek'e Hint'ten taşınmıştır. Gnostisizm ve Yeni Platonculuk, Hıritiyanlık ve Hint Düşüncesinin bir sentezinden çıkmıştır.

Söylediklerimizi biraz daha özelleştirelim ve Hint'in Plotinus üzerinde etkisi olup olmadığını kısaca açıklayalım. Erdmann bu konuda demektedir ki, Avrupa düşüncesini derinden etkileyen Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus, Hint mistisizminin derin bilgisine sahipti. O, Yoga literatüründe durumlara yükselen bir yogi hayatı yaşadı. Onun Evrensel ruh ve Dünya ruhu doktrini, açıkça Vedalardan alınmadır. Plotinus'un tabiat dediği şey, Samkhya'daki Prakrti'yle özdeşdir.³⁰

Bu konuda elimizdeki en somut dayanak J. Filiozat'ın *Les philosophies de l'Inde* (Hint Felsefeleri) adlı kitabıdır. Yazar bu kitabında "Antikite, Batı ve Doğu, kendi uygarlıkları için gerekli olan şeyi Helenizm'de buldular." demektedir. Upanishadların Grekçe bir özeti İskenderiye ve Roma arasında elden ele

dolaşıyordu. Plotinus, Platoncu metinle uyumlu hale getirdiği bu özet aracılığıyla Upanishadlardan esinlenmiştir.³¹

Bize öyle geliyor ki, Plotinus Hint'ten az veya çok etkilenmiştir. Yukarıdaki iddiaların hepsini “haksız” göremeyiz. Özellikle Max Müller'in ve J. Filiozat'nın söylediklerini değersiz sayamayız. İlâveten şunu diyeceğiz: Bilindiği gibi, Plotinusçuluk dinî özellikler taşır; Bir, düşünümeyen hipostazdır. Plotinus'un bu görüşleri, Grek metafiziğinin doğal evrimi değildir; bir doğrultu değişikliğidir. Söz konusu değişiklik ancak etkilenmeyle mümkündür. Bu etkilenme de Plotinus'un Hint Düşüncesiyle temasının sonucudur. Ancak ne kadar senkretik görünsün, Plotinusçuluk gerçekten orijinal bir sistemdir. Özellikle dile getirilebilir realitenin *Logos*'la ortaya çıkması ve *Logos*'un karşıtlıkların idealarını da içermesi, *düşünülür dünya* kavramı, Plotinusçu dehanın yaratıcı eseridir. Bu açıdan Plotinus karşıtlıkları içererek aşmaya çalışan ve düşünceyi yapay bir alması kabul etmek zorunda bırakan Spinozacılıktan çok daha tutarlıdır. Öte yandan İlke'nin nesnede bütün olarak bulunması, diğer deyişle nesnenin kendi ilkesi için ayna olması aşkınlık düşüncesinin sebep olduğu gerilimi ortadan kaldırmaktadır. Bir'in yine de öte'de bir yerlerde olması, gerçek bir söylemin taşıması gereken şartı içerir; yani üçüncü tekil şahıs gerçekleştirisini kullanmayı mümkün kılar. İlk belirlenemez ve sözle anlatılamazdır; ayrıca, filozofların esin kaynağı da değildir. Ancak o, mistik imgelemeyi harekete geçirmiştir; antropomorfizmi bir çelişki gibi görenlerin, çelişkisiz birlik özlemlerini gidermiştir.

KAYNAKÇA

- Durand, Gilbert “Les nostalgies d’Orphée. Petite leçon de mythanalyse”, *Réligiologiques*, 15, printemps 1997.
- Filiozat, J., *Les philosophies de l’Inde*, P. U. F., Que Sais-je, Paris, 1984.
- Katha Upanishad*, I, 2, I.
- Laurent, Jérôme, *L’homme et le monde selon Plotin*, Ens, Paris, 2002,
- Pépin, J., *Mythe et Allégorie*, Plon, Paris, 1986.
- Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris, 1997.
- Platon, *Phaidros*, *Gorgias*, *Timée*, *Ménon*; *Phédon*; *Phèdre*, *Républica*
- Plotinus, *Ennéades*,
- Réville, Jean, “Plotin et les Mystères d’Eleusis”, *Annales du Musée de Guimet*, 1903.
- Vie de Plotin, II, 2.

31. J. Filiozat, *Les philosophies de l’Inde*, P. U. F., Que Sais-je, Paris, 1984, s. 23-36.

YENİ EFLÂTUNCULUK:
III. YÜZYILDA ORTAYA ÇIKIP, BATI ORTAÇAĞ VE
İSLÂM DÜŞÜNCESİNİ ETKİLEYEN BİR FELSEFE OKULU

Cahid Şenel*

aristo'nun, yetişmesinde etkide bulunduğu Büyük İskender'in M.Ö. 334'te çıktığı Doğu Seferi'yle başlayan Hellenistik dönem takriben M.Ö. IV. yüzyıl ile M.S. VII. yüzyıl arasındaki uzunca bir periyodu kapsamaktadır. Bu dönemde Kral İskender'in kendi adına kurduğu Kuzey Afrika'daki İskenderiye şehri, Akdeniz havzasında gelişen bilim, kültür ve düşünce hareketlerinin mayalandığı önemli bir merkez haline gelmiştir. Bu dönemde Atina Okulu ile İskenderiye'de filizlenip gelişen okulu birbirinden ayırt etmek gerekir. Atina Okulu resmî olarak V. yüzyıla kadar hayatîyetini korumakla birlikte Küçük Asya ve Roma'ya intikal eden felsefe birikiminde merkezî rolü İskenderiye Okulu üstlenmiştir. Burada hemen belirtmek gerekir ki, "İskenderiye Okulu" ile "İskenderiye Felsefesi" birbirinden farklıdır, şöyle ki: İskenderiye Okulu muğlak bir kavram olarak pek çok düşünce akımını ve şahsiyeti bir arada dile getirmekle birlikte "İskenderiye Felsefesi" bizâtihi Plotinos'la özdeş olup, onun öğrencilerini ve Porfiryus'un elinden çıkmış olan eserini ifade etmektedir.¹ Hellenistik Felsefe içerisinde yer alan okullardan Eflâtuncu idealizmin devam ettiricisi olmakla birlikte kendi içerisinde sistematik bir felsefe olan Yeni Eflâtunculuğun kurucusu olarak kabul edilen ve Hristiyan bir aileye mensup olan Am-

* Yrd. Doç. Dr.,

1. Necib el-Beledî, *Temhîd li-târîhi medreseti'l-İskenderiye ve felsefetihâ*, Kahire 1962, s. 3 ve 55

monius Saccas arkasında hiçbir eser bırakmadan 242'de vefât etmiştir. Ardında eser bırakması ve gelenek oluşturmaması bakımından bu akımın asıl kurucusunun Ammonios'un öğrencisi Plotinos olduğu felsefe tarihçileri tarafından kabul görmektedir. Plotinos Lykopolis'te yaklaşık olarak 203/4'te Porfiryus'a göre ise 205/6'da Mısır'da pagan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Plotinos hakkında bildiklerimizin neredeyse tamamı, o altmış yaşlarındayken öğrencisi olmuş olan Porfiryus'un, Plotinos'un ölümünden otuz yıl kadar sonra eserinin tashihini yaparak giriş kısmına *Plotinos'un Hayatı ve Eserlerinin Tasnifi* başlığını taşıyan bölümde anlattıklarından ibarettir. *Dokuzluklar* anlamına gelen *Enneadlar*, altı bölümden oluşan kitabın her bir bölümünün dokuz kısımdan meydana gelmesi sebebiyle bu adı almıştır. Plotinos, otuz dokuz yaşındayken bilgeliğin kaynağı olan Doğu'ya, yani İran ve Hindistan'a gidip doğrudan gözlemlerde bulunmak üzere Gordianus'un İran seferine katılmış, Gordianus'un Mezapotamya'da suikast sonucu öldürülmesi ile sefer başarısızlıkla sonuçlanmış, bunun sonucunda Plotinos yola çıktığı yere, yani Mısır'a dönmek yerine, Roma'ya giderek (244/5) orada ölümüne değin başında bulunduğu bir okul kurmuştur.

Hikmeti bir yaşam tarzı olarak benimseyen Plotinos, aynı zamanda zâhidâne bir hayatı tercih ederek, az yemiş, az uyumuş, et yememiş, hastalıklarının tedavisi için iğne ve ağrıların hafiflemesi için afyon (*tiryâk*) kullanmayı reddetmiş ve umûmî hamam kullanmaktan kaçınmış, hayatı boyunca da hiç evlenmemiştir. Porfiryûs'un aktardığına göre İskenderiye'deki eğitimine erken yaşlarda başlayan Plotinos yirmi sekiz yaşlarında felsefe ile ilgilenmeye başlamış, İskenderiye'de tanınmış pek çok filozofun derslerine katılmış, fakat onların derslerinden mutsuz bir şekilde ayrılmıştı. Ancak Ammonius Saccas'ın derslerine katıldığında, dostlarından birine "Aradığım adam işte bu!" demiş ve on bir yıl süreyle derslerini takip etmiştir. Plotinos, güzel ahlâkı sebebiyle çok fazla saygı görmüş ve çevresi tarafından örnek bir şahsiyet kabul edilmiştir. Porfiryûs anlattıklarının güvenilirliğini artırmak için olsa gerek "*Ben, Porfiryûs 68 yaşında bir adam olarak diyorum ki...*" şeklinde başladığı cümlelerin devamında kendisinin bir kez ve Plotinos'un ise kendisiyle birlikte bulunduğu süre zarfında dört kez Tanrı'yla vecd halinde buluşmuş (*ittisâl/ittihâd*) olduğunu anlatmaktadır.²

Yeni Eflâtunculuğun kaynakları arasında Yahudi Philo, Eflâton, Aristo, Stoacılar ve Pitagorasçılar zikredilebilir. "Sisteme hakim olan varoluşun derece derece sıralanışı düşüncesi Poseidonios'dan (M. Ö. 135-51) alınmıştır."³ Ancak

2. Porfiryus, "Kitâbu Furfiryûs fi hayâtî Eflûtîn ve tasnîfi müellefâtihî", *Tâsûâtü Eflûtîn* içinde), trc. Ferid Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1997, s. 1-46.
3. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen: in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig: O. R. Reisland, 1923. 3. c., 2. bl. s. 337.

köklerinin bu tarihsel arka plana dayanmasına rağmen Yeni Eflâtunculuk kendisine has terminoloji ve problemleriyle orijinal bir düşünce sistemidir. Yeni Eflâtunculuğun felsefî bir sistem olmakla birlikte mistik ve dinî bir yapıyı barındırdığı da göz ardı edilmemelidir. Nitekim “Yeni Eflâtunculuğun sadece bir felsefe değil aynı zamanda bir din” olduğu öne sürülmüştür. Çünkü Yunan Ruhu (*Der griechische Geist*) öteden beri dinî düşünce ile hep birlikte var olmuştur, meselâ Empedokles, hem din adamı hem filozof kabul edilmiştir.⁴ Zeller’e göre ise, “Plotinos için dinin kendisi ile felsefe bütünüyle birbirine denk düşmektedir.”⁵

Ancak Yeni Eflâtunculuk akla ilk gelen hâliyle bir din değildir, nitekim ibadet ve ritüellerinin olmayışı bunun delilidir, ayrıca dinler tarihi içerisinde de yer edinmiş değildir. Nitekim W. R. Inge’ye göre de Plotinos, yalnızca bir filozof değil aynı zamanda bir peygamberdir ve “mistik felsefenin” temsilcisidir ve metafizik, ahlâk ve din onun felsefesinde mezc olmuş haldedir.⁶ Eflâtun’un *Ti-maios*’ta kullandığı “*Demiurgos*” yani yapan, şekil veren tanrı düşüncesi, Plotinos sisteminde “*nous*” ile benzer bir işlevi üstlenmiştir. Pisagorcuların ruhun, uyum olduğuna dair görüşleri, uyumun artma ve eksilme imkânı olmakla birlikte, ruhun artması ve azalmasının söz konusu olamayacağı, dolayısıyla ruh için “bedenin uyumu” gibi bir ifade Eflâtun tarafından eleştirildiği gibi, Plotinos tarafında da aynı şekilde eleştirilmiştir. Plotinos’a kaynaklık etmesi bakımından, İskenderiye’de neşet eden ve Yahudi düşüncesi açısından da oldukça önemli sayılan bir başka isim Philo’dur (M.Ö. 25/20-M.S. 50). İskenderiyeli Philo dünyayı duyulabilir ve akledilebilir olmak üzere ikiye ayırır ve evrenin Tanrı ile dolu olduğunu ileri sürer. Tanrı zamanın ve mekânın üstündedir, bununla birlikte O bir yerde bulunup daha sonra bir başka yerde bulunduğu da bir önceki mahallini boşaltıyor da değildir. Philo’ya göre Tanrı’yı kuşatacak tek bir sıfat yoktur. Tanrı’yı var olan anlamındaki “*to on*” olarak niteleyen Philo için O, ancak negatif sıfatlarla anılabilir.⁷

Plotinos’un eserleri çoğunlukla Eflâtun’dan kalan sözler ve metinler tercih edilerek yöneltilmiş sorulara verilmiş farklı cevaplardan ibarettir. Bundan dolayı eserlerinde metni anlamayı neredeyse imkânsızlaştıran sembolik bir dil hâkim olduğu gibi, belli bir amaçla yazılmış düzenli bir yazım üslubundan ziyade bağıntıların dağınık olduğu bir görünüm dikkati çekmektedir. Bunlar Plotinos’un eserlerinde çok açık bir şekilde bulduğumuz zorluklardır. O hayatı bo-

4. Johannes Hirschberg, *Die Kleine Philosophiegeschichte*, Austria 2005, s. 68.

5. Eduard Zeller *Die Philosophie der Griechen: in ihrer Geschichtlichen Entwicklung* s. 675.

6. W.R. Inge, W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinos*, London 1948, I, s. 5.

7. Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (Doktora tezi, 2010), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, s. 119-124.

yunca eserlerini yayınlamamış, fakat vefatından sonra öğrencisi Profiriyus bunu gerçekleştirmiştir. Ekolüne öznal açıdan bakıldığında Plotinus, felsefenin amacını, insanın, ilâhî “Bir”likte kendini kaybederek rûhî tecrübenin ortaya konması vasıtasıyla Tanrıyla, yani “Bir”le birleşmeye (*ittihâd*) ulaşması esası üzerine ikâme etmiştir. Bu tecrübe için oluşmuş karakter vecd halidir. Burada Bir’in İlk İlke olarak belirlenmesine götüren nesnel gerekçeleri Heinemann şöyle sıralar: (i) Monistik ya da nihâî kapsamlı bir bütünlüğe götüren bir eğilimin olması, (ii) Sebeplerin sonsuzca sıralanmasını son bir sebepte bitirmek isteyen, yani nihâî sebebe götüren büyük bir çabanın olması, (iii) Bütün ilişkilerin dışında duran bir varlığa, yani Mutlak’a doğru ilerleme arzusunun olması, (iv) Sükûnetini Tanrıların çokluğunda değil de sadece Tanrı’nın birliğinde bulan gelişmiş dinî bir özlemin olması. Monistik eğilim, çokluğu kendi dışında barındıran birliğe, çokluğun birliği, yani çokluğa bitişik ya da onun içinde değil, bir şeye ortak olmayan saf mutlak Bir’e, yani bizâtihi Bir’e götürür. Fakat objektif açıdan bakılacak olursa Plotinus, felsefeyi dış dünyaya ilişkin tüm değerleri yok sayma ilkesi üzerine binâ eder. Bu dış dünyaya ilişkin herşey sınırlıdır; Tanrı dışındaki her şey sınırlı ve geçicidir; dolayısıyla hiçbir değeri yoktur. Dolayısıyla Plotinus’a göre dış dünyanın bâtil olduğunu isbâta ya da ona önem vermeye gerek yoktur.

Bu iki açıdan yani objektif ve sübjektif yönden bakacak olursak Plotinus’a göre felsefenin karakterinin, ilkin tamâmıyla olmasa bile en büyük kısmıyla meşgûl olduğu ulûhiyet düşüncesiyle ve ikinci olarak da keşf, sûfî zevkî tecrübe ve vicdan üzerine kurulmuş olan felsefeyle belirginleşmiş olduğunu görürüz. Onun felsefesini üzerine binâ ettiği bel kemiği, akledilir âlem (*âlem-i ma’kûl*) ya da Tanrı’dır. İnsan akledilir âlemden duyulur âleme intikâl eder ve bu ulaştığı sondan, ikinci bir sefer ilk birliğe yükselmeye çalışır. Onun felsefesinin aslında üç ana kısma ayrıldığını görürüz: Birincisi akledilir âlem, ikincisi duyulur âlem ve üçüncüsü ise duyulur âlemden akledilir âleme dönüştür.

Yeni Eflâtunculuğun takipçisi olan okullar İskenderiye, Suriye, Bergama ve Atina şeklinde sıralanabilir. Bu mistik ve yarı dinî felsefenin takipçilerinden zikredilmesi gereken isimlerin başında Plotinos’un sâdık talebesi ve dostu olan Porfiriyus (ö. 301’den sonra) gelmektedir. Grek felsefesini özellikle de Aristo mantığını çok bildiği anlaşılan Porfiriyus, Eflâtun ile Aristo sistemlerini uzlaştırmak maksadıyla altı eser kaleme almış, ayrıca Aristo’nun *Kategoriler*’ine giriş olarak yazmış olduğu *İşâgûci*’si Latince, Süryânîce, Arapça ve Ermenice’ye tercüme edilmiş, kendisinden sonra günümüze kadar klasik bir eser olarak şöhretini korumuştur. Profiriyus kendisini hocasının eserlerinin açıklanmasına adanmış, anlatım gücü ve açıklığı nedeniyle de büyük bir takdir görmüştür.

Suriye Okulu’nun temsilcisi Porfiriyus’un öğrencisi olan İamblikus’tur (ö. 330). Bu düşünür Tanrı’nın tenzîhi ve ara varlıkların sayısı hususunu abartılı bir

biçimde daha ileriye taşımıştır. O, Porfiryus'tan gelen erdemler üzerine beşinci bir erdem olarak râhipliği ilave etmiştir. Ona göre duyulur dünyadan sıyrılmanın yolu bu erdemin gereklerini yerine getirmekten geçmektedir. Tanrı ile ilişki kurabilmenin yolu ise ancak ilâhî vahiyle mümkündür. Bu vahyin taşıyıcısı olan râhipler de doğal olarak filozoflardan daha üstün bir mertebeyi hâizdirler.

Öte yandan Bergama Okulu İamblikus'un bir öğrencisi olan Aidesios tarafından kurulmuştur ve Suriye Okulu'nun devamı niteliğindedir. Aidesios bir yandan Kinik yaşama tarzına hayranlık duyarken, diğer yandan Hristiyanlığa ve Hristiyanlara karşı güçlü bir antipati beslemekteydi. Bu okul mensubu Maximus, Sallustius ve Linonius, İmparator Julian'ın (332-363) hocalarıydı. Sallustius Politeizmin propaganda aracı olması için *Tanrılar ve Dünya Üzerine* adlı bir eser yazmıştı. İmparator Julian Hristiyan olarak yetiştirilmiş olmasına rağmen politeist ve Hristiyanlık karşıtı olmuştur, bu muhâlefetini de çoğunlukla İamblikus'un görüşlerine göndermelerde bulunarak gösteriyordu. Güneşe tapınmayı Yeni Eflâtuncu öğreti ile mezcediyor, güneşi duyulur ve düşünülür dünya arasında aracı bir varlık olarak gösteriyordu. Bilindiği kadarıyla Aidesios filozofların ve sofistlerin biyografilerini yazmış, bunun dışında da tarihle ilgili bir eser kaleme almıştır.

Atina Okulu'nun temsilcileri arasında ise Sirianus, Domnius, Plutarkhos ve Proklus'un (410-485) isimleri zikredilebilir. Ayrıca Themistius, her ne kadar Yeni Eflâtuncular arasında ismi anılmasa da Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerinin uzlaştırılması konusundaki düşünceleri sebebiyle bu okul mensuplarına yakın durmaktadır. Saydığımız isimlerden Plutarkhos'un öğrencisi olan, çalışkanlığı ve üstün diyalektik yeteneği ile ün salmış Proklus uzun yıllar Atina Okulu'nun başında kalmıştır. Eserlerindeki metodoloji ve bütünlük sebebiyle tesir edici bir dile sahip Proklus, sonraki düşünürler üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Proklus evrende sebep-sonuç ilişkisinin varlığını savunmuş, bu sebeplilik zincirinin teselsüle dönüşmemesi için Aristo'nun tanrı anlayışında olduğu gibi bir İlk Neden'de son bulmasının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bu İlk Neden için söylenebilecek iyi, İlk Varlık ve İlk olmak gibi sıfatlar da onu anlatmakta yetersiz kalır. Ona göre aklın idrakte zorlandığı bu hakikat hakkında olumlu bir şey söylemek yerine, onun ne olmadığını söylemek (negatif teoloji) daha uygun bir çözümdür. Ancak 529 yılına gelindiğinde İmparator Justinian'ın felsefe öğretimini yasakladığı, bunun üzerine aralarında Damaskius ve Simpilius'un da yer aldığı beş Yeni Eflâtuncu Atina Okulu felsefecisinin İran'a sığınmak zorunda kaldığı ve oradaki Cündişâpur okulunda ders verdikleri, nihâyet 553'te Atina'ya dönükleri bilinmektedir.⁸

8. Frederick Copleston, Frederick Copleston, *Felsefe tarihi: Yunan ve Roma felsefesi: bölüm 2b Helenistik Felsefe*, terc. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1990. 1. c. 2.

Yeni Eflâtunculuğun İslâm düşüncesine intikâli Helenistik dönemin sonlarında yanlışlıkla Aristoteles'e mâledilen, aslında Plotinos'a ait *Enneadlar*'ın IV-VI. bölümlerinden yapılan seçmeler ve kısmen yorumlardan oluşan, daha çok literatürde *Esûlûcyâ* (*Theologia Aristoteles*) adıyla anılan bu kitap ilk İslâm filozofu el-Kindî tarafından İbn Nâimâ el-Hımsî'ye tercüme ettirilmesi ile olmuştur; filozof bunun üzerinde çalışarak bazı düzeltmelerde bulunmuştur. *Enneadlar*'ın sahibi olan ve *Esûlûcyâ*'nın kendisinden özetlendiği Plotinos'un adının "Eflûtîn" ya da "Eflûtînus" mu olduğu Arapça kaynaklarda şüphelidir. İbn Nedîm "Tabiatçı filozofların isimleri" bölümünde adını "Flûtînus" şeklinde zikretmekle birlikte hiçbir açıklamada bulunmamıştır.⁹ Arapça kaynaklarda geçen eş-Şeyhu'l-Yûnânî'nin Plotinos olduğuna dair ilk olarak Haarbrücker, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserinin Almanca tercümesinin ön-sözünde dikkat çekmiştir. Bu görüşü E. Renan, Friedrich Dieterici ve *Orientalia* dergisindeki makâlesinde Rosenthal de tereddütsüz benimsemişlerdir. Arap tarihçilerden Ebû Süleyman es-Sicistânî *Swânu'l-hikme*'sinde, Şehristânî *el-Milel ve'n-nihâl*'de ve İbn Miskeveyh *Câvidân hred*'de eş-Şeyhu'l-Yûnânî ismini zikretmişlerdir. eş-Şeyhu'l-Yûnânî'nin kim olduğu, hangi asırda yaşayıp ve hangi felsefî ekole intisap ettiği İslâm müelliflerinin zihninde tam anlamıyla muğlâktır. Başka bir husus da ona dair bir eserin var olduğundan haberdar olmadıkları için onunla ilgili çalışmalarda hiçbir eser ismine yer verilmemiş olmasıdır. Plotinos'a ait olan *Enneadlar*'ın dört, beş ve altıncı kitapları çeşitli değişikliklerle beraber özetlenmiştir. Bu düzensiz özet İslâm öncesi dönemde meçhul bir yazar tarafından Aristo'nun metafizik hakkındaki görüşleri anlamında vücûda getirilmiş, "*Esûlucya Aristâtâtîs*" ve "*Kitâbu'r-rubûbiyye*" şeklinde iki isimle Arapça'ya çevrilmiştir. O tarihten itibaren tanrı-varlık ilişkisi bağlamında sudûr teorisi, akıl ve nefis problemleri Aristo'nun *Metafizika* ve *De Anima*'daki görüşleriyle bağdaşmadığından İslâm filozoflarını hayli meşgûl etmiş, çözüm yöntemi olarak da onları bu farklı iki eser arasındaki çelişen görüşleri uzlaştırmaya sevk etmiştir. Ayrıca *Risâle fi 'ilmi'l-'ilâhî li'l-Fârâbî* adıyla başka fasıllar da tercüme edilmiştir ki, bu eser Plotinos'un *Enneadlar*'ından beşincisini ihtiva etmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere eser Fârâbî'ye yanlışlıkla nisbet edilmektedir. Bu nisbetin sebebi de tarihçiler tarafından net bir şekilde ortaya konmuş değildir.

Batılı bazı araştırmacıların Plotinos'un İslâm dünyasına girişine dair çeşitli yorumlar yaptıkları görülmektedir. Mesela Haarbrücker, ilk olarak (1850–1851) Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'inde geçen "eş-Şeyhu'l-Yûnânî'nin, Ye-

ks., s. 119-149; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi* (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001, s. 336-359.

9. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran: 1971, s. 315.

ni Eflâtunculuğun müessisi olan Plotinos olduğunu dile getirir. 1851 yılında Vacherot, Plotinos'u Arapçaya tercüme etmeye karar verir, 1857 Paris'te Solomon Munk, Yahudi ve Arap felsefesi üzerine yoğunlaşır ve *Esûlûcyâ*'nın içerdiği problemlere dair ilk ciddi çalışmayı gerçekleştirir. Dieterici'nin eserin Arapça neşrine koyduğu altı sayfalık önsöz dikkat çekmekle beraber yeterli olmamıştır. Ancak Dieterici'nin eseri Almanca'ya tercümesinden sonra *Esûlûcyâ* üzerine ciddi çalışmalar yapılmaya başlandı. Valentin Rose bu tercümeyi kitap tenkitlerine yer veren *Deutsche Literatur Zeitung*'ta tanıttı ve bu yazıyı kaleme alırken *Enneadlar*'ın dört, beş ve altıncı dokuzluklarının geniş olmayan bir tercümesi niteliğinde olduğunu fark etti. Böylece *Enneadlar*'ın Yunanca'sının tahkîki ve çalışması gündeme geldi. Buradan hareketle yeterli araştırma ve incelemeye başvurmaksızın *Enneadlar* ile *Esûlûcyâ* arasında benzerlikler kuruldu. 1883'ten itibaren *Esûlûcyâ*'nın Plotinos'un *Enneadlar*'ının kısmen özeti olduğu kesinleşmiş olarak kabul edildi. Bu iki kitabın mukâyeseli bir şekilde araştırılıp tahkîk edilmesini Rose ve Dieterici gerçekleştiremedi. Bu konuda ayrıntılı çalışmayı iki başarılı makâleyle M. Steinschneider yaptı. Ancak Steinschneider'in çalışması, derli toplu bir çalışma olmanın ötesine geçecek bir zihni çabadan ve yeni bilgiler sunmaktan uzaktır. Fârâbî ve İhvân-ı Safâ, *Esûlûcyâ*'dan iktibaslarda bulunmuş, İbn Sînâ üzerine şerh yazmış, İbn Seb'in (ö.1270) ise *Sicilya Mektupları*'nda Aristo'nun eserlerini sıralarken *Esûlûcyâ*'nın aralarında bulunduğu beş kitabın adını zikretmiştir. 1930'lara kadar yapılan çalışmalar bu minval üzere devam etti, fakat araştırma alanı *Esûlûcyâ*'nın Arapça metninden Süryânîce dilindeki asıl metne kaydı. Bu alanda çalışanların başında A. Baumstark zikredilebilir. Baumstark *Esûlûcyâ*'daki bölüm başlarının Süryânîce bir kelime olan "Mîmer" şeklinde isimlendirilmesinden hareketle, eserin Süryânîce bir aslının bulunduğunu ve yazarının da Apemea'lı Yuhanna olduğunu öne sürdü. Ancak bu, bir iddiâ olmanın ötesine geçemedi. Daha sonra yapılan çalışmalar Baumstark'ın iddiâlarının yanlış olduğunu tesbît etmektedir.¹⁰ 1930'lara gelindiğinde ise Rus oryantalist A. J. Borisov'in *Aristoteles'in Teolojisinin Arapça Aslı (Arabskij original Teologii Aristotelja)* başlığıyla yayımladığı makâlesinde daha önce Rose'un "Esûlûcyâ'nın Arapça diğer bir nüshasının bulunamayacağı" yönündeki düşüncesini hatırlattıktan sonra, Latince tercümeyle tamamen uyuşan bir Arapça versiyon bulunduğunu ifade etmektedir. Bu versiyon ona göre Firkowitsch külliyâtındaki üç farklı nüshada bulunmaktadır. Bu yazmalar İbrânîce olmakla birlikte onlardan biri Arapça bir yazmadan istinsâh edilmiştir.

Borisov'un araştırması sonucunda *Esûlûcyâ* etrafında şekillenen spekülâtif bilgi akışında bir değişim yaşanmış ve yeni sorular gündeme gelmiştir. Önce-

10. S.M. Stern, "Ibn Hasday's Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle", *Oriens*, 23-4 (1961), s. 58-120.

likle Rose ve Steinschneider'in başka bir nüsha olmadığına yönelik tezleri çürümüştür. Ayrıca iki farklı nüshanın ortaya çıkması, bunlardan hangisinin daha doğru olduğu yönünde bir soruyu da gündeme taşımıştır.¹¹ Erken dönemde İslâm dünyasına giren eserin Batı'da tanınmaya başlaması Endülüslü mütercim Cremona'lı Gerhard (ö.1187) tarafından XII. yüzyılda Proklus ya da başka birine değil de Aristo'ya nisbet edilerek "*Liber Aritotelis de expositione bonitatis purae*" adıyla Latince'ye aktarılmasıyla gerçekleşmiştir. Ancak Ortaçağ'da kitap önce *Liber bonitatis purae*, daha sonraysa *Liber de Causis* adıyla tanınmıştır. Alexandre de Halés (ö.1245) *Summa Theologiae* (hülâsatü'l-lâhûtiyye) adlı eserinde *Liber de Causis* ismini zikreder, ancak R. Bacon başta olmak üzere pek çok kimse eserin ona ait olmayıp başkası tarafından kaleme alınarak ona nisbet edilmiş olduğunu ileri sürerken, çağdaş araştırmacılar da bunu destekler nitelikte eserin Boneventura, Jean de la Rochelle ve Guillaume de Meliton'a ait farklı parçalardan müteşekkil olduğunu iddiâ etmişlerdir. Thomas Aquinas (ö.1274) bu eserin Proklus'un *Elementatio Theologica* adlı eserinden hareketle kaleme alındığını fark ederek, bu tesbîti *Liber de Causis* üzerine yazdığı şerhte dile getirmiştir.¹² Ancak durum Aquinas'ın ileri sürdüğü kadar net değildir, Taylor *el-Hayru'l-Mahz*'ın tek kaynağının Proklus olamayacağını ortaya koyarak iki eser arasındaki farkları da dile getirmiştir. Albertus Magnus *el-Hayru'l-Mahz*'ın Yahudi İbn Davud'a ait olduğunu ve bu eseri Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'nin eserlerinden hareketle kaleme aldığını ileri sürmüştür. Fakat Aquinas sonrası eserin mezkur isimlere ait olmadığı bilinmektedir. Buna rağmen *el-Hayru'l-Mahz* Aristoteles'le Ortaçağ boyunca birlikte anıldı. Durumun böyle olmasında Paris Üniversitesi'nin 1255 yılında *el-Hayru'l-Mahz*'ı Aristo *Metafizîği*'nin daha iyi anlaşılması için yedi hafta boyunca resmî olarak okutulmasını kabul etmesinin de etkisi olmuştur. Dolayısıyla Aristo'ya nisbetle St. Boneventura (ö.1274) ve Dante (ö.1321) esere atıfta bulunmuş, bununla birlikte Thomas Aquinas ve Roger Bacon (ö.1294) başta olmak üzere pek çok kimse esere şerh yazmıştır. XVII. yüzyılda Aristo külliyatı yayımlandığında *el-Hayru'l-Mahz*, Aristo bâkiyesi içinde yer almaktaydı. Nihâyet modern araştırmalar sonucunda *Hayru'l-Mahz*'ın yazarının Aristo, Proklus, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Dâvûd olmadığı söylenebilmektedir. Ancak eserin kime ait olduğu ve kimin tarafından Arapça'ya tercüme edildiği konusu ise hâlâ karanlıktır.

el-Hayru'l-Mahz otuz bir bölümden oluşmaktadır, neredeyse her bölümün (*bâb*) başında genellemeyi ifade eden "Her/Bütün" (*küll*) kelimesi bulunmakta-

11. Abdurrahman Bedevî, *Eflutin inde'l-Arab*, 3. bs., Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977, s. 17.

12. Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese*., s. 1-6.

dır, bu da yöntem açısından varlık *burhâm*, yani sonuçtan sebebe giden bir yolun takip edildiğini göstermektedir. Ayrıca her bölüm sonunda o bölümde anlatılan konuyu ilke olarak özetleyen bir ya da birkaç cümleye yer verilmektedir.

Yeni Eflâtunculuğun İslâm dünyasına intikâlinde göze çarpan üçüncü eserse Paul Kraus tarafından Kahire Mısır Kütüphanesi Ahmed Teymur Paşa koleksiyonunda bulunarak ilim dünyasının dikkatine sunulan *Risâle fi'l-ilmî'l-ilâhî*'dir (*Metafizik Üzerine*). Kraus, ilk okuyuşunda Fârâbî'ye atfedilmesini eserin içeriğinden ziyâde üslûbundan dolayı şüpheyle karşılamış, eserin terminolojisinin *Esûlûcyâ*'ninkine benzerliğine dikkat çekmiş ve eserin Plotinos'un *Enneadlar*'ının V. bölümünün özetini üzerine yazılan bir şerhten ibaret olduğunu fark etmiştir. Kraus, eserin *Esûlûcyâ*'ya olan üslûp benzerliği ve terminoloji yakınlığı itibarıyla her iki eserin de müterciminin aynı, yani Fârâbî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış ve Kindî'nin çağdaşı olan Abdü'l-Mesîh b. Nâimâ el-Hımsî olduğu sonucuna ulaşmıştır.¹³ İçerik itibarıyla eserde Hristiyanî eğilimlerin bulunduğunu, pagan veya panteist eğilimlerin gözlenebileceği kısımlara özellikle mütercim tarafından müdâhale edildiğini, Tanrı tasviri sırasında kullanılan sıfatlarda ise Aristocu etkinin gözlemlendiğini ileri süren Kraus, bu çabanın altında Plotinosçu düşünceyle monoteizmi birbirine yakınlaştırarak, İslâm düşüncesindeki tevhid inancına ters düşmeden bir karşılık bulma gayretinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Ancak F. W. Zimmermann eserin müterciminin, Hristiyanlık lehine özel bir gayretin sonucu olarak değil, fakat Müslümanların kolaylıkla anlayabilmesini sağlamak amacıyla bunu yaptığını, şayet aksi olsaydı Teslis'teki "kişi"lere tekâbül eden "*şahs*" kelimesi yerine Hristiyan Arapların kullandığı "*uknûm*"u tercih etmesi gerektiğini belirtmiştir. Zimmermann, *Esûlûcyâ*'nın, *Risâle fi'ilmî'l-ilâhî*'nin ve eş-Şeyhu'l-Yûnânî'ye atfedilen diğer fragmentlerin *Enneadlar*'ın IV.-VI. bölümlerinin Arapça tercümesinin ilk nüshasının parçalanmış halleri olduğunu ortaya koymuştur. Risâlenin başında İlk İlke'nin (*el-Mebdeü'l-evvel*), yani gerçek rubûbiyyetin (*er-rubûbiyyetü'l-hak*) araştırılacağı belirtilmiş, fakat bu konu öncesinde madde-form, ruh-beden dualizmi üzerinde durulması gerektiği vurgulanmıştır.

Yukarıda zikredilen apokrif Aristo metinleri vâsitayla İslâm felsefesiyle çok erken sayılabilecek bir dönemde karşılaşan Aristo elbisesine bürünmüş Yeni Eflâtunculuk, Kindî başta olmak üzere Âmirî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi klasik dönemin önemli isimlerinin özellikle de metafizik alanındaki görüşleri üzerinde tesirde bulunmuştur. Âlemin Tanrı'dan taşmak sûretiyle meydana gelmesi, Tanrı'nın negatif teoloji ile tasvir edilmeye çalışılması, bedenden bağımsız bir cevher olarak kabul edilen nefsin yükselişi gibi konularda pek çok para-

13. Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: *Risâle fi'l-ilmî'l-ilâhî*", *Dîvan İlmi Araştırmalar*, 20, 2006,

lel görüşle karşılaşmakla birlikte meselâ nefsin olgunlaşması (*istikmâl*) için beden bir vasita olarak görülmesi gibi bazı hususlarda da farklı görüşlerin öne sürüldüğü görülmektedir.¹⁴

KAYNAKÇA

Kitap-Tez

- M. Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig: O. Harrassowitz, 1897.
- Abdurrahman Bedevî, *Eflûtîn inde'l-Arab*, Küveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- , *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese inde'l-Arab*, Küveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1982.
- Plotinos, *Tâsûâtü Eflûtîn*, trc. Ferîd Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1997.
- Porfirius, “Kitâbu Furfûryûs fî hayâtî Eflûtîn ve tasnîfi müellefâtihî”, *Tâsûâtü Eflûtîn* içinde), trc. Ferîd Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1997, s. 1-46.
- Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe* (doktora tezi, 2000), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Peter Adamson, *The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the ‘Theology of Aristotle’*, London: Duckworth, 2002.
- Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch: Al-Âmirî’s Kitâb al-Fusûl fî l-Maâlim al-Îlâhîya und die Arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (doktora tezi, 2012), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul.

Makâle

- Kraus, P.: “Plotin chez les Arabes: Remarques sur un Nouveau Fragment de la Paraphrase Arabe des Enneades”, *Bulletin de l’Institut d’Egypte*, 23 (1941), s. 292-293.

14. Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (doktora tezi, 2012), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul.

- L. Gardet, "En l'honneur du millénaire d'Avicenne: l'importance d'un texte nouvellement traduit: les gloses d'Avicenne sur la pseudo Théologie d'Aristote", *Revue Thomiste*, 51 (1951), s. 333-345.
- S.M. Stern, "Ibn Hasday's Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle", *Oriens*, 23/4 (1961), s. 58-120.
- L. Gardet, "Avicenne: commentateur de Plotin", *Études de philosophie et de mystiques comparées*, Paris: J. Vrin, 1972, s. 135-146.
- Miriam Galston, "A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy*, 15/1 (1977), s. 13-32.
- Rowson, Everett K.: "An Unpublished Work by Al-Âmirî and the Date of the Arabic De Causis", *Journal of the American Oriental Society*, 104/1 (1984), s. 193-199.
- F.W. Zimmermann, "The Origins of the so-called Theology of Aristotle", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and the other Text*, ed. J. Kraye - W.F. Ryan - C.B. Schmitt, London: Warburg Institute, University of London, 1986.
- Druart, Therese-Anne: "Al-Farabi and Emanationism", *Studies in Medieval Philosophy*, ed. John F. Wippel, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1987, s. 23-43.
- Sahbân Halîfât, "el-Anâsîrî'l-Eflâtûniyyetü'l-muhdese fi Kitâbâtî Ebi'l-Hasan el-Âmirî", *Dirâsât*, 15/3 (1988), s. 28-60.
- Therese-Anne Druart, "Al-Farabi, Emanation and Metaphysics", *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 127-148.
- R.C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of Kalam fi mahd al-khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Perwiz Morewedge, Albany: State University of New York, 1992.
- J. Janssens, "Creation and emanation in Avicenna", *Documenti e Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale*, 8 (1997), s. 455-477.
- Peter Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 47 (2004), s. 59-75.
- Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: *Risâle fi'l-'İlmî'l-İlâhî*", *Dîvan: İlmî Araştırmalar*, 20 (2006), s. 185-226.
- Costa, Cristina D'Ancona: "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation", *Studia Graeco-Arabica* 1 (2011), s. 23-45.

PLOTINUS FELSEFESİNİN ETKİLERİ

Nejdet Durak*

kültürlerin ve dinlerin kesiştiği bir coğrafyada dünyaya gelen Plotinus (M.S. 204-269), içinde bulunduğu kültürel atmosfere uygun bir felsefe sistemi geliştirmiştir. Kendisine ulaşan zengin felsefî mîrâsa yeni bir form kazandırarak Antik dönemin son ve parlak bir filozofu olmayı başarmıştır. Antik Çağ felsefenin Platon ve Aristoteles'in sonrasında dinî tasavvurlar karşısında güç kaybettiği bir dönemde, felsefenin yeniden dirilmesi olarak tanımlanabilecek olan Yeni Platonculuk, sahip olduğu zengin felsefî muhtevâ, dinî öğretileri dışlamayan mistik içeriği, eklektik metoduyla Milâdî III. yüzyıldan sonraki düşünce akımları üzerinde önemli tesirler bırakmıştır. Bu yönüyle İlkçağ felsefesinin bazı problemlerinin, isimlerinin Ortaçağa taşınmasında etkili olmuştur.

Yeni Platoncu felsefe ekolü, Antik dönemin kültürlerinin ve felsefelerinin bir toplamını ifade etmektedir. Bu öğreti içinde bir taraftan Platon'un Tanrı düşüncesinin, sayı mistisizminin, ruh anlayışının, öte dünya kavrayışının ve mistik yükselme öğretisinin izlerini takip edebilirken, diğer taraftan Aristoteles'in kozmolojisinin ve psikolojisinin yansımalarını takip etmek mümkündür. Bunun yanı sıra Plotinus'un görüşlerinde Orfîk dini, Pythagorasçılar'ı, Elea Okulu filozoflarını, Stoa felsefesini, Doğu dinlerini, mistik Gnostik ve Hermetik gelenekleri, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin Aşkın Tanrı anlayışlarını takip etme imkânı

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Isparta, nejdetdurak@sdu.edu.tr

nı da vardır. Yeni Platonculuk sistemini fiilen kuran Plotinus ve takipçileri felsefe öğretisini temellendirirken, öğretilerini Platon'a ve eserlerine dayandırmaya özel bir önem vermişlerdir. Bu sebeple sistemi Yeni Platonculuk (Neo Platonizm) olarak adlandırılmıştır.

Plotinus'un felsefe öğretisi, salt felsefe etkinliği olmanın ötesinde içerdiği mistik unsurlarla insanın Tanrı'ya ulaşması ve bu dünyada ruhun kurtuluşunu sağlamayı hedefleyen ve dinî muhtevâsıyla öne çıkan bir felsefe hareketidir. Bu yönüyle Plotinus Antik Yunan felsefe geleneğinden farklı olarak dinî konuları içermesi, ruhun ölümsüzlüğü ve kurtuluşu gibi temalarıyla dinî sistemler üzerinde de etkiler bırakmış bir felsefe hareketidir.

Yeni Platoncu felsefenin metafizik anlayışını karakterize eden üç temel prensip bulunmaktadır. Metafizik öğretisini bunların açıklanması ve aralarındaki ilişkinin tesbiti üzerine kurmuştur. Bu temel prensipler: “*Bir*” adı verilen “*Aşkın Tanrı*”, “*Nous*” ve “*Evrensel Ruh*”tur. Plotinus, bu temel prensiplerden hareketle Kozmosun nasıl bir varoluş sürecine sahip olduğunu açıklamak için sudûr nazariyesini sistemleştirir. Bunun yanı sıra, bu üç ilkedен hareketle, insanın bilgi edinme süreci, ruhun mâhiyeti, ruh-beden ilişkisi, ruhun maddî âlemden ruhî âleme mistik yükselmesi gibi meseleler açıklanmıştır. Yeni Platoncu felsefe, metafizik öğretisiyle varlığın aşkın ilke olan Bir'den çıkıp maddî dünyaya ulaşmasını belirli bir hiyerarşik yapılanma içerisinde açıklarken, aynı zamanda maddî âlemden hareketle tekrar aşkın ilke olan Bir'e, Tanrı'ya nasıl ulaşacağını ifade eden çift kutuplu bir metafizik anlayışı sistemleştirir. Bundan dolayı evren, dâirevî bir hareketi belirginleştirmektedir.

Plotinus'un eserleri, ölümünden sonra öğrencisi Porphyrius tarafından her birinde dokuz risâle bulunan altı kitap halinde düzenlenmiştir. Bunlar *Enneadlar* olarak tanınmıştır. Onun düşünce ve felsefî öğretileri, uzun bir tarihi süreç boyunca Yahudi, Hıristiyan ve İslâm dünyası üzerinde etkili olmuş, yeni felsefe ekollerinin ortaya çıkmaSînâ yol açmıştır.

PLOTINUS SONRASI YENİ PLATONCU FELSEFE

Büyük İskender'in fetih hareketleri neticesinde, Grek kültürünün; Suriye, Irak, Mısır arasında yer alan bölgede bulunan kültürlerle, düşünce akımlarıyla ve dinlerle kaynaşması sonucunda ortaya çıkan Helenistik kültür; zaman içinde İskenderiye, Antakya, Rodos, Bergama, Roma, Cündişapur, Harran ve Nusaybin gibi şehirlerde kurulan okullar aracılığıyla yayılma imkânı bulmuştur. Plotinus'un ölümünden sonra Yeni Platoncu felsefe, iki kola ayrılır. Bunlardan

birincisi pagan veya politeist Yeni Platonculuktur. Porphyrios'un öncülük ettiği bu ekol yukarıda işaret edildiği gibi, Yeni Platoncu öğretiyi ağırlıklı olarak Aristoteles ve Yeni Platoncu görüşlerle birlikte ele almaktadır. Bu ekolün en önemli siması Proklos'tur. İkinci olarak, Hristiyan Yeni Eflatunculuğu olarak adlandırılan akım, Yahya en-Nahvî ve öğrencisi İstefan el-Alexandrî ile temsil edilir. Hristiyanlığı Yeni Eflatunculuk ve Aristoculukla birleştirilir; Hristiyan bir din felsefesini sistemleştirirler.²

Plotinus Okulu ve Porphyrios

Plotinus sonrası Yeni Platoncu felsefe, Plotinus Okulu olarak adlandırılan ve başlıca temsilcilerini Amelius ve Porphyrios'un oluşturduğu öğrencileri aracılığıyla sürdürülür.³ Amelius hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi yer almamaktadır. Amelius, Plotinus'un Numenius'un* görüşlerini aynen tekrarladığı yönündeki ithamları cevap vermek maksadıyla "*Plotinus ve Numenius Doktrinleri Arasındaki Fark*" adını taşıyan bir eser yazmıştır. Amelius, Yeni Platoncu felsefenin görüşlerinden bazı noktalarda ayrılmıştır. Kötünün Tanrı tarafından bilinebilmesi için bir İdeası olması gerektiğini ileri sürmesi, İdeaların sayı bakımından sonsuz olduklarını savunması ve Plotinus'un üç hipostazını birbirinden ayıran sınırları ortadan kaldırmaya yönelik açıklamaları bu ayrımları belirginleştirmektedir.⁴

Yeni Platoncu felsefenin daha sonraki gelişimi için şüphesiz en önemli isim Porphyrios'dur. Suriye'nin *Batanaia* şehrinde doğan, Kassios Longinos'un ve daha sonra Roma'da Plotinus'un öğrencisi olan Porphyrios (M. 233–305) Plotinus'un öğretilerini sürdüren en önemli isimdir. Porphyrios, kendisinin ifade ettiği gibi Roma'da Plotinus'un en yakın arkadaşı ve öğrencisi olmuştur ve onun hayatını kaleme almıştır. Porphyrios, Plotinus sonrası hocasının eserlerini açık ve anlaşılır kılmak için çalışmalarda bulunmuştur.

Porphyrios, *Enneadların* tasnif edilmesinde ve bu eserin tanınmasında önemli rol oynamıştır. Plotinus'un *Nous* kavramını yeni bir yorumla tabi tuta-

-
2. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 38.
 3. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 347.
 - * Numenius (öl. yaklaşık M.S. 160) Platon felsefesi ile Pythagorascı felsefe ve Doğu dinleri arasında bir eklektik birlik kurmaya çalışmıştır.
 4. Porphyry (Porphyrios), "On the Life of Plotinus And The Arrangement of His Work", *Plotinus, The Enneads*, Penguin Books, London 1991, s. CII-CXXX, s. CXIV; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, V, 232.

rak bu kavramın içinde yer alan varlık, düşünce ve hayatı birbirinden ayırır. Ruhun birliği ve kuvvetleri konusunda, Evrensel Ruh ve bireysel ruhların nitelikleri, ruh-beden ilişkisi konusunda incelemelerde bulunur. Bu çalışmaları genellikle hocasının görüşlerinin daha iyi açıklanması ve anlaşılmasına yönelik çabalar olarak değerlendirilmiştir. Fakat o, ruhun arındırılması gibi konularda hocasından ayrılır.

Porphyrios, Aristoteles ve Platon felsefeleri üzerine yorumlar kaleme almıştır. Özellikle *Aristoteles Kategorilerine Giriş* adlı İşâgûcî adlı eseri büyük bir ün kazanmıştır. Onun bu çok yönlü çalışmalarının Latince, Süryanice, Arapça gibi dillere tercüme edilmesi Doğuda ve Batıda Ortaçağ felsefesi üzerinde Yeni Platoncu felsefenin etkili olmasını sağlamıştır.⁵

Porphyrios, Sicilya'da bulunduğu dönemde Hristiyanlara karşı on beş apolojik eser kaleme almıştır. Bu eserler M.S. 448'de, İmparator III. Valentinian ve II. Theodosius'nin hükümdarlıkları döneminde yakılmıştır. Porphyrios Hristiyan dininin mantık dışı birtakım çelişkiler içerdiğini göstermeye çalışarak, Hristiyanlığın özüne döndürülmesi, temizlenmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca, Hz. İsa'nın tanrısal birtakım niteliklere sahip olduğuna dair geliştirilen öğretilere karşı pek çok akıl yürütme ile cevap getirmeye çalışmıştır.⁶

Porphyrios'un, Plotinus sonrası Yeni Platoncu felsefe geleneğinin şekillenmesinde büyük rolü vardır. *Enneadlar*'ın bir düzene kavuşturulmasında ve Plotinus'un görüşlerinin tanınmasında önemli rol oynamıştır. O'leary, Porphyrios'u Yeni Eflâtuncu sistem içinde Platon ve Aristotelesci unsurların dâhil edilmesini tamamlayan, Aristotelesçi metodu sürdüren bir düşünür olarak tanımlamaktadır.⁷ Bu dönem içerisinde etkili olan bir önemli ekolde M.S. II. Yüzyılda Alexandre d'Aphrodisias (öl. 200) öncülüğünde oluşturulmuştur. Temel öğretileri Yeni Eflatuncu fikirlerle Aristoculuğun yorumlanmasına dayanmaktadır. Müslümanların İskenderiye'yi fethettiği sırada Yeni Eflatuncu anlayış Hristiyanlık yorumuyla yaygın bir etkiye sahiptir ve bu etki VIII. yüzyıla kadar devam eder. Bu ekol Ortadoğu'da çıkan diğer okullara örnek olmuştur.⁸

-
5. Karsten Friis Johansen, *A History of Ancient Philosophy. From the Beginnings to Augustine*, Trans. Henrik Rosenmeier, Roudledge, London 1998, s. 557.
 6. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 348; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. V. Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 119; Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s. 91.
 7. De Lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H. G. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1959, s. 12.
 8. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 38.

Suriye Okulu ve İamblikhos

Plotinus sonrasında Yeni Platoncu felsefe ekolünün oluşturduğu üç önemli okul Suriye, Bergama ve Atina'da kurulmuştur. Bu felsefe için önemli bir isim olan Numenius'un, Apamea'da başlattığı felsefî etkinliğini sürdürmek için Porphyrios'un öğrencisi olan İamblikhos (öl. 330) tarafından Suriye'de bir okul açılmış ve bu okul Yeni Platoncu felsefenin Doğulu bir irfâna (*gnose*) dönüşmesinde önemli rol oynamıştır. Zeller, İamblikhos'un bir filozoftan çok spekülâtif bir teolog intibabını uyandırdığını söylemektedir.⁹

İamblikhos, Plotinus'un sudûr nazariyesine, mistik ve dinî bir yorum kazandırır. Bu doğrultuda varlık hiyerarşisini geliştirir, yeni eklemelerde bulunur. Plotinus'dan farklı olarak onun Bir anlayışının üzerinde yer alan, İyi'nin ötesinde bulunan yeni bir 'Bir' anlayışı ileri sürer ve bu yeni Bir'in, Plotinus'un İyi ile özdeş olan 'Bir'inden daha yüksek olduğunu ifade eder; Bir'den idealar veya kavranılır varlıklar dünyası ortaya çıkar, bundan da aracı hipostaz olan *Nous* ve Demiurg gibi kavranılır varlıklar meydana gelir. Ona göre kavranılır varlıklar dünyasının altında dünya-üstü Ruh bulunur ve bu Ruh'tan iki başka ruh doğar. Halk dininin Tanrılarına ve "kahramanlarına" gelince, bunlar bir dizi melek ve cin ile birlikte dünyaya aittirler; İamblikhos, bunları sayılara göre düzenlemeye çalışır. İamblichos'un günümüze Pythagoras'ın hayatını anlatan küçük bir eseri, Mısır gizemleriyle ilgili bir incelemesi, Matematik Bilimlerinin birliği ile ilgili bir eseri ulaşmış; Platon ve Aristoteles üzerine olan şerhleri günümüze ulaşmamıştır.

Kurduğu okulun temel öğretileri, dünyanın sonu ve başı olmadığı, insanın ancak tanrılar yardımıyla kurtulabileceği ve kader inancıdır. İamblikhos, Porphyrios'un aksine eserlerinde döneminin okültizmini yansıtmakta, maddî dünyadan insanın yükselmesi, kurban, puta tapma, kehânet, *teurji* gibi konuları ele almaktadır. Tanrı ile birlikte olmanın ancak Tanrısal vahyin öğrenilmesiyle gerçekleşeceğini ileri süren İamblikhos râhiplerin filozoflardan daha yüksek bir mertebeye yerleştirilmesi gerektiğini savunur.¹⁰

İamblikhos, Hermetik felsefenin şekillendirilmesinde büyük rol oynayan filozoflardan biri olup, Müslüman dünyada da tanınmaktaydı.¹¹

9. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 349.

10. Eduard Zeller, *a.g.e.* 350-351; Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 92.

11. Burhan Köroğlu, *a.g.t.*, s. 92.

Bergama Okulu

Bergama Okulu, Kapadokyalı Aidesios tarafından kurulmuş ve Suriye okulunun bir yan kolu olarak tanınmıştır. İmparator Julianus (öl. 332-363)'un hocaları olan Eusebios, Maximus, Khysanthios ve Libionios gibi isimler bu okulun mensuplarıydı. Bu merkezde Yeni Platoncu felsefenin İamblikhos tarafından geliştirilen yorumu öne çıkmıştır. Burada Hristiyanlığa karşı politeizm yeniden sistemleştirmiştir.

İmparator Julianus, başta Hristiyan inançlarına bağlı biriyken sonradan pagan olmuş, Hristiyanlığa karşı bir politika izlemiştir. Bu okul mensupları Güneş'i akledilir ve duyulur âlem arasında yer alan bir ara varlık olarak düşünmelerinden dolayı ona tapınmayı Yeni Platoncu felsefe doğrultusunda yorumlamıştır. İmparator Julianus'un isteği üzerine Yeni Platoncu bir düşünür olan Sallustius M.S. 363'de Hristiyanlığa karşı pagan inançlarını savunan, *Tanrılar ve Dünya'ya Dair (On the Gods and the Cosmos)* adını taşıyan bir eser kaleme almıştır.¹²

Atina Okulu ve Proklos

Yeni Platonculuğun Atina okulunun en önemli temsilcisi İstanbul'da doğan ve uzun yıllar boyunca bu okulun başında olan Proklos (öl. 485)'dur. Burada Plutarkhos (öl. 432) ve Proklos'un hocası olan Syrianos'un çalışmalarıyla Platon'un ve Aristoteles'in eserlerine ilgi oluşmuştur. Plutarchos, Aristoteles'in *De Anima*'sı, Syrianos da *Metafizik* üzerine birer şerh yazmışlardır. Syrianos, Platon ile Aristoteles'in uzlaştırılabileceğine inanmıyordu. Onun amacı, Platon felsefesine hazırlık olması için Aristoteles felsefesinin bilinmesiydi. Bu doğrultuda Platon'un idealer kuramını Aristoteles'e karşı müdafaa ederek iki filozofun bu nokta üzerinde ayrıldıklarını kabul eder.

Bu okulun en önemli düşünürü olan Proklos, Yeni Platoncu felsefeyi sistemleştiren önemli bir düşünürdür. Proklos'un İslâm felsefesi açısından da önem taşıyan Teolojinin Unsurları (*Elements of Theology*) adlı eseri, Yeni Platoncu metafiziğin temel tezlerini, Euclides'in geometri teoremlerini kanıtlamak için kullandığı yöntemi kullanarak bir önermeler dizisi haline getirmiştir. Böylece Yeni Platoncu metafizik, mantıksal dedüktif bir tarzda birbirine dayanan önerme ve kanıtlamalardan oluşan geometrik bir sisteme dönüştürülmüştür.¹³ Proklos'un, bu eserinde Platon, Aristoteles ve İamblikhos gibi düşünürlerin öğretilerini değerlendirirken, Aristoteles ve Platon felsefeleri arasında bir fark olma-

12. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 351-352.

13. Johansen *A History of Ancient Philosophy. From the Beginnings to Augustine*, s. 562.

dığını, her iki düşünürün benzer öğretilere sahip olduğunu ileri sürmesi, başta Farabi olmak üzere, İslâm düşünürlerini etkilemiştir.¹⁴

Proklos, öncekilerden mîrâs aldığı farklı felsefî doktrinleri eklektik bir metotla yeni bir sistem içinde birleştirmeye çalışır; diyalektiğe olan ilgisi bunu kolaylıkla gerçekleştirmesini sağlar. Bundan dolayı Proklos Antik çağın en büyük skolâstîği olarak tanımlanır.

Proklos, psikoloji görüşlerinde Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmaya çalışır. Onun diyalektik sisteminin ana unsurunu üçlü gelişim teorisi oluşturmaktadır; varlıkların 'Bir'den sudûru ile en yüksek seviyeden en alt seviyeye kadar gerçekleşen varlık düzeni hiyerarşisini temel ilke kabul eder. Bu hiyerarşik sistemde her var olan kendisinden sudûr ettiği ilk kaynağa hem benzemekte, hem de ondan ayrılmaktadır. Proklos, Hristiyan ve Müslüman düşünürler için bir model vazifesi gören bütüncül bir sistemi şekillendirmiştir. Ona göre sudûr sürecinde meydana gelen her şey kısmen kendini meydana getirene benzenmektedir. Bundan dolayı varlık, kendisinden kaynaklandığı ilke ile özdeş değildir. Fakat ondan tamamen ayrı bir şey olarak da düşünülemez. Proklos, her türlü varlık ve bilginin mutlak olarak üzerinde yer alan Bir'den söz etmekte ve Plotinus'un anlayışını sürdürmektedir. Bu sistemin temel unsuru üçlü gelişme yasasıdır. Sudûr eden her varlık İyi'ye doğru doğal bir eğilimi kendinde barındırmaktadır. Bu üçlü gelişme ilkede kalma, ilkeden çıkma ve ilkeye doğru geri dönme olarak tanımlanır. İlk ilke bütün bu sürecin temel ilkesidir. İlk sebep bütün var oluşun kendisinden kaynaklandığı, her türlü belirlenimin üzerinde yer alan, ancak ne olmadığı söylenebilecek olandır.¹⁵

Proklos, İamblikhos'un İlk Sebep ve kavranılır dünya arasına yerleştirdiği en yüksek iyi olarak tanımlanan orta aşamalar ve Plotinus'un *Nous*'una atfedilen küre anlayışını sürdürerek bunu üçe çıkarır. Bunlar Varlık, Yaşam ve Düşünce alanlarına karşılık gelirler. Bunun yanı sıra Proklos, *Nous*'un üç alanından ilk ikisini üç, üçüncüsünü de yedi alt bölüme böler. *Nous*'un altında Ruh yer almaktadır; Ruh kavranılır ve duyulur dünyalar arasındaki ara varlıktır. Ruh alanı Tanrısal ruhlar, "cin" ruhları ve insan ruhları olmak üzere üç alt alana bölünür. Bu yaklaşım doğrultusunda dünya, canlı bir varlık olarak, Tanrısal ruhlar tarafından biçimlendirilir ve yönetilir. Kötülüğün kaynağı bu dünya ve madde değil; varlık hiyerarşisinin alt tabakalarına bağlı olan bir eksiklik olarak düşünülmektedir. Porphyrios ve İamblikhos gibi Proklos da ruhta ışıktan oluşan ve esirî (*aetheral*) özelliğinde bir cisim; bunun ruh gibi hâsıl olmadığını ve ölümsüz olması gerektiğini; esirî özelliğindeki bu cisim sâyesinde ruhun

14. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 245.

15. Arslan, *a.g.e.* s. 247-248; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 353.

tanrı görünüşlerini algılayabileceğini düşünür. Proklos, “Bir” ile mistik birliğe ulaşmak için Ruhun beş farklı erdemi kazanarak yükseleceği bir gelişim silsilesi öngörür ve ruhun yükselişinde üç genel aşama belirler: *Eros*, Gerçeklik ve İnanç. Gerçeklik ruhu güzele, sevginin ötesine götürür ve onu gerçek olgusallığın bilgisiyle doldurur. Bizi tanrı ile mistik birliğe götürecek olan ruhun bu yükselişi, ilâhî aydınlanma sâyesinde gerçekleşir ve son tahlilde sadece inanç bizi Tanrı ile birleştirir.¹⁶

Proklos, Plotinus'un yaptığı gibi bir yanda *creatio ex nihilo* (yoktan yaratma) ile öte yanda gerçek bir monizm ya da panteizm arasında orta yol tutmaya çalışır. Proklos, Yeni Platoncu felsefeyi, gelecek nesillere aktarılabilecek en son şekline kavuşturmuştur. Daha sonraki dönemlerde bu okulun başına geçenler hiçbir zaman onunla kıyaslanabilecek bir mertebeye ulaşamamışlardır. Proklos'la birlikte son biçimini kazanan Yeni Platoncu öğretiler kendinden sonraki kuşaklara aktarılır. Bundan sonraki dönemlerde ortaya çıkan Yeni Platoncu düşünürlerin etkisi Proklos ile kıyaslandığında çok azdır. Proklos sonrası Marinos, İsidoros, Zenotodos, ve Şamlı Damaskios ve Simplikios gibi düşünürler bu okulun faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. İmparator Justinianos'un emriyle 529 yılında kapatılmasından sonra Yeni Platoncu Atina okulunun faaliyetleri sona ermiştir.¹⁷

Yeni Platonculuk, rûhî ilham ve rasyonel düşüncenin kendi dönemi açısından oldukça tutarlı bir sentezini yapmayı başarmış ve bu özelliği ile M.S. IV. yüzyıldan itibaren birçok felsefî ve dinî öğretiye etki etmiştir. Plotinus sonrasındaki Yeni Platoncu okullar, dâhil oldukları kültür atmosferine göre felsefî tutum olarak ya biraz daha mistisizme yönelmişler veya rasyonelleşmişlerdir. Fakat ana unsur olarak Plotinus'un öğretisinin ilkelerini sürdürmüşlerdir. Bu gelişim süreci içerisinde Yeni Platoncu felsefe özellikle Porphyrius ve Proklos'un etkisiyle Platon ve Aristoteles'in etkilerinin daha arttığı bir yapı kazanmıştır. Her üç düşünürün görüşlerinin bu şekilde iç içe geçmesi, bu düşünürleri anlamak isteyenlerin zihin dünyasında bir karışıklığa sebep olmuştur. Dolayısıyla bu dönemden sonra Yeni Platoncu etkilerden bahsedildiğinde, aslında bu, Platon felsefesinin bir tür yorumu olarak anlaşılmıştır. Hristiyan felsefesi üzerindeki etkisi de genelde bu Platonik unsurlarla gerçekleşmiştir. Bu açıdan ilk dönemde Plotinus ve takipçileri kendilerini Platonist olarak tanımlamışlardır.¹⁸ Ayrıca *Enneadlar* uzun asırlar boyunca Aristoteles'e atfedilerek okunmuş, hatta İs-

16. Zeller, *a.g.e.* s. 354-355; Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 96.

17. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 122.

18. John Rist, “Plotinus and Christian Philosophy”, *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed. Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006, s. 386-413, s. 387.

lâm dünyasına bu şekilde tercüme edilmiştir. Dolayısıyla Yeni Platoncu felsefe farklı kimliklerle yeni kültür ortamlarına dâhil olmuş, öğretileriyle önemli etkiler ortaya koymuştur.¹⁹

HİRİSTİYAN FELSEFESİNE ETKİLER

Ortaçağ felsefesi, İlkçağ felsefesinin sona ermesinden başlayarak Batı dünyasında yaklaşık olarak M.S. II. yüzyıldan XV. yüzyılın sonlarına, hatta XVI. yüzyıla kadar ulaşan kendi içerisinde çeşitli aşama ve dönemleri içeren bir felsefe hareketidir. Ortaçağ felsefesi ağırlıklı olarak İlkçağ felsefesinin sonlarında Plotinus ile başlayan dinî yönelimli, dinî içerik ve konuların ağırlıklı olarak yer aldığı bir felsefedir. Batı dünyası için söz konusu bu tartışmaların merkezinde Hristiyanlıkla ilgili konular yer almaktadır. Ortaçağ felsefe geleneklerinde, şüpheli felsefe gelenekleri hariç, Platon, Aristoteles, Yeni Platonculuk ve Stoacılık gibi antik çağda ve sonrasında gelişen felsefe hareketlerinin bir şekilde varlıklarını sürdürdüklerini görmekteyiz. Ortaçağ felsefesi temelde dine dayalı bir öğretiyi sistemleştirmesine rağmen, ihtiyaç duyduğu kavram ve kategorilerini, terminolojini oluşturmada Yunan felsefesine yönelmiştir. Bu açıdan Ortaçağ felsefesi, başta Platon, Aristoteles ve Plotinus olmak üzere Antik Felsefenin kavramlar sistemi içinde kalmıştır; bundan dolayı bir yönüyle Hristiyanlaştırılmış Antik felsefedir. Patristik Felsefe büyük ölçüde Platon felsefesinin etkisini taşır. Skolastik felsefede ise Aristoteles felsefesine yöneliş bulunmaktadır.²⁰

Hristiyanlığın ilk üç yüzyılında mevcut literatürün çok az bir kısmı felsefeyle ilgilidir. Bu dönemdeki literatür, ağırlıklı olarak pagan bir toplum içinde, yanlış anlaşılmanın önüne geçmek, Hristiyanlığı savunmak amacıyla yazılmış felsefî muhtevâdan yoksun eserlerden oluşmaktadır. Hristiyanlığın tektanrıcı (monotheist) bir görüşe sahip olması ve insanları sadece bu dine inanmaya davet etmeleri Roma devletinin politeist yapısı ile çatışmalar ortaya çıkarmıştır. Hristiyan inancına mensup olanların baskı altında tutulmasına sebep olan çatışmalar ancak İmparator Konstantin'in M.S. 313 yılında Hristiyanlığı öteki dinler yanında bir din olarak tanımasıyla son bulmuştur.

M.S. II. yüzyıldan VI. yüzyıla kadar olan dönem Patristik felsefe olarak adlandırılmaktadır. Kilise Babalarının (Patres) felsefesi olarak da adlandırılan bu dönem kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Patristik felsefenin ilk döneminde apolojetik bir tutum ile Hristiyanlığın gnostik ve pagan inançlar karşısında kendini savunması, Hristiyan vahyinin mâkûliyetini gösterme çaba-

19. Berül Çotuksöken- Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 1993, s. 41.

20. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul 1990. s. 157.

sı öne çıkmıştır. İlk dönem içerisinde din-felsefe ilişkisi konusunda farklı tutumlar bulunmaktadır. II. yüzyılda apolojetik yazarlarından Grek Patristik düşünürü *Asurlu Tatianus*, bütün Yunan felsefesini kesin olarak reddeder. Bir diğer apolojetik yazarı olan İustinos ise Hz. İsa'yı tanımadan, akla göre yaşamış Sokrates, Herakleitos gibi müşrikler için ebedî mutluluk talep edebilmektedir.²¹ Benzer tutum ikinci dönem Patristik felsefe düşünürleri içinde söz konusudur. Meselâ ünlü Patristik dönem düşünürü Tertullianus felsefeden uzak kalmanın üzerinde ısrar ederken, Clemens ve Origenes gibi düşünürler ondan yararlanmak gerektiğini vurgulamaktadırlar. Patristik felsefenin ikinci dönemdeki temel yöneliş Platoncu ve Yeni Platoncu felsefeyle Hristiyan dininin kendisini felsefe aracılığıyla anlamlandırıp, güçlendirmesi, açıklaması ve geçerliliğini isbatlama çabasıdır.

Plotinus'un Hristiyan felsefesi üzerine olan etkilerini tesbit edebilmek, Platon felsefesinin etkilerine kıyasla daha güçtür. Bu açıdan bu dönemde Yeni Platonculuk baskın bir felsefe anlayışı olarak öne çıkmamış, Platon felsefesini anlama ve yorumlamada kendisine başvurulmuştur. Plotinus'un felsefesi içerdiği Platonik unsurlarla Hristiyan felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Bir asır boyunca devam eden bu etki temelde Platon felsefesini esas almasına rağmen, bu felsefeyi anlama ve yorumlama noktasında Plotinus'a başvurulmuştur. Bu açıdan Plotinus'un etkilerini direkt bir etki olarak değerlendirmek yerine daha sonraları Yeni Platoncu olarak tanımlanacak bir çerçevede etkilerin bulunduğu belirtilebilir.²² Latin dünyasında bu etkiler ilk başlarda direkt Yeni Platonculuk ile ilgili değildir. Plotinus'un felsefesine direkt başvurulmamış olmasının kanaatimizce iki sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi VI. Yüzyıldan XV. Yüzyıla kadar *Enneadlar* Batı dünyasında yaygın olarak tanınmamaktaydı. Yeni Platonculuk bu dönemde sadece Grek ve Arapça konuşulan felsefede etkili olmaktaydı.²³ İkincisi, Plotinus felsefesini sürdürenlerin Hristiyanlık karşısında takındıkları tavırla alakalıdır. Porphyrios'un günümüze kadar ulaşmayan *Kata Hristiyanos (Against the Christians)* adını taşıyan ve Hz. İsa'nın ulûhiyetine karşı olarak, Hristiyanlık aleyhine kaleme aldığı 15 kitaplık külliyyatı bu yönelmenin önünde en azından ilk dönemde bir engel teşkil etmiştir.²⁴ Ayrıca vurgulanmalıdır ki, Yeni Platoncu felsefe, Plotinus'un halefleri tarafından geliştirildiği için Plotinus'un bu öğretimin ulaştığı aşamalar konusunda bir katkı-

21. Gökberk, *a.g.e.* s. 142-143; Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 125.

22. John Rist, "Plotinus and Christian Philosophy", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed. Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006, s. 386-413; 386.

23. John Rist, "Plotinus and Christian Philosophy", s. 387.

24. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadetin, Günümüz Diline Aktaran Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 221.

sı söz konusu değildir. Antik dönemdeki Yeni Platoncu felsefenin temel tezleri daha sonraki katkılarla güçlendirilmiştir. Plotinus'un bu görüşlerinin geliştirilme sürecinde hem Hristiyanların hem de pagan takipçilerinin katkısı olmuştur.²⁵

Fakat bu etki sınırlı kalmıştır. Bunun temel etkeni Yeni Platoncu felsefenin günümüzdeki anlayışın aksine kendi döneminde daha farklı bir yorumla değerlendirilmiş olmasıdır. Bu dönemde Plotinus ve takipçileri, kendilerini yeni bir felsefe öğretisi olarak tanımlamaktan ziyade Platon felsefesine bağlı, Platoncu olarak tanımlamaya özen göstermişlerdir. Dolayısıyla Platon tarzı felsefe yapmak Yeni Platoncu olarak tanımlamayı gerekli kılmamaktadır. Bu açıdan Plotinus sonrası Hristiyan Platoncuları, Yeni Platoncu olarak değil, Yeni Platonculuğun etkisinde bir çeşit Platonculuk olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.²⁶

Plotinus, ilk dönem Hristiyan düşünürleri üzerinde belli platonik kavramların yorumlanması konusunda etki etmiştir. Plotinus bir yarı (*dimidiatus*) Platon olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlama düşünürün Platon'un bazı diyaloglarda geçen görüşlerinin ya göz ardı edilmesi veya yer verilmemesinden kaynaklanmaktadır. Platon felsefesinin Sokratik diyaloglardan itibaren ele aldığı felsefî problemlerin gelişimi muhtemelen düşünürü böyle bir ayrıma götürmüştür. O, Platon'un diyaloglarını kullanırken *Sophist* ve *Theaetetus* diyaloglarında olduğu gibi seçici davranmıştır.²⁷ Platon'un felsefe geleneği, ölümünden sonra, Helenistik dönemde yeni bir muhtevâ kazanır. Bu, Roma döneminin getirdiği yeni yöneliş ve problemlerle farklı ilgilerin öne çıkmasına imkân vermiştir.

Yeni Platoncu etkileri taşıyan en önemli Patristik düşünürlerden biri olan Origenes (M.S. 185-254), Hristiyan öğretilerini Yeni Platoncu ve gnostik öğretilerden hareketle değerlendirmiştir. Onun öğretisinde öne çıkan ve Hristiyan kilisesinin tepkisini çeken Tanrı'nın 'Aşkın Bir' oluşu, evrenin başlangıcı, öncesizliği, logos, kutsal ruh gibi konular Platoncu ve Yeni Platoncu öğretilerle açıklanmıştır.²⁸

Plotinus, Yeni Platoncu sentezini ilk ilkedden başlayarak ilâhî zihin ve ondan gelen ruha bağlı olarak açıklar; evrenin düzenini hiyerarşik bir sistem dâhilinde ortaya koyar. Bu yaklaşım Hristiyan felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Patristik dönemin şüphesiz en önemli ismi olan Aurelius Augustinus (354-430), Hristiyan olmadan önce farklı inançlara yönelmiş; Cicero'nun eserlerini okuyarak felsefeye merak sarmış, önceleri Mani diniyle ilgilenmiş, sonraları şüpheci bir felsefeyi benimsemiş; Platon'un, özellikle de Plotinos'un yazdıklarını okuyunca şüphecilikten ayrılmıştır. "Anlayabilmek için inanıyorum." anlayışıyla

25. John Rist, "Plotinus and Christian Philosophy", s. 386.

26. John Rist, agm., s. 387.

27. John Rist, agm., s. 389.

28. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 245.

la felsefeyle din arasında önceki dönemden daha farklı bir paradigma oluşturan Augustinus, Hristiyan dininin temel öğretilerini temellendirebilmek için Platoncu ve Yeni Platoncu felsefeden yararlanmışır.²⁹

Augustinus'un Hristiyanlığa yönelişinde Platon ve Yeni Platoncu felsefenin etkili olduğunu vurgulamak gerekir. O, *Enneadların* iki veya üç bölümünü (1.6, VI ve VI. 9) kesin olarak okumuş, Plotinus'un düşüncelerini uyum içinde zihinsel, ilham verici ve etkileyici bulmuş; Platon ve Yeni Platoncu öğretileri Ortodoks Hristiyanlık ile uyusturmak için çaba göstermiştir.³⁰ Antik felsefeyle var olan uyumsuzluğa rağmen özellikle Plotinus'un felsefesindeki mistik arınma doktrinini benimsemiştir. Bu etki özellikle ilk dönem eserlerinde göze çarpar. Fakat Porphyrius'un Latinceye Grekçeden yapılan çevirileri Plotinus ve Porphyrius'un görüşlerinin iç içe geçmesine sebep olmuştur. Bu görüşler arasında ortaya çıkan karışıklıklar ve özellikle Porphyrius'un Hristiyanlığa karşı kaleme aldığı Hristiyanlık karşıtı eseri (*Against the Christians*) daha sonra Augustinus'un Tanrı Devleti (*De Civitate Dei*) gibi eserlerinde açıkça görüleceği gibi bir tartışma konusu haline gelmiştir.³¹

Augustinus felsefesinin en özgün yönünü Yunan felsefesiyle Hristiyanlık arasında gerçekleştirdiği sentezdir. Onun odağını oluşturan aydınlanma teorisi, insan bilgisinin kaynağına Tanrı'yı yerleştirmektedir. İnsanın bilgi kazanmasında tanrısal etki metaforik bir ifadeyle ışığa benzetilmektedir. Tanrısal ışık, tıpkı güneşin gözümüz için gördüğü işleve benzer şekilde insan zihnini aydınlatmaktadır. Bu yaklaşıma göre ilâhî aydınlanma, insan bilgisinin ezeli ve ebedî hakikatlere ulaşması için zorunludur. Ayrıca Ruhun aşkın bir yetkinlikten bu dünyaya düşüşü ile Plotinus'un yaklaşımı arasında bir benzerlik kurulabilir. Augustinus, Tanrı anlayışını ve Tanrı-evren ilişkisini belirlerken, Maniheizm, Platoncu ve Yeni Platoncu anlayışları ortodoks Hristiyanlığın getirdiği bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Tanrının varlığını isbat için de bu aydınlanma kuramından hareketle apriori bir delil getirir.³² Akıl, Tanrı hakkında düşününce zorunlu olarak birtakım antinomilere düşmektedir. Akıl, Tanrı'nın tabiatı hakkında birtakım bilgilere ulaşabilir; fakat onun yetkin olarak kavranması ancak ilâhî bilgi ile mümkündür. Bu doğrultuda teslisin birliğini inkâr eden Arianizme karşı eleştiriler yönelir. Augustinus, Platon felsefesini kendi sisteminde açık olarak

29. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul 1990, s. 153.

30. John Rist, "Plotinus and Christian Philosophy", s. 406.

31. James J. O'Donnell, "Augustine: His Time and Lives", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006, s. 8-25, s. 18, 22.

32. Scott MacDonald, "The Divine Nature", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006, s. 71-90, s. 73.

kullanırken bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır. Onun, Tanrı'nın bu dünyayı yoktan (ex nihilo), hiçten özgürce yarattığı düşüncesi, antik felsefelerden ayrıldığı temel noktalardan biridir. Hristiyanlık yoktan yaratma fikriyle bu antik felsefelerin karşısında yer almaktadır. Plotinus, madde dünyası dâhil her şeyin sonuçta Platon'a karşı olarak "Bir"den türetildiğini düzenlemektedir. Bu yaklaşımı Platon'un *Timaeus* diyalogu ile tezat teşkil etmektedir. Bu öğretiyi, Hristiyanlar arasında tartışmalara sebep olur. Çünkü var olan her şey "Bir"in üretimine bağlı olmasına rağmen fizikî dünyanın belirli bir başlangıcı bulunmamaktadır. Maddenin varlık kazanması, "Bir"in üretici aktivesine bağlı olmasına rağmen, madde her zaman vardır. Dolayısıyla bunun *ex nihilo*, yoktan belli bir zamanda var edildiğini savunan Hristiyan anlayışıyla uyumlu olması söz konusu değildir. Dolayısıyla Platon yorumcuları karşısında bu metafizik öğretiyi başarı sağlayamadı. Plotinus'un aşkın olmayan ve varoluşun sorumluluğunu taşımayan "Bir"i çokluğun oluşumunu ifadede yeterli bir açılım sağlamamaktadır. Bu anlamda negatif bir teoloji anlayışı içermektedir. Bundan dolayı başta Philon (öl. M.S. 50) olmak üzere Platon felsefesinin yorumcularının görüşleri Hristiyan dünyasında daha öne çıkmıştır.³³

Augustinus bütün bunlara rağmen Tanrı-evren ilişkisi ve var olanların sahip olduğu hiyerarşik düzen konusunda Platon ve Plotinuscu anlayışı sürdürür.³⁴ Bu hiyerarşik varlık yapılanması aynı zamanda bir değer hiyerarşisini belirlemektedir. Onun varlık ve değer hiyerarşisinin en zirvesinde Tanrı yer almaktadır, fakat yaratma burada Plotinuscu bir taşma anlayışı içermez. Ayrıca, Augustinus, Hristiyanlığın teslis inancı ile Yeni Platoncu üçleme arasında kurulan benzerlikleri de kabul etmez. Ayrıca Porphyrius'un Hz. İsa ile ilgili eleştirileri değerlendirerek, Hristiyanlık ile Yeni Platoncu felsefenin Tanrı'nın ilâhî doğası ve vahiy konusundaki görüşlerinin temel ayrımları ifade ettiğini belirtir.³⁵

Yeni Eflatuncu görüşlerle belirginleşen bir öğretiyi de Havârî Paulus'un doğrudan öğrencisi olan Areopogiteli Dionysos'a (sahte Dionysos) isnat edilen yazılardır. Milâdî V. Yüzyılın sonuna doğru kaleme alınan bu yazılarda Yeni Platoncu ve Bizans kilisesinin görüşlerinin ilginç bir karışımı sunulmaktadır. Yazarı bilinmeyen bu eserler mistik bir dinî anlayışı belirginleştirmektedir. *İlahi İsimler Üzerine, Göksel Aşamalar Üzerine, Kilisenin Aşamaları Silsilesi Üzerine, Mistik İlâhiyat Üzerine* başlıklarını taşıyan risâlelerden ve on mektuptan

33. John Rist, "Plotinus and Christian Philosophy", s. 391

34. Simo Knuuttila, "Time and Creation in Augustine", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006, s. 103-115, s. 104.

35. Mary T. Clark, "De Trinitate", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006, s. 91-102, s. 94.

oluşan bu eserler Yeni Platoncu unsurlar içermektedir. Bu eserlerde öne çıkan yaklaşıma göre, Tanrı kelimelerle ifade edilemez; bütün var olanların aslı kaynağı, evrenin ilkesidir. Var olanlarla ilişkisi Yeni Platoncu öğretilere bağlı olarak üçüzlere bölünmüş melekler aşaması silsilesi ile oluşmaktadır. Dünya üzerindeki kilise aşamalar silsilesi en yüksek râhipten başlayarak insanlara kadar ulaşan göksel aşamalar silsilesine karşılık gelmektedir.³⁶ Dionysios'a atfedilen bu yazılar Ortaçağ felsefe öğretileri, özellikle İrlandalı İohannes, mistikler ve Aquinolu Thomas gibi filozofların görüşlerinde etkili olmuştur. Başrâhip Maximus Confessor (580-662) (Günah Çıkarıcı Maksimus), bu yazıları kilisenin öğretilerine uygun bir şekilde yorumlayarak yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Ona göre nefsin Tanrı'ya yükselmesi ve Tanrı'nın insana inmesi "aşk" kavramı ile bağlantılı olarak savunulmaktadır.³⁷ İohannes Eriugena (810-877), 845 yılında Paris'te bulunduğu dönemde dönemin kralının isteği üzerine Dionysios Ariopogita'ya atfedilen yazıları Latinceye tercüme etmiştir. Skolostik felsefenin genel yönelişinin aksine bir tutumla kaleme aldığı *De Divina Prae Destinatione* (İlahi Takdir) adlı çalışması, Yeni Platoncu Dionysios'un mistik yaklaşımına bağlı kalarak ve dönemin genel anlayışına uygun olarak bunların Aristoteles felsefesindeki hareket etmeyen hareket ettirici gibi argümanların bir sentezini sunmaktadır. Bu açıdan İohannes sisteminde Yeni Platoncu mistik anlayışın yanı sıra mantıkî ve idealist yaklaşımları barındırmaktadır. İohannes'in eseri 1225 tarihinde Paris'de Hristiyan inançlarına aykırı öğretiler taşıdığı gerekçesiyle yakılmıştır. Eser, 1681 yılında yeniden yayınlanmıştır.³⁸

Daha sonraki dönemlerde Tanrı-evren ilişkisini açıklamada Yeni Platoncu öğretilere benzer bir yaklaşım ortaya koyan Nikolaus Cusanus (1401-1464), Platon ve Pythagoras'ın yanı sıra, özellikle ilk dönem felsefesinde Yeni Platoncu görüşlerin etkisinde kalan panteist filozof Giardano Bruno (1548-1600) Yeni Platoncu felsefeyi bazı noktalarda benimseyen düşünürler olarak zikredilebilir.³⁹

Rönesans döneminde ortaya çıkan felsefî yönelişler sahipleri Platoncular ve Aristotelesçilerdir. Alman hümanisti Reuchlin (1455-1522), Pico von Mirandola (1463-1494), Platon ve Plotinus'un eserlerini Latinceye çeviren Agrippa von Nettesheim, Hollandalı İohann Babtist van Helmont (1577-1644), Tarih felsefesinin önemli bir siması olan Giovanni Battista Vico (1688-1774) gibi düşünürlerin felsefelerinde Augustinus ve Platon felsefesinin yanı sıra Yeni Eflatuncu görüşlerin etkili olduğu belirtilmelidir. Bu düşünürlerin bir kısmında

36. John Rist, "Plotinus and Christian Philosophy", s. 409; Vorlander, *Felsefe Tarihi.*, s. 254.

37. Vorlander, a.g.e. s. 254-255.

38. Vorlander, a.g.e. s. 259-261.

39. Vorlander, a.g.e. s. 319, 320, 326.

Yeni Platoncu öğretilerle karşılaşmamızın altında Aristotelesçi skolastik öğretinin Tanrı'nın eşyânın içine birtakım gizli özellikler (*Qualitates occultae*) yerleştirdiği anlayışına karşı olarak canlılığı dönemin doğa felsefesine uygun olarak fizik ve kimya temelli bir doğa anlayışına yönelmelerine rağmen bu bilimsel içeriği ifade etmek için mistik bir dilin kullanılması yatmaktadır.⁴⁰ Nikolaus Kopernikus (1473-1543) ve Kepler (1571-1630) çağdaş doğa bilimi Aristotelesçi ve Yeni Platoncu düşünme geleneğinin etkisini ortadan kaldırmıştır.

Mistisizme yaklaşan öğretilerde Yeni Platoncu felsefenin yansımalarını bulmak mümkündür. Bunun en açık örneklerinden birini XVIII. yüzyıl filozofu Malebranche'in (1638-1715) felsefesinde rastlanır. Genel felsefe anlayışı itibarıyla Augustinus ve Descartes'in felsefe yaklaşımını sentezleyen düşünürün occasionalism'inde Platon ve Yeni Platoncu etkileri görmek mümkündür. Malebranche'a göre insan bilgisinin kaynağı insanın duyu algıları veya kendi çabasının bir neticesi olmayıp Tanrı'dan gelmektedir. İnsanın bütün bilgisi, Tanrı'nın içimize yansıyan ışığın bizi aydınlatması ile gerçekleşmektedir. O'na göre "biz her şeyi Tanrı'da görürüz". Bütün şeyler Tanrı'dadır. Tanrı'da bulunan ideal cisimler dünyası bu dünyada var olan reel cisimler dünyasının asılları, örnekleridir. Bu yaklaşım Augustinus'un etkisiyle belirginleşen Yeni Platoncu yaklaşımların bir uzantısıdır.⁴¹ Malebranche'in mistik tutumunu en açık biçimde ahlak anlayışında görmemiz mümkündür. O'nun ahlak anlayışı metafizik öğretilerine bağlı olarak şekillenmektedir. Bu yaklaşıma göre, evrendeki bütün var olanlar Tanrı'nın birer görünüşü ve çeşitli biçim kazanmasıdır. Bütün insan etkinlikleri de sonuçta O'na yönelmektedir. Tanrı sevgisi tıpkı bütün tek nesnelerin Tanrı'nın özünden bir pay almalarını içermesi gibi, istekler de Tanrı sevgisine bir katılmadır. İnsanın dünyevî isteklerden kendisini kurtararak Tanrı'yı istemesi, Tanrı sevgisine yükselmesi ona mutluluğu kazandıracaktır.⁴²

Plotinus felsefesinin temel iddiaları özellikle metafizik yaklaşımı ile belirginleşir. Bu anlayışı Platon ve Pythagoras geleneği içerisindeki yaklaşımların bir arada ele alınmasıyla oluşturur. Porpyrius'un belirttiği gibi Plotinus, Pythagoras ve Platon'un metafizik ilkelerini öncekilerden daha iyi birleştirmiştir.⁴³ Bu öğreti başta Gregory of Nyssa (335-394) gibi mistik Hristiyanları etkilemiş olabilir. Hristiyan dünyada bu etkileri sadece kozmik bir teoloji açısından değil, aynı zamanda ahlak ve estetik anlayışları için de söz konusu edebiliriz.⁴⁴ Yeni Platoncu felsefe direkt veya endirekt negatif bir teolojinin oluş-

40. Vorlander, a.g.e. s. 324, 347.

41. Vorlander, a.g.e. s. 385; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 291.

42. Gökberk, a.g.e. s. 292.

43. Porphyry, "On the Life of Plotinus And The Arrangement of His Work", s. CXIX.

44. John Rist, "Plotinus and Christian Philosophy", s. 390.

masında Gregory of Nyssa (335-394) ve sahte Dionysius gibi düşünürler aracılığıyla etkili olmuştur. Plotinus'un önemli bir etkisi de, Gnostik öğretilerin aksine, "Bir" in etkisiyle fizikî maddî dünyanın bir bütüncüllük içinde tek bir evren anlayışının yerleşmesine katkı sağlaması, ayrıca Platon'un *Phaedo* diyalogu başta olmak üzere diğer diyaloglarının etkisiyle ruh-beden düalizminin yumuşatılmasındadır.

İSLÂM FELSEFESİNE ETKİLERİ

İslâm coğrafyasının fetihlerle genişlemesi tam da Yeni Platoncu felsefenin etki ve tesirin zirvede olduğu bir dönemde gerçekleşmiştir. Coğrafi olarak genişleme sonucunda Müslümanların İran, Hint ve özellikle Helenistik kültürle karşılaşmasıyla, bu kültürleri tanıma yönünde bir çabanın içerisine girilmiştir. Bunun üzerine bilim ve felsefe alanında Antik dünyanın eserleri tercüme edilmeye başlamıştır. Bu dönem içerisinde Urfa, Antakya, Cundişâpûr, Harran, Bağdat gibi şehirlerde kurulan merkezlerde yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinin Antik ve Helenistik kültürün öğrenilmesinde ve Arap diline kazandırılmasında büyük rolü olmuştur.⁴⁵

Grekçe temel ilim dili olarak bu Helenistik okullarda dördüncü asırdan beri okutulmaktaydı. Bu merkezler aynı zamanda Helenistik kültürün taşıyıcısı önemli eserlerin Süryânîce'ye kazandırıldığı merkezler durumundaydı. Porphyrios'un *İsagoci*'si, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Hermeneutica* ve *Birinci Analitiker* gibi eserleri bu merkezlerde tercüme edilip Süryânî diline kazandırılmıştır. Başlangıçta hükümdarların ve halifelerin şahsî ilgileri doğrultusunda başlayan tercüme etkinliği kısa bir sürede bütün İslâm dünyaSînâ yayılmıştır. Bu tercüme faaliyetini ilk başlatan kişi Emevî halîfesi Hâlid b. Yezîd (öl. 704)'dir.⁴⁶ Yeni Platoncu felsefenin İslâm dünyasına kazandırılmasında önem taşıyan isimlerin başında şüphesiz Sâbit b. Kurrâ (öl. 901) ve aynı aileden gelen Sînân ve iki torunu gelir. Farklı pek çok alandan gerçekleştirdikleri tercümelerle Antik dünyanın ve Helenistik felsefenin İslâm dünyasına girmesinde çok büyük katkıları olmuştur.⁴⁷

Yeni Platonculuğun Platon ve Aristoteles felsefeleriyle olan bağlarından ve bu ekol mensuplarının Antik dünyanın iki önemli sîmâsına olan ilgisinden dolayı Aristoteles'e ait olmayan bazı eserler onun ismiyle İslâm dünyasına kazandırılmıştır. Bunların en önemlisi Plotinus'un *Ennead*larının IV., V. ve VI. bölüm-

45. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 2000, s. 27.

46. İsmail Yakıt-Nejdet Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, s. 67.

47. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 40.

lerinin özeti olan ve *Esûlûcyâ* (*Theologia*) adıyla bilinen Arapça *Kitâbü'r-Ru-bûbiyye* adlı eserdir.⁴⁸ Proklus tarafından özetlenen ve notlarla zenginleştirilen eser özellikle sudûr teorisinin İslâm düşünürleri arasında yayılmasında etkili olmuştur. Aristoteles'in olmamasına rağmen onun adıyla İslâm dünyasında tanınan kitaplardan biri olmuştur. Kaynaklara göre eser IX. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alınmıştır.⁴⁹

Aristoteles'e atfedilen bir diğer eser ise *el-Îzâh fi'l-Hayri'l-Mahz* veya *Mahzu'l-hayr* isimleriyle bilinen ve Cremona'lı Gerhard tarafından XII. yüzyılda *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae* adıyla Latince'ye tercüme edilen kitaptır ve *Enneadlar*'ın V. ve VI. Bölümlerinde yer alan bazı pasajlarının özetlenmesinden oluşmaktadır. Eserin Leiden nüshasının başlığı *Kitâbu'l-îzâh li Aristotalis fi 'l-mahzi 'l-Hayr*'dır ve Latince'de *Liber de Causis* ismiyle bilinmektedir. İslâm bütün kaynaklarda *Mahzu'l-hayr* Aristoteles'in eseri olarak tanıtılmaktadır.⁵⁰ Genel kabul gören görüş eserin Proclus'un *Elementatio Theologica*'sînâ ve Plotinus'un *Enneadlarına* dayandığı yönündedir.⁵¹

İslâm dünyasında *Esûlûcyâ* dışında *Enneadlar*'dan oluşturulan diğer bir metin de Fârâbî'ye atfedilen *Risâletun fi'l-İlmî'l-İlâhî* adını taşıyan küçük bir risâledir. Eser *Ennead*'ın V. Bölümünün geniş bir özetidir. Bu risâle *Esûlûcyâ*'ya benzer bir muhtevâyâ sahiptir.⁵²

Kindî

İslâm dünyasında Meşşâî ekolünün kurucusu olarak bilinen Kindî (öl. 866), Antik Yunan mîrâsının Arapçaya kazandırılmasında etkili olmuştur. Kendisine bağlı bir tercüme ekibiyle dil ve gramer yönünden sağlıklı tercümelerin gerçekleştirilebilmesi için çaba göstermiştir. Böylelikle Arapçanın bir felsefe dili haline gelmesine katkıda bulunmuştur.⁵³

-
48. Mahmut Kaya, "Aristo", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul 1991, s. 376; Marcit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 45,
 49. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1980, s. 30.
 50. Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 106 vd.; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, İstanbul 2003, s. 120, 142.
 51. Perwiz Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought*, State University of New York, Albany 1992, s. 18- 19.
 52. Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 145-146.
 53. Mahmut Kaya, "Kindî ve Tercüme Olayı", *Kindî Felsefi Risaleler* içinde, İstanbul 1994, s. XX.

Plotinus'un *Enneadların* IV, V, VI. Bölümlerinden oluşan *Esûlûcyâ* (*Theologia*) adlı eseri Abdulmesih İbn Nâime el-Hımsî'ye tercüme ettirmiş ve dönemin sultanına takdim etmiştir.⁵⁴

Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ* (*İlk Felsefe Üzerine Kitap*) adlı risâlesinde, Plotinus gibi Bir'in üzerinde durmakta, bu terimin ne anlamda kullanıldığını, her türlü kavramın üzerinde yer aldığını, maddî bir ilke olmadığını, benzerinin bulunmadığını, kategorilerin dışında yer aldığını Plotinus'a benzer bir yaklaşımla değerlendirmektedir. Aşağıda yer alan ifadeler bu benzerliklere işaret etmektedir:

“O, gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez, Yalnızca O salt Bir'dir. Yani O, Birlikten başka bir şey değildir; O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir'den başkadır... ilk gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlar varlık vermiştir. O kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vucûd bulmuştur. Şu halde var oluşun sebebi gerçek Bir'dir ki o birliğini başkasından almış değildir, tersine O bizâtihî Bir'dir.”⁵⁵

Kindî, Aristoteles'in eserlerinin dökümünü yaparken bu kitabı anmamaktadır. Dolayısıyla bu kitabın Aristoteles'e âidiyetinden şüphe duyduğu düşünülebilir. Buna rağmen yukarıdaki paragrafta görüldüğü gibi eseri kendi felsefî öğretisi için kullanmakta bir sakınca görmemektedir.⁵⁶

Kindî risâlelerinde, Meşşâî ekolünün eklektik yapısına uygun olarak Pythagoras, Platon, Aristoteles, Plotinus, gibi düşünürlerin görüşlerini eklektik bir yöntemle kullanmaktadır. Kindî, yaratılışı ifade etmek için Arapçaya çevrilen Yeni Platoncu metinlerde geçen bazı kavramları kullanmış, Bir'e, feyz'e değinmiş, fakat *Esûlûcyâ*'daki gibi bir anlayışı benimsememiş, Plotinusçu âlemin sonsuzluğu, sonsuzda yaratma ve sudûr doktrinlerini kullanmaktan kaçınmıştır.⁵⁷

Fârâbî

Farâbî (öl. 950)'nin yaşadığı döneme gelinceye kadarki iki asır içinde İslâm dünyası Doğu'da Hint ve Batı'da Yunan olmak üzere iki büyük kültür dünyası ile temasa geçmişti. Arapçaya her iki kültür ve medeniyetten tercümeler ve şerhler yapılmaktaydı. Yapılan bu tercümelerle İslâm dünyasında IX. yy.'ın or-

54. Mahmut Kaya, “*Kindî v e Tercüme Olayı*”. s. XX.

55. Kindî, “*Kitab fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ/İlk Felsefe Üzerine*”, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, s. 54.-55

56. Mahmut Kaya, “*Risalelerin Mahiyeti*”, *Kindî: Felsefî Risaleler* içinde, s. XLVII.

57. Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 165.

tararından itibaren, Yunan felsefesinin tesiri görölmeye başlamıştır. Farâbî ile Meşşâî felsefesi olgunluk dönemine ulaşmıştır.

İslâm felsefesinde varlık öğretisini sistemleştiren ilk düşünürler Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ olmuştur. Varlık kavramı, İslâm dünyasında vücûd (varlık), mevcûd (var olan), kevn (oluş) kâin (olan) kavramlarıyla ifade edilmektedir. Ayrıca zorunlu/*vâcip varlık* ile olurlu/*mümkün varlık* kavramı ilk defa İslâm filozofları tarafından ortaya konulmuştur. İslâm filozoflarına göre varlığı oluşturan ilk ilke ve ilk sebep Tanrı'dır. Tanrı, âlemdede bulunan bütün varlıkların sebebidir. Fârâbî'ye göre varlık, anlatılamayacak ve tanımlanamayacak derecede zihinde açık, seçik, yerleşik, sâbit bir anlam taşımaktadır.⁵⁸ Fârâbî ve diğer Meşşâî filozoflar Tanrı-varlık ilişkisini ve kozmik varlığın oluşumunu sudûr teorisi ile yorumlarlar. Fârâbî sudûr teorisi ile Tanrı ve tabiat arasındaki ilişkiyi belirlemek ve bütün kâinatı hiyerarşik bir sistem dâhilinde yorumlamak ve böylelikle din-felsefe uyumunu sağlamak istemiştir. Şüphesiz Fârâbî'nin bu yaklaşımında felsefe ve din arasında konu ve amaç yönünden aynı hakikati açıklamaya yönelik bir birlikteliğin bulunduğu, iki alanın aynı hakikate tekâbül ettiği düşüncesi gelmektedir.⁵⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler Aristoteles'in ezeli madde anlayışını, Plotinus'un sudûr anlayışla yorumlayarak İslâm öğretisiyle uyumlu kılmaya çalışmışlardır.⁶⁰ Fakat bu teori temelde Tanrı'ya bir zorunluluk yüklediği için, zorunlu bir süreci içermesinden dolayı mutlak irâde sahibi bir Tanrı anlayışıyla çelişmektedir. İslâm öğretisi, ilâhî irâdeyi yaratma zorunluluğu ile sınırlandırıcı bu teoriye mesâfeli durmuştur. Fârâbî felsefi sisteminde genel olarak Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırarak benimsemesine rağmen, tercüme faaliyetleriyle İslâm dünyasına kazandırılan ve Aristoteles'e atfedilen Yeni Platoncu eserleri de kullanarak felsefesini şekillendirmiştir. Fârâbî, yukarıda kendisinden söz ettiğimiz *Esûlûcyâ* adlı eseri *el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı risâlesinde dört defa referans olarak kullanmaktadır. "*Her kim onun Esûlûcyâ diye bilinen kitabındaki metafizikle ilgili görüşleri üzerinde düşünecek olursa onun bu âlemin yoktan yaratıcısını isbat ettiği hususunda hiç şüphesi kalmaz.*"⁶¹ Görüldüğü gibi Fârâbî, Platon ve Aristoteles felsefesini uzlaştırmak için Yeni Platoncu felsefeyi kullanmaktadır.

58. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF yayınları, Ankara 1974, s. 9.

59. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 77-137.

60. Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 201.

61. Fârâbî, "el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn/Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", Çev. M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, İstanbul 1995, ss. 151-181, s. 172.

Metafizik anlayışında bu izleri açıkça görmemiz mümkündür. Sudûr anlayışını incelediğimizde Plotinus'un yaklaşımının benimsendiğini görmekteyiz. Meşşâî ekolünün genel karakteristik niteliği olan eklektik metot Fârâbî'nin metafiziği, kozmoloji ve psikoloji öğretilerine yansımaktadır. Fârâbî'nin metafiziği, konuları ele alış itibarıyla ana çizgileriyle Aristoteles'in metafizik anlayışından ziyade Plotinus'un metafizik öğretilerine daha yakındır ve bütün sistemini bu ilkeler üzerine kurmuştur.⁶² Geç Yunan felsefe geleneğinde örnekleri görüldüğü üzere, Platon ve Aristoteles'in felsefe öğretilerini Stoacı unsurlarla yorumlanmak suretiyle Yeni Platoncu felsefe belirginlik kazanmıştır. Bu anlayışların oluşturulan telif çalışmalarla İslâm düşüncesinin genel çerçevesine uygun düşecek bir içeriğe ve dönüşüme uğratıldığı fark edilmektedir.⁶³

Plotinus ve Fârâbî'nin sudûr anlayışlarının varlık hiyerarşisinde, zirvede bulunan varlık Tanrı'dır. Tanrı kavramı konusunda her iki düşünür benzer bir yaklaşımı dillendirmektedirler. Plotinus metafiziği Tanrı'nın mutlak varlığına dayanmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda Tanrı, özü gereği var olan ve varlığı zorunlu olan tek varlıktır, Bir'dir. Tanrı'nın temel belirgin niteliği hiç bir şeye benzememesi, aşkın olmasıdır. Bir, her türlü varlığın ve düşüncenin ötesinde, kavranılması ve anlatılması mümkün olmayandır.⁶⁴ Fârâbî, felsefî sistemi doğrultusunda Tanrı hakkındaki görüşlerinde İslâm dininin görüşleriyle Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncu telakkîler arasında bir uyum tesisi doğrultusunda çaba göstermiştir. Fârâbî *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın birinci bölümünde Tanrı ve onun niteliklerini incelemektedir. Fârâbî, Tanrı'yı *İlk Var olan, İlk Sebep ve Zorunlu Varlık* olarak tanımlar. Zorunlu varlık, bütün var olanların sebebi, varlığını başka bir şeye borçlu olmayan, mükemmel olandır. Fârâbî'nin, Tanrı'yı Zorunlu Varlık olarak tanımlaması, Zorunlu varlık-mümkün varlık ayırımını beraberinde getirmektedir. Plotinus'ta ise böyle bir ayırım söz konusu değildir. Dolayısıyla Fârâbî, eklektik sistemi doğrultusunda varlıkları vâcib ve mümkün olarak ayırmakla, Yeni Platoncu felsefenin varlık anlayışına tam olarak bağlı kalmamaktadır.

Düşünüre göre, ilk varlık olan Vâcibu'l-Vücûd'dan sudûr eden bütün varlıklar hiyerarşik bir sistem dâhilinde sudûr ederler. Bu sudûrda varlığı en mükemmel olan önce yer almakta, varlığı daha az mükemmel olan daha aşağı bir mertebede bulunmaktadır. Fârâbî'nin sudûr sistemini kısaca ifade etmek gerekirse; Tanrı'dan varlık ve kemâlinin bolluğu sebebiyle âlemdeki bütün varlık-

62. İbrahim Hakkı Aydın; *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 53

63. Ahmet Arslan, *Çevirenin Takdimi Farabi Hakkında*; Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fazıla)*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1990, s. 14.

64. Plotinus, *The Enneads*, Translated Stephan MacKenna, Abridged with an Introduction and Notes by John Dillon, Penguin Books, New York, V. 2. 1; V.4. 1.

ların bir nizam içerisinde sudûr edip ortaya çıkmasıdır.⁶⁵ Fârâbî'ye göre Allah, ne bilmeden meydana getiren bir tabiat, ne de eşyâyı keyfî düşüncesiz ve nizamsız bir şekilde doğuran bir irâdedir. Buna göre Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesi, mümkün varlıkların varlık kazanmasına sebep olmuştur. Aksi halde bu aşkın varlıktan çokluğun sâdır olmasını mümkün görmeyen düşünür, ilk sebebin varlığının cüzleri içermesi gerekeceğini söyler. Düşünür burada “birden ancak bir çıkar” kuralı gereğince, Tanrı'dan sudûr eden ilk varlığın bir olan ilk akıl olduğunu belirtir. Fârâbî bu akıllardan zaman zaman “melek” olarak, akıllar âleminde de “melekût âlemi” olarak bahsetmektedir.

Fârâbî, ileri sürdüğü sudûr görüşünde, Allah ile âlem arasında bir irtibat kurmakta, din ile felsefeyi birbirine yaklaştırmaya çalışmaktadır; maddî dünya ile Allah arasına maddî olmayan akıllar silsilesi yerleştirmektedir. Buna göre, ilk varlık eşyâyı sebepleri ve illetleri bakımından düşünür. Yani O'nun bilgisi varlıkların sebebidir. Plotinus'un Bir'i akılla kavranamayan ve kendisine hiç bir nitelik yüklenemeyen sebeptir. Bu yönüyle Plotinus felsefesi üstün, tamamen aşkın Bir anlayışını sistemleştirir. Fârâbî, Tanrı'yı bütün varlıkların sebebi olarak düşünür; o varlıkların en mükemmelidir.⁶⁶

Fârâbî'nin, Tanrı'yı “kendini düşünen akıl” olarak tanımlaması, temelde Aristoteles öğretisini çağrıştırmakla beraber, akılların ondan zorunlu olarak *sudûr* etmesi Plotinus'un kozmoloji öğretisini yansıtmaktadır. Fakat bütün bu benzerliklere rağmen Fârâbî'nin sudûr nazariyesinde ilk akıldan bahsederken kullandığı olumlu ifadeler, Plotinus'un hiçbir sıfat kullanmadığı Bir'inden farklıdır. Plotinus, Tanrı hakkında ifade edilecek her sözün onun birliğine zarar vereceğini düşünmektedir. Onun hakkında mevcut, iyi gibi sıfatlarla da konuşamayız, çünkü o, bizâtihî bu sıfatların kendisidir. Bundan dolayı onun ne olduğu değil ne olmadığı söz konusu edilebilir. Fârâbî, Plotinus'dan farklı olarak Tanrı için *hayat*, *celâl*, *mutluluk*, *aşk* gibi olumlu sıfatları kullanmakta ve onu bütün iyilik ve güzelliklerin kaynağı olarak tanımlamaktadır.⁶⁷

Fârâbî'ye göre *faâl akıl* ilk prensip değildir. Fârâbî'nin sudûr nazariyesinde onuncu akıl faal akıl olarak tanımlanmakta ve Ay altı âlem olarak adlandırılan bu âlemdeki oluş ve bozuluşun temel ilkesi olarak gösterilmektedir. Buna göre, *faâl akıl*, Tanrı, insan ve âlem arasındaki bağlantıyı sağlamaktadır. Faâl akıl Tanrı'dan sâdır olan bir melekedir ve onun sâyesinde insan akli yeni melekeler kazanmaktadır. Tanrı bu akıl ile insana vahyetmektedir. İnsanın elde edeceği

65. Aydın Fârâbî'de *Metafizik Düşünce*, s. 170.

66. Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fâzıla)*, Çev. A. Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1990., s. 33.

67. Nejdî Durak, *Plotinus'ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*, Söğüt Yayınları, İstanbul 2008, s. 120.

en son yetkinlik işte bu *faâl aklın* Tanrı'dan insana aktardığı şeylerle mümkün olmaktadır. İnsanın mutluluğu kazanması, mükemmelliğe ulaşması için ilk bilgileri oluşturan ilk düşünülürlerin faâl akıl tarafından insana verilmesi gerekmektedir. Burada bilginin kazanılmasındaki son noktada, Fârâbî'nin tasavvufi bir yaklaşıma yöneldiği görülmektedir.⁶⁸ Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr anlayışında çıkış ve yükseliş beşerî aklın faâl akılla ittisâliyle tamamlanmaktadır. Fakat Plotinus'a göre yükseliş, yaşanan mistik bir cezbe ve kendinden geçme sonucu insanın ilk olan mutlak birde fânî olmasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre Fârâbî'nin Tanrı anlayışı, kimi noktalarda yeni Platoncu öğretiyle benzerlikler gösterse de İslâm dininin Tanrı anlayışıyla da bağlantı içinde gözükmektedir. Şüphesiz bunda Yeni Platoncu felsefe gibi Fârâbî'nin de eklektik metodu benimseyip kullanmasının etkisi bulunmaktadır.

İbn Sînâ

Plotinus'un sudûr teorisi, bütün var olan şeyleri bir sıra düzeni içinde insanın önüne serdiğinden özellikle Hristiyan teolojisi ve teosofik felsefe için ilhâm kaynağı olurken, diğer taraftan dinle felsefeyi uzlaştırmak isteyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar açısından ise üzerinde önemle durulması gereken bir felsefî yaklaşım olarak değerlendirilmiştir.⁶⁹ İbn Sînâ (öl. 1037) felsefesinin özünü varlık kavramı oluşturmaktadır. Varlık mâhiyet ayrımı *bir* ve *çok* olan arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek, Tanrı ve âlem ilişkisini temellendirebilmek için bu ayrımı sistemleştirmektedir.⁷⁰ Tanrı, kendisinde bu ayrımın yapılamadığı Zorunlu Varlık'tır. Varlığı mâhiyetinden ayrılmayan Tanrı'nın İbn Sînâ'ya göre asla bir cinsi yoktur ve bundan dolayı faslı da bulunmamaktadır. Cins ve fasıl olmadığı için tanımlanamaz ve varlığına delil getirilemez. O'nun varlığı ne madde ne de mânâ olarak bölünebilir. Benzeri, ortağı, türü, karşıtı yoktur. O'nun varlığı ancak sarîh ve irfânî akılla kavranabilir. Tanrı, mutlak mükemmellik ve iyiliktir. Varlığı mâhiyeti ile aynı olduğu için gerçek varlıktır.⁷¹

İbn Sînâ'nın Tanrı hakkındaki bu ifadeleri ile Plotinus'un Bir'i ifade ederken kullandığı kavramlar arasında benzerlikler söz konusudur. Ayrıca düşünürün sudûr görüşü bu benzerliğin izlerini daha kolay tesbit etmemizi sağlamaktadır. Goichon bu konuda şu cümlelere yer vermektedir:

68. Durak, a.g.e. s. 121.

69. Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, Cilt, 37, s. 468.

70. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M. Ü. İFAV. Yay., İstanbul 1993, s. 71.

71. Durusoy, a.g.e. s. 72; Hayrani Altıntaş, *İbn Sîna Metafiziği*, Ankara 1992, s. 63.

“Gerçekten İbn Sînâ, aşkın bir Tanrı’ya imanla uyuşmayan bir yaratmayı kabul eder. Onun bu motifi ve âlemin ezeliiliği öğretisi ilkin Müslümanlar, bilâhare Hıristiyanlar tarafından bir sapkınlık olarak ele alınmıştır. Ona göre Aristo’nun sanılan *Theologie*’nin ve *Enneadlar*’ın ‘Bir’i ile aynileştirilmiş Tanrı Birliğine herhangi bir hâlel gelmiş olmaksızın, ancak bir yaratığı doğrudan doğruya meydana getirebilir. Öyleyse o, basitliğe mümkün olduğu kadar yakın bir yaratığı: O, İlk Ma’lûl (Premier Cause) olan saf bir aklın bütün ezeliiliğini meydana getirir. (Varlığa gelen) bu İlk Ma’lûl’de dâualite başlar. Zira zâtı İlk Sebeb’ten varlık almıştır.”⁷²

İbn Sînâ Yeni Platoncu pek çok kavrama kendi sisteminde yer vermekte ve bundan dolayı Goichon’un vurguladığı gibi gerek Müslüman gerekse Hıristiyanların tepkisini çekebilmektedir. Bu yönüyle sudûr nazariyesi İslâm düşüncesinde kavramları ve oluşturduğu problem zeminleriyle Yeni Platoncu felsefenin etkilerinin en açık görüldüğü bir alan olmuştur.

Başta Gazâlî (ö.1111) olmak üzere sudûr teorisi İbn Rüşd (ö.1198), Ebû'l-Berekât el Bağdâdî (ö.1152) ve Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö.1328) gibi kelamcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir.

İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ ekolü Mîlâdî X. yüzyılda Basra’da kurulmuştur. Dinî, felsefî ve siyâsî yönü bulunan, eklektik bir felsefe metoduna sahip olan bir topluluktur. Ansiklopedik mâhiyette 52 adet risâle kaleme almışlardır. Dönemin hassas siyâsî ve sosyal şartlarının ve sahip oldukları felsefî anlayışın bir sonucu olarak gizli kalmayı istemişler, risâleleri kimlerin yazdığı tam olarak tesbit edilememiştir. Bu felsefî ekol, bütün dinî anlayış ve ilimleri bir araya getirmek için çalışmalarda bulunmuşlardır. İhvân-ı Safâ ekolü eklektik metotları doğrultusunda kutsal kitapları, dinleri, mistik öğretileri, Helenistik Hıristiyan gnostisizmini, Yeni Pythagorasçılığı, Yeni Platonculuğu, eski Hint ve İran öğretilerini aynı potada toplamayı ve insanları aydınlatmayı hedefleyen bir öğreti sistemleştirmişlerdir.⁷³

İhvân-ı Safâ ekolü bütün bu unsurları dikkate almış ve Risâleler’i, Plotinus’un görüşlerinin de içinde etkili olduğu, Hermetik-Yeni Platoncu-Yeni Pythagorasçı bir derleme şeklinde kaleme almışlardır. Yeni Platoncu metafizik öğretinin temel ilkeleri olan, Bir, Akıl ve Ruh kavramları, Sudûr teorisi, hiye-

72. A.M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa’sındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 48-49.

73. Durak, *Plotinus’ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*, s. 131-132.

rarşi nosyonu, Tanrı ile birlik düşüncesi, Stoa kaynaklı olup Hermetik ve Yeni Platoncu metinlerde sıkça kullanılan mikrokozmos-makrokozmos anlayışı gibi birtakım unsurları, İslâm dini ile uzlaşma sağlayacak bir yaklaşım doğrultusunda, kendi ekollerinin temel düsturlarını da gözeterek yorumlamışlardır. Bu bağlamda Yeni Platoncu düşünceden de birçok temel kavram ve öğretiyi kendi sistemlerine dâhil etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Yeni Platoncu metafizik öğretinin ana unsurlarından olan sudûr kavramı, *Bir*, *Nous* ve *Ruh* anlayışları, varlık hiyerarşisi, Tanrı ile birlik düşüncesi Stoa kaynaklı olup Hermetik ve Yeni Platoncu metinlerde sıkça kullanılan *mikrokozmos-makrokozmos* anlayışı gibi birtakım kavramları yeniden ele almış ve yorumlamışlardır. Bunu yaparken kendi İslâm anlayışlarını problemlere uygulamışlardır⁷⁴

TASAVVUFA ETKİLERİ

Yeni Platoncu felsefe içerdiği mistik unsurlarla Doğu ve Batı'da birçok mistik ekol üzerinde etkili olmuştur. Bu bağlamda başta Platon olmak üzere Plotinus'un ve Yeni Platonculuğun mistik yaklaşımı Fârâbî, İbn Sînâ ve İsrâkîlik ekolünde etkili olduğu gibi, başta Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 1240) olmak üzere birçok mutasavvıf da etkisi altında kalmıştır. İslâm dünyasındaki Tasavvufî hareketler Gazâlî sonrası dönemde özellikle İbnü'l-Arabî'nin etkisiyle vahdet-i vücûd anlayışına yönelmiştir. Erol Güngör'e göre, İslâm tasavvufunun bir sistem haline gelmesinde başta vahdet-i vücûd kavramı olmak üzere Yeni-Platoncu düşüncenin tesiri açıktır.⁷⁵

Goldziher'e göre, Yeni Platoncu ve gnostik düşünceleri İslâm'a ilk uyarlayanlar genellikle tasavvuf ehli olmuştur. Ona göre bu amaç doğrultusunda uydurma hadislerin kaynağı yine sûfi çevreler olmuştur. Ayrıca müellife göre, "...İh-vân-ı Safâ gibi din felsefecileri...felsefî-teolojik sorunlara ilişkin kendi görüşlerini yansıtan bir Peygamber sözü nakletmekten büyük zevk alırlar. Öte yandan Yeni Eflatuncular'ın fikirlerini toplumsal ve siyâsî yaşama taşımış bulunan İsmâîlîler de, bu uğraşıda seçkin bir yer işgal etmektedirler. İşte bütün bu çevrelerden Peygamber'i âdetâ Yeni-Eflatuncu ve sezgici fikirlerin mütercimi olarak takdim eden büyük bir hadis külliyatı neş'et etmiştir."⁷⁶ Goldziher, bu çevrelerin kullandığı malzemenin sadece kendi uydurmaları olmayıp bir kısmını hazır bulup kendi amaçları ve öğretileri doğrultusunda kullandıklarına işaret eder. Bu olgu-

74. Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 191.

75. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken yayınları, İstanbul 1990, s. 60.

76. Ignaz Goldziher, "Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", Çev. Ömer Özsoy, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI, Ayrı basım Ankara 1997, s. 405.

yu yansıtan en önemli örnek Yeni Platoncu sudûr öğretisinin bir Peygamber sözü olarak çıkmasıdır. Meselâ bazı hadis kitaplarında geçen, “Allahın yarattığı ilk şey akıldır.” gibi Kur’an’ın yaratılışla ilgili anlatımlarıyla bağdaşmayan, aklı öven ve yücelten ifadeler, başka sözlerle bir arada hadis olarak sunulmaktadır. Bu gibi ifadeler bu öğretinin etkisinde kalan çevrelerde yaygın olarak kullanılmaktadır.⁷⁷

Yukarıda işaret edildiği gibi sudûr teorisi, İslâm felsefe ve kültürüne derin etkileri olan bir öğretilerdir. Yeni-Platoncu felsefe anlayışı Meşşâî felsefesi ile birlikte eklektik bir felsefe anlatımına dönüşürken; Sühreverdî el-Maktûl (öl. 1191) ve İbnü’l-Arabî gibi düşünürler tarafından, tasavvufi bir yorumlamayla, metafizikten fiziğe, varlığın meydana gelişini ve bu sürecin yukarıdan aşağıya, mânevî ve rûhânî olandan süflî ve maddî olana doğru hiyerarşik bir sistem dâhilinde yorumlanmasına zemin hazırlanmıştır. Tasavvuf felsefesindeki aklı evvel, aklı küll, aklı küllî, nefis-i küll ve nefis-i küllî kavramları farklı bağlamlarda yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır.⁷⁸

İslâm düşüncesi tarihinde Meşşâî ekolden sonra doğmuş olan İşrâkîlik, Meşşâîliğe bir reaksiyon olarak kendisini belirginleştirmiştir. Bu ekol, epistemolojik olarak mantık ve akıl yürütme yerine, keşf, ilham ve sezgi prensibinden hareket eder. İşrâkîliğin kurucusu Maktûl (öldürülmüş) unvanı ile bilinen Şahâbeddin Sühreverdî’dir. İslâm dünyasındaki düşünce hayatının zirveye ulaştığı XII. yy.’ın ikinci yarısında yaşamış olan sûfi mütefekkiye göre mânevî sezgi felsefenin esasıdır. Sühreverdî tarafından sistemleştirilen İşrâkîlik İslâm dünyasında Platon, Pythagoras ve Yeni Platoncu etkileri en çok yansıttığı düşünülen ekoldür. Mistik bir anlayışla evren ışık (nûr) ve karanlığın (zulmet) olmak üzere iki düalist prensibin mücâdele alanı olarak görülür.

Sühreverdî’nin mistik öğretisini açıklamak için kullandığı ışık, güneş, ışıgın kaynağı gibi metaforlar Yeni Eflâtuncu yorumlarla İslâm dünyasına geçmiştir. Düşünüğe göre hakikate ancak kalb ve işrâk yoluyla ulaşılabilir. Bu da yüksek âlemde insanın beden heykeline veya nefsine akseden nurun bir şuur aydınlığını meydana getirmesiyle olur. İnsanın bilgi kaynağının temelinde bu bulunmaktadır. İnsan keşf yoluyla tedricen zulmetten nûra yükselir. Sühreverdî’nin *Nûru’l-Envâr* (*Nûrların Nûru*) kavramıyla Platon’un İyî’si, Tanrı’yı ifade için kullandıkları benzer kavramlardır.⁷⁹ Bütün Nûru’l-Envâr sonsuz varlık veya Al-

77. Goldziher, *a.g.m.*, s. 406-407; “Evvelü mâ haleka’llâh akl” ifadesinde geçen bu hadis için ayr. bkz. Mehmet Özşenel, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan İlmî Araştırmalar*, S. 4, s. 15-32, İstanbul, 1988.

78. Kaya“Sudûr”, s. 468.

79. Parviz Morewedge (ed), “The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines”, *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992, s. 52.

lah'tır. O'na göre Nûru'l-Envâr olan Allah, âlemin illetidir. Sühreverdî'ye göre, Nûru'l-Envâr hiçbir şeye muhtaç olmayan, vâcip olan, her şeyin kendisine bağlanıp ulaştığı şeydir. Onun sıfatlara ihtiyacı yoktur. O, hakikî Bir'dir. O'ndan âmiller, sebepler, irâde ve fiil değişip çoğalmaz. Zira bu durumlar çokluğu gerektirir.

Âlemin varlığının sudûr yolu ile olduğunu söyleyen Sühreverdî'nin bu görüşünde Plotinos'un ve Meşşâîler'in etkisinin olduğu bilinir. Ona göre nurların nurundan (Nûru'l-Envâr) önce aklî bir cevher çıkar. Buna küllî akıl da denebilir. Bu da bir çeşit nur olup, Nûru'l-Envâr ile mevcûdât arasında vâsıttır. Onun madde ile alâkası yoktur. Bu kendi nefsinin idrâk ettiği gibi, kendisinin kaynağı olan Vâcibu'l-Vücûd'u da bilir. Ruh, Allah'ın aynı ve O'ndan bir parça da değildir. Ancak O'ndan feyz alır, ayrı bir şevk hâlinde bulunur.⁸⁰

Bu ekolün felsefesinin oluşumunda Aristoteles ve Platon gibi düşünürlerin yanı sıra Yeni-Platonculuk da etkili olmuştur. Fakat Sühreverdî, Plotinus'un felsefesini İslâmî bir renge büründürmeye çalışmıştır. “Meselâ Plotinus'a göre ilhâm ve vahiy gibi olaylar, vâsıtasız ve kendiliğinden olan olaylar olarak kabul edildiği halde, Sühreverdî'nin mükâşefesi, peygamberlere özgü olan ilhâm, vahiy ve sâdık rüya ile aynı karakteristik özellikler taşımaktadır, yani göre mükâşefe, sadece vicdânî bir sestten ibaret olmayıp, elde edilmesinde felek ve ideler âleminin rolü bulunmaktadır.”⁸¹ İsrâkîliğin bu fikirleri Vahdet-i vücûd düşüncesine yaklaşmış, özellikle İbnü'l-Arabî'nin üzerinde büyük tesir bırakmıştır.

XII. yy. tasavvufta önemli gelişmelerin ortaya çıktığı bir dönemdir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Füsûsü'l-Hikem* gibi eserlerinde belirginleştirdiği vahdet-i vücûd terimi ile Allah-âlem-insan ilişkisini yorumlamıştır. Vahdet-i vücûd (varlık birliği) fikrini sistemleştiren İbnü'l-Arabî bu öğretiyi bütün İslâm tasavvufuna yaymıştır. Bu kavramın yaygın kullanımında Sadreddini Konevî (ö.1274)'nin katkısı olmuştur. İslâm tasavvufunun bu yaklaşımı, tasavvur, irâde ve varlık bakımından bir birlik kabul eder. Bu anlayış doğrultusunda Tanrı'nın her sıfatının bir varlıkta tecellî ettiği anlayışını sistemleştirirler. Tanrı her varlığın aslıdır ve O'nun her sıfatının meydana çıkmasıyla eşyâ ve hâdiselerden biri de ortaya çıkmış olur. Vahdet-i vücûd, “varlığın birliği” demektir; İslâm mutasavvıflarına göre bizâtihi kâim olan vücûd birdir, o da Allah'ın vücûdudur. Bu vücûd, vâcip, kadîm ve ezelîdir; çoğalma, parçalanma, değişme ve bölünme kabul etmez.⁸²

80. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s. 104-105.

81. İsmail Erdoğan, “İsrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 8, 2003, s. 159-178., s. 171.

82. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz, Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 9.

İslâm mutasavvıfları sudûr konusundaki görüşlerinde Yeni Platoncu yaklaşımlarla paralel görüşlere sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği sudûr anlayışı varlığın çeşitli mertebelerinden geçerek tezâhürünün nasıl gerçekleştiği yorumlanmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem olarak bilinen varlık aslında “a'yân-ı sâbite” suretinde Tanrı'nın belirmesidir.⁸³ İbnü'l-Arabî sudûrun Tanrı'dan zorunlu olarak gerçekleşmediğini zattan gelen ihtiyârî bir tecellî ile olduğunu vurgulamaktadır. A'yân-ı Sâbite Allah'ın ilminde sâbit olan gerçeklerdir. Ancak bu hakikatler henüz varlık bulmamışlardır. Mutasavvıflar A'yân-ı Sâbite'de bulunan varlıkların dışarıda bir varlığa sahip olmayan nitelikler olduğunu vurgulayarak, onların Tanrı'nın ilminde ezeli ve ebedî olarak var olduğunu kabul ederler.⁸⁴ Şüphesiz bu yaklaşımları Yeni Platoncu anlayıştan farklı bir durumu ifade etmektedir. Ayrıca vurgulanmalıdır ki, İbnü'l-Arabî, Tanrı hakkında konuşmanın, O'nun tarafından, müsbet niteliklerinden bahsetmenin zarûretinden bahsederek Plotinus'un 'Bir' hakkındaki tanımsız anlatımlarından uzaklaşmaktadır.

O'Leary, İslâm tasavvufunun Tanrı anlayışı konusundaki görüşlerinin Yeni Platoncu izler taşıdığını ileri sürmektedir.⁸⁵ Oysa İbnü'l-Arabî ve mutasavvıfların çoğunluğu bu âlemin varlığını Tanrı'nın irâde ve ihtiyârına bağlamaktadır. Tasavvufî literatürde bu durum Tanrı'nın bilinmeyi istemesine bağlanmaktadır.

P. Morewedge de İslâm tasavvufunun Yeni Platoncu etkilere çok açık olmadığını düşünmektedir. “Müslümanlarla Yeni Platoncularda açık farklılıklar vardır. İslâm Mistisizminde birlik, ‘şahsî’ (personal) olarak düşünülebilirken Plotinus’un böyle bir önceliği yoktur. Zira ona göre ‘Bir’ kendinin bilincinde değildir.(Enneadlar 6. 9. 9.)”⁸⁶

Görüldüğü gibi İslâm düşüncesinde Bir'in bir şahsiyet olarak kendine has özellikleri vardır. Bu özellikler O'nun kendine ait tanımlarıdır; Bir'in ne olduğuyla ilgili açıklamalarıdır. Plotinus'da ise, Bir'in Bir olması dışında kendisinin diğer özellikleriyle tanımlanmasına veya açıklanmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü asıl olan Bir'dir. Bu noktada Plotinus ile Müslüman mistikler arasında hedef açısından bir farklılık olduğu söylenebilir. İki taraf arasındaki felsefî bağlamdaki bu tarz ilişkileri, varlık konusunda vücûd (*existence*), mevcûd (*existent*) mâhiyet (*essence*), vücûbb (*necessity*) - mümkün (*contingency*), mümtenî (*impossibility*) kavramları üzerinden tartışmak gerekir.⁸⁷ Meselâ İslâm düşüncesinin tekemmül ettiği dönemlerde İbn Sînâ'nın geliştirmiş olduğu Zorunlu Varlık, (Vâ-

83. Muhyiddin Arabî, *Füsûlu'l-Hikem*, Çev. Nuri Gençosman, İstanbul 1956, s. 58.

84. Ebu'l-Alâ Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1975, s. 67-69.

85. O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 104-105.

86. Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought*, s. 56.

87. Morewedge, a.g.e. s. 57-58.

cibu'l-Vücd) kavramı Plotinus'un Bir'iyle alakalı görülürse de İbni Sînâ ile Plotinus arasında kavramın kullanılmasında metafizik dil sistemi içerisinde vurgu farkı olduğu söylenebilir.⁸⁸

SONUÇ

Yeni Platonculuk, rûhî ilhâm ve rasyonel düşüncenin kendi dönemi açısından oldukça tutarlı bir sentezini yapmayı başarmış ve bu özelliği ile M.S. IV. yy'dan itibaren birçok felsefî ve dinî öğretiye etki etmiştir. Yeni Platonculuk, Grek felsefesinin en son biçimi olarak görülmüştür. Bu felsefe hareketi aynı zamanda Hristiyanlık karşısında klasik felsefe öğretisinin en son biçimi ve diriltme çabası olarak tanımlanmıştır. Plotinus tarafından sistematize edilen bu öğreti kendini yeni bir felsefe olarak tanımlamaktan ziyade Platon öğretisinin gerçek yönünü keşfettiğini vurgulamaktadır. Bu etkisi sadece İslâm dünyası üzerinde olmamış IV. yy'dan itibaren Hristiyan teolojisi üzerinde de etkiler bırakmıştır. Ortaçağda Aristoteles felsefesine yönelinceye kadar bu etki sürmüştür.

KAYNAKÇA

- Afifi, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. M. Dağ, Ankara, 1975.
- Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1992.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, c. V, İstanbul 2010.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1974.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1988.
- Clark, Mary T., "De Trinitate", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Eleonore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006.
- Çotuksöken, Betül – Babür, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993.

88. Morewedge, a.g.e. s. 58.

- Durak, Nejet, *Plotinus'ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*, Söğüt Yayınları, İstanbul 2008.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, M. Ü. İFAV. Yay., İstanbul 1993.
- Erdoğan, İsmail, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 8, 2003.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 2000.
- Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, Çev. A. Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1990.
- Fârâbî, *el-Cem Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn (Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)*, Çev. M. Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde, İstanbul 1995.
- Goichon, A.M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000.
- Goldziher, Ignaz, "Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", Çev. Ömer Özsoy, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXXVI, Aynı basım Ankara 1997.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul 1990.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken yayınları, İstanbul 1990.
- Johansen, Karsten Friis, *A History of Ancient Philosophy. From the Beginnings to Augustine*, Trans. Henrik Rosenmeier, Roudledge, London 1998.
- J. O'Donell, James, "Augustine: His Time and Lives", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006.
- Kaya, Mahmut, "Kindî ve Tercüme Olayı", *Kindî Felsefî Risâleler içinde*, İstanbul 1994.
- , "Risâlelerin Mâhiyeti", *Kindî Felsefî Risâleler içinde*, İstanbul 1994.
- , "Aristo", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, C. 3, İstanbul 1991.
- , "Sudûr", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, C. 37, İstanbul 2009.
- Köroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001.
- Knuuttila, Simo, "Time and Creation in Augustine", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006, pp. 103-115.

- MacDonald, Scott, "The Divine Nature", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press 2006,
- Morewedge, Perwiz (ed), *Neoplatonism and Islamic Thought*, State University of New York Press, Albany 1992
- Morewedge, Parviz (ed), "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", *Neoplatonizm and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992, s. 52.
- Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Füsûlu'l-Hikem*, Çev. Nuri Gençosman, İstanbul 1956.
- Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1980.
- O'Leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H. G. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1959.
- Plotinus, *The Enneads*, Translated Stephan MacKenna, Abridged with an Introduction and Notes by John Dillon, Penguin Books, New York 1991.
- Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
- Porphry (Porphyrios), "On the Life of Plotinus And The Arrangement of His Work", Plotinus, *The Enneads*, Penguin Books, London 1991, s. CII-CXXV.
- Rist, John, "Plotinus and Christian Philosophy", *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Elenore Stump-Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006, Vorlander, Karl, *Felsefe tarihi*, Çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadettin, Günümüz Diline Aktaran Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. V. Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.
- Yakıt, İsmail-Durak, Nejdət, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002
- Zeller Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

PROCLUS

Fulya Bayraktar*

felsefe tarihi boyunca, tabiattaki bunca çokluğun belli bir düzene bağlı olduğu düşünülmüş, bu çokluğun temelinde yatan düzenleyici bir ilke arayışı sürüp gelmiştir. Tabiattaki ezeli ve ebedi oluş-yok oluş süreci içinde, oluşmayan-yok olmayan bir ilke olduğunu dile getiren filozoflar arasında, kavramlardan yola çıkarak temellendirme yapan Parmenides'in (540-?) ayrı bir yeri vardır. Var olanı temellendirirken Birlik-Çokluk problemini de dile getiren Parmenides'in söyledikleri üzerinde pek çok filozof durmuş, Platon ise *Parmenides* adlı bir diyalog yazarak Birlik-Çokluk problemini ayrıntılarıyla incelemiştir. Aynı problemi inceleyen filozoflardan biri olan Plotinus (203-270), bütün düşünce dizgesine Parmenides'in Bir'ini çıkış noktası yapmıştır.

Proclus (M.S. 412-485) ise, Platon'un *Parmenides* diyalogu üzerine bir şerh yazmıştır. Bu şerh; Parmenides, Platon, Plotinus sistemleri hakkında bilgi edinebileceğimiz ve Yeni Platoncu metafiziğin bir âbidesi olarak görülen bir eserdir. Plotinus ile başlayan yeni Platoncu okulun en önemli temsilcilerinden olan Proclus, Platon'u takip eden ve yeni bir yaklaşımla onu yorumlayan ve "Orta Çağların Hegeli" olarak tanınan bir filozoftur.

Proclus, felsefe tarihinde pek çok açıdan önemli bir yer işgal etmektedir. Zira onun felsefesini incelemek hem Platon ve Aristoteles hakkında bir fikir sa-

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Temel Sanat Bilimleri Bölümü

hibi olmak, hem Yeni Platoncu felsefeyi, hem de Hegel ve dolayısıyla onun sağ ve sol öğrencilerini tanımak için bir zemin bulmak imkânını verir. Aynı zamanda, son dönemlerinde de olsa Helen ve Helenistik kültürün içinde yetişmiş olması, onun şahsında bu kültürü tanıma fırsatını da verecektir. Son yüz elli yıllık araştırmalar göstermiştir ki, Fârâbî, Proclus'tan etkilenmiştir ve bu vasıta ile Proclus bütün Orta Çağ'ı etkilemiştir. Yahudi, Hristiyan ve İslâm kültürlerinde felsefe-din telifi çalışmaları bu etki ile yapılmıştır. Proclus yalnızca Orta Çağlarda değil, daha sonra da etkili olmuş bir filozoftur. Meselâ Hegel felsefesinde büyük etkisi olduğu düşünülür.

Bunların yanı sıra Yeni Platonculuk, Türk düşünce hayatı için önemli bir yeri olan felsefî okullardan biridir. Yeni Platonculuğun dîvân edebiyatımızı ve tasavvuf hareketlerini etkilediği düşünülmektedir.¹ Yeni Platonculuğun son sistemleştiricisi olarak Proclus, bu bakımdan da önemli bir etkiye sahiptir.

Yeni Platoncu okulun önemli bir temsilcisi olan Proclus'un, hem felsefe tarihinde işgal ettiği konum, hem de kendi kültürümüzle olan ilgisi bakımından felsefî sistemini tanımak için, özellikle *Parmenides* diyalogu yorumunu temele alan bir değerlendirme yapmak uygun olacaktır. Zira Proclus'un "Parmenides Şerhi"; Parmenides'in, her şeye aşkın ve çok'a öncelikli olan Bir'inden başlayarak, Zenon'un, çoktaki birliği gösteren içkin Bir'i; Platon'un, her şeyin kendisinden pay alarak varlığa geldiği iyi ideası ve Plotinus'un, hem çoktaki birlik prensibi hem de çok'u aşan ve onu önceleyen bir sebep olan ve her şeyin kendisinden sudûr ettiği bir kaynaklık eden Bir'i hakkında toplu bir değerlendirme sayılabilecek bir eser olarak görünmektedir.

Proclus, M.S. 412' de Xanthos'tan gelen zengin bir ailenin oğlu olarak Constantinople'de doğmuştur. Proclus'un pagan olan ailesi, erdemli kişiler olarak tanımlanırlardı. Proclus, 15-16 yaşlarında iken babası onu, meslek edinmesi için Alexandria'ya göndermiştir. Orada Leonas adlı seçkin bir sofistten hukuk ve siyâset dersleri almıştır. 430 yılı civarında Leonas, vali tarafından Constantinople'e bir görev için gönderildiğinde genç Proclus'u da çalışmalarına devam etmek amacıyla birlikte götürmüştür. Proclus'un bu dönemde hukuk bilgisi yerine felsefe bilgisini geliştirdiği görülür. Bu, Atina okullarından gelen felsefe öğrencilerinin ve hocalarının toplantılarından etkilenmiş olmasına bağlanabilir. Proclus, Alexandria'ya döndüğünde Aristotelesçi Olympiodorus'un derslerine devam etmiş ve daha sonra daha derin araştırmalar yapmak üzere Atina'ya gitmiştir. Proclus, Atina'ya gittiğinde Syrianus'un Platoncu okuluna yazılmış ve Plutarch'ın (45-125) öğrencisi olmuştur. Onunla birlikte Aristoteles'in (384-322) *De Anima*'sını ve Platon'un *Phaedo*'sunu okumuştur. Bu iki çalışma üzerinde Proclus'un hiçbir yorumu bugüne ulaşmamıştır; ancak

1. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1991, s. 300-305.

anlaşıldığı kadarıyla Plutarch, sohbet toplantılarında anlattıklarını yazması konusunda ona ısrar etmiştir. Böylece bu erken tecrübe muhtemelen Proclus'un doktrinini oluşturmada iyi bir etki yaratmıştır. Plutarch'ın ölümünden iki yıl sonra Proclus, Syrianus'un yanına taşınmış ve sonraki iki yıl boyunca Aristoteles'in bütün eserlerini onunla birlikte çalışmıştır ve bunu takiben de, Platon'un eserlerini incelemiştir. Proclus, Platon'un eserlerini düzgün bir sıra ile incelemiştir. Syrianus, *I. Alchibiades* ile başlayan ve *Philebus* ile biten, Platon felsefesinin iki zirve eseri olan *Timaeus* ve *Parmenides* ile devam eden ve bunu takip eden on diyalogdan oluşan bir sıra izlemiştir. Bu sıra içinde *Devlet* veya *Kanunlar*'ı da incelemiş görünmektedir.

Proclus, hocası Syiranus'un ölümünden (M.S. 437) sonra, henüz 25 yaşında iken Atina'daki Platoncu okulun başına geçmiş ve 485 yılında ölene kadar 48 yıl boyunca bu görevi sürdürmüştür. Bu süre boyunca, kendisine düşman olan Hristiyan çevrelere rağmen Atina toplumunda ün kazanmayı başarmış görünmektedir. Zaman zaman politik düşünce topluluklarında yer almış, halk toplantılarına katılmış ve onlara problemleriyle ilgili pratik çözümler önermiştir. Felsefi ve sade konuşmasıyla onları etkilemiş, sulh ve adalet konularında görevleri yerine getirmeleri için onları teşvik etmiştir. Bir ara yerel mezheplerin korunması ve dinî toplantılar üzerine çalışmak için Lydia'ya gitmiş ve orada politik bir fırtınaya sebep olmuştur. Bütün bu toplum işleri onu, kendi işlerinden pek fazla alıkoymamış gözükmektedir. Proclus'un günde 5 ders veya seminer verdiği ve günde 700 satır yazdığı söylenir. Ayrıca filozoflarla birlikte felsefi sohbetlere katıldığı, geceleri ise dinî ibadetlerini yerine getirdiği bilinmektedir. Bu hayatı yaklaşık 69 yaşına kadar bu şekilde sürmüştür. Hayatının son yıllarında sağlığı bozulduğu için artık sadece ilâhiler yazmakla meşgul olmuştur. Son döneminde okulun liderliğini sâdık müridi ve biyografı Marinus ve filozof İsidore ile birlikte yürütmüştür.

Elimizde Proclus'un üç sistematik çalışması vardır. Bunların daha erken dönemlerde yazılmış olan ikisi; *Elements of Physics/Fiziğin Unsurları* ve *Elements of Theology/Teolojinin Unsurları*'dır. Daha sonra ise çok başarılı olan şerhleri; *Alchibiades*, *Timaeus* ve *Parmenides* gelir. *Cratylus* üzerine yapılan şerhin ise ancak bir bölümü bugüne kadar muhâfaza edilebilmiştir. *Devlet (Republic)* üzerine olan şerhi ise gerçekte diyalog görüntüsünde olan 17 yazısından bir araya getirilmiştir. Euclid'in (325-265) *Elementler/Unsurlar* adlı eserinin I. kitabı üzerine de bir şerh yazmıştır. *Phaedo*, *Gorgias*, *Phaedrus*, *Theaetetus* ve *Philebus* üzerine de kaybolan yorumları vardır. Chaldean Oracles, geç Neo-Platonizmin temeli olan "sacred text" ve Plotinus'un *Ennead*ları üzerine de şerhleri bulunmaktadır. Proclus'un ayrıca birçok dinî eseri vardır ve bunlar fragmanlar halindedirler; "On the Hieratic Art According to the Greeks" ve yediteane de ilâhisi vardır.

Bizans'ın parçalanmışlığına ve karışıklığına rağmen Proclus'un felsefesi dinamik ve dâimî entelektüel hareketi ortaya koyan bir sistemdir. Proclus, eserlerinde kendi fikirlerini nâdiren ortaya koyar. Bunu da genellikle, detaylarda, doğaüstü âlemi ve evrensel aklın işleyişini anlatırken yapar. Bizim, Proclus'u anlamak için, ondan öğrenmemiz gereken şey; en azından Atina okulunun (Neo-Platonculuğun bir kolu) doktrinini genel olarak gözden geçirmemiz gerektiğidir.

Proclus, doğa ve akıl alanını ve ilâhî olan şeyleri içeren, daha önce keşfedilmemiş birçok doktrinin yazarı olarak görünmektedir. Çünkü onun aynı anda birçok Formu teemmül edebilen bir ruhlar sınıfının var olduğunu ileri süren ilk filozof olduğu söylenir.² Proclus bu ruhlar sınıfını; basit bir sezgiyle her şeyi önceden algılayabilen akıl ile düşüncede bir formdan diğerine, bir sıra takip ederek geçebilen ruhlar arasında bir geçiş olarak ortaya koyan kişidir.

Şu halde Proclus; bağlantılar ve ara antitelerle, çok kapsamlı bir sistem içinde, küçük bir boşluğu doldurmuştur. Bu tarz ara antitelerden, ilk olarak İamblichus ve daha sonra da Syrianus bahsetmişlerdir.

Proclus'un zikrettiği; ruhun aracı sınıfı, Orpheus, Pythagoras, Platon, İamblichus veya Syrianus gibi filozoflar tarafından mistik bir temâyül ile sahiplenilen bir ruh türü olarak ortaya konulmuş olabileceği gibi, mantıkî bir yapı da olabilir. Proclus, statik ve sezgisel olan akıl ile hareketli ve diskürsif (sonuca varıcı, söylemsel) olan ruh arasında, ara bir durumun olabilirliğini gördüğü için, yeni antiteler ileri sürmüş olarak kabul edilebilir.

Proclus'u anlamak için Plotinus'un felsefesinin ana hatlarını kısaca incelemek gerekir: Plotinus, varoluşu bazı evrelere ayırır. Bunlar aşağıdan yukarıya doğru; Cisim, Ruh, Nous ve bütün bunların kendisinden türediği Bir (ilk sebep). Bütün diğer varlık aşamaları Bir'den çıkar, çünkü Varlığın özünde, bir şey yapmak, bir iş görmek, etkin olmak eğilimi vardır. Var olan her şeyde kendini yaymak, kendi dışına taşmak eğilimi bulunur. Meselâ ruh'ta cismi canlandırma, nous'ta ideaları düşünme, Bir'de bütün varlıkları yaratma eğilimleri ve etkinlikleri vardır. Ancak Bir ile ürettikleri aynı şey değildirler, ürettikleri (yani ondan çıkıp gelenler), onun yansımaları, görünümleridir. Bir'in (belki de Tanrı'nın) etkileyişini anlatmak için Plotinus, güneş benzetmesini kullanır; Bir'i sıcaklık ve ışık yayan güneşe benzetir. Her etkin olma bir ışıma'dır. Bütün var olanlar da gerçek Varlık'ın (Bir'in) ışımamasından sudûr etmişlerdir. Ancak Plotinus'a göre bu sudûr, bilinçli bir yaratma değildir, ancak bir ışığın ışımmasıdır.

2. J. M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton, 1987, introduction, s. XV.

Çünkü Bir'in bilinci ve istemi yoktur. Bilinç ancak Nous, istem de ruh aşamasında ortaya çıkacaktır.

Plotinus için, aşamalar dizisi biçiminde oluşmuş bir evren düzeni, bu aşamalardan her birinin de kendine özgü bir yapısı vardır; bunların her biri kendi başına bir âlemdir; her birinin var oluşu, birliği ve çokluğu kendine özgüdür. Ancak bu aşamalar birbirinin sonucu olarak art arda dizilirler ve birinin yapısını kavramak için ötekine ihtiyaç duyulur. Bu aşamaların en altında madde bulunur. Madde, cisim dünyası değildir. Çünkü cisim belli bir sûreti olandır. Ruhun aracılığı ile idealardan sûret alan madde, cisim olur. Maddenin kendisinin sûreti yoktur. Madde, İyi'nin tam karşıtıdır. İyi, idealara göre biçimlenmiş olan cisimlerde yansıyabilir, fakat salt madde'ye Bir'deki iyi'den hiçbir ışın gelmez. Madde tam bir karanlık içindedir. Bir'den ışımaya başlayan parıltı, Bir'den sudûr eden bütün varlık aşamalarında azala azala sonunda madde'de tam bir karanlığa varır. Onun için madde Bir'in tam karşıtıdır. Şu halde varlık dizisinin en üstünde salt varlık (Bir), en altında da tam yokluk (madde) vardır.

Plotinus'a göre insan da bu varlık düzeni içindedir. İnsan, beden (cisim) ile ruh'tan oluşmuştur. Ruh'un bir cisimle birleşmesi, madde'ye batmasıdır, âdetâ bir mezara gömülmesi; günah sahibi olduğu için Tanrı'dan kopuşudur. Bu dünyadaki yaşam bir cezadır. Ancak ruhun maddeye düşmesi zorunludur, çünkü sudûr'un bir basamağının gerçekleşmesi gerekir. Madde'yi cisim yapan ruh'tur. Gerçi ruhun maddeye düşmesi, ilâhî ışığın kaynağına yabancılaşması demektir; ruhun içine düştüğü duyu dünyası akla aykırıdır, ancak öte yandan da, idealar'a göre bu dünyayı biçimlendiren de yine ruh'tur. Bundan dolayı dünya akla uygun ve güzel olabilir.

Plotinus sisteminin en özgün başarısı, onun estetiğidir.³ Ona göre, duyu-sal bir nesne ideal formunu (logos'unu) duyulur bir biçime getirip gösterebildiği için güzeldir. Son derinliklerine kadar ilâhî varlık yayıldığı ve ilâhî ışıkla aydınlandığı için bu dünya da güzeldir.

Plotinus'a göre ruhun bir bedene bağlanmaktan kurtulup, duyular üstü dünyaya büsbütün dönmesi imkânı da vardır. Bunun için duyulur dünyadan uzaklaşması ve akılsal âleme yönelmesi gerekir. Ama ruhun bu dünyada ulaşabileceği en son yükseklik, Bir ile mistik kaynaşmasıdır.

Plotinus'un ölümünden sonra, onun eserlerini yayınlamış olan öğrencisi Porphyrios, hocasının öğretisini anlatmaya, temellendirmeye ve savunmaya çalışmıştır. Onun bir öğrencisi olan İamblikus ise, Plotinus'un felsefesini politeizmin teolojisine temel yapmak istemiştir. Bu yeni Platonculuğun Suriye koludur. Proclus ise Yeni Platonculuğun Atina kolunu temsil eder.

3. Macit Gökbek, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1993, s. 136

Yeni Platoncu okulları sayacak olursak; yukarıda sözü edilen Suriye Okulu ile Atina Okulu'nun yanı sıra Bergama Okulu'nu ve İskenderiye Okulu'nu görebiliriz. Bunun yanı sıra bir okul olarak değerlendirmek güç olmakla birlikte bir Latin-Batı Yeni Platonculuğundan söz edilebilir.

Plotinus, tamamiyle aşkın olan ve negatif bir şekilde anlattığı “Bir” ile, her şeyin kaynağı olan “Bir” arasındaki farkı çok önceden hissetmiş görünmektedir. Öyle ki; bazı çalışmalarında Logos'u daha ileri, yüksek bir hipotez aşamasına getirmek ve daha yüksek ve daha aşağı ruh şeklinde bir ayırım yapmak eğiliminde olduğunu gözlemleriz. Fakat buna rağmen genelde, Plotinus, anti-telerin çoğaltılmasına karşı çıkar.⁴ Bu sebeple oluşturduğu evrendeki boşlukların doldurulması, felsefi bir ilgi uyandırmıştır. Adlarını yukarıda zikrettiğimiz Yeni Platoncu okulları bu felsefi ilgi doğurmuştur. Yeni Platoncu okulların tarihsel gelişimi içinde 3. sırada yer alan ve Yeni Platoncu metafiziğin şahikasına ulaştığı okul, Atina Okulu'dur. Bu okulun en önemli şahsiyeti uzun yıllar başkanlığını yapan Proclus'dur.

Proclus'un, Antik çağın en büyük skolastiği olduğu söylenir.⁵ Bu noktada hemen hatırlanmalıdır ki, skolastik, ad olarak skolastik felsefe ve “skolastik filozoflar” topluluğu için kullanılır. Sıfat olarak ise, “okulluk, okula ilişkin, okulla ilgili” demektir. Bu sıfat, okul hocasına, okulda okutulanlara, okulda okutulan felsefelere, okulda doğan, öğretilen ve ölen felsefelere, bunları okutma yöntemlerine, kiliseye bağlı okullarla, yaklaşık X-XVI. yüzyıllar arasında üniversitelerdeki felsefe öğretilerine, bu öğretinin konusuna, ana çizgilerine, yöntemlerine, bu öğretimi yapanların zihniyetlerine yüklenebilir. Onun için “skolastik”, yalnızca Kiliseye bağlı okullarda ve Orta Çağda üniversitelerde okutulan, genel olarak, aklın doğal ışığının verdikleriyle tanrısal esinin verdikleri arasında bir uyum arayan, dinden uzlaşmak isteyen felsefenin bir sıfatı değildir. Ya da “skolastik” sadece “tümeller” üzerinde durmadan kavga eden, çözüm için özellikle Aristoteles gibi yetkili sayılanlara başvuran, bu sırada kıyasla yapılan akıl yürütmeyi yöntem olarak kullanan ve tanrıbilim sayılan felsefe demek de değildir. “Skolastik”, okul felsefesinin yüklemidir.⁶ Proclus için kullanılan skolastik ifadesi bu bağlamda değerlendirildiğinde, onun Antik çağın en büyük hocası olduğu düşünülebilir.

Antik çağın bu en büyük hocası sayılan bu filozofunun felsefi sistemini, akılsal dünyanın varlığını ve duyulur dünyanın olabilirliğini açıklayan bazı temel prensiplerini inceleyerek anlamaya çalışabiliriz.

4. J.M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, introduction, s. xvi.

5. Copleston, *A History of Philosophy*, U.S., 1946, Vol. I

6. M. Türker Küyel, “Klasik, Skolastik, Modern”, *I. Sempozyum Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1972.

BİRLİK'TEN ÇOKLUĞUN ORTAYA ÇIKIŞI

“Bütün bu var olanlar, tek bir sebepten meydana gelir” önermesi Proclus felsefesinin temelidir. Bütün var olanların bir ilk sebebi vardır ve bütün var olanlar bir kökün dalları gibidirler. Bazı varlıklar bu köke daha yakındır, bazıları ise daha uzak. Plotinus’dan bu yana bütün Yeni Platoncu felsefenin ilgilendiği temel soru şudur: “Bir çokluk ve özellikle de varlık seviyelerinin çokluğu, tamamiyle aşkın ve basit olan Bir’den nasıl ortaya çıkmaktadır?” Plotinus, buna cevap olarak; kendinden taşanlardan (sâdır olanlardan) etkilenmeksizin taşan (sudûr eden), bitip tükenmek bilmeyen bir kaynak fikrini, “Bir” teorisini öne sürer. Birden sudûr eden evren, bir bütünlüktür ve burada hiçbir boşluğa yer yoktur. İamblikus’dan bu yana bu prensip bizi antitelerin artan çokluklarına götürür. Ancak henadik,⁷ noetik⁸ ve fizik alanların ayrımı aynı kaldığı için temelin değil, ama her bir temel içindeki anların çokluklarına gideriz.

SEBEP - SONUÇ İLİŞKİSİ

Bu sistem bir üretim (sudûr) sistemi biçiminde tanımlanabilir. Bu sistemde, üreten her bir sebep, kendine benzemeyen yerine, kendine benzeyen şeylerin oluşumunu sağlar. Sebep ile sonuç arasındaki ilişki Proclus felsefesinin önemli konularından biridir. Bu noktada Proclus’un bazı önermeleri vardır: “Her sebep, uygun ve doğru bir şekilde, sonucunu aşar.”⁹ Bu önermenin alternatifi; sebebin sonuçlarında içkin olmasıdır. Sebeplerin, sonuçlarında içkin olmadığı bir prensip bize, sudûr nazariyesi hakkında konuşma hakkı verir. Şu durumda bir üstte olan altındakini aydınlatır ve sebepler ürünleri tarafından tüketilemezler. Diğer bir prensip de şudur: “İkincil varlıklardan üretilen her şey, bir öncekilerden ve ikincil olanların da kendilerini oluşturdukları daha önceki prensiplerden meydana gelir.” Her sebep hem kendisinden çıkan sonuçları önceler, hem de kendinden sonra gelen pek çok tanımın çıkmasına yardımcı eder. Bu fikir, bir üst sebebin yararlılığının o andaki ürünlerle sınırlanmasıdır.

-
7. Henadik alan: Her şeyi içeren fakat kendisi başka hiçbir şeyde içerilmeyen varlığın, değişimin kaynağı olan; her şeyden bağımsız ilk varlığa, nihai ve en yüksek gerçekliğe, varlığa gelmemiş ve varlıktan gitmeyecek olan ezeli-ebedi değişmez gerçekliğe yani BİR’e (Hen) ait olan alan.
 8. Noetik alan: Duyusal olmayan, saf düşüncenin, aklın (Nous’un) alanı. Ancak akıl ile kavranabilecek olan alan.
 9. Burada Hegel’in “Nedende olmayan hiçbir şey sonuçta da yoktur” sözünü hatırlıyoruz (Hegel, Bütün Yapıtları (Seçmeler), c. I, s. 127).

Meselâ Akıl, Ruhü üretir. Ruhun olmadığı cansız objelerin oluşumunun sebebi Nous iken, madde, var oluşunda, Bir'e bağlıdır. Ayrıca Bir'in, Nous esasının üç ana noktası; Varlık, Hayat, Akıl'dır.

DEVİRLİ YARATICILIK

Sebepler, sonuçları tarafından etkilenmediği zaman, her sonuç kendi sebebinden ortaya çıktığı gibi, kendi içinde de belirsizleşir. Herhangi bir prensip tarafından üretilenler, hem üretim sebebinin içinde kalırlar hem de ondan meydana gelirler. Herhangi bir prensipten meydana gelen şeylerin hepsi, kendini meydana getirenden ortaya çıkan oluşumlarına bağlı olarak, geri dönerler. Bu doktrin Plotinus'a aittir ve Yeni Platonculuğa temel oluşturmuştur. Bir antite, varlığını ancak sebebi geri yansıtarak sâbitleyebilir. Bu sebebin iki görevi vardır: Hem sonucun üreticisi olması, hem onu mükemmelleştirmesi. Geri dönüş kompleks bir olaydır. Çünkü her bir daha alt sebep, kendi ürününün tersi amaçlı bir hareket sergiler ve kendi sebebine dayalı bir geri dönüş gerçekleştirir ve her şey önünde sonunda Bir'e geri döner. Bu, birbirine sebep olma devirli işleminin bir özelliği de tek bir sebebe bağlı farklı seviyelerdeki özlerin, sebep teşkil eden seri veya "zincirlerinin" doktrini olmasıdır. Her düzen bir monad içinde kendi başlangıcına sahiptir, aynı zamanda koordineli olan bir çokluğa yol gösterir ve herhangi bir düzen içindeki bu çokluk tek bir monad'a geri taşınabilir. Yine bu görüşe göre; her bir seri'nin yeni şeyler yaratabilen sebebi, kendi farklı özelliklerini bütün serilerle ilişkiye geçirir. Bu sebeple özellikle alt derecelerde sebep bir seri'dir. Her bir antite bir henad zinciri içinde bulunur.

İamblikus ile başlayan geç Neo-Platonizmde, Bir'in alanı, henadlar olarak adlandırılan ve daha ziyade zıt görünen antitelerin çokluğu ile zenginleştirilmiştir. Henadlar akledilebilenin ötesiymişcesine, fakat birbirleriyle uyumlu olarak, varlığın bütün sınıflarının ilk prensipleri olarak çalışırlar. Formlar zihin'lerdir, fakat ilk prensipler olmak için yeterince birleştirici değillerdir. Bu sebeple geleneksel Platoncu formlar yeni antitelere ilgi çeker.

Kısaca Proclus'un, bireysel antitelerin her bir seviyede önce kendi monadına ve sonra da kendilerinin üstlerindeki monadına bağlanmasını nasıl gördüğüne bakalım: Bu, vücudun tekliği ve çokluğunun yapısı içinde belirsiz yapılarla sahip tek bir Tabiat ile uyum içindedir ve tek bir Tabiatından meydana gelmişlerdir. Ruhtan meydana gelen ruh düzeni, ruhların kopyaları, azalır ve yeniden Bir'in kopyalarına geri dönerler. Bir zihin monadı ve tek bir akıl'dan meydana gelen ve ona dönen bir kopya, akılsal bir töze aittir. Bu durumda; Bir için henadların kopyası ve bu henadlar için de Bir ile bağlantılı bir zıtlık vardır. Böy-

lece ortada, esas Bir'e bağlı henadlar, esas Akıl'a bağlı akıllar, Ruh'a bağlı ruhlar ve evrensel Tabiat'a bağlı tabiatlar çokluğu bulunmaktadır. Proclus Parmenides'in Bir doktrininin incelerken monadlarca yönetilen çoklukların doktrininin de kullanır. Her seviyenin monadı, bütün gerçekliğin Bir ile olan ilişkisi gibi, gerçekliğin kendi yansıması ile ilgilidir.

İŞTİRÂK/PAY ALMA (PARTICIPATION)

Her bir hipostazın katılan ve katılmayan görünüşleri arasındaki ayrım, devirli yaratıcılık işlemine bağlıdır. Bir'in kendisiyle başlayan gerçekliğin her bir seviyesinin esas monadı katılımsızdır. Aynı hipostatik seviyedeki bireysel antitelerin (zihinler ve ruhlar gibi) katılımı vardır. Bütün yüksek antiteler (meselâ Akıl), kendilerinden daha aşağı antiteler (bu durumda meselâ ruhlar) ile iştirâke girerler. Pay almayanlar, kendilerinden pay alanları üretirler ve bir hipostazın katılıma giren bütün seviyeleri artan bir zıtlıkla katılıma girmeyen antitelere bağlanmışlardır. Katılıma girenle girmeyen arasındaki farkı yaratan hareket, yaratıcılık sürecine izin verirken, daha yüksek antitelerin üstünlüğünü korumaktadır. Proclus'un bu fikri, bir hipostazın her bir durumuna cevap olan ayrı özleri ortaya koymasına sebep olur. Fakat bunların görünüş olduğunu düşünürsek her şey açıklığa kavuşur. Proclus'un bütün üçlü yapıları aynı zamanda birdirler¹⁰.

BİLKUVVELİK - BİLFİİLLİK

Bu kavramlar, sebep-sonuç ve ilerleme-geriye dönme kavramlarına dayanır. Bilkuvvelik (potentiality) kavramında güç veya kudret fikri kendiliğinden vardır. Politinus, Bir'in aktif kudreti (potency) ve maddenin pasif kudreti arasındaki ayırma dikkat çekmişti. Bununla beraber, Plotinus doktrininde başlangıç; Bir olarak tanımlanır. Bunun olası anlamları hem bilkuvvelik hem de kuvve (kudret)dir. Daha sonra Akıl, Bir'in bilkuvvelığının gerçekleştirilmesi olarak verilir. Potansiyel olarak olan her şey, potansiyel olarak var olan diğer şey ne ise işte gerçekte onun vasıtasıyla gerçekliğe ulaşır. Nedensel prensibin varlığı onun kudretini imâ eder ve onun kudreti gerçekleşmeye ulaşmalıdır. Proclus'un Permenides diyalogu yorumunu, bu temel kavramlar çerçevesinde değerlendirebiliriz.

10. Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton, 1987. Book I, 628, s. 27.

PARMENIDES ŞERHİ

Proclus'un *Parmenides Şerhi* yedi kitaptan oluşmaktadır. 1. kitapta; alegorik metot incelenir. 2. kitapta; formların alanlarının yapısı ve 3. kitapta; formların yapısı ve varoluşu, nesnelerin formlarının olduğu tartışmaları incelenir. 4. kitapta; formların farklı seviyeleri ve formların içindeki ayrıntıların katılımı, 5. kitapta; diyalektik ve özellikle *Parmenides* diyalektiği incelenir. 6. kitapta; kendinden önce gelenlerin evreni ve Proclus'un evreninin yapısının özetini içeren *Parmenides* hipotezlerinin ana konusu ve sayısı incelenir. 7. kitapta ise; Nous'un hipostazlarının yapısı detaylı bir biçimde incelenir ve özellikle ikinci hipotez hakkında (negatif) bir yorum yapılır. Proclus; varoluşun bütün serisini incelemek için ele alınmaya en uygun olan diyalogun *Parmenides* olduğunu düşünür.

“Bir meselenin münakaşasına girmeden önce o meselenin durumunu etraflı bir şekilde görmek ve o meseleyi çözebilecek metotları açıklamak Aristoteles'ten beri süregelen bir gelenektir.”¹¹ Proclus da bu geleneğe uygun olarak önce diyalogun olduğu ortamı etraflı bir biçimde bize verir ve diyalogun metodu hakkında açıklamalar yapar ve daha sonra ayrıntılı bir biçimde diyalogun konusunu inceler. Kısaca önce, diyalogun olduğu ortamı (hem mekân olarak hem de fikrî zemin anlamında) inceler. Sonra diyalogun konusunu ve metodunu inceler. Proclus bu kitapta, diyalogun stili, Parmenidesçi metafizik ve Platoncu metafizik, Syrianus'un öğretisi, mantikî temrin gibi konularda da genel olarak bilgi verir. Proclus'a göre bu diyalogda evrenin bütün bileşenlerini bulabiliriz. Evreni meydana getiren öğeler şunlardır: Madde, Form, Tabiat (ki bu, formu madde ile birleştirir), Ruh, Akıl, ilâhîlik. Proclus, bu alanların hiç birinde Platon'un seçiminin rastgele olmadığını vurgular. Bu seçim, daima felsefî gerçeği arayan bir gözle yapılmıştır. Ayrıca diyalogda Tabiat'a uygun olan açıklayıcı, araştırmacı ve her ikisinin karışımı olan bir izleme metodu vardır. Argümanlarında ve kanıtlarında diyalogun ruhu vardır ve onun “zihin”i de esasen kendisinin problemleridir. Diyalogun niyeti veya amacı ise iyi'nin başka bir söyleniş biçimi olan Tanrı'ya benzerliktir.

Proclus, eserine bir duâ ile başlar. Bu duâda bütün ilâhî hiyerarşiyi; akılsal olan tanrılardan meleklerle, daemonlara ve kahramanlara doğru, onlara ilişkin olan her bir belirgin karakteristiğe atıfta bulunarak gözden geçirir. Ardından, hocası Syrianus'un öğretilerine atıflarda bulunarak ona duyduğu hayranlığı dile getirir. Son olarak da eserini öğrencisi Asclepiodotus'a ithaf eder.

Bunlardan sonra uzun uzadıya diyalogun geçtiği yeri ve dönemi değerlendirerek şerhine başlar. Bunu yaparken de, diyalogun bütün planını verir. Ayrı-

11. M. T. Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1959, s. vii.

ca birlik-çokluk, idealar ve Parmenides'in diyalektik metodunu gözden geçirir. Orijinal konuşmanın dört ayrı aktarımına sahip olduğumuzu belirterek bu konuşmaların her birini ayrı bir varlık seviyesi olarak sunar. En sonuncusu en alttakidir. Duyu objelerine ilişkin bilgiyi temsil eder. Cephalus'un dinleyicilerinin belirsizliği alıcının sûretsizliğini temsil eder. Bundan önceki konuşma (Antiphon'un konuşması) formların ruha girişlerini temsil eder. İkinci konuşma (Pythodorus'un Antiphon ve arkadaşlarına yaptığı konuşma) varlık skalasına dek uzanır. Formların ruhlara ilerleyişini temsil eder. Proclus, Antiphon'u Ruha bağlar. Phaedrus mitosundan bildiğimiz gibi Ruh, atlar ve at arabaları ile temsil edilir.

Son olarak orijinal konuşma Nous'un kendisinin yapısını ve formların gerçek evini temsil eder. Böylece Proclus'a göre diyalogun kişileri ve aktarılışı bile; formun maddeye ilerleyişinin çeşitli basamaklarını temsil eder ve her bir seviyenin, kendi üzerindeki seviyeyle olan bağlantısını anlaşılır bir biçimde verir.

Diyaloğun kişileri de varlık seviyelerinin simgeleridir. Parmenides, Zenon (490-430) ve Socrates (469-399) sırasıyla, "pay almamış zihin", "Ruh'tan pay almış zihin" ve "bireysel zihin"i temsil ederler. Aşağı doğru inildikçe Pythodorus, ilâhî ruhu zihinsel alandan alan veya meleklerin sırasını halka açan veya zihinsel alanın aktivitelerini yöneten antiteyi temsil eder. Antiphon, daemonik ruhu temsil eder. Cephalus ve Clazomenealı adamlar ise yukarıdan logoi (akıl) ile doldurulmuş tabiat alanındaki bireysel ruhlardır ve onlar fiziksel dünyaya gömülmüşlerdir. Bu yorumlar boyunca varsayılan metafizik planın Yeni Platoncu Atina Okulu'nun sunduğundan daha basit olduğu görülebilir.

Parmenides diyalogu; Parmenides, Zenon ve genç Sokrates arasında geçen bir konuşmanın aktarılması biçiminde sunulur. Diyalog, Zenon'un, hocası Parmenides'in öğretisini desteklemek için yazdığı bir kitabı okuması üzerine Sokrates'in sormuş olduğu bir soru ile başlar. Bu sorudan anlaşıldığı üzere Zenon, varlığın Bir olduğu görüşüne karşıt olarak, varlığın çok olduğunu ileri sürenlerin karşılaşacakları güçlüklerden bahseder. Zenon, eğer şeyler çok iseler, aynı şeyin hem benzer ve hem de benzemez, hem eşit hem de eşit olmayan olacağını ve genel olarak da bunun dünyadaki düzenin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanacağını ve her şeyin karmaşaya sürükleneceğini göstermek ister. Proclus bu fikre katıldığını ifade eder. Çünkü Proclus'a göre; varlık hem bir hem de çok olmamalıdır, her monad kendisine karşılık gelen bir çokluğa sahiptir ve her çokluk uygun bir monad içinde kavranır. Fakat bununla birlikte çokluğun temeli monada bağlandığı ve o olmadan var olamayacağı için Parmenides ve Zenon, temele "Bir (olan) Varlığı" olarak dikkatlerini monadın akıl yoluyla kavranamaz birleştirici nedenselliği üzerinde yoğunlaştırmaktaydılar.

Daha diyalogun başlangıcından itibaren Proclus, Platon'un sistemini Yeni Platoncu bir anlamlandırmayla aktarır. Meselâ Elealı Parmenides ve Zenon'un

Atina'ya gelmiş olmasını; bir üst varlık seviyende bulunanın kendisini daha aşağıdakilere açma eğiliminin bir sembolü olarak değerlendirir. Ayrıca, ikinci dereceden bütün varlıklar daima kendilerinden üstün olan varlıklara tâbidirler; bu sebeple bütün şeyler, tek bir zihin olan Parmenides'e ulaşmak için çabalarlar. Diyalogdan direkt olarak anlaşılması çok güç görünen, "Bir ve çok"un ilişkisi konusunu kendi bakış açısıyla, Bir'den sudûr eden varlıklar, bunların seviyeleri ve birbirleri ile olan bağlantıları olarak gösterir ve ayrıntılı bir açıklama yapar. Proclus'a göre diyalogda; içlerindeki yukarı çıkma kapasitesine kendini bağlayarak yukarı çıkmak isteyen ruhlara güç ihsân eden ilâhî düzenin bir taklidi vardır. Çünkü ruhlar için kurtuluşu aramak, memnûniyet ve gâilesizlik, daha aşağıdakilerin değil daha yüksek güçlerin ihsânıdır. Çünkü kendisi tam bir endişe içinde olan bir kişi gâilesizliği başkasıyla paylaşamaz. Memnûniyetini ve iyi dileklerini de paylaşamaz. Bu sebeple ancak tanrılar ve onlardan sonra varlığın ilâhî sınıfları ve onlardan sonra da iyi insanlar mutluluk ve iyi dileklerin kaynaklarıdır. Ancak bu iyilikleri alabilmek için ruhlar buna istekli olmalı ve kendilerini daha yüksek güçlerden gelen yardımlara açık tutmalıdırlar. Mükemmel olmayan kendisini, ancak ona lâıyk olarak mükemmele bağlayabilir.¹²

Diyalogda (126 b), Cephalus'un Antiphon'un adını sorması ve onu hatırlamaması ise Proclus'a göre ruhun doğumundan itibaren sahip olduğu unutmayı sembolize eder. Öğrenmek isteği ise şeyin varlığının sembolüdür. Kendiliğinden olan varlıklar kendilerini bilirler, fakat diğer varlıklar bilgiyi kendilerine üstün olanlardan alırlar. Üstün varlıklar; almak isteyenler kendilerini hazırladıklarında, vermeye hazırdırlar. Proclus, diyalogun bütününün, basit semboller kullanarak bir metafizik öğretiyi şematize ettiğini söyler ve bu şemayı gösterebilmek için bütün detayları titizlikle inceler. Ona göre diyalogdaki detayların cüz'lerden bütüne doğru gelişimleri, görünürden görünmeze doğru olan gelişim gibidir.

Proclus, diyalogun metafizik konuların yanı sıra bazı ahlâkî yargıları da verdiğini belirtir. İyi insanlar daima hareketlerini sözleriyle uygun hâle getirmelidirler, soyluluk ve erdem, sözde kalmamalı, davranışlarla sergilenmelidir. Ruhlar, arkadaşlık ve değerli beraberliklerle mükemmelleşir. Bu yargıları ilk bakışta dikkat çekmeyen detaylardan çıkardığını göz önünde bulundurmak, Proclus'un şerhinin Parmenides'i anlayabilmek için getirdiği rahatlığı görmemiz için yeterli olacaktır. Bunların yanı sıra, Proclus, metni, fizikî bakış açısından da değerlendirir. Diyalogdaki kişiler tabiatın öğrencileri ve tabiat güçlerinin benzerleri gibi ruhtaki dyaddan pay alırlar ve böylece tabiatı hareket ettiren güçlerle birleşirler. Formların üçüncü tezâhürü tabii güçlere dağıtılmış gibi görünen ruhların akıl prensipleri tarafından meydana gelir.

Bu temaları bırakarak, tekrar diyalogun metafizik yorumuna dönecek olursak; Proclus'a göre; diyalogdaki bütün karakterlerin, Parmenides üzerinde yoğunlaşması, şeyler hakkındaki derin bir gerçeği gösterir. Bütün çokluklar, varlığın bütün seviyeleri, tanrısal sebeplere bağlanırlar ve bu gerçek, Antiphon, Pythodorus, Zenon ve Parmenides'in arka arkaya zikredilmeleri vasıtasıyla okuyucuya gösterilmiştir. Diyalogun Panathenea şöleninin yapıldığı sırada oluşması ise, şehirlerini koruyan tanrıçanın etrafında organize olmuş köylerin çokluğunun birleşmesi dolayısıyla, birleşmeye bir örnek olarak alınabilir. Zaten diyalogun amacı da budur: Yani, bütün şeylerin nasıl Bir'e bağlı olduğunu ve nasıl her bir şeyin kökeninin onun içinde olduğunu göstermektir. Ayrıca Bir ile çok olanlar arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışmaktır. Proclus'a göre; argümanın okunuşu boyunca Parmenides'in orada bulunmaması, fakat tam argümanın okunuşunun tamamlanacağı sırada gelmesi, en yüksek ilâhî sebeplerin, altlarında bulunan varlıklara, daha önce değil de, ancak o varlıkların üstünde bulunan diğer varlıklardan pay almaları tamamlandığında kendilerini açıklamalarının, açmalarının bir sembolüdür. Çünkü aradakilerden pay almayan varlıklar nasıl birincil olandan pay almak üzere yukarı çıkabilirler? Parmenides burada, ilâhî alana veya zihinsel alana (Bir olana) benzerdir ve tanrısal olan her tür sıralı düzende ve tanrıların her birinde vardır. Her şey ilk olana ulaşmadan önce bir üstündeki ile temâsa geçer ve bunu henüz hayatın pazarındayken¹³ yapar.

Şu halde bu metafizik yorumu Proclus'un sözleriyle özetleyecek olursak; varlık, bir ile birlik içerisinde. Hayat veren akıl ve ruhların akılsal gücü oradan çıkıp, çokluğa doğru ilerler ve çokluk birliğe geri döner. Ortadaki düzeyde ilkinden daha fazla çokluk olur. Çünkü orada bütün şeyler birlikler olarak var olurlar; çünkü bütün akıl prensipleri ve güçleri kendi kendine yeterlidir, her biri bağlı bulunduğu ve bir ile birleşen kendi çokluğunun lideridir. Bunu bütün şeylerin temel monadına yükselinceye kadar yaparlar. Aynı şey katılımı olan fakat evrensel olan akıl için de söylenebilir; her bir partiküler akıl evrensel ve katılımsız akılda birleşir.

Biz kişiliğimizi ancak şu seviyelere benzer seviyelere çıkarak buluruz: Bir (olan) varlık, Hayatın düzeni ve Aklın düzeni. Proclus'un şahsiyetle ilgili başka yorumları da vardır. Diyalogda (127 b) Parmenides'in dış görünüşünün tasviri, aslında onun şahsiyetinin ve ruhunun sembolüdür. Çehresi, onun hayat tarzının bir sonucu olarak mutluluk vericidir. Çünkü iyi insanlarda ruhun yüceliği bedene yansır. Parmenides'in yakışıklı bir adam olarak tasvir edilmesi ise onun ruh gözünün akılsal güzelliğe ve bütün şeylerin temeli olan İyi'ye ve ondan pay alan her şeyi iyi yapan İyi'ye doğru yöneldiğini belirtir.

13. Burada bu âlem kastediliyor. Bu sözler bize, kendi kültürümüzden "Bu dünyanın meseli bir ulu şâra benzer." (Yunus Emre) dizesini hatırlatıyor.

Bu şerhte Proclus, *Parmenides* diyalogunun detaylarından hareketle bize, hem Platon'un stili ve hem de onun metafizik şeması ve Bir'den sudûr eden varlık seviyeleri hakkında genel bir bilgi verir. Bir'den sudûr eden bu çokluğun Bir ile olan ilişkisi bir çeşit pay alma (participation) olarak tanımlanır. Proclus, bu pay almanın nasıl olduğunu da incelemeye çalışmıştır.

Proclus, pay almanın yanı sıra formların farklı seviyelerini de inceler. Bu incelemeye, *Parmenides*'in, Sokrates'e (130 e) hangi birimlerin formlarından pay aldığına dair sorduğu soru ile başlar. Proclus'a göre, *Parmenides* İdealar Teorisini yıkmak için çabalamaz. Gerçekte amacı Sokrates'i, kendi teorisini daha mükemmel bir biçimde söylemesi için provoke etmektir. Bunu da evrensel olandan başlayarak daha partiküler ve atomik varlık türlerine ve son olarak da bir form şeklinde oluşmamış, fakat bütün varlıklar gibi, Bir (olan) Varlığın monadından meydana gelmiş olanlara doğru gelerek yapar. Proclus, ancak bu hiyerarşiyi açık açık oluşturduktan sonra iştirâk problemini daha iyi bir şekilde düşünebilme durumuna geleceğimiz kanaatindedir.

Buradaki iştirâki anlatabilmek için pek çok örnek kullanılmıştır. İlki aynadaki yansımadır: Bu durumda, şekil ve onun parçalarının görelî durumları, muhtevânın görüntüsünün aynanın yüzeyinde görünmesine sebep olur. Böylece alıcı madde, tabiri câizse kendini belirginleştirerek, aklın ustalığı ve Demiurge'dan önce onun idealarıyla doldurulur.

Formlara iştirâk konusunda sık sık başvurulanan ikinci benzetme; balmumu-na mühür basma benzetmesidir. Proclus bunu çok kaba ve fiziksel bulur. İştirâkin vukû bulması için sadece formların etkili gücüne değil, ayrıca önünde sonunda oluşacak madde ve varlıkların iştâhına da gereksinim vardır.

Proclus, maddenin alma eğiliminin çeşitli sebepleriyle bu dünyadaki varlıkların seviyelerinin dereceleri hakkında bilgi verir. Proclus Demiurgic fâilin seviyelerini dörde ayırır: Baba, Baba-Yaratıcı, Yaratıcı-Baba ve Yaratıcı. Bunların her biri ayrı görevler yaparlar. Kendisi üzerine bir form verilmeden önce, ilk olarak madde bizâtihi olarak kendi varlığı için, Baba veya ilk sebebe bağlıdır. İkinci basamak formların izlerinin maddesine girişidir. Üçüncü basamak ise; tek ve evrensel paradigma ile uyum halinde olan bütünlerden oluşturulmuş bir bütün olarak Kozmoz'dur ve sonuncusu düzenli şeylerin kendi cins ve nev'ileri içinde kendi kendilerini oluşturmasıdır. Böylece madde, bölgelendirmenin çeşitli derecelerine bağlı olur ve tabiatın çeşitliliği konusunda dikkate alınabilir.

Proclus, söz konusu bu çok basamaklı oluşma süreci ile Platon'un felsefesi-ni formüle etmektedir. Elbette bununla, madde üzerine form verilmesinin sırrı açıklanamaz, fakat bu formüle edilmiş bize tartışılabilme imkânı sağlar.

Proclus daha sonra, Formların katılımının üç sebebini verir: Bütün şeylerin kendisine yöneldiği İyi, Formların kendi yaratıcı güçleri ve bireysel madde

kaplarının alabilirliği. Platon, ilk Formların, duyu objeleri yoluyla bütün durumlardan pay alıyormuş gibi, ortadaki şeylerin Formlarda yer aldığını söyler. Proclus'a göre; düzgün olarak verilen isimler öncelikle formlardan gelir ve sonra da o formlara katılan eşyadan gelir. Proclus, formlarla ilgili bu kısa girişi yaptıktan sonra, Parmenides'in bütünler ve parçalar olarak Formlara iştirâk ile ilgili problemlerine döner.

Diyalog'da (131 a) Parmenides'in Benzerlik, Büyüklük, Güzellik ve Adalet kavramlarına değinmesi üzerine Proclus, bu kavramları tanımlamaya çalışır. Eşit ve Büyük, fiziksel kavramlardır ve güzel ile adalet de maddî niteliklerin arasındaki ilişkiyi ve maddî nitelikleri gösterirler. Ancak Formlar seviyesinde başka bir anlam ifade ederler. Proclus, Benzerliği; onları mükemmelleştirerek ve tamamlayarak ikincil şeyleri birincil yapan bir güç olarak tanımlar. Büyüklük; kendi özel sınıfı içinde herhangi bir şeye üstünlük veren olarak sunulur. Güzellik; simetri, birlik ve Formların mükemmelliğinin cazibesidir ve Adalet; Formların kendi üzerine düşen görevlerini yerine getirme sebebidir¹⁴.

Daha sonra Proclus, diyalogda tartışılan (130 a-e) bütün şeylerin formları olup olmadığı ve iştirâk modunda Bir'in olup olmadığı sorusu üzerinde durur. Proclus, her şeyin formu olmadığını kabul etmekle birlikte teorinin bütününün yıkılmasını reddeder. Çünkü ona göre, Formda yer alışı, bütün ya da parçada yer almadan farklı bir biçimde olmaktadır. Proclus'a göre bu sebeple Parmenides, daha başka iştirâk (pay alma) biçimlerinin olup olmadığı sorusuyla Sokrates'i uyandırır. Proclus'a göre Parmenides'in amacı yıkıcı değildir, maeutic'tir.

Proclus, pay almanın nasıl olduğu sorununu çok ayrıntılı bir biçimde inceler. Ona göre; maddî bir nesne Formun bütününden pay almaz. Meselâ Güzellik. Çünkü hiçbir yerde sebeplenmiş objeler kendi sebeplerinin bütün gücünü soğuramazlar. Fakat öte yandan, bu şeyler birtakım özelliklere sahip oldukları için, meselâ adalet veya güzellik, bu özellikleriyle kendi yapıları içinde ideal Adalet ve Güzellik ile karakterlendirilirler. Bu sebeple parçadan değil, şeylerin bütünden pay aldıkları söylenebilir. Proclus için paradoks, maddî olmayan antitelerdeki pay alma ile maddî olanlardakinden tamâmen farklı olmalarının belirlenmesiyle çözülmüştür. Böylece ikincil şeyler hem bütünden hem de onlara tekâbül eden Formların bölümlerinden pay alırlar. Daha sonra Proclus, Sokrates'in gün ışığını örnek alarak (131 -b) her bir formun aynı kalarak başka şeyler üzerinde kendini arz etmesini anlatması konusunu ele alır. Proclus'a göre Parmenides, Sokrates'i gün örneğini kullanarak formun özdeşliğini ve birliğini sürdüremediği için düzeltir.

Esas olarak Proclus, bu eserde, Parmenides'in Büyüklük, Eşitlik ve Küçüklükten pay alma problemi ve Sokrates'in parça ve bütünle ilgili olarak karşılaştı-

tığı sorunları bir bütün haline getirir. Proclus'a göre; Parmenides burada sadece maddî olmayan formlardan pay almanın ayrı olarak izah edilmesi gerektiğini ve bu fikirlerin akılsal âlemde bizim içinde olduğumuz dünyadan daha farklı kuvvetlere sahip olduklarını öğretir. Akılsal olanlar arasında Büyüklük; herhangi bir şey üzerinde kendi aşkın mükemmelliğini göstermez. Büyüklük aynı zamanda zihnî veya vital ya da fizikî de olabilir.

Eşitlik, bütün şeylerdeki harmoni ve oranın sebebidir ve Küçüklük, aşağıda oluşluğun sebebidir. Böylece bu formlar, Güzellik ve Adalet gibi, formlar alanının yapısal prensipleri olurlar. Bütün şeyler düzenlerini bu formlar üçlüsünden alır gibi görünürler, çünkü üstün varlıklara daha çok üstünlük sağlarlar, ikincil olanlara bir alt olma özelliklerini ve aynı grup içinde yer alanlara paralel sınıflar sağlarlar. Her bir seri, üç “an”a ihtiyaç duyar: fazlalık, eksiklik ve eşitlik. Eğer her form, bütün varlıklar seviyesinde, ikincil ve esas varlıklar arasındaki ayrımı koruyabilen bir sudûr’a sahip ise onu meydana getiren bu üçlüdür. Böylece Proclus, Platon’un organizasyonun prensipleri olarak sunduğu Büyük, Küçük ve Eşit gibi formlar için bir kullanım yolu bulmuş olur.¹⁵

Parmenides diyalogunda dikkate değer bir nokta da; Platon’un pay alma ya da ilk örnekler görüşlerini yeterince temellendirmediğini belirterek Aristoteles’in ileri sürdüğü üçüncü adam kanıtının bu diyalogda yer almasıdır. Proclus’a göre; bir önceki kanıt formlardaki iştirâkin fiziksel bir yapı olmadığını göstermek için oluşturulmuş olsa bile, bir basamak ileriye giden bu kanıt aşkın formlara iştirâkin, içkin formlara iştirâkten veya kendi iştirâkçileri ile ortak bir elemente sahip olan maddedeki formlardaki iştirâkten farklı olduklarını göstermek içindir. Proclus, Aşkın formlar için “karşılıklı olmayan birleşme” olarak tanımlanabilecek partiküller ile ilgili bir ilişkinin varlığını varsayar. Ona göre; Formlar kendi iştirâkçileriyle bir anlamda müşterek halde bulunurlar, ama başka bir anlamda da onlarla müşterek halde bulunmazlar. Formlar, iştirâkçilerini kendi özleriyle aydınlatırlar, bu bakımdan formlar iştirâkçileriyle müşterek halde bulunurlar, fakat onlar aydınlatılmış olanlarla bir karışım meydana getirmezler. İşte bu bakımdan da onlarla müşterek halde bulunmazlar. Öyle ki; bu durumda onlar, zatları bakımından değil, fakat kendilerinden çıkıp gelen şeyler bakımından bir nevi benzerlik arz ederler.

İşte bu sebeple, hakikaten, denilebilir ki Formlar işte bu yollarla, kendilerini kabul eden bu antitelerle bir nevi birleşirler, ama bu birleşme tam anlamıyla bir birleşme değildir; daha ziyade, bir kavrama katılanların birincileyin ve ikincileyin katılmış olmaları nev’inden bir birleşmedir. Gerçek bir Form bir düşüncedir (noema). Fakat öncelikle zihnin gerçek anlamdaki düşünce süreci (noesis), yani asıl zihindir ki orada hem gerçek varlıklar düşüncedir hem de

15. J. M. Dillon, *Commentary on Plato's Parmenides*, Book IV, introduction. s. 200.

düşünceler gerçek varlıklardır.¹⁶ Bu düşünceler Ruh içinde, alt seviyede varlığa gelirler ve bunlar bireysel duyu-objelerinden gelen yansımaların sonucunda ruhun içinde hâsıl olan şeyle karıştırılmamalıdır.

Görülüyor ki Proclus'a göre Sokrates, formların yapısı ile ilgili doğru bir fikre ulaşmıştır, fakat sadece Ruh düzeyinde. Proclus'a göre düşünce; bir düşünce objesi hakkında olmalıdır ve düşüncenin bu nesnesi düşünceden ziyade form olacaktır. Proclus bunu bir problem olarak görmez, fakat akılsal düzeyde formlar hakkında bir gerçeğin aydınlanması olarak görür. O halde, eğer düşünmek, sadece bizde değil, fakat aynı zamanda ilâhî ve gerçek zihnin içinde de bulunan düşünce objesi hakkında ise, açıktır ki, düşünce objesi düşünceden önce gelir. Düşünce objesi karşısında düşünmek sâyesindedir ki, ruhtaki akıl prensibi de düşüncedir.

Proclus, Parmenides'in (132 d-e) yaptığı; “eğer imaj bir kopya ise bu kopyalar imaj ile benzer olmalıdır” itirazının yanlışlığını gösterir. Bir fotoğrafın, o fotoğrafın çekildiği asıl şey ile olan ilişkisi, o aynı asıl'ın çekilmiş diğer fotoğraflarıyla olan ilişkisi ile aynı değildir. Bu fotoğraflar aynı aslın genel özelliklerine sahip olan kopyalar olma hasebiyle birbirlerine benzerler, fakat asıl'ın ve fotoğrafın, üçüncü bir şeye benzemeleri sebebiyle ortak özelliklere sahip olduklarını söylemek saçmadır.

Bunun dışında Proclus, her seviyede Parmenides'in yıkıcı delillerini, hakikatın maieutic bir açıklanması şekline dönüştürmüştür. Böylece de bize, hem Parmenides'in delillerini, hem Sokrates'in açıklamalarını daha iyi kavrama imkânı verir. Proclus için genel mesaj şudur; kendine uygun olmayan yapılarda ortaya çıkan akılsal şeylerin anlaşılması imkânsızdır ve kendi yer ve varlığına saf zihinde sahip olan bu şeylerin, düşüncelerini arındırmamış olanlara kendilerini göstermeleri söz konusu değildir.

Görülüyor ki, Proclus'un *Parmenides Şerhi* her şeyden önce, yalnızca bir *Parmenides* şerhi olarak değil, aynı zamanda Yeni Platoncu metafiziği anlatan bir eser olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Proclus, Platon'un sistemini anlatmak için Yeni Platoncu bakış açısını ve terminolojiyi kullanmıştır.

Platon, *Parmenides* diyalogunda; “idealar âlemi ve duyular âlemi birbirinden ayrı olduklarına göre, bunlar nasıl birbirleri ile temâsa gelmektedirler” sorusunu sorar ve duyular âleminin idealar âlemine iştirâk ettiği, duyular âlemindeki bir şeyin idealar âlemindeki ideasına iştirâk ederek varlığa geldiğini söyler. Ancak “Bu iştirâk nasıl gerçekleşmektedir?” sorusu, tatmin edici bir cevap bulamaz. İşte Proclus, bu sorunun cevabını, Plotinus'tan gelen Sudûr Nazari-

16. “Nesne maddi kabuğundan soyulduğunda düşüncedir” (Hegel). Bkz. W. T., Stace, *Hegel Üzerine*, s. 200.

yese ile verir. O, Platon'un verdiği bütün detayları kullanarak, hem probleme Sudûr Nazariyesi ile cevap vermeye çalışmakta, hem de Sudûr Nazariyesini bu detaylardan hareketle açıklamaktadır.

Proclus, *Parmenides* diyalogunun bütün detayları üzerinde titizlikle durmuş, ilk bakışta okuyucuya yalnızca detaymış gibi görünen her cümleinin, aslında Platon metafiziğini açıklayan bir benzetme olduğunu göstermiştir. Proclus'un açıklamaları sayesinde; aynı zamanda hem Platon felsefesinde İyi idea-sından başka bir şey olmayan Parmenides'in Bir'i, hem de bu Bir'i çok başka bir yorum için çıkış noktası yapmış olan Plotinus'un Bir'i hakkında bir fikir sahibi oluruz. Ayrıca Plotinus'un Bir'den sudûr eden bütün diğer varlık seviyelerini ve hattâ Plotinus sisteminde bulunmayan fakat Yeni Platoncu metafiziğe Proclus tarafından geliştirilmiş olan bazı ara antiteleri ve bütün bu seviyelerin oluşturduğu serînin temel olduğu Yeni Platoncu metafiziği de bu şerh içinde bulabilme imkânı vardır.

Parmenides diyalogunun, Platon'un idealar öğretisini sorguladığı diyalog olduğu malûmdur. Fakat genel olarak düşünülenin aksine Proclus, bu diyalogda Parmenides'in Sokrates'e karşı ileri sürdüğü bütün delilleri, Sokrates'in delillerini çürütmek için ileri sürmediği kanaatindedir. Proclus'a göre Parmenides'in amacı, Sokrates'in görüşlerini daha iyi temellendirebilmesini sağlamaktır. Şu halde, *Parmenides* diyalogu için, "Platon'un idealar öğretisini tashîh ettiği diyalog" demek yerinde olacaktır.

Proclus, zaman zaman, yalnızca metni yorumlamakla kalmaz, fakat aynı zamanda metne müdâhale de eder. Parmenides'in soruları karşısında güç duruma düşen Sokrates'in verdiği cevapları bazen yetersiz bulur ve vermesi gereken daha uygun cevaplar olabileceğine dikkat çeker. Proclus'un bu kurgusu ile diyalog, aporetik olmaktan biraz daha çıkmış gibi görünür. Proclus, bu şerhinde, diyalogda ayrıntılı olarak ele alınmamış olan Zenon'un görüşlerine de yer verir. Öyle görülüyor ki, yalnızca diyaloga bakarak fark edemeyebileceğimiz bir fikir bütünlüğü içinde; Parmenides, Zenon ve Platon'un sistemlerini anlatmaktadır.

Bir felsefe sisteminin incelenebilmesi için, öncelikle, onun oluşmasına imkân veren temel soru veya problemleri kavramak ve bunlara getirilen çözüm denemelerini bu sistemin bütünlüğü içerisinde değerlendirebilmek gerekmektedir. Proclus da *Parmenides* diyalogunda, karşımıza çıkan ve Platon'un metafiziğini oluşturan problemler ve bunların çözüm denemelerini sistemin içinde değerlendirmiş, bunun yanı sıra kendisi bu problemler için bazı çözüm denemelerinde bulunmuştur. Bu bağlamda, Proclus'un *Parmenides Şerhi*; hem *Parmenides* diyalogunun problemlerine dikkat çekmesi, hem de fark edilemeyecek kadar küçük detaylara gizlenmiş metafizik benzetmeleri ortaya koyması açısın-

dan *Parmenides* diyalogunu anlayabilmek için önemli bir yardımcı ve Yeni Platoncu metafiziği anlatan temel bir eser olarak düşünölmelidir.

Sonuç olarak denilebilir ki; Proclus, bütün eserlerinde ve özellikle Platon diyalogları üzerine yazdığı şerhlerde hem Platon ve Plotinus'u anlamamıza imkân vermiş, hem de sisteme kendi ilâvelerini açıklamıştır. Özellikle Birlik-çokluk ilişkisi problematiğinde, Parmenides, Zenon, Platon ve Plotinus çizgisini özetlemiş ve problemin Yeni-Platoncu çözümünü sergilemiştir; yine problematik olarak görölen pay alma ve sudür meselelerinde ortaya koyduğu açıklama denemeleri ile de sistemi daha anlaşılır kılmıştır. Proclus, kendi felsefi sistemini kurarken Platon teorisinin fikirlerini kullanır, ancak bunu Yeni Platoncu bakış açısıyla yapar.

Her şeyin kaynağı olan Bir ile tamamıyla aşkın olan Bir arasındaki çelişkiyi Plotinus ortaya koymuştu. Bu çelişkinin çözümü için ise İamblikus iki ayrı Bir teklif etmişti. Bunlardan biri tamamıyla adlandırılmaz olan ve hiçbir şeyle bağlanmayan Bir'dir. Diğer i ise Noetik alanın üçlüsüne bağlıdır ve bütün var oluşun ilk prensibi gibi hareket eder. Proclus ise bu teklife karşı çıkar; ona göre Bir'in ötesinde başka hiçbir prensip yoktur. Birlik İyi ile özdeş olduğu için her şeyin ilk prensibidir. Bir, kozmosun hem formel hem de son sebebidir. Bu da İyi'nin özelliğidir. Daha başka herhangi bir niteleme onu azaltacaktır. Bütün varlıklar, ilk sebep olan Bir'den türerler. Genel anlamda Birlik, var oluşu ve her ferdin her bir seviyesini birliktelik içinde tutan ve ona formunu verendir.

KAYNAKÇA

- Copleston, *A History of Philosophy*, Volume I, Paulist Press, United States, 1946.
- Great Books of the Western World, Volume 7(Plato), *Encyclopaedia Britannica*, U.S., 1952.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1993.
- Hegel, G. W. F., *Bütün Yapıtları (seçmeler)* C. I, (çev. Hüseyin Demirhan), Onur Yayınları, Ankara, 1976.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Plato, *The Dialogues of Plato*, Translated by, B. Jowett in Four Volumes, V. II., Oxford University Press, 1964.
- Platon, *Parmenides* (çev. Saffet Babür), 2. Basım, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.
- Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, Translated by Glenn R. Morrow, John M. Dillon, Princeton University Press, 1987.

Stace W. T., *Hegel Üzerine*, Çev. Murat Belge, V. Yayınları, Ankara 1986.

Türker Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. D.T.C.F. Yayınları, Ankara, 1959.

Türker Küyel, Mübahat, "Klâsik, Skolâstik, Modern," *I. Sempozyum Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1972.

PORPHYRIOS

Celal Türer*

Porphyrrios, (Grekçe Πορφύριος) Suriye’de Tyros’ta ya da muhtemelen Batanaia’da 232/233’te doğmuş olup, Cassius Longinus ve daha sonra Plotinus’tan ders almış Yeni-Platoncu akımın ikinci dönemine mensup önemli bir filozoftur. Sıra dışı eğitimi, yazarlıktaki üreticiliği ve çalışma alanının çeşitliliği ile dikkat çekmiştir. Felsefe ve felsefe tarihi eserlerinin yanı sıra birçok alanda Grekçe eserler yazmış, ancak bunların birçoğu korunamamıştır. Özellikle filoloji ve dinî konularla ilgilenmiştir. Bunun yanı sıra astronomi, astroloji ve müzik bilimleri ile ilgili eserler de yazmıştır. Porphyrios’un şöhreti, Aristotelesçi mantık ile Platoncu düşünceyi birleştiren bir yorumcu olmasından kaynaklanır.¹ Nitekim Platon ve Aristoteles öğretilerini birleştirmesi sonraki Yeni-Platoncular için yol gösterici olmuştur. Buna ilaveten *Hristiyanlığa Karşı* adlı polemiksel eseri ile dikkatleri üzerine çeken Porphyrios sadece felsefî düşünceleri ile değil, tarihsel-filolojik İncil eleştirmenliğinin öncüsü olarak da meşhur olmuştur.

HAYATI

Porphyrios’un hayatına dair bilgiler, kendi yazmış olduğu eserlerde ve 400’lerde Eunapios von Sardes’in yazdığı *Filozofların ve Sofistlerin Hayatı* ad-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi A. B. D. Öğretim Üyesi
1. Emile Brehier, *The History of Philosophy*, 2. Cilt, (Helenistik and Roman Age), Chicago, University of Chicago Press, 1963, s. 202-203.

lı eserinde bulunmaktadır. Eunapios muhtemelen Porphyrios'un kaybolmuş eserlerinden bu bilgilere ulaşmıştır. Anne ve babası Fenikeli olan Porphyrios'un asıl adı "kral" anlamına gelen *Malchus*'tur. Atina'daki öğretmeni Cassius Longinus, muhtemelen Fenike kültüründe kraliyet rengi ya da memleketi Tyros'ın mor boya üretimiyle meşhur olması sebebiyle "morluklarla kaplı" anlamında "Porphyrios" adını vermiştir. Saygın bir aileden gelen Porphyrios titiz bir eğitim almıştır. Kaynaklarda çocukluğuna dair bir bilgi yoktur. Konstantinopol adlı kilise tarihi yazarının Porphyrios'un bir dönem Hristiyan olduğu iddiası da inandırıcı değildir.

Yükseköğrenimi için Atina'ya giden Porphyrios, orada matematik, dilbilgisi, belâgat ve herşeyden önce felsefe öğrenimi görmüştür. Atina'daki en önemli hocası ünlü filolog ve filozof Longinos'tu. Onunla arkadaşlığı hayatı boyunca devam etmiştir. Longinus'tan gramer ve retorik öğrenen Porphyrios, Plotinus'un şöhretinden etkilenerek 262/263 yılında Roma'ya gitmiştir. Plotinus'un ders halkasına katılarak en yetkin öğrencisi olan Porphyrios, önceleri ontolojideki "ide" öğretisinde Longinos'tan farklı bir görüşe sahip olan Plotinus'un görüşlerini kabul etmek istememiş. Fakat Plotinus, öğrencisi Amelios Gentilianos'un yardımıyla münâzaralar sonucu Porphyrios'u kendi öğretisine inandırmıştır. Bunun üzerine Porphyrios yazılı olarak önceki görüşlerinden vazgeçtiğini beyân etmiştir. Böylece Porphyrios, Plotinus'un Yeni-Platoncu öğretisinin hevesli bir taraftarı olmuştur. Altı yıl Yeni-Platonculuğun fikir ve pratiklerini tâlim etmiştir. Hocasının isteği üzerine karşıt öğretileri eleştirel şekilde açıklamaya girişmiştir.

268 yılında Porphyrios bir depresyon krizine girer ve intihâr etmeye yetlenir. Öğrencisinin ruh durumunu fark eden Plotinus ona bir hava değişiminde bulunmak üzere seyâhate çıkmasını teşvîk eder. Porphyrios hocasının öğüdünü tutarak Sicilya Lilybaeum'a (bugün Marsala) gider ve burada beş yıl kalır. Beş yıl zarfında hocasıyla yazışmalarını sürdürür; onun bütün yazılarını gözden geçirir ve onları derler. Hocası Plotinus'un ölümünden bir müddet sonra Roma'ya döner. Eunapios'un yazdığı kadarıyla Roma'ya döndüğünde okulun yönetimini devralır ve hocasının fikirlerini öğretime koyulur. Ömrünün sonlarına doğru hevesli bir felsefe öğrencisi, yedi çocuklu dul bir kadın olan Marcella ile evlenir. Hayatı hakkındaki bilgimizin bu kadarla sınırlı olduğu Porphyrios, muhtemelen 301 ile 305 yılları arasında Roma'da vefat etmiştir.

Porphyrios kapsamlı bir şekilde eğitilmiş evrensel bir bilgindi. Öğrencilerinden en tanınmış olanları sonradan karşıtı olan Suriyeli Lamblichus (245-326) ve Theodorus Asinaus'tur (275/280-360). Bir diğer seçkin öğrencisi Romalı bir politikacı, senatör ve konsolos olan Chrysaorius'dur ve Porphyrios eserlerinin birçoğunu ona ithâf etmiştir.

ESERLERİ

Porphyrrios çok yazan biridir. Kaynaklarda pek çok alanda yazılmış ve büyük kısmı bugün elimizde olmayan altmıştan fazla eserinin adı geçmektedir. Porphyrrios'un felsefe tarihi açısından önemi, Plotinus'un hayatı ve eserlerine dair başlıca bilgi kaynağı olmasıdır. Otuzlu yaşlarda tanıştığı Plotinus, eserlerini kaleme almaya teşvik etmiş, yazdığı notlarını gözden geçirmiş ve hocasının ölümünden otuz yıl kadar sonra, M.S. 301-304 yılları arasında ilk kez her biri dokuz kitaptan meydana gelen altı ciltlik bir külliyyât halinde *Dokuzluk/Ennead* yayımlamıştır. Bundan başka bu yayınının başına üstadın hayatı, karakteri, kişisel özellikleri hakkında uzun bir bölüm (*Plotinus'un Yaşamı*) eklemiştir. Grek felsefesini çok iyi bilen Porphyrrios, Aristoteles ve Platon felsefesinin birbiriyle uyuştuğunu göstermek için özel bir eser yazmaya teşebbüs etmiş, Platon, Aristoteles ve Theophrastos hakkında pek çok yorumlar yazmıştır. Aristoteles'in Kategorilerine Girişi, *İsâğüci* ona büyük şöhret kazandırmıştır. Eser, Latince, Süryânîce, Arapça ve Ermenice'ye çevrilmiş ve ortaçağ skolastiziminin öğretileri üzerinde büyük tesir icrâ etmiştir. Diğer bir eseri *Pythagoras'ın Yaşamı* Platon'a kadar Grek felsefesinin tarihine, özellikle ilk Pythagorasçı topluluğun ne şekilde düzenlendiğine ilişkin bir kaynak niteliğindedir. Yine öğrencisi Castricius'u vejeteryanlığa davet etmek için kaleme aldığı *Sakınma Üzerine* adlı eseri Platonculuğun insanlığın ortaya çıkışından beri vahyedilen felsefeyle aynı olduğu; filozofların aradıkları ereğin –ister büyük harfle isterse küçük harfle yazılsın- ruha göre, zihne göre yaşamak olduğu ve bunun için de hayvânî gıdalardan kaçınan bir hayat sürülmesi gerektiği savını işlemiştir. *Nymphs'in Mağarasına Dair* adlı eseri, düşüncelerini alegorik bir tarzda ortaya koyar. Plotinus'un isteği üzerine kaleme alınmış *Hıristiyanlara Karşı* adlı eseri yaşadığı dönemdeki Pagan-Hıristiyan polemliğini sürdüren mâhiyettir. Ağır eleştirilerden dolayı bu eserin yok edildiği, ancak Hıristiyan yazarların Porphyrrios'a cevap vermek üzere aldıkları çok az kısmının bulunduğu kaynaklarda ifâde edilmektedir. *Batlamyus'un Dört Kitabına Giriş/Introduction to Ptoleym's Tetrabiblos* eseri onun Astrolojiye ilgisini gösterir. Porphyrrios'un Platon'un *Theaitetos*, *Devlet*, *Sophistes* ve özellikle *Timaios* eserlerine yapmış olduğu yorumlar da etkileyicidir.

FELSEFİ ÖĞRETİSİ

Porphyrrios, hocasının öğretilerinin tedkiki veya sistematik olarak geliştirilmesinden ziyâde onları açıklamak ve yorumlamak hususunda öne çıkmıştır. Plotinus'un temel hipotezlerden ayrılmaksızın felsefesinin ağırlığını aklî ve

maddî olan arasındaki ayrımı açıklamaya tahsis eden filozof, hocasından farklı olarak ve daha sonra birçok Yeni-Platoncu yazarın kendisini izleyeceği gibi, Aristoteles'in mantığına büyük önem vermiştir. Weber, Porphyrios'un esaslı doktrinlerde kendisine tâbi olduğu Plotinus'tan aşağı ve çok aşağı olmakla beraber, Aristoteles'in kategorilerine ait yazdığı kitabında evrenseller sorunu ortaya koymakta gösterdiği açıklık sâyesinde gelecek yüzyıllardaki felsefenin gidişi üzerinde onun kadar etkili olduğunu beyan eder.² Nitekim bu husus, pek çok yazar tarafından Porphyrios'un Yeni Platonculuğa en özgün katkısı olarak yorumlanmıştır.³ Yunanca "Giriş" anlamını taşıyan *Îsâgûcî*'de Aristoteles'in beş tümelini (cins, tür, ayırım, hâssa ve ilinti) ele almış ve bu tümellerin nesnel bir varlığa mı sahip oldukları, yoksa sadece insan zihninde varolan şeyler mi oldukları; nesnel varlığa sahiplerse bunun cisimsel mi, yoksa cisimsel olmayan bir varlık mı olduğu ve nihâyet onların duyuşsal varlıklardan ayrı olarak mı var oldukları, yoksa onlarda mı bulundukları hususunu araştırmıştır. Porphyrios'un bu üç temel sorusu Ortaçağın "tümeller kavgası" adı verilen tartışmaların temelini oluşturmuştur. Eser, Batı'da Boethius'un (480-524) Latince, İslâm dünyasında ise İbn Mukaffâ'nın (750-815) Arapça tercümesiyle tanınarak yirminci yüzyıla kadar uzanan bir geleneği başlatmıştır.

Porphyrios'un *Îsâgûcî*'yi niçin yazdığı şârihleri tarafından bir sorun olarak ortaya konulsa da, en genel kanâat onun "felsefeye giriş" kitabı olarak değerlendirilmesi yönündedir.⁴ Ancak eser entelektüel bir yaşama giriş değil; aksine varoluşun bütün veçhelerini kendinde barındıran bir yaşam biçimine giriş niteliğindedir. Nitekim filozof, söz konusu yaşam biçiminin diğer insanların yaşam biçimlerinden kökten farklı olduğunu savunmuştur. Onun hitap ettiği kitle "el işçiliği ile ilgili bir mesleği olan, atlet olan, asker olan, denizci olan, söylevci olan, siyâsetçi olan" insanlar değil; "*Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gitmeliyim?*" soruları üzerine kafa yormuş ve beslenmesi konusunda ve başka konularda kendine, diğer yaşam biçimlerini sürdüren insanlardan farklı ilkelere koymuş insanlardır.⁵

Porphyrios'un salık verdiği yaşam biçimi, Aristoteles'in okulunda olduğu gibi, "ruha göre", yani insanın en yüce parçası olan zekâyâ göre yaşamaktan ibarettir. Bu nokta bir yandan Platonculuk ile Aristotelesçiliğin birleştiği, diğer yandan ise Akademia'da, hatta ilksel Pythagorasçılıkta var olan filozofların

-
2. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. V. Eralp, İstanbul, Sosyal yayınları, 1991, s. 118-119.
 3. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say yayınları, İstanbul, 2008, s. 395.
 4. İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümeller*, Ankara, 2011, s. 14.
 5. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost Kitabevi, Ankara, 2011, s. 158.

siyâsî eyleminin yok olduğu ya da en azından ikincil dereceye düştüğü hususa işaret etmektedir. Filozofa göre akılcı/teorik yaşam, parça parça yapılanamaz ve usa vurumların miktârıyla inşâ edilmez. Bu yüzden ruha uygun yaşam salt akılcı ve gidimli bir etkinlik değildir. O, Aristotelesçi izleği takip ederek, seyre dalışın, yani bilgilerin bizim doğamız olması ve bizimle birlikte büyümeleri gerektiğini; seyre dalışın soyut bilgi değil, insan benliğinin dönüşümü olduğunu ileri sürmüştür. Benliğin bu dönüşümü, ona göre Gerçek Ben'e geri dönüştür. Gerçek Ben ise bizdeki zihindir, bizdeki tanrısaldır. Bu durum Hadot'ya göre İlkçağ felsefe tarihi boyunca karşılaşılan, alt Ben'den gerçek ve aşkın Ben'e geçiş olgusuna işaret eder.⁶

Porphyrios'un amacı öğrencilerine belli bir yaşam biçimini benimsemeye yöneltmektir. Bu noktada öğreti ya da felsefî söylem, gerçekliğin bütün düzeylerinde insanı yalnızca çileciliğe ve gerçek bilgi olan iç deneyime götürmektir. Felsefî söyleme içerik kazandırabilecek olan da yalnızca ahlakî deneyimdir. Eylemi gerçekten uygulamadan "Tanrı" dediğim zaman "tanrı" yalnızca bir sözcükten ibaret olur. Bu yüzden felsefenin en önemli görevi, ruhun kurtuluşundaki pratik etkisidir. Arındırıcı erdem pratik vasıtasıyla kendisini gösterecektir. Ben bilincinin gitgide daha yüksek düzeylerine ulaşanlar en yüce gerçekliğe ulaşacaklardır. Bilginin yalnızca İyi'nin yönünde yapılan varoluşsal ilerlemelerin içinde ve bu ilerleme sâyesinde olduğu bu yolda bilgi ile erdemin bölünmez bütünlüğü yansıtılmaktadır. Felsefî söylem ile iç deneyimin ulaştıracağı yol, ya insanın kendini Zihin'e bağlı olan, ama akıl alanında kalan akıllı bir ruh olarak kendini tanıması ya da insanın kendisinin Zihin haline gelerek kendini tanımasıdır. Bu durum insanın kendini bir insan olarak değil, tamâmen başka biri olarak tanıması demektir; çünkü insan yalnızca ruhundaki en iyiyi sürüklemek üzere kendi kendini parçalamıştır. Hayat ise bu parçaların âhenkli birleşiminden ibarettir.

Porphyrios, hocası gibi gerçeği bir vahiy olarak görmektedir. Bu yüzden Yeni-Platonculara göre, felsefe öğrenmek bir yaşam biçimini öğrenmek ve onu uygulamaktır. Bu çerçevede yapılması gereken; duygulanımdan, imgelemden, tutkulardan uzaklaşmak, bedene yalnızca asgari gereksinimlerini vermek, Pythagorasçılarının ve Platon'un *Theaitetos*'ta betimlediği filozofların yaptıkları gibi, kalabalıkların heyecanından kendini çekmektir. Seyre dalışın hâkim olduğu bu çileci yaşamın hedefi, dikkatin disiplin altına alınması; yönelmesi gereken dikkatin zihnin alt bölümüne değil; üst bölümüne, yani *Sürekli Zihne* yönelmesidir. Bu durum, seyre dalan kimseyi, başkalarıyla ya da yaşamını sürdürecektir durumlarla ilgilenmekten alıkoymaz; başkası için kaygılanmasına engel olmaz. Porphyrios kendisini herkesin hizmetine hazır tu-

tarken Zihin'e doğru eğiliminden asla vazgeçmez, hem kendisi için hem de başkaları için kendini hep hazır tutar. Kendisi için derken, Porphyrios "gerçek Ben'i için", yani Zihin'i için demek ister.⁷ Nitekim o, hissî hazlarla mücâdelede müsbet dinin desteğine Plotinus'tan daha büyük bir gereksinim duyar. Tanrı'ya hizmet yolunda en iyi yaşamının zâhidâne bir hayat ve kutsal düşünceler olduğunu beyân eder. Mısırlı râhib Anebon'a yazdığı mektupta tanrılar, daimonlar, kehânet, kurbanlar, paganik mistisizm (teurji) ve astroloji hakkında bütün bunlara karşı sırtını dönmüş olması gerektiğini düşündürecek kadar ilginç şüpheler arz eder. Ona göre bu aracı aşamalar vâsıtasıyla kendimizi Birinciye yükseltmeliyiz.⁸

Porphyrios sürekli Zihin'e dönük bir çalışmanın arka planında öğretiyeye ait metinlerin olması gerektiğini savunuyordu. Nitekim ona göre yorumlanacak metinlerin içeriği de insanı ve yaşamını dönüştürmeye çağırırdı. Bu çerçevede Yeni-Platonculukta ruhsal tekâmül, öğrencilerin belirli bir esere el atmalarına, ancak ondan yararlanabilecek zihinsel ve ruhsal düzeye ulaştıkları zaman izin verilmesi demekti. Ruhsal güzergâhı katetmek için yorumlanacak metinlerde yorum soruları zaten mevcuttu. Nitekim bu sebeple Porphyrios, metinleri belli bir düzende; ustasının o zamana dek yalnızca onaylanmış öğrencilerin erişiminde olan çalışmalarını yayınlarken; bunları yazılış tarihlerine göre değil, ruhsal ilerleme aşamalarına göre düzenlemiştir. Birinci *Dokuzluk* (*Ennead*) etik nitelikte yazıların bir derlemesi ve genel olarak insan ve ahlâk felsefesini (insan, erdem, mutluluk, güzellik vb. kavramları) içeren kitaplardan meydana gelmiştir. İkinci *Ennead*, daha çok fizik veya doğa bilimi ile ilgili konulara (gök, göğün hareketi, yıldızlar, madde, töz, kuvve ve fiil, vb.) ayrılmıştır. Üçüncü *Dokuzluk*, duysal dünya ve İnâyet hakkındaki görüşleriyle ilgilidir. Dördüncü, Beşinci ve Altıncı *Dokuzluk*'lar daha büyük bir düzenliliğe sahip ve sırasıyla Plotinus metafiziğinin üç büyük ilkesini ele almıştır. Dördüncü *Ennead*'ı oluşturan kitaplar genel olarak Ruh'u, beşinci *Ennead* Akıl'ı, nihâyet altıncı *Ennead* Bir'i veya İyi'yi ele alır. Böylece *Enneadlar*'ın aşağıdan yukarıya, çoktan birliğe, insandan duysal evrene, doğadan onların ilkesi olan Ruh'a, Ruh'tan Akıl'a ve nihâyet her şeyin kendisinden meydana geldiği varlığın kaynağı olan Bir'e doğru bir sıra izlediği söylenebilir.⁹

Ancak Porphyrios'un hocasından ayrıldığı yön hipostazlar arasındaki kategorik ayrımları ortadan kaldırmaya girişmesidir. Plotinus maddenin üzerinde üç hipostaz kabul etmiş ve bu hipostazları birbirinden ayırmıştır. Bu hipostazlar onda birbirinden bağımsız olmamakla beraber birbirlerinden ayrı şeyler,

7. Pierre Hadot, *a.g.e.* s. 160.

8. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 396.

9. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 155.

varlığın farklı aşamaları olarak tasvir edilmiştir. Porphyrios ise bu üç hipostazı, birbirinin içine giren ve son ikisinin ilkinin, yani Bir'in bir görüntüsü oldukları bir dizi olarak ele aldı. Öte yandan Plotinus'un Akıl ile Ruh arasında yapmış olduğu ayrımı bir yana bırakarak, onu bütünüyle akla indirgemıştır.¹⁰

RUH GÖRÜŞÜ

Porphyrios, hocası Plotinus gibi mevcut şeylerin uyum içerisinde bir hiyerarşide düzenlendiğini kabul eder. Her iki düşünür de maddî olanın üstünde; zihinsel dünyanın derecelerle yapılandırılmış bölümünde; duyularla algılanan dünyanın mevcut olduğuna inanır. Fakat Plotinus'ta ontolojik hiyerarşi var olanın üzerindeki Bir'de sona ererken, Porphyrios'ta en yüksek prensip mutlak olandır. Her basamak (mükemmel olan en üstteki basamak dışında) ontolojik derecelerine göre daha fazla veya daha az kusurludur, fakat her biri tikellik bakımından doğasına uygun ve varlık düzeni içerisinde işlevi bakımından iyidir. Doğal olarak aşağıda olan üstünde olana yönelir ve ona odaklanır. Oysa insan ruhu kendi irâdî eylemi ile varlık basamaklarında kendi altında bulunana, özellikle cisimlere yönelebilir. Fakat kendi doğal yönelimini ihlâl ettiği için acı çeker. Bu sorunların giderilebilmesi, ruhun geri dönüşü ve zihinsel dünyaya yönelmesine ya da ruhun vücuttaki varlığından ve maddî dünyadan kurtulmasına bağlıdır. Bu, ruhun, maddî olanın etkisinden kurtuluşu anlamını taşır.

Porphyrios, hocası Plotinus ve geç dönem Yeni-Platoncular gibi ruhun gezinti yaptığı öğretisini benimsemiştir. Ruhun gezintisi, ruhun beden dünyasına inişinin bir sonucudur. Porphyrios'a göre bu tehlikeli inişin sebebi, bedenün çecikiliği ve ruhun kendi isteğiyle maddî olana yönelip bir bedenle birleşmesidir. Porphyrios ruhun kendi doğasına aykırı bir eğilimin peşinden gitmesini, geçici ve uçucu olarak niteler. O, ruhun bedene girmeden önce gelecekteki hayat koşullarını kendi eğilimi doğrultusunda özgürce seçtiğini; ruhun eğiliminin ise yaşamış olduğu önceki deneyimlere bağlı olduğunu söyler. Ruhun seçimleri, hayatında hangi ihtiyaçların rol oynayacağını çerçevesini belirler. Meselâ bir ruh bir erkeğin hayatını seçerse, bir erkeğin hayatına ne dâhil oluyorsa mutlaka onları ister. Ruh oluş ve yok oluş alanına inse de, tekrar yükselerek ruhânî vatanına dönüşü gerçekleşmelidir. Bunun vazgeçilmez ön koşulu ise, erdemlilik sâyesinde gerçekleşen arınmadır. Bunun için bedenün ruh üzerindeki etkisini azaltan çilecilik ve bunu sağlayacak tutarlı felsefî bir yaşantı gereklidir. Porphyrios'un öğrencisi lamblichus'un sonradan savunduğu gibi ruhun arınması teur-

10. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2010, c. 5, s. 233.

jide (insanın kendisini Tanrı'nın etkisine açması) gerçekleşmez. Ruh, Tanrısal bir merciin dıştan müdâhalesi ile kurtuluşa ermez; aksine kendi davranışları sonucu kurtuluşa erer. Porphyrios, bu esnâda Tanrı'nın yardıma geldiğini, zira insanın kendi gücü ile bilgeliğini tamamlayacağını da bildirir.

Filozofa göre ruhun yukarıya çıkışı aslı işlevini yansıtır; çünkü ruhun cevheri doğal olarak zihinsel dünyaya bağlıdır. Maddî dünyaya düşüşüyle başına gelenler, onu sadece yüzeysel olarak etkiler ve ona zarar veremez. Yukarıya çıkış ruhun kendisine tekrar dönmesidir. Porphyrios'a göre ruhun tamâmen bu döngüden çıkması mümkündür ve ulaşılmaya değer bir çabadır. Her ne kadar Porphyrios bu amaca insanlığın çok küçük bir bölümü olan filozofların ulaşabileceğini söylese de, iddiâsı mevcut geleneksel sistemin çerçevesinin ötesindedir. Nitekim pek çok yorumcu kozmik döngüler konusunda Porphyrios'un erken ve geç dönem Platonculardan ayrıldığını ileri sürer.

Porphyrios, ruh-beden ilişkisi konusunda da farklı düşünceler serdetmiştir. Sözelimi duyusal dünya ile tinsel dünya arasındaki ayrımı Plotinus'un aksine daha da keskinleştirmiş; tıpkı Platon'un *Phaidon* adlı eserindeki gibi ruhun bedene düşmüş olduğu ve ondan mutlaka kaçması gerektiği görüşünü benimsemiştir. Platoncu ruh öğretisi ile ruhun kuvvetleri ve etkilerini inceleyen Aristotelesçi öğretiyi birleştiren Porphyrios, ruhun bölümleri ile kuvvetleri arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmıştır. Bölümler arasında cins/tür açısından farklar vardır, kuvvetler ise farklı olmakla beraber hep aynı cinstendir. Bir şeye bir bölüm eklenirse ya da azaltılırsa o şey değişir, bir kuvvete bir ekleme yapılır ya da azaltılırsa aynı etki gerçekleşmek zorunda olmaz. Bölümler nicel büyüklüklerdir ve mekânsal olarak ayrıdırlar, kuvvetler ise taşıyıcıya nüfuz ederler ve taşıyıcısından ayrılmazlar.

Porphyrios için ruh maddî değildir ve bölümü yoktur. Ruhun bölümü olduğu (yanlış) düşüncesi, bedende ikâmet ettiği ve onunla etkileşim halinde olduğunun düşünülmesi sebebiyledir. Nitekim o, Stoacılara karşı çıkarak, ruhun bedenden hiçbir şekilde etkilenmediğini, aksine ruhun bedeni etkilediğini; ancak bu etkilemenin bir yönelim, bir istâdâd, bir ilişki durumuna işaret ettiğini savunmuştur. Zira cisimsel olmayan ruh uzaysal sınırlamalara tabi olmadığı için, ruhun bedendeki varlığı bir yerde bulunma anlamında değil; onunla bir ilişki içinde olması, yani onu yönetmesi anlamına gelmektedir. Ancak bu görüş, cevaplanması gereken bazı hususları da ortaya çıkarmıştır. İlkin, eğer ruh bedende bulunmuyor ve ondan etkilenmiyorsa, onun neden maddeden arındırılması veya kurtarılması gerekiyor? Buna ilâveten böylesi bir varsayımda ruhun bedene, yani maddeye düşmesi nasıl mümkün olabilir? Ruhla beden arasındaki keskin zıtlıklardan kaçınmak için Porphyrios, Ruh'u, Akıl'ın bir hayâli, bir görüntüsü olarak kabul etmiştir. Cevaplanması gereken ikinci husus, farklı ruh türleri (tanrısal, insanî, hayvansal) arasındaki sınırların kalkıp kalkma-

yacağı ya da bilinen ismiyle ruh göçünün ne yönde seyrettiği sorunudur. İnsan ruhlarının hayvanlara geçebileceği konusunda Porphyrios, İamblichus'tan farklı olarak hocasını takip eder ve insan ile hayvan ruhlarının aynı türe ait, yani her ikisinin de akılsal olduğunu savunur.¹¹ Bu çerçevede Porphyrios, gelecek hayatta bedenlerin yeniden diriltileceği tezini kabul etmez.

Porphyrios, ilke olarak hayvan ve insan ruhları arasında varlık açısından bir fark görmez. Hayvan ruhlarının tıpkı insan ruhları gibi *Logos*'tan bir parça aldıklarını ifade ederek, onlara belirli bir ölçüde akıllı uygun görür. Hayvanlarda *Logos* mevcuttur, fakat insan hayatını yöneten bir düzen faktörü olarak işlevi sınırlıdır. Porphyrios, Plotinus'un aksine insan ruhunun hayvan bedeni- ne girdiğini kabul etmez. Ona göre her ruh ilk etapta bir tercih eylemi sonucu insan veya hayvansal varlığı tercih eder. İkinci olarak gelecekteki dünyalık yaşamı için belirli detayları belirler. Eğer birinci tercihte varlık formu olarak insanı tercih ettiyse, bundan sonraki süreçte *Logos* hâkim bir şekilde etkin olur. İkinci tercih eyleminde, ruh tek tek enkarnosyanlara karar verir, fakat bir hayvan hayatı söz konusu olamaz.

AHLÂK GÖRÜŞÜ

Porphyrios'un ahlâk felsefesi de kendine özgüdür. O, ahlâkî (civic), arınmacı (purgative), temâşâcî (contemplative) ve nihâyet ideal (paradigmatic) erdemlerin mevcut olduğunu; bu dört erdemlerin kendi aralarında bir hiyerarşi oluşturduğunu; daha yukarıda olanın aşağıdakini içerdiğini savunur. Filozof bu erdemlerin her birine Platon'un dört erdemi, yani bilgelik, ölçülülük, cesâret ve adalet erdemlerini yerleştirir. Bu yerleştirme erdemlerin farklı şekillerde görünmesine sebep olur. Sözelimi bilgelik, ahlâkî erdemler düzeyinde basîretli davranmak; arındırıcı erdemler düzeyinde ruhun bedeninin etkisinde kalmaksızın, kendi doğasına uygun olarak doğru kanâatlere sahip olması; temâşâcî erdemler düzeyinde ruh'un Akıl'da içerilmiş olanları seyretmesi ve nihâyetinde ideal erdemler düzeyinde itmi'nân ya da râzî olmak anlamına gelir.¹² Erdemlerin oluşturduğu birey, başka hiçbir şeyde aynı şekilde olmayan özelliklere sahip biri olarak görülür. Meselâ Sokrates öyle özelliklere sahiptir ki, başka hiçbir insanda bu özellikler mevcut değildir. Bu sebeple Porphyrios için bir kimsenin sahip olduğu özelliklerin birleşimi "bireyleşme prensibi" ile ifade edilir. Her birey kendi bireysel özellik birleşimine sahiptir ve o, bu özellik kombinasyonundan başka bir şey değildir.

11. Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 234.

12. Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 234-235.

MİTOLOJİ ANLAYIŞI

Porphyrios mitosların felsefî hakikatlerin alegorik temsilleri olduğunu savunur. Nitekim o, Yunan mitolojisinin efsânelerini felsefî allegoriler olarak yorumlama konusunda Plutarkhos'la başlayan geleneği devam ettirmiş, hatta bu faaliyeti daha da ileriye götürmüştür. Platon'un kanıtlanabilir doğru yerine şiirsel bir efsâne kılığı altında yanlışlı geçirdiği bir suçlamaya, Porphyrios, "Doğa gizlenmekten hoşlanır, dolayısıyla efsâne de bir bakıma doğaldır." karşılığını vermiştir. Ona göre efsâne bütün insanlar için uygun bir ifâde formudur, çünkü insanlar esas olarak imgelerle düşünürler. Bu genel tutumun bir sonucu olarak Porphyrios, Homeros'un bazı hikâyelerinin literal anlamları arkasında bazı gizli felsefî anlamlar görmüştür. Sözelimi tanrıların imajları ve kutsal hayvanlar duyum üstünün sembolleridir; kehânet, daimonlar ve hayvanların ruhları tarafından gönderilebilecek doğal âlâmetler, büyü ve teurji ise ruhun ve doğanın aşağı güçler ve daimonlar üzerindeki tesirini yansıtır. Porphyrios benzer şekilde II. yüzyılda derlenmiş dinî bir pagan metni olan *Kaldelilerin Kehânetleri*'ni felsefî olarak yorumlamıştır. Bu esere dair yorumları kendisinden sonra gelen Yeni-Platoncular ve özellikle İamblichus'tan itibaren dinin, felsefenin yanında ruhun kurtuluşunun bir diğer yolu olarak görülmesine sebep olmuştur. Porphyrios, dinin bütün aslı unsurlarının aklın ışığı altında doğrulanabileceğini düşünse de, dinî konularla ilgili alegorik yorumları, daha sonra İamblichus'un benimseyeceği felsefeyi bütünüyle dinin hizmetine vereceği ve dinden daha aşağı bir düzeyde bir kurtuluş yolu olarak göreceği ortamı hazırlamıştır.¹³

FELSEFE TARİHÇİLİĞİ

Porphyrios'un bahsedeceğimiz diğer bir özelliği tarihçiliğidir. Porphyrios'un dört kitaptan oluşan *Felsefe Tarihi*'nin büyük bölümünün kaybolduğu ifâde edilir. Çeşitli filozofların biyografilerinin bulunduğu eserin birinci kitabında 7 bilgi; üçüncü kitapta Sokrates'in hayatı; son kitapta eserin kendisine ithaf edildiği Platon anlatılır. Porphyrios için Grek felsefesi muhtemelen doruk noktasını Platon'da bulan bir süreci ifâde eder. Bu perspektiften sonra gelenler ise Platon'un öğretisini yorumlayanlardır. Korunmuş olarak kalan, birinci kitabın bir bölümünü oluşturan *Pythagoras'ın Yaşamı*'dır. Kaynak olarak İamblichus'un Pythagoras biyografisinden daha büyük bir değeri olduğu ifâde edilir. Üçüncü kitapta dikkat çeken nokta Sokrates'in nasıl ifâde edildiğidir, zira Porphyrios, Sokrates hakkındaki bilgiyi ona düşman olan bir kaynaktan almıştır.

13. Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 235.

Porphyrios'un tarihçiliğini zirveye taşıyan eseri *Plotinus'un Yaşamı ve Kitaplarının Sırası Üzerine*'dir. Plotinus'un ölümünden uzun bir süre sonra, kendi yaşamının son yıllarında hocasının yazılarını düzenlemiş, muhtemelen 301 yılında onları bugün hâlen geçerli olan tasnifi ile yayınlamıştır. Bu koleksiyona çok değerli bir kaynak olarak hocasının yaşamını giriş kısmı olarak eklemiştir. Gerçekten Plotinus'un hayatı hakkındaki bütün bilgiler doğrudan ya da dolaylı olarak Porphyrios'den gelir. Porphyrios, hocası Plotinus'un nerede doğduğu hakkında konuşmadığını, 28 yaşındayken felsefeye merak sardığını ve bu amaçla dönemin en önemli kültür merkezi olan İskenderiye'ye geldiğini beyân eder. İskenderiye'de çeşitli hocaların derslerine devam edip, onlarda aradığını bulamadığı bir ortamda Ammonius Saccas ile karşılaşmış ve "Aradığım adam buydu" diyerek bundan sonraki on bir yıl boyunca onun yanından ayrılmamıştır. Porphyrios, hocası Plotinus'un Saccas'ın ezoterik öğretilerinden etkilenecek İranlı ve Hintli bilgilerin eski hikmeti hakkındada daha geniş bilgi edinmek üzere III. Gordianus'un Doğuya düzenlemiş olduğu sefere katıldığını söylemektedir.¹⁴ Plotinus'un Saccas'a gösterdiği ilgiden ve uzun süre onun yanında kalmış olmasından ona çok değer verdiğini anlıyoruz.¹⁵

Porphyrios, Plotinus'un 244 yılında Roma'ya gittiğini, hayatının geri kalan kısmını orada kurduğu okulda dersler vererek geçirdiğini, derslere çok sayıda yüksek devlet görevlisinin devam ettiğini ve hocalarına büyük saygı gösterdiklerini ifâde eder. Yine Porphyrios, hocasının İtalya'nın Campania bölgesinde bir filozoflar şehri kurmak istediğini, bu şehre "Platon'un şehri" (Platonopolis) adını vermeyi düşündüğünü, buraya yerleşecek insanlardan Platon'un *Yasalar*'ına göre yaşamalarını istediğini söylemektedir. Ancak proje bazı saray adamlarının kıskançlıkları ve çekememezlikleri yüzünden gerçekleşememiştir. Porphyrios hocasının yüksek bir ruhsal-zihinsel hayat sürmek arzusunda olup, bir bedene sahip olmaktan utandığını; Roma'da geçirdiği yirmi altı yıl boyunca hiç kimseyi incitmediğini, hiçbir resmi görevliyi kendisine düşman etmediğini aktarır. Ayrıca Porphyrios, yanında bulunduğu altı sene zarfında sürdürdüğü derin tinsel hayatın en üst bir aşaması olarak, üstadın varlığın kaynağı olan Bir'le veya Tanrı'yla dört defa mistik birleşme olayını yaşamış olduğunu belirtir.¹⁶

Porphyrios, hocasıyla ilk kez karşılaştığında o zamana kadar düşüncelerinden bir kısmını yirmi bir kitap halinde yazıya geçirmiş olduğunu öğrenir. Porphyrios'un kendisiyle birlikte bulunduğu altı yıl zarfında Plotinus yirmi dört ki-

14. Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 35.

15. Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 45-46.

16. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 163; Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 48.

tap daha kaleme alır. Bu kitaplar da onun derslerinden toplanmış malzemeden ve okulda öğrencileriyle yaptığı canlı tartışmalardan derlenmişti. Yukarıda söylendiği gibi bu sırada Porphyrios bir depresyon krizine girer ve intihâr etmeye niyetlenir. Öğrencisinin ruh durumunu fark eden Plotinus ona bir hava değişiminde bulunmak üzere seyâhate çıkmasını teşvîk eder; Porphyrios hocasının öğüdünü tutarak Sicilya'ya gider. Pek çok yorumcu bu durumun o dönemde öğretmenin yalnızca öğretmekle yetinmediği, öğrencilerin ruhsal sorunlarını da kendine dert edinen gerçek bir bilinç yöneticisi olduğuna işaret etmektedir. Hocasıyla yazışmalarını devam ettiren Porphyrios, bu süre zarfında Plotinus'un kaleme aldığı dokuz kitabı daha alır. Böylece Porphyrios'un daha sonra dokuzar kitaptan meydana gelen altı cilt halinde yayımlayacağı Plotinus külliyyatının bütünü, yani elli dört kitap tamamlanmış olur.¹⁷

Porphyrios, hocasının düşünceler üzerine yoğunlaştığını; onları sistemli ve düzgün bir biçimde yazıya geçirmek konusunda aynı özeni göstermediğini ve bu yüzden iyi ve titiz bir yazar olmadığını söyler. Hocasının, yazdığı şeyleri gözden geçirme alışkanlığına sahip olmayışında hayatının sonlarına doğru kötüleşen görme yetisinin zayıflamasının da rolü olduğu ifâde edilir.

Porphyrios'un öğrencisi Castricius'a ithâfen yazmış olduğu (*Hayvani Gıdalar*dan) *Sakınma Üzerine* adlı bir diğer eseri felsefî bir hayat için etsiz beslenmeden bahsetse de, dördüncü bölüm Grek toplumu ile farklı toplumların nasıl beslendiklerinden bahseder. Ayrıca eski altın çağ olarak nitelendirilen dönemde, insanların birbirlerine karşı ve hayvanlara karşı şiddet uygulamadıkları döneme atıfta bulunur. Eser bu özelliğiyle tarihî ve sosyolojik bilgileri içerir. Eşi, *Marcella'ya Mektup*, düğününden hemen sonra gittiği ve on ay süren bir geziye yazılmıştır. Bu el yazısı ile aktarılmış, fakat sonu eksiktir. Porphyrios bu yazısında üzüntülü durumdaki eşini avutmak için, üzüntüden kurtulmanın tek çıkar yolunun felsefe olduğunu ifâde etmiştir. Bu kurtuluş yolunun çok yorucu ve titiz olduğunu beyân eden Porphyrios, ruha zarar veren etkilere ve tanrısal olanı lekeleyen kuruntulara karşı ikazda bulunur. Bu kuruntular, Tanrı'nın kızgınlığı ve bu kızgınlığa yalvarma ve kurban yoluyla müdâhale etme düşüncesidir; filozofa göre Tanrı ile bağlantı, ancak doğru düşünüş ile gerçekleşir. Mektup, dönemin Tanrı düşüncesi ve yaşayışı hakkında bilgiler vermektedir. Mısırlı bir râhibe yazılan, *Anebo'ya Mektup*, Mısır tanrıları, iyi huylu Daimonlar, onların felsefî hocaları ile dönemin dinî yaşayışının nasıl olduğu konusunda bilgiler vermektedir. Mektup, Mısır düşüncesindeki öngörü ve irâde hürriyeti konularına da açıklık getirecek hususlarla doludur. Gauros'a *Ceninlere Ruh Üfürülmesine Dair* adlı eser ise dönemin ruh anlayışını ayrıntılı biçimde ifâde etmektedir.

17. Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 47.

HIRİSTİYANLIK ELEŞTİRİSİ

Porphyrrios'un *Hristiyanlara Karşı* adlı eseri ya da İncil eleştirisi bugün hâlen Hristiyanlık üzerine yapılan tartışmalarda önemli bir rol oynamaktadır. Porphyrrios, bu eserinde bir vahiy olarak görülen İncil'in özgünlüğünü eleştirerek, Hristiyanlık öğretisinin akıldışı olduğunu isbât etmeye çalışmıştır. Porphyrrios, kelime anlamı ile kalındığında İncil'de mevcut olan tezatlık ve tutarsızlıkları ört bas etmek için yaptıkları mecâzî tefsirin keyfî olduğu, Tanah'ın bölümlerinde İsâ'nın Mesih olarak isbatlanması çalışmalarının sonradan eklendiği, İsâ'nın müjdesinin sıradan ve eğitimsiz kişilere yönelik olduğu, İncil'deki farklılıklar ve havârilere kendi aralarındaki uyuşmazlıklar, İsâ'nın çarmıha geçirilmesi; Tanrı'nın belirli bir zaman ve mekânda İsâ olarak tarihe müdâhalesi gibi hususlarda Hristiyanları eleştirmiştir. Eserin kavgacı üslubu Hristiyan karşıtlığını körüklemiş, 303 yılında Kral Diokletians eşliğinde Hristiyan düşmanlığını beraberinde getirmiştir. Kral Büyük Konstantin ile birlikte bu eserin bütün baskılarının yok edilmesi ve onlara sahip olanın bile cezâlandırılması kararı alınmıştır. Kral, din adamı Arius'a karşın Porphyrrios'u düşman ilan ederek, Ariusçuları da Porphyrrios gibi İsâ'nın Tanrılığını reddettikleri için "Porphyrianer" olarak nitelendirmiştir.

Geç antik dönemde kilise babaları, Porphyrrios'un kapsamlı eğitimi ile bu eser üzerinde yoğun bir şekilde durmuştur. Kilise babası Augustinus, "Platoncuların en bilgili, en akli başında filozoflarından biri olan Porphyrrios, Baba'yı tanımaktadır. Oğul'u ise en azından Baba'nın Akıl'ı, Kelam'ı olarak kabul etmektedir. Ama her nedense Kutsal Ruh'u tanımamakta, onun hakkında konuşmamakta veya ondan ancak çok belirsiz bir tarzda söz etmektedir." ifâdesiyle bir taraftan büyüklüğünü teslim etmiş, diğer taraftan eleştirisini dile getirmiştir.¹⁸ Hatta *Tanrı Devleti*'nde Hristiyanlığa yakın görüşler dile getiren Platonculara, "Bunlar amacı görüyorlar ama amaca götüren yolu görmüyorlar." ifâdesini kullanmıştır. Augustinus, genel olarak bütün filozofların, özel olarak Platoncuların en büyük hatâsının gururları, kendilerine güvenleri olduğunu söylemiştir. Oysa gurur, günahın başlangıcıdır. Hristiyanlık en önemli erdemini alçakgönüllülük olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı filozofların tipik temsilcisi olan Porphyrrios, Hristiyanlığı yakından tanıdığı, ana tezlerini çok iyi bildiği, onun ne kadar çok insanı peşinden sürüklediğini gördüğü, üstelik kendi tezlerinin de Hristiyanlığın tezlerine ne kadar çok benzediğini fark ettiği halde, sadece boş gururundan, büyüklük arzusundan, kendi kendine yeterlilik duygusundan Hristiyanlığı kabul etmemiş, hatta ona karşı bir reddiye yazmıştır.

18. Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 363.

Porphyrrios, ikinci dönem Yeni-Platonculuğun düşüncelerini geç dönem Yeni-Platonculara aktaran en önemli aracı olarak durmaktadır. Onlar bilgilerini doğrudan ya da dolaylı olarak Porphyrios'un yazılarına borçludur. En önemli etkilerinden biri kapsamlı şekilde ortaya koyduğu *Timaios* şerhidir, öyle ki Antik dönemden sonra bütün *Timaios* şerhlerine etki etmiştir. Bununla beraber Porphyrios geç antik dönemde Yeni-Platoncular için itiraz edilmeyen bir otorite değildi, onlardan bazıları özellikle lamblichus onun öğretilerini eleştirmiş, Yeni-Platonculuğa farklı bir yön tayin etmiştir.

KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 5. Cilt, İstanbul, 2010.
- Brehier, Emile, *The History of Philosophy*, 2. Cilt, (Helenistik and Roman Age), Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- Çapak, İbrahim, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümmeller*, Ankara, 2011.
- Hadot, Pierre, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost Kitabevi, Ankara, 2011.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. V. Eralp, İstanbul, Sosyal yayınları, 1991.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say yayınları, İstanbul, 2008.

ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİ

GİRİŞ

Hakan Olgun*

Bölüm Editörü

*d*oğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni'nin araştırıldığı bu koleksiyonda tarihin Ortaçağ dönemi, düşünce üretiminin klasik zaman dilimi olarak kendini belli etmektedir. “Ortaçağ”, Hristiyan Avrupalı halkların düşünce ve medeniyet seyrinin bir aşamasını ifade eden kavramdır. Öncesi “eski çağ” sonrası ise “modern çağlar” olarak adlandırılmaktadır. Avrupa tarihinin belki de en karmaşık dönemini ifade ettiğinden Ortaçağ'ın ne zaman başlayıp ne zaman bittiğini kesin olarak tespit etmek genellikle mümkün görünmez. Bununla birlikte, Roma İmparatorluğu'nun zayıflayıp Batı Roma'nın yıkıldığı dönem ile coğrafi keşifler, Rönesans, Hümanizm ve reformasyon akımlarının etkili olduğu dönemler arası yaygın olarak “Ortaçağ” adıyla nitelenmektedir.

Avrupa Ortaçağı'nın en temel düşünce kaynağının Roma Katolik Kilisesi olduğundan şüphe yoktur. Zira Ortaçağ'ın kabaca miladi V. asırda başladığını düşünürsek, bu asır aynı zamanda Kilise'nin Avrupalı'ların gündelik yaşamlarına ve zihinsel seyirlerine katıldığı dönemi ifade etmektedir. Dolayısıyla din, yani Hristiyanlık, Avrupalı Ortaçağ düşünce örgüsünün temelini oluşturmaktadır. Ancak Hristiyanlığın Ortaçağ düşüncesinin oluşmasına birbiriyle çelişik iki önemli etkiyle dâhil olduğu görülmektedir. Bu etkilerden birisi doğrudan diğeri ise dolaylı olarak ortaya çıkmıştır. Ortaçağ düşünce alanı birbirini nakzeden bu iki paradigmanın çatışma sahası olmuştur. Bu paradigmalardan birin-

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

cisi Hristiyanlığın sır, mucize ve olağanüstülüğün mutlak kaynağı olarak görülüp yaşamın merkezi haline getirilmesini ifade etmektedir. Diğerleri ise Hümanizm ve Rönesans gibi din dışı ya da reformasyon gibi dini hareketler bağlamında Katolik Hristiyanlık anlayışına yönelik tepkiyi içermektedir.

Ortaçağ'ın tarihsel başlangıcı, Hristiyanlığın manevi bir hegemonya ve kuşatma olarak Avrupalı toplumlar üzerinde egemen olması, bu çağın Avrupa için bir "din" dönemi ya da "kutsal" çağ olarak tezahür etmesi sonucunu doğurmuştur. Din kurumu olarak kilisenin halka empoze ettiği Hristiyan dogmaları bu nedenle Ortaçağ'ın en temel düşünsel üretimleri olmuştur. Hristiyan inancını aklileştirmek, tutarlı birer önermeler formunda düzenlenip iman formülasyonlarına dönüştürülmesi için Skolastik düşünce tarzı en kullanışlı metot olarak iş görmüştür. Bu metodun Hristiyan felsefenin gelişimine büyük katkısı olmuş ve dini dogmaların rasyonelleştirilmesi amacıyla güçlü bir teolojî ilmi oluşturulmuştur.

Kilise merkezli ve Hristiyanlık temelli bu düşünce tarzı Ortaçağ boyunca caydırıcı unsurlara egemen güç olarak kendini korumayı başarmıştır. Ancak Avrupa Ortaçağı aynı zamanda kurulu düzene karşı muhalefetin de tarihini içermektedir. Kilise'nin insan, akıl ve bilim gibi epistemolojik alandaki etkisi kadar kutsal metni yorumlamak gibi dini alandaki etkisine karşı her zaman bir muhalif söylem söz konusu olmuştur. Bu söylemler bir yandan coğrafya ve astronomi gibi din dışı verilere dayanırken diğer yandan kutsal metnin özgürce yorumunu savunan din temelli argümanları savunmuştur. Elbette başlangıçta bu tür söylemlerin sahipleri şiddetli cezalara çarptırılmışlardır. Ancak coğrafi keşifler, Rönesans, Hümanizm, reformasyon ve sonrasında Sanayi Devrimi ile kilisenin egemenliği sarsılmış ve P. Berger'in deyimiyle "dünyanın büyüğü bozulmuştur". İşte Avrupa Ortaçağı, birbiriyle çelişik bu iki farklı düşünce yapısının bir çatışma alanı olarak varlık bulmuştur. Bu çatışma etkileri modern çağlarda gözlenene pek çok modern kuram ve doktrinin temelini oluşturmaktadır.

"Düşüncenin serüveni" serisinin bu cildinde Avrupa Ortaçağı hem düşünür/filozoflar hem de kurum ve doktrinler çerçevesinde ele alınmıştır. Ortaçağ felsefesi, papalık ve Hristiyan mistisizmi çalışmanın giriş konularını ifade etmektedir. Hristiyan ilahiyatının temel savunucuları olarak Augustine ve Anselm'in teolojik tanımlamalarının ardından muhalif bakış açıları olarak Erasmus, Luther ve Calvin'in düşünceleri incelenmiştir. Skolastik felsefe başlığı altında dönem pek çok teolog ve filozofonun görüşleri tahlil edilmiştir. Rönesans felsefesinin din anlayışından sonra doğa felsefecilerinin düşünceleri değerlendirilmiştir.

Ortaçağ düşüncesinin ele alındığı bu ciltte kutsaldan sekülere doğru savrulan düşüncenin kaynağı ve tarzına dair en radikal ve dramatik değişimlerin yaşadığı bir dönem ya da düşüncenin stresli dönemi incelenmiştir.

BİZANS İMPARATORLUĞU TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ

Birsel Küçüksipahioğlu*

bristiyanlığın ve Hellenistik dönemden gelen Grek kültürünün Roma hukuk, siyâsî gelenek ve devlet düşüncesi ile birleşmesi, yani bütünleşmesi Doğu Roma veya Bizans İmparatorluğunu meydana getirdi. Kendisini Roma İmparatorluğu'nun, yani *Imperium Romanum*'un devamı olarak gören imparatorluk hiçbir zaman Bizans ismini kullanmadı. İmparatorları da bundan dolayı kendilerini Roma imparatorları olarak gördü. İmparatorluk halkı Romalı olarak adlandırıldı ve bu sayede değişik kökene mensup unsurlar bir arada tutulmaya çalışıldı.

Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul, Roma İmparatorluğu'na da başkentlik yapmış bir şehirdi ve İmparator Büyük Konstantinos (324-337) tarafından seçilmişti. İmparator, Roma'nın eskisi gibi başkentlik görevini yapmadığını düşündüğünden bu kararı almış ve aralarında İzmit, Niş (Naissos), Sofya (Sardike), Selanik (Thessalonike) ve Truva'nın da olduğu pek çok şehri aklından geçirdikten sonra vazgeçmişti. Tarih yazarı Sozemenos'a göre imparator rüyasında Tanrı'yı görmüş ve Tanrı ona başka bir şehir aramasını söylemişti. Sonunda imparator coğrafi konumu kadar siyâsî, askerî ve ticârî bakımdan merkez olma özelliğine sahip Asya ile Avrupa'nın birleştiği yerde bulunan Byzantion'u (İstanbul) başkent olarak tercih etti. 324 yılında inşasına başlanan

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı.

şehir, 11 Mayıs 330 tarihinde günlerce süren eğlenceler sonucunda resmen açıldı. Başkent, Yeni Roma (Nea Roma), İkinci Roma (Secunda Roma) veya kucusuna izafeten Konstantinopolis olarak adlandırıldı. Yeni başkente hipodrom, forum, saray, binâ ve diğer kurumlar inşâ edilirken, şehir ayrıca pek çok heykelle donatıldı. Başkent in güvenliği ve savunması için kara tarafı, Marmara'dan Haliç'e kadar uzanan surla çevrildi. İmparator, 313 yılında ilan edilen Milano fermanı ile Hristiyanlığa serbestlik tanırken, aynı zamanda 325 yılında İznik'te toplanan I. Genel Konsil ile bu dine güç kazandırdı. Haleflerinden I. Theodosios (379-395) ise Hristiyanlığı resmen devlet dini olarak kabul etti ve bu din dışındaki her tür siyâsî akım ve görüşü yasakladı. Ayrıca kurban törenlerinin yasaklanması, pagan tapınakların kapatılması ve yakılmasını emreden imparator, bunu 392 yılında çıkarılan kanunla yasalastırdı. I. Theodosios'un 395 yılında Milano'da ölümü ile devlet, oğulları Arkadios ve Honarios arasında babalarının isteği üzerine idarî bakımdan ikiye ayrıldı. Honarios ülkenin batısı, Arkadios ise doğusu ile ilgilendi. Bu imparatorluğun iki ayrı toprak parçası veya iki devlet şeklinde bölünmesi demek değildi. Sadece idârî bakımdan ikiye ayrılmış ve devletin bütünlüğü düşüncesinden kesinlikle vazgeçilmemişti. Bununla birlikte bu kesin bir ayrılık oldu ve devlet hiçbir zaman birleşemedi. Nitekim imparatorluğun batı tarafı, yani Batı Roma İmparatorluğu 476 yılında Germen kavimlerinin saldırısı ile yıkılırken, doğu tarafı, yani Doğu Roma veya Bizans İmparatorluğu ağırlıklı olarak Anadolu, Balkanlar, Suriye, Filistin ve Mısır bölgesinde zamanla yaşanan toprak kayıplarına rağmen 1453 yılına kadar yoluna devam etti. Evrensellik iddiâsında bulunan imparatorluk aynı iddiâ ile hareket eden İran'daki Sâsânîlerden sonra dönemin ikinci büyük gücüydü. İmparatorluğun en üst makamında yer alan imparatorun Tanrı tarafından seçildiği ve bu göreve Tanrı tarafından getirildiğine inanılırdı. Yani Tanrı, kendi koruması altında olan Hristiyan devleti yönetmeyi bizzat ona emânet etmişti. Bu şekilde imparator sadece yöneten olmakla kalmamış ilâhî bir nitelik de kazanmıştı. Belki bunun da etkisiyle Bizans İmparatoru yeryüzündeki tek meşrû imparatordu ve onun yönettiği imparatorluk da yeryüzündeki tek meşrû imparatorluktu. İmparator aynı zamanda başkumandan, kanun koyucu, yüksek hâkim, kilisenin ve doğru inancın koruyucusuydu. İlk başlarda “augustus” ve “caesar” unvanlarıyla anılan imparator VI. yüzyıldan itibaren devletin Grekleşmesine paralel olarak “basileios” şeklinde adlandırıldı.¹

-
1. Sozomenos, *The Ecclesiastical History. History of the Church*, II, 3, s. 259-260; Zosimus, *New History*, trc. Ronald T. Ridley, Canberra 1982, II, s. 37. Ayrıca bkz. G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Ankara 1991, s. 24 vd; aynı yazar, “Bizans İmparatoru ve Hiyerarşik Dünya Düzeni”, *Bizans, Cogito* 17(1999), s. 52 vd; B. Küçükspahioğlu, “Osmanlı Öncesi İstanbul Tarihi”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2010, I, s. vd.

İMPARATOR ARKADİOS VE HALEFLERİ DÖNEMİNDE BİZANS İMPARATORLUĞU

Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasıyla Doğu Roma'nın başına geçen Arkadios (395-408) ve halefleri döneminde Gotlar ve Türk asıllı Hunlar ile Bulgarlar ülkenin en önemli sorunları arasında yer aldı. Nitekim Vizigot lideri Alarich, 395 yılında imparatorluk topraklarına girerek Moesia, Trakya ve Makedonya bölgelerini istilâ ile Yunanistan'ı yağma etti. İmparatorluk, Alarich tehdidinden onu Illyricum orduları başkumandanı (*magister militum per Illyricum*) yaparak kurtulmaya çalıştı. Alarich daha sonra İtalya'ya yöneldi ve 410 yılında Roma'yı ele geçirmeyi başardı. Arkadios'un oğlu ve halefi II. Theodosios döneminde (408-450) ise Hun tehlikesi imparatorluk için çok ciddi boyuttaydı. Zira iki taraf arasında Hun Hakanı Uldız ile başlayan süreç, halefleri Rua ve Attila ile devam etti. Attila'nın 441-442 ve 447 yıllarında yapılan Birinci ve İkinci Balkan Seferleri sonucu Bizans İmparatorluğu için önem arzeden şehir ve kaleler Hunların eline geçti ve Tuna sınır hattı ortadan kalktı. İmparatorluk hem Hun korkusu hem de uzun süredir duyulan ihtiyaç sebebiyle surların yapımına başladı. Bu işi Prefektus Antemius üstlendi. Yeni sur, Konstantinos surlarından 1.5 veya 2 km. daha dışa ve batıya doğru alındı. Surların yapımı muhtemelen 447'deki seferden önce bitirildi. Ancak 26 Ocak 447'de meydana gelen korkunç depremde yeni surlar büyük bir hasara uğradı ve yıkıldı. İmparatorluk süratle aldığı tedbirle 2 ay içinde yıkılan surların onarılmasını sağladı. II. Theodosios zamanında, İmparator Büyük Konstantinos zamanından beri var olan üniversite, imparatorun 27 Mart 425'de yayınladığı ferman ile genişletilerek yeniden düzenlendi. Burada 31 hocanın ders verdiği, bunların özel ders verme hakları olmadığı ve bütün zamanlarını üniversiteye yete harcadıkları ifade edildi.

Doğu Roma veya Bizans imparatorluğu 491-518 yılları arasında hüküm süren Anastasios ile mâlî alanda yapılan reformlarla tanıştı. Vergi toplamayı düzenli ve adaletli bir şekle dönüştüren imparator aynı zamanda izlediği ciddi politika ile hazinenin dolmasını sağladı. Bu dönemde devleti en çok uğraştıran Türk asıllı Bulgarlar oldu. Bilindiği gibi Attila'nın ölümünden sonra dağılma süreci yaşayan Hunlardan bir kısmı Attila'nın küçük oğlu İrnek'in etrafında toplanarak Karadeniz'in kuzey batı taraflarına gelmiş ve burada bulunan Türk gruplarıyla kaynaşarak Bulgar toplumu oluşmuştu. Anastasios döneminde özellikle Dokuz Ogur Bulgarlarının 493, 499, 502 ve 506 yıllarında Bizans'a karşı saldırıları olmuş, 499 yılındaki saldırıda 15.000 kişilik Bizans ordusu hezimete uğrayarak Trakya'ya kadar gerilemişti. İmparator, Bulgar tehlikesini bertaraf edebilmek için 497 yılında Silivri'den başlayıp Karadeniz'e uzanan Uzun Sur'un yapılması emrini verdi. Fakat bu sur rivayete göre, yeterince

askerle takviye edilmediği için imparatorluğa istenen faydayı sağlayamadı. Bu dönemde ayrıca Slavlar imparatorluk topraklarına yavaş yavaş girerek Balkan bölgesinde ve özellikle de Tuna'nın kuzeyinde görünmeye başladı.²

VI. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'nun en önemli ismi İmparator I. Iustinianos'tu (527-565). Evrensel imparatorluk iddiâsıyla ortaya çıkan ve Roma İmparatorluğu'nu yeniden canlandırmayı hedefleyen Iustinianos, bu düşüncenin tesiriyle İspanya'da Vizigotlar, İtalya'da Ostrogotlar ve Kuzey Afrika'da Vandallarla mücadele etti. Sonuçta 534 yılında Vandallara karşı Kuzey Afrika yeniden kazanılırken, 554 yılında Cordoba ve Malaga ele geçirildi. İmparator, İtalya üzerinde ise 555 yılında otoritesini sağladı. İmparatorluğun ezeli düşmanı Sâsânîlerle mücadelesi yine eskisi gibi sürdü. 532 yılında "ebedî barış" adı altında yapılan anlaşma 540 yılında bozulunca imparatorluk yüksek vergi vermek koşuluyla yeniden anlaşma imzaladı. Bu dönemde Slavların Balkanlarda faâliyetleri artarak devam etse de imparatorluk onları bölgeden uzaklaştıracak herhangi bir girişimde bulunmadı. Çünkü bu esnâda hem Bulgarlarla hem de imparatorluğu uzun süre meşgûl edecek bir başka Türk kavmi Avarlarla uğraşmaktaydı.

İmparator Iustinianos zamanında, 558 yılında Bizans İmparatorluğu ile temâsa geçen Avarlar, imparatorluğa elçi göndererek kendilerine yaşamaları için toprak verilmesini istemişlerdi. İmparatorluk bu esnâda Kutrigur Bulgarları ile uğraşmak zorunda kaldığından Avarları reddetmemiş ve Kutrigurlara karşı onları kullanabileceğini düşünmüştü. Bu sebeple imparatorluk Avarlarla 558 yılında bir anlaşma yaparak düşmanları olan Slav ve Bulgarlar ile mücadelede kendisine yardım ederse Avarlara her yıl vergi vereceğini belirtti. Bu ilişkiler ilerleyen dönemlerde de iki taraf arasında devam etti. Aynı süreçte Bulgarlar da devleti zor durumda bıraktı. Onların devlete yönelik akınlarından rahatsız olan Iustinianos, imparatorluğun geleneksel politikalarından birini, yani aynı kandan gelenleri birbirine düşürme politikasını kullanarak bu sorunu halletmeye çalıştı.

Iustinianos döneminin en önemli dâhili olayı bütün zamanların en ciddî isyan hareketlerinden biri olan Nika İsyanı'ydı. Siyâsî, sosyal ve ekonomik sebeplerin etkisiyle Ocak 532'de çıkan bu isyan esnâsında başkent her taraftan ateşle

-
2. *Chronicon Paschale*, 284-628, trc. Michael Whitby-Mary Whitby, Liverpool 1989, s. 76. Ayrıca bkz. A.A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Türkçe trc. A. Müfit Mansel, Ankara 1943, I, s. 113 vd; Ostrogorsky, *a.g.e.* s. 50 vd; A. Ahmetbeyoğlu, *Avrupa Hun İmparatorluğu*, Ankara 2001, s. 35 vdd; A. Adnan Adıvar, "Bizans'ta Yüksek Mektepler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 8(1953), s. 11-12; Küçükşipahioğlu, "Ankhalios Savaşı'nın Sonuna Kadar Bizans-Bulgar İlişkileri", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 14(2008), s. 212-213; aynı yazar, "Osmanlı Öncesi....", s. 1 vd.

verilmiş, şehirde büyük yangınlar çıkmıştı. Iustinianos, bu güç durum karşısında maiyeti ile birlikte Hipodrom'a giderek halkla konuşup onları yatıştırma-ya çalıştı. Hatta hepsini affettiğini, hiç kimsenin yakalanmaması için emir verdiğini söyledi. Ancak bu va'dler sonuçsuz kaldı ve imparator çok sert bir tepki ile karşılaştı. Sonunda durumun ümitsiz olduğunu gören imparator sarayın arka kapısından deniz yolu ile kaçmayı düşündü. Fakat eşi Theodora'nın etki-leyici konuşmasıyla cesâretlenerek bundan vazgeçti ve isyanın bastırılması için tedbirler aldı. Belisarios başta olmak üzere, önemli kumandanlarını bu isyanı bastırmakla görevlendirdi. İsyân, 30.000-40.000 âsinin hipodroma kapatıla-rak katledilmesiyle sona erdi.

İsyânın bastırılmasından sonra şehir sessizliğe bürünmüş ve hiç kimse dışarı çıkmaya cesâret edememişti. İmparator Iustinianos, bundan sonra sürat-le başkent in imar edilmesi için uğraştı ve yapılan çalışmalar sonunda İstanbul tam bir imparatorluk şehri durumuna geldi. Bu imar sırasında, isyanda yanan Ayasofya da yeniden yapıldı ve günümüze kadar ulaştı. İmparator hiçbir mas-raftan çekinmeden bütün imkânları seferber ederek Ayasofya'nın yapımını sağ-ladı. Bunun için sayısız işçi ve usta çalıştırıldı. Dönemin en iyi iki mimarı Tral-lesli Anthemios ve Miletli Isidoros tarafından inşa edilen Ayasofya 5 yıl süren çalışma sonucu 537'de hizmete açıldı.

İmparator I. Iustinianos zamanında başkent İstanbul'da çok sayıda dep-rem, yangın, kıtlık ve salgın hastalık gibi felâketler görüldü. Dönemin göz şâ-hidi Prokopios, bu felâketlerin sebebi olarak imparator Iustinianos'u görmekte ve onun günahları yüzünden Tanrı'nın kendilerini cezâlandırıldığını belirtmek-teydi. Nitekim bu dönemde başkent 7 yangın, 10 deprem ve 3 kez de vebâ ile sarsıldı. 548 yılında başkentte görülen ve çok sayıda insanın ölümüyle sonuç-lanan yangında Hebdomon'daki yazlık sarayında tâcını kaybeden ve ancak 8 ay sonra tâcına kavuşabilen imparator, 557 yılında yaşanan şiddetli deprem-de de duyduğu üzüntüden ötürü 40 gün tâcını takmadı. Iustinianos, 542 yılın-da neredeyse dünya genelinde görülen ve başkent İstanbul'da da binlerce kişi-nin ölümüne yol açan vebâ salgınından etkilenmiş ve vebâya yakalanarak ay-larca hasta yatmıştı. İmparator uzun uğraşlar sonucu ve biraz da mucizevî ola-rak hastalığı atlatmayı başarabildi. İstanbul'u perişan eden bu hastalığa impa-ratorun kendisi de yakalandığı için çoğu yazar, 542 yılındaki vebâdan *Iustini-anos Vebası* olarak bahsetmektedir.

Iustinianos'un ipek yolunun rotasını değiştirme ve ipeğin sırrını öğrenme hedefi bulunmaktaydı. İmparator ilkinin gerçekleştiremedi ama keşiş kılığındaki casuslar sayesinde Çin'den ipek böceğinin kaçırılmasını ve ipek endüstrisi ku-rulmasını sağladı. Bu çalışmalar başarılı da oldu ve kısa zamanda İstanbul baş-ta olmak üzere Antakya, Beyrut, İskenderiye ve Thebai gibi merkezlerde ipek ile uğraşan atölyeler kuruldu.

Iustinianos'un 565 yılında ölümü ile devletin başına yeğeni II. Iustinos geçti (565-578). Bu dönemde Iustinianos zamanında zabt edilen toprakların yavaş yavaş elden çıktığı görüldü. Aynı zamanda Kuzey İtalya Lombardlar tarafından işgal edildi. Yine batıda Avar, doğuda İran ile sorunlar devam ederken imparatorluğun politikası Orta Asya'ya kaydı. Zira bu süreçte Göktürklerle imparatorluğun siyâsî ve diplomatik ilişkileri başladı. Bu ilişkilerin başlamasında İran Sâsânî tehlikesi ve ipek meselesi bulunmaktaydı. 567 yılı sonlarında ipek tâciri ve diplomat Maniakh başkanlığında imparatorluğa gelen Göktürk heyeti ile ipek meselesi ve Sâsânîler konusunda anlaşma sağlandı. Bundan sonra ayrıntılı görüşmeler için Zemerkhos başkanlığında imparatorluk heyeti 568 veya 569 yılı başlarında Göktürlere yollandı. Karşılıklı dostluk ve anlaşma ile başlayan bu görüşmeler, daha sonra imparatorluktan kaynaklanan sorunlar yüzünden duraklama yaşadı. Bizans, bu duruma son verebilmek ve yeniden diplomatik ilişkileri başlatabilmek için İmparator Tiberios zamanında (578-582) elçilik heyeti göndermeyi uygun gördü.

Tiberios döneminde Avar Hakanı Bayan, Sirmium şehrini ele geçirerek imparatorluk için ne kadar tehlikeli olduğunu gösterdi. Zira aralarında başkent İstanbul'un da olduğu devletin batısı Avar akınlarıyla karşı karşıya kaldı. Bu sebeple Tiberios'un halefi Mavrikiös zamanı (582-602) neredeyse sürekli olarak Avarlarla mücadele ile geçti. Nitekim onların 584 yılında Viminacium ve ardından Singidinum'u ele geçirmesi imparatorluk için her geçen gün artan tehlikelerini gösteriyordu. Devlet onlarla uğraşabilmek için Sâsânîlerle imzaladığı anlaşmadan sonra doğuda bulunan askerlerinin bir kısmını batıya kaydırmayı uygun gördü. İmparator Mavrikiös zamanında daha önceden kaybedilen imparatorluk topraklarından duyulan üzüntüye mukâbil imparator batıda bulunan arazinin imparatorluğun idaresinde kalmasını sağlamak için "uç beylik ya da karakol" anlamlarına gelen 2 Exarçlık kurdu. Bu exarçlıklardan birisi İtalya Ravenna'da, diğeri Kuzey Afrika Kartaca'da kuruldu. Bunlar tam anlamı ile askerî teşkilât olup, bütün sivil idare buraya tayin olunan askerî kumandanların (exarcların) eline verildi. Bunlar Herakleios devri idârî bölünmesinin, yani Themaların ilk örneklerini teşkil etti. İmparator Mavrikiös, Phokas isminde bir askerî 602 yılında isyan ederek imparatorluğu ele geçirmesi sonucu hayatını kaybetti ve Phokas (602-610) ile devlet karanlık ve belirsiz bir sürece girdi. İmparatorluk bu durumdan Herakleios ile kurtulmaya çalıştı.³

3. Prokopios, *History of the Wars*, trc. H.B. Dewing, London 1971, I, 24; *Chronicon Paschale*, s. 114 vd; Ioannes Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, trc. E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott, Melbourne 1986, s. 275 vd. Ayrıca bkz. Küçüksipahioğlu, "Bizans'ın Karanlık Günleri: İmparator Phokas Dönemi (602-610)", *Prof. Dr. Işın Demirkent'e Armağan*, İstanbul, 2008, s. 189 vd; aynı yazar, "IV-VII. Yüzyıllarda İstanbul'da Doğal Afetler", *Afetlerin Gölgesinde İstanbul*, ed. Sait Öztürk, İstanbul 2009,

İMPARATOR HERAKLEİOS VE HALEFLERİ DÖNEMİNDE BİZANS İMPARATORLUĞU

Doğu Roma veya Bizans İmparatorluğu VII. yüzyılda Herakleios ile birlikte doğululaşmaya başladı. Bu oluşumda başta Sâsânîler olmak üzere diğer doğulu unsurların katkısı büyük oldu. Fakat imparatorluk Romalı değerlerini korumaktan da vazgeçmedi. Doğu ile bütünleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan etkiler siyâsî, iktisâdî ve sosyal hayatta kendini gösterdi ki, bunun en bariz örneği Lâtincenin yerini Grekçe'nin almaya başlamasıydı.

Herakleios, imparator olduğu zaman batıda Avar ve Slavlar, doğuda ise İran imparatorluk için yine ciddî tehdit unsuruydu. İran, 611'de Antakya, 613'de Dımaşk, 615'de Kudüs, 619'da Mısır'ı ele geçirmiş, Anadolu'ya yönelik seferlere başlayarak Boğaziçi'ne kadar ulaşmıştı. Mısır'ın kaybı imparatorluk için çok ağır oldu. Zira Mısır, imparatorluğun tahıl ambarı durumundaydı ve özellikle başkent İstanbul'un buğday ihtiyacı buradan sağlanmaktaydı. Herakleios böylesi zor durumdan bir reform hareketiyle kurtulmaya çalıştı. İmparator, işgâl edilmemiş Anadolu topraklarını thema adı verilen 4 askerî bölgeye ayırdı. Bu themalar Armeniakon, Anatolikon, Opsikion ve Kibyraioton themalarıydı. Strategoslar tarafından idare edilen bu themalar sayesinde devlet ücretli asker istihdamından kurtulmuş ve kendi ordusunu yetiştirmeye başlamıştı. Avar ve Slav tehlikesi yüzünden Balkanlarda ve İran sebebiyle de doğuda themalar kurulmadı, ama daha sonraki süreçte bu bölgelerde de themaların kurulduğu görüldü.

İmparator Herakleios, bundan sonra dış güçlerle mücâdeleye başladı. İran'a karşı 622 yılında başlayan seferler 627 yılında Ninova'da yapılan savaşla ve imparatorluğun zaferiyle sona erdi. Bu İran'a şu ana kadar imparatorluğun indirmediği en büyük darbeydi. Herakleios'un İran ile devam eden meşgûliyeti esnâsında Sâsânîler, Avarlarla müşterek olarak başkent İstanbul'u 626 yılında kuşattı, ancak bu kuşatma sonuçsuz kalarak Avarlar ve Sâsânîlerin geri çekilmesiyle neticelendi.

Herakleios zamanında Onogur Bulgarlarının lideri Orkhan veya Orhan'ın 619 yılında maiyeti ile birlikte İstanbul'a geldiği ve imparator tarafından memnûniyetle karşılanarak "*patrikios*" unvanı ile onurlandırıldığı görüldü. Orkhan'ın yeğeni Kubrat ile birlikte dağınık boylar halinde yaşamlarını sürdüren Bulgarlar, 635 yılında "*Büyük Bulgarya*" adı verilen devlet kurdu. Bu esnâda imparatorluğun başında yine Herakleios bulunmaktaydı ve iki taraf arasında

hayatlarının sonuna kadar süreceği ifade edilen bir anlaşma yapılarak Kubrat'a da aynı Orkhan gibi pek çok hediye ile birlikte “*patrikios*” unvanı bahşedildi.

Herakleios, bu sorunları hallettikten sonra doğuda hiç beklemediği başka bir güçle Müslüman Araplarla karşılaştı. Zaten İmparatorluğun Müslüman Araplarla ilk ilişkisi ismi İslam kaynaklarında “*Hiraki*” şeklinde geçen ve diğer Bizans imparatorları gibi “*kayser*”, *kayseri'r-Rûm*”, “*azimü'r-Rûm*”, “*melikü'r-Rûm*” unvanlarıyla anılan Herakleios döneminde başladı. Hazreti Muhammed'in (sav), pek çok devlet liderine gönderdiği İslâm'a davet mektuplarından birisi Herakleios'a da yollanmıştı. Hudeybiye antlaşmasından sonra 628 yılında gönderilen bu mektubu imparatora Suriye bölgesini iyi bilen Dihye b. Halîfe el-Kelbî getirdi. İmparator, Busra vâlisi aracılığıyla Dihye'yi kabul etti ve onu iyi karşıladı. Herakleios mektubu kabul etmiş, hatta Suriye'ye ticaret için gitmiş, Ebû Sufyan ve arkadaşları ile de görüşerek Hz. Muhammed (sav) hakkında bilgi almıştı. Ancak imparator İslâmiyeti kabul etmedi. Üstelik 630 yılındaki Tebük Seferi sırasında yeniden gönderilen İslâm'a davet mektubuna da olumlu yanıt vermedi. Hatta Müslümanlarla savaşmayı tercih etti. Nitekim Peygamberimiz zamanında iki taraf arasında 629 yılında Mûte Savaşı yapılırken; Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer dönemlerinde 634 yılında Ecnadeyn, 635'de Fihl, 636'da Yermük Savaşları gerçekleşti. Bu savaşlar sonucu imparatorluk Busra, Dımaşk, Ba'lebek, Humus, Hama ve Suriye'yi kaybederken, Müslümanlar 638 yılında Kudüs'ü, 642'de de Mısır'ı alarak imparatorluğa büyük bir darbe indirdi. Bu Herakleios için çok acı oldu.⁴

İmparatorun 641 yılında ölümü üzerine yerine torunu Konstans (641-668) geçti. Bu dönemde de imparatorluk Müslüman Araplarla mücâdelesini yine sürdürdü. 641'de Babilon, 642'de İskenderiye, 643'de Trablus'u ele geçiren Müslümanlar 655 yılında imparatorlukla ilk deniz savaşını gerçekleştirdi. Finike civarında yapılan ve *Zâtü's-Savâri Savaşı* (Direkler Harbi) olarak kayıtlara geçen savaş esnâsında Müslümanlar büyük başarı kazanmış, İmparator Konstans bile güçlkle ve kılık değiştirerek kaçabilmişti. Müslümanların bu başarısı ile Bizans İmparatorluğu'nun Doğu Akdeniz hâkimiyeti sona erdi. Devlet bu süreçte Müslüman Arapların İstanbul kuşatmaları ile de karşılaştı. 668-669 yılında gerçekleşen ilk kuşatmada Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr ve Ebû Eyyûb el-Ensârî gibi sahabeler de bulunmaktaydı. Hz. Muham-

4. Nikephoros, *Short History*, trc. C. Mango, Washington 1990, s. 35-77; *Chronicon Pascale*, s. 150-189. Krş. R. Jenkins, *Byzantium: The Imperial Centuries A.D. 610-1071*, New York 1966, s. 15-36; A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century 602-711*, Amsterdam 1968-80, I, 92-117, 135-144, 197-234, II, 28-152; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003, s. 51 vdd; İ. Demirkent, “Herakleios”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XVII, s. 210-215.

med'in mihmandarı olan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kuşatma esnâsında hastalanarak hayatını kaybetmesi ve vasiyeti üzerine surların yakınlarına defnedilmesi seferin dikkat çekici tarafıydı. Daha da önemlisi ilerleyen zamanlarda Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin mezarına başkent halkı tarafından saygı gösterildiğinin söylenmesiydi. Nitekim XIII. Yüzyıl coğrafyacılarından Kazvî'nin (ö. 682/1283) Ebû Eyyûb el-Ensârî türbesini çoğu kişinin ziyâret ettiğini, kıtlık ve kuraklık mevsiminde yağmur duası için buraya gelindiğini ve olumlu sonuçlar alındığını söylemesi bu bilgileri doğrulamaktaydı. 668-669 kuşatması, erzakın tükenmesi, açlık ve salgın hastalıklar yüzünden kaldırılırken; 674-678 yılında gerçekleşen ikinci İstanbul kuşatması da imparatorluğun kullandığı Grek ateşi yüzünden başarılı olamadı. Konstans'ın halefi IV. Konstantinos zamanında (668-685) gerçekleşen Müslüman Arapların İstanbul'a yönelik bu kuşatmaları sonraki süreçte de devam etti.⁵

İmparator IV. Konstantinos devrinde, Azak Denizi'nin batısında yaşayan Asparuh liderliğindeki Bulgarlar muhtemelen 670'li yıllardan itibaren Tuna nehri civarında görünmeye başladı. İmparator IV. Konstantinos, bu kadar kalabalık bir topluluğun gelişinden haberdardı ve bunların ileride ciddi sorunlar çıkarabileceği düşüncesiyle kendi sınırlarında bulunmasından rahatsız oldu. Zaten bu sıralarda Bulgarların imparatorluğa ait topraklara saldırılarda bulunması ve Tuna'nın güneyine doğru ilerleyerek Dobruca'ya girmesi, hem imparatorun ne kadar isabetli bir zamanda harekete geçtiğini, hem de Bulgarlara karşı tedirginlik duymakta ne kadar haklı olduğunu ortaya çıkarmış oldu. Bulgarların saldırılarını cezâsız bırakmamak ve onları bulundukları topraklardan sürüp çıkarmak için hemen ordu ve takviye güç olarak bir filo hazırlanmasını emreden imparator 680 yılında büyük bir orduyu Trakya'ya sevk ederken, bizzat başında bulunduğu filo ile Tuna'nın kuzeyinden Bulgar topraklarına girdi. İmparatorluk bu mücadelede başarısız olurken, Bulgarlar kazandıkları zafer sonucu 681 yılında Tuna Nehri ile Balkan Dağları arasındaki yerde Tuna Bulgar Devleti'ni kurdu. İmparatorluk güçlkle de olsa bu devleti tanımak durumunda kalırken, aynı zamanda onlara yıllık vergi vermeye söz verdi. Bulgarlar karşısında aldığı hezimet ve kendisine yönelik eleştiriler karşısında Bizans İmpa-

5. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, trc. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1991, III, 465-466. Şahin Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İstanbul 1982, s. 81 vd; Casim Avcı, "Müslüman Arapların İstanbul Seferleri", *2005-2006 Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler*, İstanbul 2007, s. 109; aynı yazar, "Arap-İslâm Kaynaklarında İstanbul", *İstanbul Üniversitesi 550. Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu (XV. Yüzyıl) 30-31 Mayıs 2003*, ed. Sümer Atasoy, İstanbul 2004, s. 99 vd; Küçüksipahioğlu, "Emevilerin İstanbul Kuşatmaları Sırasında Bizans İmparatorluğu'nun Durumu", *Beşinci Uluslar Arası Ortadoğu Semineri, İslâmiyetin Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu (Şam 2-4 Kasım 2010), Bildiriler*, Elazığ 2012, s. 77 vd.

ratoru IV. Konstantinos'un Bulgarlara karşı daha iyi savunma yapabilmek için Balkanlar bölgesinde Trakya temasını oluşturduğu görülmektedir.

IV. Konstantinos'un ölümü üzerine yerine oğlu II. Iustinianos tahta çıktı (685-695; 705-711). İki dönem imparatorluk yapan Iustinianos'un ikinci kez tahta çıkmasında Bulgar Hanı Tervel'in rolü bulunmaktaydı. Bu sayede yeniden imparator olabilen Iustinianos, kendisine tekrar tahtı elde etmesini sağladığı için Tervel'e "*caesar*" unvanını bahşederek ona verdiği değeri göstermeye çalıştı. Bu unvan en önemli şeref unvanı idi ve bir yabancı hükümdara ilk kez verilmekteydi. Tervel'e bu unvandan başka pek çok hediye de verildi ve imparatorun yanında tahtta oturma şerefine nâil oldu.⁶

İMPARATOR III. LEON VE SONRASINDA İMPARATORLUK

II. Iustinianos, 711 yılında kendisine karşı başlatılan bir isyan hareketi sonucu öldürülünce devlet bir kargaşa ve kaos dönemine girdi. Ard arda tahta çıkan imparatorlar mevcut durumu daha da zorlaştırdı. İmparatorluk, 717 yılında Anatolikon teması Strategosu Leon'un (717-741) imparator olmasıyla farklı bir döneme girdi. Zira bu süreçte devlet "Tasvir Kırıcılık" veya "İkonoklazma" adı verilen bir hareket ile karşılaştı. 726-843 yılları arasını kapsayan ve iki aşamalı olarak görülen hareket 726 yılında III. Leon'un yayınladığı tasvir karşıtı bir fermanla başlamış, VI. Konstantinos adına ülkeyi yönetmekte olan annesi İmparatoriçe Irene'nin 787 yılında tasvir kültürünü yeniden canlandırmak için konsil toplaması ile sona ermişti. 813 yılında tahta çıkan V. Leon'un tekrar tasvirlerle cephe alması ile başlayan ikinci dönemi 843 yılında III. Mikha-il adına devleti yöneten İmparatoriçe Theodora zamanında tasvirlerle ibadetin yeniden başlaması ile son buldu.

III. Leon, ruhban sınıfının halkın dinî duygularını istismâr ederek onları tasvirler önünde ibadet etmeye zorladığını ve teşvik ettiğini görmüş, bu uygulamalara tepki vererek tasvirlerle ibadete karşı çıkmıştı. 726 yılında *Ekloga* adı altında tasvir karşıtı bir ferman yayınlayan III. Leon, Hz. İsa ve aziz resimlerine ibadeti yasaklayarak bu resimlerin kesinlikle kaldırılmasını istedi. İmparatorun bu fermanına itirazlar gelse de imparator vazgeçmedi. Bu durum zamanla sadece dinî alanda değil, siyâset, sosyal hayat ve sanat alanlarında kendini hissettirdi. İlk başlarda kutsal tasvirlerle ibadeti hedef alan hareket, daha sonra alanını genişleterek bâtıl inanç ve adet olarak gördüğü kandil yakma ve tütsüleme gibi diğer uygulamalara da cephe aldı.

6. Küçükspahioğlu, "Ankhialos Savaşı'nın Sonuna Kadar...", s. 218 vd.

III. Leon zamanında Müslüman Araplarla mücâdele devam etti. Müslüman Arapların üçüncü kez İstanbul'u kuşatmaları da bu dönemde gerçekleşti. Halife Velid b. Abdülmelik (705-715) zamanında başlayan hazırlıklar onun ölümüyle halefi ve kardeşi Süleyman b. Abdülmelik (715-717) tarafından devam ettirildi ve sonunda Mesleme b. Abdülmelik komutasında 120.000 kişilik asker ile Ömer b. Hubeyre komutasında 1000 gemiden meydana gelen donanma 717 yılı yaz aylarında şehri kuşattı. İmparatorluk çok önceden Arapların İstanbul'a yönelik sefer hazırlıklarından haberdar olmuş ve önlemler almaya başlamış, hatta Grek ateşi imâlini de talep etmişti. İmparator III. Leon, Mesleme'ye barış teklifinde bulunduyorsa da bu teklif kabul edilmedi. Araplar bir yıl boyunca şehri kuşatma altında tuttu. Ancak Müslüman gemilerinin Bizans askerleri tarafından Grek ateşi ile yakılması, kış mevsiminin çok sert geçmesi, gemilerin tahrip edilmesi yüzünden kıtlık ve açlığın baş göstermesi ve güçlü surların da etkisiyle sefer başarılı olamadı. Bu esnâda halifenin ölümü üzerine yerine geçen Ömer b. Abdülaziz'in (717-720) emriyle 718 yılında kuşatma kaldırıldı. Böylece Arapların üçüncü İstanbul kuşatması da sonuçsuz kalmış oldu.

III. Leon'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu V. Konstantinos zamanında (741-775) tasvir kırıkcılık hareketi daha şiddetli bir şekilde sürdü. Hatta imparator bunu devlet politikası haline getirerek tasvir karşıtı görüşlerini 13 dinî makâle yazarak açıkladı. Ayrıca tasvir kırıkcılığı savunan 338 piskoposun katıldığı bir konsil tertip etti. 10 Şubat-8 Ağustos 754 tarihleri arasında İstanbul'da yapılan konsil, aziz tasvirleri ile her türlü tasvirin yasaklanması kararını aldı. Bundan sonra konsil kararları uygulanmaya başlanarak bütün dinî resimler yok edildi ve yerlerine dinî olmayan av, araba yarışları gibi resimler ile bitki ve hayvan motifleri kullanıldı. V. Konstantinos'un hâkimiyeti Emevî hilâfetinin yıkıldığı ve yerine yeni bir hânedân olarak Abbâsîlerin (750-1258) ortaya çıktığı döneme denk geldi. İmparatorluk artık Doğu'da Emevîlerin yerine Abbâsîlerle mücâdeleyi sürdürdü. Bununla birlikte iki taraf arasında diplomatik faaliyetler de devam etti. Meselâ Halife Mansur döneminde Abbâsîlere gönderilen Bizans elçilik heyeti halife tarafından kabul edilmiş ve Mansur heyetle sohbet ederek yeni kurdurduğu Bağdad şehrini gezmelerine müsâade edip görüşlerini bildirmelerini istemişti. Halifenin bu tavrından cesâret bulan elçi şehirle ilgili gördüğü eksiklikleri özellikle yeşillendirmenin azlığı, suyun yeterince bol olmaması ve çarşının şehrin ortasında bulunması gibi hususları ve bunların nelere sebep olabileceğini ifade etmişti. Elçinin bu söylediklerini ilk başlarda umursamaz bir tutumla dinleyen halife, daha sonra bu söylenenlerin doğru olduğu kanâatine varmış ve işaret edilen konularda yeni düzenlemelere gidilmesini sağlamıştı.

V. Konstantinos döneminde 751 yılında Langobardların Bizans'ın kuzey ve orta İtalya'daki hâkimiyetini yıktığı ve bunun sonucunda İtalya'daki Ravenna

Ekzarklığı'nın ortadan kalktığı görüldü. Bu olay papanın artık Bizans'tan yardım isteme durumunu ortadan kaldırdı ve papalık bundan sonra yeni teşekkül etmekte olan Karolenjiyen Frank Devleti'nden yardım almak için uğraş verdi. Bu dönemin en önemli olaylarından birisi imparatorun Bulgarlarla mücadelesi oldu. Bulgarlara karşı 9 büyük sefer yapan ve 30 Haziran 763 yılında yapılan Ankhialos Savaşı ile Bulgarlara çok ağır darbe indiren V. Konstantinos'un bu başarısı kalıcı olmadı. Zira Ankhialos Savaşı, Bulgarları bitiren ve yok eden bir savaş değildi. Hatta Bulgarlar çok kısa sürede toparlanarak imparatorlukla mücadeleye yine eskisi gibi devam etti.

V. Konstantinos'un 775 yılında ölümünden sonra yerine Hazar prensesi Çiçek ile evliliğinden olan oğlu IV. Leon, ardından VI. Konstantinos (780-797) geçti. Konstantinos'un yaşı çok küçük olduğu için annesi Irene kendisine vekâlet etti. Bu müsterek yönetim esnâsında Müslümanların dördüncü ve son İstanbul seferi gerçekleşti. Abbâsî Halîfesi Mehdi Billah'ın (775-785) oğlu Hârûn Reşîd komutasında bir ordu, 781-782 yılında Üsküdar'a kadar gelerek devleti zor durumda bıraktı. İmparatorluk bunun üzerine hemen barış talebinde bulunup ortamı normalleştirmeye çalıştı ve Hârûn Reşîd ile anlaşma yaparak bu tehlikeyi bertaraf etti.⁷

VI. Konstantinos, devleti yönetecek yaşa geldiği zaman annesi Irene ona yönetimi vermek istemedi. Bu yüzden ana oğul arasında başlayan kavga Konstantinos'un, 790 yılında müstakil imparator olmasıyla sonuçlandı. Fakat annesinin kendi üzerinde otorite kurmasına izin veren Konstantinos, kısa süre sonra annesinin emri ile kör edilerek yönetimi sona erdirildi. Bundan sonra müstakil olarak ve hiçbir Bizans imparatoriçesinin kullanmadığı şekilde imparator unvanını kullanarak devleti beş yıl süreyle yönetmeye başlayan Irene, 802 yılında azledilmesine kadar iktidarını bu şekilde sürdürdü. Irene, tasvir yanlışlığına sahip olduğundan İznik'te topladığı VII. İznik Konsili ile tasvir kırılcılığına son vererek tasvirlerle ibadetin önünü açmış oldu. Ancak bu tasvir kırılcılığın tamâmen bittiği anlamına gelmiyor, sadece hareketin ilk döneminin sona erdiğini gösteriyordu.

Irene'den sonra imparatorluğun başına I. Nikephoros (802-811) geçti. Müslüman Araplarla sorunlar yaşayan imparator, Irene tarafından Araplara ödenmekte olan vergiyi durdurdu. Üstelik halîfeye çok ağır bir mektup yazarak Irene'nin halîfeyi şah, kendisini piyon yerine koyduğunu bu sebeple devle-

7. Theophanes, *Khronographia*, trc. Harry Turtledove, *The Chronicle of Theophanes, A.D. 602-813*, Philadelphia 1982, s. 79 vdd; Nikephoros, *Short History*, s. 133 vdd. Ayrıca bkz. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 120 vd; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 79 vd, 151 vd; Küçüksipahioğlu, "Ankhialos Savaşı'nın Sonuna Kadar....", s. 223 vd.

ti küçük düşürücü anlaşmalara imza attığını ifade etti. İmparatorun bu tehdidkâr tavrına çok sinirlenen Hârûn Reşîd aynı sertlikte bir mektupla kendisine karşılık verdikten sonra 806 yılında Ereğli ve Tuvâne'yi zabt etti. Bunun üzerine Nikephoros, derhal elçiler göndererek anlaşma talebinde bulundu. Bulgarların Balkanlardaki faâliyetleri ve imparatorluğa karşı düşmanca tavırları I. Nikephoros döneminde de sürdü. Bu esnâda Bulgarların başında Krum isminde mücâdeleci bir hükümdar bulunmaktaydı. Bulgarlar, Krum ile birlikte dâhilî sorunlarını çözdükten sonra Bizans ile mücâdeleye başlamışlardı. İmparatorluk 809 yılında Krum'a karşı mücâdeleye başlasa da kapsamlı mücâdelesini 811 yılında gerçekleştirdi. Ancak Nikephoros, ordusu ile birlikte dağ geçitlerinden Krum'un âni saldırısıyla karşılaştı ve imparatorluk ordusu 811 yılı Temmuz ayında Krum tarafından imhâ edildi. İmparatorun da öldüğü bu savaşta alınan yenilgi devleti derinden etkileyerek itibarına ağır darbe vurdu.

İmparatorluk, 813 yılında tahta geçen Anatolikon teması strategosu Leon (813-820) ile tasvir kırıclığının ikinci dönemini başlattı. III. Leon ve V. Konstantinos'u bu hususta örnek alan V. Leon bu imparatorların askerî başarısını tasvir kırıci olmalarıyla açıklamaktaydı. Bu dönemde, V. Konstantinos zamanında olduğu gibi pek çok din adamı sürgüne gönderildi, hapsedildi, işkencelere mâruz kaldı, hatta öldürüldü. İmparatorun isteği üzerine Ayasofya'da toplanan synod, 787 İznik Konsili kararlarını kabul etmemekte, 754 yılında toplanmış olan tasvir kırıci konsilin kararlarına bağlılığı kabul etmekteydi. V. Leon, konsil kararlarının uygulanması için bütün gücünü kullansa da birinci İkonoklazma dönemiyle kıyaslanmayacak şekilde az taraftar bulabildi. Bu dönemde Bulgarlarla sorunlar devam etti. İmparator bu sorunun Krum'un ortadan kaldırılmasıyla halledileceğini düşündüğünden İstanbul surları önüne kadar gelen Krum'a karşı başarısız bir suikast teşebbüsünde bulundu. Bu suikasttan kurtulmayı başaran Krum bunun intikamını Edirne'yi ele geçirerek ve 814 yılında İstanbul önlerine gelip şehri kuşatarak aldı. Krum'un bu davranışı karşısında çaresiz kalan ve ne yapacağını bilemeyen imparatorluk, ancak Krum'un birdenbire hayatını kaybetmesiyle kurtulabildi. İmparator bu sayede Bulgar tehlikesinden kurtulmuş ve Krum'un halefi Omurtag'ın (814-831) isteği üzerine muhtemelen 816 yılında 30 yıllık anlaşma yapmayı uygun görmüştü.

V. Leon'un ölümü sonrası tahta geçen II. Mikhail (820-829), Thomas isimli bir askerî isyanıyla uğraştı. İmparatorun silah arkadaşı olarak gösterilen Thomas 80.000 kişiden oluşan ordusuyla ve imparatorluk iddiâsıyla 821 yılı Aralık ayında İstanbul'a gelerek şehri kuşattı. Ancak başarılı olamadı ve 823 yılında yakalanarak öldürüldü. II. Mikhail'den sonra yerine geçen oğlu Theophilos dönemi (829-842) Müslüman Araplara karşı bakışın olumlu olduğu ve hayranlık duyulduğu bir dönemdi. Bağdad sarayının bir benzerinin Bryas civarında inşâ edilmesi bu hayranlığın sonucuydu. Bununla birlikte Theophilos,

Abbâsî Halîfesi Me'mun'un, 830 yılından itibaren Bizans'a karşı durmuş olan mücâdeleyi yeniden başlatması üzerine tepkisiz kalamayarak Araplarla mücâdeleye başladı. İmparatorluk bu seferler karşısında başarılı olamayınca Müslümanlardan barış istemek zorunda kaldı. Theophilos, tasvir karşıtı bir imparatoru ve bu dönemde tasvirlerle ibadete taraf olanlara yönelik takipler, sürgünler, cezâlar uygulandı.

Theophilos'un 842 yılında ölümü üzerine yerine oğlu III. Mikhail geçti. Mikhail, küçük bir çocuk olduğu için annesi Theodora ile dayıları ona vekâlet etti. Bu dönemde tasvirlerle ibadetin yeniden başlaması için çalışmalar yapılarak Mart 843'te toplanan bir synod ile tasvirler kültürünün yeniden kabul edildiği törenle ilan edildi. Böylece tasvir kırıcı hareket ikinci ve son kez bu dönemde bitmiş oldu. Bu süreçte ayrıca Bizans'a karşı daha önceden Malatya civarına göç etmiş ve Arapların yanında yer almış heretik bir mezhep olarak algıladıkları Pavlikianlara karşı da mücâdelede bulundu. Bizzat Theodora'nın etkin olduğu bu olayda çoğu öldürülen Pavlikianların kalanları da Trakya bölgesine tehcir edildi.⁸

III. Mikhail'in müstakil yönetimi esnâsında 860 yılında Ruslar ilk defa İstanbul önlerine gelerek şehri kuşatıp tahrip etti. Araplarla mücâdele halinde olan III. Mikhail'in İstanbul'a gelerek Rusları bertaraf etmesi Bizans'ı büyük bir tehlikeden kurtardı. İstanbul Patriği Photios, imparatorluğu tehdit eden bu Rus tehlikesini önlemek için onların Hristiyanlaştırılması ve Bizans nüfuz alanı içine alınması gereğini vurgulamaktaydı. Böylece Bizans bu tarihten itibaren Ruslar'a yönelik misyonerlik faaliyetlerine başlamış oldu. İmparatorluk, Ruslardan başka sınırları dışında bulunan Slavların Hristiyanlaştırılması için de çaba sarfetti. Bunun için Konstantinos ve Methodios isimli Selanikli kardeşler görevlendirildi ve bunlar bir Slav alfabesi meydana getirerek İncil'in Slavca'ya çevirisini yaptı. Gösterilen çabalar sonucunda Slavlar Hristiyanlaşmaya başladı. Bu süreçte Bulgarlar da Hristiyanlığı kabul etti. Bulgar Hanı Boris zamanında (852-889) gerçekleşen bu din değiştirme, her ne kadar Bulgarlar arasında olaylara sebep olsa da geri dönülmedi. Boris, Bizans İmparatorluğu'na başvurmak suretiyle 864 yılında Hristiyan oldu ve İmparator III. Mikhail onun vaftiz babası olduğundan Boris Mikhail ismini aldı.

III. Mikhail'in haleflerinden I. Basileios, VI. Leon ve VII. Konstantinos dönemlerinde imparatorluk kültürel gelişmelere sahne oldu. I. Basileios, hukuk alanında yapılan çalışmalara destek vererek el kitabı mâhiyetinde *Prokheiron*'un neşredilmesini sağlarken aynı zamanda "*Epanagoge*"ın çıkarılmasını emretti. "Hâkim" veya "bilge" olarak anılan oğlu VI. Leon, *Basilika* adı verilen impa-

8. Theophanes, *a.g.e.* s. 140 vd. Ayrıca bkz. Ostrogorsky, *a.g.e.* s. 164 vd; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 94 vd., 160 vdd, 221.

rator kanunları mecmuasının ortaya çıkmasını sağladı. *Basilika*, kamu hukuku, medeni hukuk ve kiliseye ait kanunları içermektedir. İmparator VI. Leon döneminde ayrıca Eparkhos Kitabı (Vâlinin Kitabı) meydana getirildi. Eser, İstanbul'daki esnâf örgütlerini yani loncaları anlatmakta ve bu oluşum ile ilgili ayrıntılı bilgi vermektedir. Siyâset ve devlet işlerinden ziyâde ilimle uğraşmayı tercih eden İmparator VII. Konstantinos ise diplomasi, siyâset ve askerlik alanlarında kıymetli eserler kaleme aldı. Bunlardan en önemlisi *De Cerimoniis Aulae Byzantinae* ile *De Administrando Imperio* idi. İmparatorun, oğlu Romanos'a öğütler vermek için kaleme aldığı *De Administrando Imperio* adlı eserde imparator, oğlunu diğer milletlere karşı uyarmakta, onların kültürlerini, tarihlerini, sosyal ve ekonomik yapılarını bilmesi gerektiğini belirtmektedir.

VII. Konstantinos'un oğlu Romanos 25 yaşında hayatını kaybedince geriye Basileios ve Konstantinos isminde iki oğul bıraktı. Basileios'un 976 yılında imparator olmasına kadar geçen zamanda imparatorluğun başına önce Nikephoros Phokas (963-969) ardından Ioannes Çimiskes (969-976) geçti. Nikephoros döneminde devletin politikası doğuya kayarak Tarsus, Misis, Antakya, ve Kıbrıs'ın ele geçirilmesi sağlandı; Şeyzer, Hama ve Hıms şehirlerinin tahrip edildiği görüldü. Bulgarlarla sorunların devam etmesi üzerine Kiev Knezi Svyatoslav'dan yardım isteyen devlet, knezin 968 yılında Bulgarları yenmesi ve bundan güç alarak bölgeden ayrılmayıp Tuna civarında hâkimiyet kurma isteği ile karşılaştı. Bunun üzerine imparatorluk bu tehlikeyi bertaraf edebilmek için Ruslarla mücâdeleye başladı ve Ioannes Çimiskes zamanında onlara ağır darbe indirildi.

İMPARATOR II. BASİLEİOS VE HALEFLERİ DÖNEMİNDE İMPARATORLUK

Bizans İmparatorluğu'nun en kudretli ve en başarılı imparatorlarından biri olarak kayıtlara geçen II. Basileios döneminin (976-1025) en önemli sorunlarından birisi yine Bulgarlardı. Samuel liderliğinde genişleme siyaseti gösteren Bulgarlara karşı uzun süreli bir mücâdele dönemi başlatan imparator esas darbeyi 1014 yılında indirdi. Samuel, kaçmayı başarsa da askerlerinin çoğu öldürüldü, bir kısmı da esir alındı. İmparator Basileios, Bulgarlara revâ gördüğü bu muâmele yüzünden "Bulgar kasabı" olarak anılırken onlara ait toprakların imparatorluğa geçmesini sağladı. II. Basileios, bu başarısını doğu sınır bölgesinde de tekrarladı ve 1021 yılında yaptığı seferle Vaspurakan bölgesi ile Gürcistan'ın bir kısmını imparatorluğa dâhil etti. Ayrıca Ermeni Kralı II. Smbat, doğudan gelen Selçuklu Türklerinin akınları karşısında çaresiz kaldığı için topraklarını kendisinden sonra Bizans'a bırakmak için imparatorla bir anlaşma yaptı

ve 1045 yılında bu topraklar resmen imparatorluğun eline geçti. Bunun sonucu olarak imparatorluk Türk akınlarını artık doğrudan karşılamak durumunda kaldı. II. Basileios 1025'te vefat ettiğinde imparatorluğun sınırları genişlemiş, Adriyatik'ten Kafkaslara kadar dayanmıştı. Ne yazık ki, bu parlak devre imparatorun kardeşi VIII. Konstantinos (1025-1028) ve onun kızları Eudokia, Zoe ve Theodora tarafından aynı şekilde devam ettirilemedi. Zoe'nin evlenmek sureti ile imparator olmalarını sağladığı III. Romanos Argyros (1028-1034), IV. Mikhail (1034-1041) ve IX. Konstantinos Monamakhos zamanlarında (1042-1055) imparatorluk, gerek içte gerekse dışta ciddi sorunlarla uğraşmak zorunda kaldı. Romanos Argyros, Haleb emiri Şiblüddevle ile Azâz'ın kuzeydoğusunda bulunan Tübbel'de 10 Ağustos 1030 tarihinde yaptığı savaşta çok ağır darbe aldı. İmparator bile kaçarak kurtulurken, çadırı yağmalanarak içinde bulunan taç, bilezik, kolye, inci ve kıymetli taşları ele geçirildi. Bu savaşta en çok öne çıkan kişi Türk asıllı Georgios Maniakes oldu. Telukh (Dülük) strategosu olan Maniakes, savaşta yenilen ve dağılan Bizans ordusunu toparlayarak Arapların onları takip etmesine izin vermemişti.

İmparator Monamakhos döneminde doğuda Selçuklu Türkleri, batıda Normanlar, kuzeyde Peçenek, Uz ve Kumanlar imparatorluğun en önemli dış tehdit unsuru olurken, İstanbul Kilisesi ile Roma Kilisesi de bu dönemde ilk kez 1054 yılında birbirinden ayrıldı ve hiçbir zaman da birleşemedi. Ordunun zayıfladığı, thema sisteminin iyi çalışmadığı ve bu sebeple ücretli asker istihdamının yaşandığı Monamakhos zamanında, Konstantinos Leikhudes, filozof Mikhail Psellos ile şair ve bilgin Ioannes Mavrupos'un gayretleri ile İstanbul'da 1045 yılında bir felsefe ve hukuk yüksek okulu kuruldu. Bu okulda felsefe, gramer, hitabet, aritmetik, dialektik (münâzara), hendese, mûsikî ve astronomi dersleri verilmeye başlandı. Bu sayede yüksek sınıftaki memurların yetişmesi sağlandı. Bu süreçte 1043 yılında Rusların başkent İstanbul'a yönelik saldırıları olurken, Batıda Peçeneklerin 1048 yılında Tuna'yı geçmesi Bizans için ağır darbe oldu. Zira Peçenek akınları arada bir devlet olmaksızın doğrudan imparatorluğa karşı olmaya başlamıştı. İmparatorluğun Peçenek akınlarına müdâhaleye gücü yetmediğinden onları devlet topraklarında iskân ederek veya askerî hizmetlerde yararlanarak bu akınların önüne geçmeye çalıştı, ancak başarılı olamadı.

İmparatorluk Selçuklu Türklerinin akınları karşısında çaresiz kaldı. Ermeni toprakları imparatorluğun eline geçtiğinden akınlar doğrudan Bizans'a karşı olmakta ve devlet askerî ve ekonomik gücünün zayıflığı sebebiyle karşı koyamamaktaydı. Bu sebeple Türkler rahatlıkla Doğu Anadolu'ya, hatta Anadolu içlerine kadar girerek devleti zor durumda bıraktı. Nitekim Sultan Alparslan'ın 1065'te Ani, 1067'de Kayseri'yi ele geçirmesi buna bir örnekti ve imparatorluk bu durumu sadece izlemekle yetinmişti. Bununla birlikte İmpara-

tor Romanos Diogenes (1068-1071) Türklerin ilerleyişine karşı 1068 ve 1069 yıllarında seferler düzenleyerek karşılık vermeye çalıştı. Ancak Selçuklu ilerleyişini durdurması mümkün olmadı ve imparatorluk Selçuklular karşısında en ağır yenilgisini 26 Ağustos 1071’de Malazgirt Savaşı ile aldı. İmparator Romanos Diogenes ile Sultan Alparslan arasında gerçekleşen bu savaş sonunda imparatorluğun en kıymetli toprak parçası Anadolu’nun kapıları Türklere açılarak yerleşme süreci başladı. Bundan sonra Türk akınları çok süratli bir şekilde devam etti ve 10 yıl içinde Türkler Ege, Marmara kıyılarına kadar ulaştı. Bu başarıyı sağlayan da Sultan Alparslan’ın ölümünden sonra Anadolu fetihlerine başlayan Selçuklu ailesinden Kutalmışoğlu Süleymanşah’tı. Bu dönemde Türkler onun sayesinde imparator olmak isteyenlerin yardım istediği taraf oldu. Meselâ Anatolikon teması kumandanı Nikephoros Botaniates, Anadolu Fâtihî Süleymanşah’tan aldığı destekle 1078-1081 yılları arasında imparator olmayı sağlayabilmiş, Süleymanşah ise bu yardıma karşılık İznik ve çevresinde hâkimiyet oluşturmayı başarmıştı.⁹

İmparatorluğun Türk akınları ile uğraştığı bu dönemde devletin başına asker olan I. Aleksios Komnenos geçti. 1081-1118 yılları arasında hüküm süren Aleksios Komnenos döneminde batıda Normanlar ve Türk asıllı Peçenekler, Doğuda Selçuklu Türkleri imparatorluğun en önemli sorunları arasında yer aldı. Ayrıca İzmir Beyi Çaka da devleti uğraştırmaktaydı. Kadıköy-Üsküdar’a kadar gelen Türk akınları imparatorluğu derinden etkilediğinden imparator tahta çıkışından iki ay sonra Türkiye Selçuklu Sultanı Süleymanşah ile Dragos Suyu anlaşmasını imzaladı. Bu anlaşma ile Aleksios, imparatorluğun doğu sınırını güvence altına aldı. Selçuklular da İstanbul Boğazı’ndan başlayarak Dragos Suyu’na kadar geri çekilmeye söz verdi. Böylece Türklerin Marmara Denizi’nin doğusuna kadar uzanan Anadolu hâkimiyeti imparatorluk tarafından kabul edildi. Tuna’nın güneyindeki imparatorluk topraklarında etkin olan Peçeneklerin, imparatorluğa yönelik faaliyetleri devam etti ve onlar İzmir Beyi Çaka ile anlaşarak 1090-1091 kışında İstanbul’u denizden ve karadan kuşatma kararı aldı. Ancak bu girişimden bir sonuç çıkmadı. Fakat imparatorluk bu meselelerin bir an önce halledilmesi gerektiğini düşündüğünden Peçeneklere karşı diğer bir Türk boyu Kumanlarla anlaşarak 29 Nisan 1091’de Levunion’da Peçeneklere ağır darbe indirdi. Çok kanlı geçen savaşta müttefik ordular Peçeneklerden kadın, erkek, çocuk herkesi katletti. Bizans tarih yazarı ve aynı zamanda İmparator Aleksios’un kızı Anna Komnena, bu savaşla ilgili, “*Bütün bir millet bir günde imha edilmişti.*” demektedir. Savaşı kaybeden Peçeneklerin

9. Ioannes Zonaras, *Historia*, trc. Bilge Umar, *Tarihlerin Özeti*, İstanbul 2008, s. 138 vdd; Mikhail Attaliates, *Tarih*, trc. Bilge Umar, İstanbul 2008. Ayrıca bkz. Ostrogorsky, *a.g.e.*, s. 203 vdd; M. Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1993.

çok azı kaçabilmiş, kalanlar ise imparatorluğun eline esir düşmüştü. Bu savaş Peçeneklerin Balkanlardaki faaliyetlerinin sarstı, hatta neredeyse sonları oldu.

Uzun süreden beri imparatorluk için sorun olan Normanlar, Aleksios zamanında da durumlarını devam ettirdi. Norman lideri Robert Guiskard, Balkanları başkent İstanbul'a bağlayan Draç'ı 1082 yılında ele geçirmiş ve söylediğine göre yeni hedef olarak İstanbul'u belirlemişti. Fakat ülkesinde çıkan isyan üzerine geri dönmek zorunda kalınca imparatorlukla mücadele görevini oğlu Bohemund'a bıraktı. Makedonya'nın tamamı ve Selanik'in büyük bir kısmını ele geçirerek imparatorluk güçlerini etkisiz kılan Bohemund'u imparator, ancak 1083 yılında Larissa'da durdurabildi ve Normanları yenilgiye uğrattı. 1083 yılı sonlarında Normanların elinde sadece bir iki ada kalmıştı. Aleksios'un Normanlara karşı başarısında Süleymanşah'tan aldığı 7000 kişilik askerî gücün de payı bulunmaktaydı.

İmparator Aleksios döneminde Batı dünyasının önderliğinde Doğu'ya karşı Haçlı Seferleri başladı. Aslında seferlerin meydana gelmesinde imparatorluğun da payı bulunmakta ve Türklerin Anadolu'dan atılması gerektiğine inanıldığı için Batı'dan ücretli asker istenmekteydi. İlk kez İmparator VII. Mikha'il döneminde (1071-1078) batıdan istenen yardım Aleksios tarafından da tekrarlandı ve bu sebeple imparator, 1089 yılında Papa Urbanus'un liderliğinde toplanan Melfi Konsili'ne elçiler yollayarak Batı ile barış içerikli bir politika yürüteceğini, 1095 Piacenza Konsili'yle de Anadolu'dan Türkler atılmadıkça Bizans'ın doğu sınırının güven altında olamayacağını belirterek yardım isteği çağrısında bulundu. Papa II. Urbanus'un cevabı ise, ücretli asker yollamak değil de, Batı'nın şövalyelerini, toprağı olmayan, sefâlet içinde yaşayan insanlarını para ve toprak kazanma ümitleriyle heyecanlandırarak Doğu'ya göndermek oldu. 5 grup olarak yola çıkan Birinci Haçlı Seferi orduları sayesinde imparatorluk Türkiye Selçuklu başkenti İznik'i ele geçirmeyi başarabildi. Haçlılara karşı Sultan I. Kılıçarslan liderliğinde karşı koyan Türkler, gerek İznik'te gerekse Dorylaion'da çok büyük kahramanlıklar gösterdi. Ancak İznik'in imparatorluğun eline geçmesini engelleyemediği gibi, Dorylaion'da da onlara istediği darbeyi vuramadı. Bununla birlikte Sultan Kılıçarslan ve askerleri büyük bir özveri ile Haçlılara karşı koymaya devam etti. Türk-İslâm dünyasının içinde bulunduğu karışık ve kaos dönemi sayesinde Birinci Haçlı Seferi esnâsı ve sonunda Haçlılar tarafından Anadolu'da Urfa ve Antakya'da, Yakındoğu'da ise Kudüs ve Trablus'ta Haçlı devletleri kuruldu.

Birinci seferin bitiminden sonra Batı dünyası 1101 yılında yeniden doğuya Haçlı Seferi düzenledi. Papa II. Pascalis'in teşviki ile başlayan sefere yine ilkinde olduğu gibi krallar katılmamış, dük, kont ve din adamlarının eşliğinde çok kalabalık üç büyük ordu Doğu'ya gelmek üzere harekete geçmişti. Bu ordular, Sultan I. Kılıçarslan ve Türk beyleri tarafından Anadolu'da yok edildi.

Böylece Kılıçarslan liderliğindeki Türkler, 1101 Yılı Haçlı Seferleri ile Türklerin Anadolu'dan atılamayacağını, bu toprakların Türk yurdu olduğunu isbatlamış, buraları değil işgal etmek, geçmenin bile mümkün olamayacağını Haçlılara göstermişlerdi.

Aleksios'un ölümünden sonra tahta çıkan ve 1118-1143 yılları arasında hüküm süren Ioannes dönemi pek çok siyâsî olayın cereyan ettiği bir devir oldu. İmparator 1122 yılında Peçenekleri ağır bir yenilgiye uğratarak Levunion'dan sonra ikinci kez Peçeneklere ciddî bir darbe indirdi. Sırpları itâat altına alan, Macarları imparatorlukla anlaştırmaya zorlayarak batı sınırını güvence altına alan imparator, bundan sonra İznik'in imparatorluğa geçmesinin ardından Konya'yu başkent yapan Türkiye Selçuklularına karşı 1119 yılında ilk seferine çıktı. İmparator önce Denizli, ardından 1120 yılında Uluborlu'yu ele geçirerek bölgede güçlendirme çalışmalarında bulundu. Ayrıca 1135'te Çankırı ve Kastamonu'yu zaptetti. İmparatorun esas gayesi Kilikya'ya yerleşmeye çalışan Ermenilerle mücâdele etme ve Antakya Haçlı Devleti'ni ortadan kaldırma düşüncesi idi.

Ioannes'in halefi Manuel döneminde (1143-1180) Türk akınları devam etti. Eskişehir-İznik hattı boyunca bölgeye yayılan, Menderes Ovası ve Ege kıyılarına kadar uzanan Türk akınlarına karşı sefere çıkan imparator ayrıca bu akınları durdurmak için sınırların güvenliğini sağlamayı ve yeni kaleler inşâ etmeyi hedefledi. Manuel zamanında Sicilya Normanları devlet için ciddî sorun oluşturdu. Zira Sicilya Kralı II. Roger liderliğinde harekete geçen Normanlar 1147 yılında imparatorluğun Yunanistan bölgesindeki topraklarına saldırarak özellikle ipek üretim merkezi Thebai başta olmak üzere Korinthos ve Korfu'yu işgâl etti. Bu durum ipek ile ilgili bilgilerin dışarı çıkmaması için yüzyıllardır uğraş veren imparatorluk için kabullenilmesi zor bir durumdu. Anadolu'da ilk kurulan Haçlı Devleti Urfa Haçlı Kontluğu'nun 1144 yılında İmâdeddin Zengî tarafından fethedilmesi üzerine Batı dünyasının düzenlediği İkinci Haçlı Seferi bu dönemde gerçekleşti. Alman ve Fransızlardan oluşan Haçlı Seferi orduları imparatorluk topraklarından geçerken, Manuel onların sorunsuz bir şekilde ilerlemesine yardımcı oldu, ancak sefere katılmadı. Zaten Manuel, bu seferi imparatorluk haklarına bir saldırı olarak görmekte, Haçlı ordularının ülkesinden geçmesinden duyduğu rahatsızlık ile onların bildik yağma ve saldırılarından devletin zarar göreceğini düşünmekteydi. Bizans İmparatorluğu'nun Türkleri Anadolu'dan atma düşüncesi Manuel'in Sultan II. Kılıçarslan karşısında 17 Eylül 1176'da Myriokephalon'da aldığı ağır yenilgi ile sona erdi. Bizans ordusu Türkler tarafından imhâ edilirken, Manuel de Türklerin eline esir düşmekten zorlukla kurtulmuş ve dehşet içinde kalmıştı. Malazgirt'ten sonra imparatorluğun Türkler karşısında aldığı bu en büyük yenilgi sonrası Bizans, Türkleri artık Anadolu'dan atmanın mümkün olamayacağını bu savaşla kabul ederek Anadolu'nun Türk yurdu olduğunu da kesin bir şekilde anlamış oldu.

İmparatorluk özellikle Komnenos hânedânı zamanında Türklerle yaptığı savaşlarda esir aldığı Türk çocuklarını kendi âdetlerine göre yetiştirerek bunları imparatorluk sarayının üyesi haline getirmekte herhangi bir sakınca görmedi. Bu çocuklar imparatorların çocuklarıyla arkadaşlık edebilmekte, ayrıca büyüdükları zaman ordu ve devlet yönetiminde yükselmelerine de imkân verilmekteydi. Meselâ İmparator I. Aleksios Komnenos'un en yakın arkadaşı Tatikios bunlardan biriydi. Aleksios'un babası Ioannes esir aldığı bu Türk çocuğunun oğlu ile büyümesine müsâade etmiş ve onun iyi bir eğitim almasını sağlayarak yükselmesine zemin hazırlamıştı. Aleksios, her dâim yanında olan, sırlarını paylaşan bu sâdik dostunu imparator olduğu zaman unutmamış ve onu “*megas primikerios*” rütbesi ile onurlandırmıştı. Oysa bu mevki daha önce imparatorlukta yoktu ve sadece Tatikios için ihdâs edilmişti. Anna Komnena, *Aleksiad* adını verdiği ve bilhassa babasını anlattığı eserinde yabancılara karşı inanılmaz boyutlara varan ön yargısını Tatikios için hiç kullanmamış, tam aksine onu savaşçılığı, cesâreti ve uzak görüşlülüğü ile övmüştü.

Bizans devlet hizmetinde bulunan ve belki de en çok tanınan diğer bir Türk ise Ioannes Aksukhos'tu. Ioannes 1097 yılında Türkiye Selçukluları'nın başkenti İznik'in Birinci Haçlı Seferi orduları tarafından kuşatılması esnâsında Haçlılar tarafından esir alınmış ve İmparator Aleksios'a teslim edilmişti. Kendisi de bir Türk ile yani Tatikios ile büyüyen Aleksios, bu çocuğun oğlu Ioannes'e iyi bir arkadaş olacağını düşündü ve onun oğluyla birlikte eğitime önem verdi. Gerçekten Aksukhos, Ioannes'e iyi bir dost ve can yoldaşı oldu. Birlikte büyüyen bu iki arkadaş hayatlarının sonuna kadar birbirlerine samimiyetle bağlandı ve sâdik kaldı. Ioannes'in, imparator olduğu zaman sevgi ve güven duyduğu bu arkadaşını sebastos unvanıyla “*megas domestikos*” (Doğu ve Batı Orduları Başkumandanı) yaptığı söylenmekteydi. Artık kendisini ve devleti ilgilendiren her tür önemli işi Aksukhos'a havâle ediyor ve onun varlığı ile güven buluyordu. Aksukhos da onun bu güvenini hiçbir zaman sarsmadı. İmparatorun Anadolu ve Balkanlarda yaptığı bütün seferlere Bizans orduları başkumandanı olarak katıldı. Aksukhos, sadece imparator tarafından değil, saray halkı tarafından da çok sevilen ve sayılan bir isimdi. XII. yüzyıl Bizans tarihçisi Niketas Khoniates, bununla ilgili olarak “...İmparatorluk hânedânından olup, yüksek mevkilerde bulunanların çoğu onunla karşılaştıklarında atlarından iner ve kendisine imparatora özgü saygıda bulunurlardı.” ifadelerini kullanmaktaydı. Ioannes Komnenos'un ölümünden sonra tahta geçen oğlu Manuel Komnenos zamanında da Aksukhos yerini muhâfaza etti. Yine güvenilen ve yine aranan biriydi. Meselâ Manuel, imparator tayin edildikten sonra kendisi İstanbul dışında olduğu için iktidârı ele alma ve başkente giriş törenlerini düzenlemek üzere Aksukhos'u görevlendirmiş, Aksukhos da bu görevi lâıkiyla yerine getirerek Manuel aleyhine olabilecek her şeyi engellemeyi başarmıştı. Komnenoslar,

Aksukhos'u o kadar çok benimsemişler ve o kadar çok kendilerinden görmüşlerdi ki kendi aile mensuplarından bir kızı Aksukhos'un oğlu Aleksios ile evlendirmekten çekinmemişlerdi.¹⁰

DÖRDÜNCÜ HAÇLI SEFERİ VE SEFER SONRASINDA İMPARATORLUĞUN DURUMU

Manuel'in 1180'de ölümü üzerine yerine oğlu II. Aleksios, ardından da akrabalarından Andronikos Komnenos geçti ve Komnenos hânedânı bu imparatorla sona erdi. Bu hânedân, imparatorluğun yıkılışını önlemeye çalışan ve devletin yeniden toparlanması için uğraş veren bir görünüm arzetti. Ama bu yeterli olmadı ve imparatorluk o eski gücünü bulamadı. Bu durumu Isaakios Angelos ile başlayan Angelos hânedânlığı daha da ağırlaştırdı. İmparatorluğun felâkete doğru sürüklendiği bu dönemin en önemli olayı Dördüncü Haçlı Seferi oldu. Aslında Batı dünyasının imparatorluğa yönelik düşmanca tavrı Birinci Haçlı Seferi'nden itibaren başlamış 1101, İkinci ve Üçüncü Haçlı Seferleri'nde açıkça kendini belli etmişti. Ama Dördüncü sefer ile başta başkent İstanbul olmak üzere imparatorluk Haçlılar arasında paylaştırıldı. Oysa bu sefer İstanbul hedef Mısır olarak belirlenmişti. Haçlıları Mısır'a götürecek gemiler, ücretinin ödeneceği sözü ile Venedik tarafından hazırlandı. Ancak sâbık Bizans İmparatoru Isaakios Angelos'un oğlu IV. Aleksios'un imparatorluk tahtına çıkarılması karşılığında Haçlılara her türlü desteği sağlayacağını, Haçlıların Venedik'e olan borcunu ödeyeceğini ve 10.000 kişiden oluşan bir Bizans birliğini yanlarına vereceğini belirtmesi ve Batı dünyasını İstanbul'a yönlendirmesiyle rota İstanbul'a çevrildi. 24 Haziran 1203'te İstanbul'a gelen Haçlılar, Yeşilköy'de demirledikten sonra Kadıköy ve Üsküdar'a, ardından Galata'ya gelerek Haliç'e girmeyi başardı. Bu yaşananlar karşısında son derece şaşkın olan Bizans halkı ne olduğunu anlamamış ve yaşananlara da anlam verememişti. 17 Temmuz 1203'te karadan ve denizden saldırıya geçen Haçlılar aynı zamanda şehri ateşe verdi. Bunu 19 Ağustos 1203'te ikinci defa başkenti ateşe vererek ya-

10. Anna Komnena, *Aleksiad*, trc. Bilge Umar, *Anna Komnena Alexiad*, İstanbul 1996; Niketas Khoniates, *Historia*, trc. F. İşıltan, *Historia. Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*, Ankara 1995, s. 5 vdd. Ostrogorsky, *a.g.e.* s. 329 vdd; John Julius Norwich, *Bizans. Gerileme ve Çöküş Dönemi (MS 1082-1453)*, İstanbul 2013, s. 42 vdd; I. Demirkent, "Komnenos Hanedanının Büyük Başkumandanı: Türk asıllı Ioannes Aksukhos", *Bizans Tarih Yazıları*, İstanbul 2005, s. 47-62; aynı yazar, "Tatikios (Türk Asıllı Bir Bizans Kumandanı)", *a.g.e.*, s. 175-196; Küçüksipahioğlu, "Sultan I. Kılıç Arslan'ın Eskişehir Yakınında Haçlılara Karşı Büyük Mücadelesi: Dorylaion Savaşı (1 Temmuz 1097)", *Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi*, İstanbul, sy.4, s. 135-144.

kıp yıkmaları takip etti. İki gün iki gece süren yangında şehrin büyük bir kısmı yok oldu. Nihâyet Haçlılar 13 Nisan 1204'te “*şehirler kraliçesi*” olarak tarihî kayıtlara geçmiş olan başkent İstanbul'u zabt etti. Genç, yaşlı, çoluk çocuk demeden binlerce kişiyi öldüren, kadın ve kızlara insanlık dışı muâmele de bulunan Haçlılar, evleri, kiliseleri, sarayları, kütüphâneleri yağmalayıp, en nâdîde, en değerli eserleri parçaladı ve çoğunu ülkelerine giderken beraberlerinde götürdü. İstanbul ele geçirildikten sonra Batılılar tarafından üç gün yağmalandı ve sonrasında bir araya gelerek Bizans toprakları, aralarında paylaşıldı. Bizans ileri gelenleri de Haçlıların işgal etmediği bölgelere giderek oralar da devletçikler kurdu. III. Aleksios Angelos'un damatlarından Theodoros Laskaris, İznik Bizans Devleti'ni, II. Isaakios ve III. Aleksios'un kuzenleri Mikhail Angelos, Arta merkezli Epiros Devleti'ni kurdu. Andronikos Komnenos'un torunları Aleksios ve David ise 1204 yılında Sinop'a kadar uzayan Trabzon İmparatorluğu'nu meydana getirdi. Ancak bu devletin doğrudan Dördüncü Haçlı Seferi ile kurulmadığı, daha önceden siyâsî oluşum için çalışmalarını başlattığı ifade edilmekteydi.¹¹

Bizans İmparatorluğu'nun uzantısı İznik Bizans Devleti, İmparator I. Theodoros Laskaris (1204-1222) ile genişleme siyâseti izlemeye başladı. İmparator sınırlarını Marmara'nın güneyinden Sakarya ve Menderes'e kadar uzatırken damadı İmparator III. Ioannes Vatatzes (1222-1254) de Trakya ve Makedonya'ya kadar genişletti. İmparator izlediği politika sayesinde tarım, endüstri ve kültürel alanda ülkesini önemli yerlere getirdi. Vatatzes, ithâlâta izin veremeyerek halkının kendi yetiştirdikleri ve ürettikleri ürün ile yetinilmesini sağladı, hatta bu hususta kendisi bizzat örnek oldu. Halefi olan oğlu II. Theodoros Laskaris (1254-1258) babasının politikasını devam ettirmekle birlikte özellikle kültürel alanda yaptıkları ile ön plana çıktı. Bunda muhtemelen önemli ilim adamlarından Nikephoros Blemmydes tarafından yetiştirilmiş olmasının payı bulunmaktaydı ve imparatorun da ilmî eserler kaleme aldığı bilinmekteydi. Yeniden siyâsî oluşum başlatan Bulgarlarla mücadele de önemli başarılar elde eden Laskaris, İznik Devleti'nin çekindiği Selçuklulardan da Moğolların ortaya çıkması ile kurtulabildi. İmparator, kilise bağlamında batı ile birleşmenin karşısında durarak bu hususta ne kadar kararlı olduğunu göstermeye çalıştı. 1258 yılında hayatını kaybeden Laskaris'in yerini çocuk yaştaki oğlu IV. Ioannes aldı. Bu yaştaki bir çocuğun devleti yönetmesi mümkün olmayacağından bir nâip

11. G. Villehardouin, *Konstantinopolis'te Haçlılar*, trc. A. Berktaş, İstanbul 2001, s. 37 vd; Robert de Clari, *İstanbul'un Zaptı (1204)*, trc. B. Akyavaş, Ankara 1994, s. 1 vd; S. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, trc. Fikret İşıltan, Ankara 1992, III, s. 95 vd; D. E. Queller-T.F. Madden, *The Fourth Crusade*, Philadelphia 1997, s. 5 vd; Birsal Küçük-sipahioğlu, “İstanbul'un Lâtinler Tarafından İşgali ve Zaptı”, *2005-2006 Fatih Sempozyumu I-II Tebliğler*, İstanbul 2007, s. 126 vdd.

seçilmesi gerekmekteydi ve Vatatzes zamanında Latin ücretli askerlerin komutanı olan Mikhail Palaiologos kanlı bir girişim sonucu IV. Ioannes'in nâibi, kısa süre sonra da müşterek imparatoru oldu. Mikhail, hem askerler hem de din adamları tarafından desteklendi. Bu dönemde Alman İmparatoru II. Friedrich'in oğlu ve aynı zamanda Sicilya Kralı Manfred'in İznik Bizans Devleti'ne düşmanlık gösterdiği ve Akhaia, Epiros ve Sırlardan oluşturduğu ittifakla ülkeyi tehdit ettiği görüldü. VIII. Mikhail Palaiologos elçiler göndererek kendisine karşı kurulmuş bu ittifakı bozmaya çalışırken, aynı zamanda yardım almak için papalığa haber yollayarak kiliseleri birleştirme sözü verdi. Mikhail, Kuman ve Selçuklulardan aldığı yardımla bu birlikteliği 1259 yılı sonbaharında Pelegonia'da ağır bir yenilgiye uğrattı ve devleti için tehlike olmaktan çıkardı.

VIII. Mikhail'in, İstanbul'u ele geçirme teşebbüsleri olmuş, ancak sonuç alamamıştı. Nihâyet şehir 25 Temmuz 1261'de Bulgar sınırını kontrol etmek için bölgeye giden imparatorluk ordu komutanı Aleksios Strategopulos tarafından ele geçirildi. Mikhail 15 Ağustos 1261'de şehre girdi ve patrik tarafından Ayasofya'da taçlandırıldı. Aynı sıralarda oğlu Andronikos da halef ilan edildi. İznik İmparatoru IV. Ioannes hiçbir hak elde edemediği gibi VIII. Mikhail'in emri ile gözleri kör edildi. VIII. Mikhail imparator olduğu zaman ülke sınırları Trakya, Ege Adaları, Makedonya'nın bir kısmı ile Anadolu'nun kuzey batı taraflarından oluşmaktaydı. İstanbul'un ve imparatorluğun yeniden Bizans'ın eline geçmesi ve Haçlı hâkimiyetinin bitmesi Batı dünyasını yeniden imparatorluğu ele geçirme düşüncesine sevketti. Bu düşüncede olanlardan birisi Sicilya-Napoli Kralı Charles d'Anjou'ydu. Ancak İmparator VIII. Mikhail buna fırsat vermedi ve Sicilya'da 1282 yılında bir isyanın çıkmasını sağlayarak Charles'in imparatorluğu ele geçirmesine mani oldu.

VIII. Mikhail'in ölümünden sonra tahta oğlu II. Andronikos geçti (1282-1328). İmparatorluk donanmasını ortadan kaldırması ve bu yüzden devleti deniz gücünden mahrum bırakması imparatorun yaptığı en büyük yanlışlardan biri olurken, imparatorluğun aleyhine olmak üzere önce Cenova deniz devletine, ardından Venedik'e tanıdığı imtiyazlar devletin geleceğini tehlikeye düşüren önemli gelişmeler olarak kayıtlara geçti. Bilim ve edebiyata düşkünlüğü ile bilinen ve çok iyi bir eğitim almış olan Andronikos'un dış siyasette ılımlı olduğu ve kendisini yaptığı barış anlaşmaları ile garantiye aldığı anlaşıldı. Nitekim Sırp saldırılarını 1299 yılında yaptığı anlaşma ile durdurmaya çalışması buna bir örnekti. Batı dünyasının imparatorluğa düşmanca yaklaşımı bu dönemde de değişmedi ve Napoli Kralı II. Charles'in oğlu Philippe de Tarente ile Fransa Kralı Güzel Philippe'in kardeşi Charles de Valois'un düşmanca tavırları görüldü.

II. Andronikos'un oğlu IX. Mikhail 1320 yılında ölünce imparator, hiçbir zaman anlaşılamayacağı torunu Andronikos'u istemeyerek de olsa halefi olarak belirledi. Çünkü III. Andronikos devlet adamı olmaktan uzak bir duruş sergi-

lemektedir. En büyük şansı yanında onu destekleyen Ioannes Kantekuzenos'un bulunmasıydı. II. Andronikos, İstanbul ile geri kalan Bizans topraklarını, III. Andronikos ise Trakya ile Makedonya'nın bazı bölgelerini alarak ülke toprakları aralarında paylaştı. Bu dönemde Osmanlı Türklerinin ilerlemeleri söz konusuydu ve Orhan Gazi (1326-1362) 1326 yılında Bursa'yı ele geçirerek burayı kendine başkent yapmıştı. Bilindiği üzere Türkiye Selçuklu Devleti'nin sonlarına doğru Anadolu topraklarında pek çok Türk beyliği kurulmaya başlamış, bu beyliklerden biri de Osmanlı Beyliği olmuştu. Kısa sürede izlediği genişleme siyaseti ile dikkatleri üzerine çeken beylik imparatorluğa karşı ilk başarısını 1301 yılında yapılan Baphaon (Koyunhisar) Savaşı ile elde etti ve bu savaş takiben Kocaeli ve Marmara'nın güneyinde yer alan pek çok kaleyi ele geçirdi.

III. Andronikos dedesini 1328'de bertaraf ettikten sonra tek başına imparator oldu (1328-1341). En büyük yardımcısı şüphesiz arkadaşı ve danışmanı Ioannes Kantekuzenos'tu. Trakya, Teselya ve Makedonya'da geniş toprakları olan Kantekuzenos iyi bir devlet adamıydı. İmparatorluk 1329 yılında Osmanlı padişahı Orhan Bey ile Pelekanon Savaşı'nı gerçekleştirdi. Orhan Bey'in zaferiyle sonuçlanan savaş Türklerin Anadolu'da ilerlemesinin önüne geçilemeyeceğinin en önemli göstergesiydi. Bundan sonra Osmanlılar 1331'de İznik'i 1337'de ise İzmit'i alarak genişlemelerini devam ettirdi. İznik'in alınması sonrası imparator, Orhan Bey ile diplomatik görüşmelere girişerek Anadolu'daki topraklarına dokunulmaması kaydıyla rivâyete göre 10 yıllık anlaşma yapmayı teklif etti.

III. Andronikos 1341 yılında ölünce yerine oğlu V. Ioannes geçti. Fakat 9 yaşında bir çocuk olduğu için ülkeyi yönetemeyeceğinden niyâbeti, üzerine Ioannes Kantakuzenos aldı. Ancak bu, itirazları beraberinde getirdi ve Kantakuzenos'a yönelik bir darbe girişiminde bulunuldu. Kantakuzenos, görevinden azledilerek bütün mal varlığı yağmalandı, ailesi ve dostları da hapse atıldı. Ancak Kantekuzenos, ordunun desteği ile 1341 yılı Ekim ayında imparator ilan edildi ve Aydınoğlu Umur Bey ile Orhan Gazi'den aldığı yardımla gücüne güç kattı. Bu sayede V. Ioannes ve onu destekleyen Sırlara karşı 1352 yılında Dimetoka'da yapılan savaşı kazandı. Orhan Bey gönderdiği 10.000 askerle bu savaşta ona destek vermiş ve Türkler bu yardımın karşılığı olarak Cinbi (Çimpe) Kalesini, ayrıca Orhan Gazi'nin oğlu Süleymanpaşa Gelibolu ve Bolayır'ı ele geçirmişti. Ancak Kantekuzenos'un imparatorluğu uzun sürmedi ve kendi isteği ile imparatorluktan ayrıldı. Bundan sonra tek başına imparator olan V. Ioannes, Türkleri ortadan kaldırmaya yönelik politikalar belirlerken Osmanlı Türkleri ilk kez 1359 yılında İstanbul surları önünde görüldü. Orhan Gazi'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu I. Murad (1362-1389), Filibe ve 1363'te Edirne'yi zapt ederek başkent olarak burayı belirledi. 1371 yılında Sırlara karşı kazanılan Çirmen Savaşı, Makedonya kapılarının Osmanlılara açılmasını sağladı. Bu başarı Bizans İmparatorluğu'nun Türklerin gücünü kabul ettiği anlamına geldi-

ği gibi, aynı zamanda Balkanların yeni hâkimlerinin Osmanlılar olduğunu göstermekteydi. Nitekim 1383 Serez, 1385 Sofya, 1386 Niş ve 1387 Selanik'in ele geçirilmesi bunun en büyük isbâtıydı. Osmanlı Türklerinin bu başarısı Türklerle karşı yeni bir ittifak oluşmasına sebep oldu. Sırp'ların başını çektiği bu ittifaka Arnavutluk, Bosna, Hırvatistan ve Bulgaristan dahil oldu. Osmanlı Sultanı I. Murad büyük bir orduyla harekete geçti. 1389 yılında yapılan Kosova savaşı ile müttefik güce büyük darbe indirildi. Bu savaş Sırbistan'ın Türklerin eline geçmesini sağlarken, aynı zamanda imparatorluğun Balkan bölgesi ile irtibatının kopmasını gerçekleştirdi ve Türk hâkimiyetinin Balkan Yarımadası'na yayılmasını sağladı. Bu savaş esnâsında Sultan I. Murad şehit düşmüş ve yerine oğlu Yıldırım Bâyezîd (1389-1402) geçmişti. Bu, imparatorluk üzerinde Türk baskısının artmaya başladığı bir dönem olacaktı.

İmparator V. Ioannes'in 1391 yılındaki ölümü üzerine yerine geçen oğlu II. Manuel (1391-1425) zamanında Yıldırım Bâyezîd, 1391 yılında İstanbul'u abluka altına aldı. Ancak abluka Manuel'in vergi ödemeyi kabul etmesi ve İstanbul'da bir Türk Mahallesi kurulmasını onaylamasıyla kaldırıldı. Osmanlı'nın sür'atle ilerlemesi batı dünyasını harekete geçirdi. Avrupa, Doğu Hristiyanlığı ile birlikte Türkleri hedef alarak hazırlıklara girişti. Niyetleri Balkanlarda hızlı bir şekilde ilerleyen Türkleri durdurarak Macarlara yardım etmek ve bu şekilde Avrupa'yı Türk tehdidinden kurtarmaktı. Papalığın da desteklediği ve aynı önceki seferlerde olduğu gibi propagandanın yapıldığı bu oluşum Sultan Yıldırım Bâyezîd tarafından bertaraf edildi. 25 Eylül 1396 yılında Haçlılarla Osmanlılar arasında Niğbolu'da yapılan savaş Türklerin zaferiyle sonuçlandı. Hristiyan dünyasının Osmanlı'nın artık yenilemeyecek bir güç olduğunu anlaması bu savaşla gerçekleşti. İmparator Manuel'in 1425'de ölümü ile yerine oğlu VIII. Ioannes tahta çıktı (1425-1448). Bu süreçte imparatorluk neredeyse sadece İstanbul ve civârına hükmeden bir görünüm arz etmekteydi. İmparatorun kardeşleri de Marmara kıyıları ile Peleponnes'de hüküm sürmekteydi. Ekonomik açıdan çok zor günler geçiren devlet ticârî câzibesini kaybetmiş, Venedik ve Cenovalılara bırakmıştı. Paranın değeri düşmüş, yiyecek sıkıntısı baş göstermişti. Türkler karşısında zor durumda olan İmparator Ioannes, sefepleri gibi union'u gündeme getirdi. Bu sayede batıdan yardım almayı istemekteydi. Ama hiçbir şey elde edemedi. Batı ise Türkleri Avrupa'dan atmak için yeni bir Haçlı seferi tertip etti. 1444'te yapılan Varna Savaşı II. Murad'ın zaferiyle sonuçlandı. Bu zafer Batılıların son haçlı seferi olarak kayıtlara geçti. Osmanlıların Balkan hâkimiyeti bu savaşla sağlamlaştı.¹²

12. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 401 vdd; Demirkent, "Bizans", *DİA*, VI, 239 vdd; F. Emecen, "Kosova Savaşları", *DİA*, XXVI, s. 223-224; aynı yazar, "Niğbolu Savaşı", *DİA*, XXXIII, s. 89-92.

SULTAN II. MEHMED VE İSTANBUL'UN FETHİ, BİZANS İMPARATORLUĞU'NUN SONU

1448 yılı Ekim ayında hayatını kaybeden VIII. İoannes'in yerine kardeşi XI. Konstantinos Dragazes geçti. Bu esnâda Osmanlı Devleti'nde de II. Murad vefat etmiş ve yerine oğlu II. Mehmed tahta çıkmıştı (1451-1481). Sultan önceki kuşatmalardaki başarısızlıkları da göz önünde bulundurarak var gücüyle İstanbul'u almak için çalışmalara hız verdi. Zaten kendisi şehzâdeliğinden beri bunun plânlarını yapmaktaydı. Önce Anadolu Hisarı'nın karşısına 1452'de Rumeli Hisarı'nı yaptırmakla işe başlayan II. Mehmed bu sâyede Karadeniz tarafından gelebilecek yardımı önlemeyi düşündü. Ayrıca hisarı üs olarak kullanmayı, Anadolu ile Rumeli arasında gemi geçişini güvenli kılmayı da hesapladı. Sultan yapılan hazırlıklar neticesi oluşturduğu güçlü ordu ve döktürdüğü topraklarla 5 Nisan'da başkentin önlerine gelerek surlar karşısında karargâhını kurdu. Aynı sıralarda Gelibolu'dan İstanbul'a gelen donanma da Dolmabahçe önlerinde demirledi. Sultan, şehrin kan dökülmeden alınması için imparator Konstantinos'a bir elçi göndererek barış yoluyla teslimini istedi. Bunun yapılması halinde şehirde yaşayanların rahat ve huzur içinde hayatlarını sürdüreceklerini ve her türlü mal varlıklarının garanti altında olacağını belirtti.

Bizans İmparatoru XI. Konstantinos Dragezes ise bu esnâda Türklere karşı tedbirler almakta, surların tamiri ve yiyecek stoku yaparken Türk gemilerinin Haliç'e girmemesi için girişi zincirle kapatmaktaydı. Ayrıca imparator kilise birliğini tekrarlayarak Batı'dan yardım istemekte, ancak halkı onun Batı'ya bu şekilde başvurmasından önceden yaşanan tecrübeler yüzünden rahatsız olmaktaydı. Çünkü halk Batı'ya güvenmemekte ve başlarına onlar yüzünden yeni felâketlerin gelebileceğini düşünmekteydi. Bu sebeple halk arasında "*Kardinal şapkası görmektense Türk sarığı görmeyi.*" tercih edenler bulunmaktaydı.

6-11 Nisan arasında şehir önlerinde kuşatma hazırlıklarını tamamlayan sultan 12 Nisan'da hücumla başlanılmasını istedi ve 18 Nisan'a kadar surların dövülmesini sağladı. Aynı zamanda zincirle kapatıldığı için girilemeyen Haliç'e gemilerin karadan indirilmesi emrini verdi. 70 gemi yağlanmış yuvarlak ağaçlar üzerinden kaydırılarak bir gecede Tophane'den Kasımpaşa'da Haliç'e indirildi. 22 Nisan sabahı gemileri Haliç'te gören imparator ve halk dehşete düşmüştü. Bu şekilde II. Mehmed, surların Haliç tarafından da dövülmesi sağlarken, imparator da bu bölgeye yönelik savunmayı ağırlaştırdı. Ayrıca sultana haber yollayarak kuşatmayı bırakıp şehrin önlerinden ayrılması için yalvardı. Ama sultan, "*Ya ben bu şehri alacağım ya da bu şehir beni alacak; sağ veya ölü, tek istediğim şehir, boş bile olsa.*" diyerek o meşhur sözünü söyledi. II. Mehmed, 25

Mayıs'ta yolladığı elçi ile bir kez daha şehrin bir teslimini istedi. Ama imparator kabul bile etmedi. Söylendiğine göre bu diploması sultan ile imparator arasındaki son iletişim oldu. Bu esnâda başkentte korku ve ümitsizlik son haddine varmıştı. Ardı ardına yüzyıllardır söylenen kehânetler hatırlanmakta ve bu durum moralleri daha da bozmaktaydı.

Rivâyete göre imparatorluk Byzantion'u başkent yapan Konstantinos ve annesi Helena örneğinde olduğu gibi yine annesi Helena olan Konstantinos isminde bir imparator zamanında yok olacaktı. Şimdiki imparator aynen bu tarife uymaktaydı. Bundan başka şehirde acayip olaylar cereyan etmekte bu da hayra yorulmamaktaydı. Meselâ Meryem Ana ikonası şehirde dolaştırılırken yere düşmüş ve bir türlü yerden kaldırılamamıştı. Hemen sonrasında başlayan yağış ve fırtına ise başkenti perişan etmiş ve bunu yoğun bir sis tabakası izlemişti. Ardından Ayasofya'nın kubbesi üzerinde görülen bir ışık Türkler tarafından zafer olarak algılanırken, imparatorluk bunu felâket olarak yorumlanmaktaydı. 28 Mayıs'ta imparatorluk halkı ellerinde ikonalar sokaklara çıkarak duâ etmeye başladı. Kiliselerin çanları ise sürekli çalmaktaydı. İmparator Konstantinos da onlara cesâret verici bir konuşma yaparak moralleri yükseltmeye çalıştı. Bu esnâda devam eden Türk taarruzu ise şiddetini artırmaktaydı. Sultanın döktürdüğü büyük toplar sayesinde şiddetle dövülen surlarda gedikler açıldı. 29 Mayıs'ta genel taarruza geçildi ve sabahın ilk saatlerinde hücum başladı. En şiddetli çatışmalar sonradan Topkapı olarak anılacak olan St. Romanos Kapısı önünde yaşandı ve sonuçta Türkler bu kapıdan şehre girmeyi başardı. İmparator Konstantinos'un bu manzara karşısında askerlerini cesâretlendirmek için uğraştığı ifade edilse de daha sonra onun da ölenler arasında olduğu anlaşıldı. Böylece Doğu Roma veya Bizans İmparatorluğu XI. Konstantinos Dragezes ile sona ermiş oldu. Sultan II. Mehmed ve askerleri İstanbul'u ele geçirmek ve imparatorluğa son vermekle peygamber efendimizin (sav), "*İstanbul mutlaka fethedilecektir, onu fetheden kumandan ne güzel kumandan onu fetheden asker ne büyük askerdir.*" şeklindeki övgüsüne mazhar oldu. Uzun yüzyıllar imparatorluğa başkentlik yapmış olan ve kaynakların "*şehirler kraliçesi*" olarak belirttiği İstanbul, bundan sonra aynı görevini bir başka imparatorluğa Osmanlı'ya yapmaya devam edecekti.¹³

13. Kritovulos, *İstanbul'un Fethi*, trc. Karolidi, haz. Muzaffer Gökman, İstanbul 2005, s. 80 vd; F. Dirimtekin, *İstanbul'un Fethi*, İstanbul 1949, s. 251 vd; S. Runciman, *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge 1965, s. 31 vd; İ. Demirkent, "Fetih Öncesinde Bizans'ın Siyasi Durumu", *Bizans Tarihi Yazıları*, İstanbul 2005, s. 63 vdd. Ayrıca bkz. Halil İnalcık, "Mehmed II", *DİA*, XXVIII, s. 395-407; Küçüksipahioğlu, "Bizans İmparatorluğu ve İstanbul, *Kültürler Başkenti İstanbul*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, ed. Fahmeddin Başar, İstanbul 2010, s. 40-53.

KAYNAKÇA

- Adivar, A. A. "Bizans'ta Yüksek Mektepler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 8(1953).
- Ahmetbeyoğlu, A. *Avrupa Hun İmparatorluğu*, Ankara 2001.
- Avcı, C., *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003.
- , "Arap-İslâm Kaynaklarında İstanbul", *İstanbul Üniversitesi 550. Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu (XV. Yüzyıl) 30-31 Mayıs 2003*, ed. Sümer Atasoy, İstanbul 2004, s. 99 vd.
- , "Müslüman Arapların İstanbul Seferleri", *2005-2006 Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler*, İstanbul 2007, s. 108-115.
- Chronicon Paschale*, 284-628, trc. Michael Whitby-Mary Whitby, Liverpool 1989.
- Demirkent, I., "Fetih Öncesinde Bizans'ın Siyâsî Durumu", *Bizans Tarihi Yazıları*, İstanbul 2005, s. 63-72.
- , "Komnenos Hânedânının Büyük Başkumandanı: Türk asıllı Ioannes Ak-sukhos", *Bizans Tarih Yazıları*, İstanbul 2005, s. 47-62.
- , "Tatikios (Türk Asıllı Bir Bizans Kumandanı)", *ag.e*, s. 175-196.
- , "Bizans", *DİA*, VI, s. 230-244.
- , "Herakleios", *DİA*, XVII, s. 210-215.
- Dirimtekin, F., *İstanbul'un Fethi*, İstanbul 1949.
- Emecen, F., "Kosova Savaşları", *DİA*, XXVI, s. 223-224.
- , "Niğbolu Savaşı", *DİA*, XXXIII, s. 89-92.
- İnalcık, H., "Mehmed II", *DİA*, XXVIII, s. 395-407.
- Jenkins, R., *Byzantium: The Imperial Centuries A.D. 610-1071*, New York 1966.
- Komnena, Anna, *Aleksiad*, trc. Bilge Umar, *Anna Komnena Alexiad*, İstanbul 1996.
- Kritovulos, *İstanbul'un Fethi*, trc. Karolidi, haz. Muzaffer Gökman, İstanbul 2005.
- Küçüksipahioğlu, B., "İstanbul'un Lâtinler Tarafından İşgali ve Zaptı", *2005-2006 Fatih Sempozyumu I-II Tebliğler*, İstanbul 2007, s. 126 vd.
- , "Bizans'ın Karanlık Günleri: İmparator Phokas Dönemi (602-610)", *Prof. Dr. Işın Demirkent'e Armağan*, İstanbul, 2008, s. 189-195.
- , "Ankhalos Savaşı'nın Sonuna Kadar Bizans-Bulgar İlişkileri", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 14(2008), s. 209-226.
- , "IV-VII. Yüzyıllarda İstanbul'da Doğal Afetler", *Afetlerin Gölgesinde İstanbul*, ed. Sait Öztürk, İstanbul 2009, s. 1 vd.
- , "Osmanlı Öncesi İstanbul Tarihi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2010, I, s. 1-15.

- , “Bizans İmparatorluğu ve İstanbul, *Kültürler Başkenti İstanbul*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, ed. Fahameddin Başar, İstanbul 2010, s. 40-53.
- , “Bizans İmparatoru Iustinianos Döneminde (527-565) İstanbul”, *Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyumu*, 11-17 Aralık 2010, *Bildiriler*, İstanbul 2011, s. 157 vd.
- , “Emevîlerin İstanbul Kuşatmaları Sırasında Bizans İmparatorluğu’nun Durumu”, *Beşinci Uluslar Arası Ortadoğu Semineri, İslâmiyetin Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu*, (Şam 2-4 Kasım 2010), *Bildiriler*, Elazığ 2012, s. 77-87.
- , “Sultan I. Kılıç Arslan’ın Eskişehir Yakınında Haçlılara Karşı Büyük Mücadelesi: Dorylaion Savaşı (1 Temmuz 1097)”, *Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi*, İstanbul, sy.4, s. 135-144.
- Malalas, Ioannes, *The Chronicle of John Malalas*, trc. E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott, Melbourne 1986.
- Nikephoros, *Short History*, trc. C. Mango, Washington 1990.
- Niketas Khoniates, *Historia*, trc. F. İşiltan, *Historia. Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*, Ankara 1995.
- Ostrogorsky, G., *Bizans Devleti Tarihi*, Ankara 1991.
- , “Bizans İmparatoru ve Hiyerarşik Dünya Düzeni”, *Bizans, Cogito* 17 (1999).
- Prokopios, *History of the Wars*, trc. H.B. Dewing, London 1971, I.
- Robert de Clari, *İstanbul’un Zaptı* (1204), trc. B. Akyavaş, Ankara 1994.
- Runciman, S., *Haçlı Seferleri Tarihi*, trc. Fikret İşiltan, Ankara 1992, III.
- Runciman, S., *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge 1965.
- Queller, D. E.- Madden, T.F., *The Fourth Crusade*, Philadelphia 1997.
- Sozomenos, *The Ecclesiastical History. History of the Church*.
- Stratos, A.N., *Byzantium in the Seventh Century 602-711*, Amsterdam 1968-80, I-III.
- Theophanes, *Khronographia*, trc. Harry Turtledove, *The Chronicle of Theophanes, A.D. 602-813*, Philadelphia 1982.
- Uçar, Ş., *Anadolu’da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İstanbul 1982.
- Vasiliev, A.A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Türkçe trc. A. Müfit Mansel, Ankara 1943, I.
- Villehardouin, G., *Konstantinopolis’te Haçlılar*, trc. A. Berktaş, İstanbul 2001.
- Zonaras, Ioannes, *Historia*, trc. Bilge Umar, *Tarihlerin Özeti*, İstanbul 2008.
- Zosimus, *New History*, trc. Ronald T. Ridley, Canberra 1982.

ORTA ÇAĞ FELSEFESİ*

A. Kadir Çüçen**

GEÇ ANTİK ÇAĞ VE ERKEN ORTA ÇAĞ FELSEFESİ VE KÜLTÜRÜ

Hellenistik Felsefe

büyük İskender'in M.Ö. 323 yılında ölmesiyle generalleri büyük bir imparatorluğu küçük krallıklara bölerek birçok bağımsız devlet kurdular. Bunların içinde en uzun ömürlüsü Mısır ve Libya toprakları üzerinde Kral Ptolemy'nin kurduğu Ptolemy krallığı oldu. Roma devletinin genişlemesiyle bu küçük krallıkların tamamı Roma İmparatorluğu'nu oluşturmaya başladı. Ptolemy krallığı, M.Ö. 31 yılında Roma imparatoru Augustinus'un Cleopatra ve Anthony'yi yenmesi sonucu, Roma İmparatorluğu'nun bir eyaleti oldu. Böylece İskender'in ölümüyle ortaya çıkan Yunan egemenliğindeki bütün küçük devlet ve krallıklar Cleopatra'nın ölümüne kadar geçen süre zarfında Roma İmparatorluğu'nun egemenliğine girdiler. Bu süre içinde Yunan uygarlığı, bütün Doğu Akdeniz'e yayılarak, hem karşılaştığı Roma kültüründen etkilendi, hem de Roma kültürünü etkiledi. Bu etkileşme ile ortaya çıkan kültüre ve felsefeye, Hellenistik kültür ve felsefe denir.

* Orta Çağ felsefesine giriş ve tanıtım özelliğini taşıyan bu çalışma büyük ölçüde şahsıma ait *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe* (Ezgi Yayınları Bursa 2010) adlı eserden özetlenerek alınıp derlenmiştir.

** Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Hellenistik felsefe, İlk Çağ kültürü ve felsefesinin Hellenistik kültüre ve felsefeye dönüştüğü M.Ö. 323'ten M.Ö. 31'e kadar geçen bir dönemi kapsar. Bu dönemin temel felsefe ekolleri üç tanedir: 1) Epikürosçu Felsefe. 2) Stoacı Felsefe ve 3) Septik Felsefe.

1. Epikürosçu Felsefe: Epiküros (M.Ö. 341-270) ve öğrencileri tarafından Atina'da bir bahçe içinde hazcı ahlâk felsefesini temele alan bir öğretiyle yapılan felsefedir. Epikürosçu felsefe, genelde ahlâk, bilgi ve varlık felsefesi üzerinde durarak, insanı mutsuz yapan üç korkudan nasıl kurtulunması gerektiğini öğretmeye çalışmıştır. Ölüm, Tanrı ve kader korkularını, benimsemedikleri atomcu, fakat determinist olmayan bir görüşle açıklayarak, bu korkuların boş ve gereksiz olduklarını göstermişlerdir. Ölüm, atomlardan oluşmuş ruhun, bedenden ayrılarak dağılmasıdır. Ruhun dağılmasıyla ne beden, ne de ruh duyumsama yapamaz. Duyumlar ise acının kaynağıdır. O halde, ruh dağılınca acı duyulmadığı için ölüm kötü ve korkulacak bir şey değildir. Ölüm korkusu gereksizdir. Tanrı korkusunu, atomcu varlık kuramlarına göre şöyle açıklarlar: Evrende var olan her şey atomlardan oluşmuştur. Tanrı da atomlardan oluşmuştur; Tanrı evrenin dışında bir yerdedir ve evrenle ilgilenmez. O halde, Tanrı'dan korkmaya gerek yoktur; çünkü o, dünyevî işlere ve bize karışmaz. Kader korkusunu da atomların zorunlu olarak değil de, rastgele hareket ettiklerini; bu nedenle de özgürce birleşip, ayrıldıkları için, kader diye bir şey yoktur. İnsan özgürdür.

2. Stoacı Felsefe: Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-264), Sokrates hakkında yazılan bir kitabı okuyarak felsefeye ilgi duyar; bunun üzerine Atina'ya göç ederek, yerleşir. Kinik felsefesini benimseyen Crates'ten ders alır; fakat Zenon Kinik felsefesi yerine, Platon ve Sokrates'in görüşlerini benimseyerek, sistematik bir felsefe görüşü geliştirir ve Stoa felsefesini kurar. Zenon oluşturduğu Stoa felsefesinde üç konu üzerinde durur: Mantık, etik ve fizik. Onun öğrencileri bu üç konuyu şöyle yorumladılar: Mantık, felsefenin kemiği; etik, felsefenin bedeni; fizik ise felsefenin ruhudur. Zenon, en çok etikle uğraşmasına rağmen diyalektik yaklaşımı temele alarak Aristoteles'in eksik bıraktığı mantığı işleyerek, zenginleştirmeye çalışır.

3. Septik Felsefe: Septisizmin kurucusu Pyrrhon (M.Ö. 365-275)'dur. Pyrrhon, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini savunduğu için hiç kitap yazmadı; fakat öğrencileri Timon (M.Ö. 320-230) ve Arcesilaus (M.Ö. 316-241) onun öğretisini Atina'ya taşıyarak geliştirdiler. Timon, bilimin temeli olacak herhangi bir açık ve seçik ilkenin imkânını reddetti. İlkeden yoksun bir bilimin, yani akıl yürütmenin döngüsel ve sonsuz olacağını ileri sürdü. Arcesilaus, M.Ö. 273'te Platon'un kurduğu Akademi'nin başkanı oldu ve dikkatleri geç dönem Platon çalışmalarından, erken dönem Sokratik çalışmalarına çevirdi. Sokrates'in yaptığı gibi öğrencilerine bütün önemli konularda son yargının verilmemesi gerektiği-

ni öğretti. Arcesilaus'un septik öğretisi Akademi'de çok etkili oldu ve uzun yıllar Akademi septisizmin merkezi oldu. Hatta Orta Çağ'ın ilk büyük düşünürü Aziz Augustinus milattan sonra V. yüzyılda Akademcilere karşı, bilginin mümkün olduğunu savunan bir eser yazdı.

Roma ve Patristik Felsefe

Prolemy krallığının yıkılışından (M.Ö. 31) M.S. yaklaşık V. yüzyıla kadar olan dönemde Roma kültürü hâkim olduğu için bu dönemde üretilen felsefeye de Latin (Roma) felsefesi adı verilmektedir. Bu dönem ayrıca Orta Çağ felsefesi için bir hazırlık dönemi oluşturması bakımından aynı zamanda din dogmalarının yorumlanmaya başlandığı bir felsefeyi de içermektedir. Bu felsefeye Patristik felsefe adı verilmektedir.

Patristik felsefe milattan sonra II. ve VI. yüzyıllar arası kilise babaları (*patres acclesiae*) egemenliği altında oluşan ve Platon ve Yeni-Platoncu bir felsefe anlayışıyla Hristiyanlığın temel inanç ve önermelerini savunan bir felsefî akımdır. Bu dönemde, Hristiyanlığın henüz Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olmaması ve *polytheism* (çok-tanrıcılık) etkisinin devam etmesi nedeniyle, kilise babaları tarafından yapılan din felsefesi kendini Antik Yunan felsefesinin kavram ve terimleriyle ifade etme imkânı bulmuştur. Kısaca Patristik felsefe, Hristiyanlığı, Antik felsefe ile temellendirme etkinliğidir. Patristik felsefede toplam dört felsefe ekolünü ele almak mümkündür: 1. Geç septik felsefe. 2. Gnostik felsefe. 3. Apologyacı görüş. 4. Yeni-Platoncu felsefe.

1. Geç Septik Felsefe: Akademi'de başlayan septik felsefe Arcesilaus'ten sonra da devam etti. M.S. I. ve II. yüzyılda Aenesidemos, insanın gerçek olanın ötesine geçip, onun bilgisini bilemeyeceğini öne sürerek, septisizme kuramsal bir çerçeve kazandırdı. M.S. III. yüzyılda Romalı düşünür Secstus Empiricus, septisizmi ilk kez yazıya döken eserler yazmıştır. Her konuda bilgi ve yargı verilmemesi gerektiğini savunan Empiricus, yargıda bulunmama ilkesini septisizmin temeline koymuştur.

2. Gnosistler: Gnosis kelime anlamıyla "bilgi" demektir. Gnosistler, Tanrı'nın bilinebileceğini ileri sürerler; fakat bu bilginin akılla değil, mistik bir anlayışla olabileceğini söylerler. Onlara göre, Tanrı, kendisini kişiye açar ve kişi kendinde Tanrı'ya ulaşabilir. Bu ulaşma duygu ve inancının kişiye ait gizem olması nedeniyle, Hristiyanlığın resmî öğretilerine gerek kalmadan tek gerçeklik ve hakikat olan Tanrı kavranılabilir. Bu tür kavrayış kiliseyi karşısına aldığı için dışlanmış. Daha sonraları değişik Doğu düşüncelerinden de etkilenen Gnosisizm, Hristiyanlığın sapkın bir görüşü haline gelmiştir. Sapkınlığa giden

yolu açtığı için de gizli bir içeriğe bürünen Gnosist görüş, Hristiyanların takibine uğrama korkusu ile daha da gizemli bir yapıya dönüşmüştür.

3. Apologyacılar: Patristik dönemin ilk yüzyıllarında henüz Hristiyanlık Roma İmparatorluğu tarafından kabul edilmemişti. Çok tanrılı ve çok dinli bir imparatorluk yapısı gösteren Roma'da, Hristiyanlık tehlikeli görülmüş, onlara eziyet edilmiş hatta öldürülmüşlerdi. Bu sebeple, Apologyacılar, Roma imparatoruna yazdıkları bir mektupta Hristiyanlığı akılla temellendirme yoluna giderek, imparatorlardan diğer dinlere ve tanrılara gösterdiği hoşgörüyü Hristiyanlığa da göstermesini ricâ etmişlerdir. Apologyacılar, Hristiyanlığı akıl yoluyla yapılan bir felsefe ile temellendirme girişimcileridir. Her ne kadar Hellen felsefesine karşı olsalar da, Hellen felsefesinin temel kavram ve terimlerini kullanarak akılcı bir Hristiyan felsefesi oluşturma çabası içindedirler. Onlara göre, tek hakikat olan Tanrı insan aklı ile kavranılabilir; çünkü evrenin düzenleyicisi ve İlk Sebebi olan Tanrı ancak akılla bilinebilir.

4. Yeni-Platoncu Felsefe: Mısır'da dünyaya gelen Plotinos (203-269), 28 yaşında felsefeyle ilgilenmeye başlamıştır. Ammonios Sakkas'ın yanında 11 yıl kalarak, felsefe eğitimi almıştır. Hint ve İran seferine katılarak, onların felsefelerini öğrenme fırsatı bulmuştur. 40 yaşında Roma'ya giderek oraya yerleşmiş ve yaşamının sonuna kadar orada kalmıştır. Öğrencisi Porphyrios tarafından 54 yazısı, dokuzar bölümlük altı kitap halinde *Enneades* adı altında toplanmıştır. Yeni-Platoncu bir felsefe ile Hristiyan Gnosistlere karşı çıkmıştır. Aristoteles ve Stoa etkisinde de kalmıştır. Materyalist görüşlere karşı çıkmıştır. Doğu felsefesi etkisinde kendi felsefesini geliştirmiştir.

Felsefesinde Platon'un varlık hiyerarşisine uygun bir varlık anlayışı geliştiren Plotinos'a göre, asıl varlık İlk Sebep ve en iyi olan BİR'dir. Bir (*Hen*), akılla kavranılmayan, nitelsiz, zaman ötesinde olan, cisimsiz ve şekilden bağımsızdır. O, her şeyin sebebidir. Bir, hiçbir şeye yönelmediği gibi, her şey O'na yönelir. Bir, ne doğa, ne ruh, ne *Nous* ve ne de maddedir. Bir, her şeyden fazla olandır. Bir, kendine eşittir. Bir, ancak sezgiyle kavranılabilir; çünkü ona ulaşmak sezgi sevgisiyle olur. Sezgi sevgisi, esrimedir (*extasis*). Böyle bir esirme yüksek erdemleri istemekle olur. Yüksek erdemler bir tür arınma, yani katarsis sonucu elde edilebilir.

Bir'den *Nous* (us) olmuştur. *Nous*, birlik ve çokluğun bir arada bulunduğu idealardır. *Nous*, dünyadaki nesnelerden önce vardır ve onlara kaynaklık yapar. Platon'un felsefesinde olduğu gibi, dünyadaki maddeler idealardan, yani *Nous*'tan pay alırlar. *Nous*, Bir'i seyrederek kendini tanır. *Nous*, ideaları birleştirir ve kendisinden aşağı olan tek tek ruhlara hem kaynaklık eder hem de onları örgütler. *Nous*, düşünülen dünyadır. *Nous*, ideaların kendisini görmesidir. *Nous*, salt doğru bilgilerdir fakat Varlığın tâ kendisi değildir. Asıl Varlık,

Bir'dir. *Nous*'un altında ve ondan kaynaklanan ruhlar vardır. Ruh, bedenden önce vardır, bedeni etkileyen ve bedene yaşam veren güçtür. Ruh, hareket ettirici, derleyen, toplayan ve birlik yapan güçtür. Ruh ölümsüzdür ve kendi kendine vardır. Tek tek ruhlar kendilerini evren ruhuna yöneltirler ve onun birliği altında toplanırlar. Her ikisi de ölümsüzdür. Evren ruhu, tek tek ruhları sevgi bağı ile bir arada tutar. Ruh, *Nous* ile dünya arasındaki bir köprü olarak dünyadaki yaşamı sağlar

Ruhtan sonra madde gelir. Madde (doğa), bilinçten yoksun olarak en altta olan varlıktır. Madde, algılayamaz ve bilemez. Madde ile zaman ortaya çıkar. Zaman içinde olan madde akış, oluş, değişim, bozuluş ve yok oluş kapsamındadır. Bu sebeple, madde bölünebilir bir özelliğe de sahiptir. Madde, Aristotelesçi bir terim, yani *Hyle* olarak algılandığı için şekilsiz çokluk olarak anlaşılır. Böylece, madde, iyiliğin karşıtı kötülük olarak kabul edilir. Plotinos'un bu varlık hiyerarşisi, kuramındaki sürekliliği de göstermektedir. Aşamalı bu varlık anlayışı daha sonra İslâm felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *südur* kuramına etki etmiştir. Plotinos'un varlık sıralaması Platon'un Güneş benzetmesi ve idealar kuramı öğretisinin değişik bir biçimidir. Bu sebeple, bu felsefe Yeni-Platoncu felsefe olarak adlandırılmıştır.

Plotinos'a göre, insan ruh ve bedenden oluşmuş bir varlıktır. Beden yanı, bileşik olması bakımından akış ve değişim içindedir. Ruh yanı, basit ve saf olması sebebiyle bölünmez birliktir. İnsan doğmadan önce ruh yanı vardı. Ruh, bedenle birleşerek bedene hayat verdi. Bu birleşme ile hayat bulan insan, ruhun gücü sayesinde hareket etme ve düşünme gücüne sahip oldu. Fakat ruh, maddede gömülmüş yani kapatılmış bir durumdadır. Günahlıdır, çünkü Tanrı'dan kopup, bedene düşmüştür. Bu düşüş geçicidir, fakat zorunlu bir düşüştür. İnsana yani bedene giren ruh ışıldamamaktadır. Karanlıkta olan ruh, duyu dünyasının kötülüğünden kurtulması için akla başvurmalıdır. Akıl, duyu dünyasını düzenleyebilir ve güzel hale getirebilir. İnsan, ruhundaki akıl gücü ile güzel, doğruyu ve iyiyi seçerek, duyuların egemenliğinden kurtulabilir. İnsan, ruhu ile Bir'e ulaşabilir. Bu ulaşma sezgi sevgisi olan mistik bir esrime ile mümkündür. Ruhun, maddeden arınması insana saf bir katarsis sevgisi verir. Bu da Bir'e giden yolu açar.

Plotinos'un ölümünden sonra Yeni-Platoncu felsefe, Porphyrios'un öğrencisi Iamblichus tarafından Atina'da devam ettirildi. Daha sonra Proclus (410-485) okulda her gün beş ders vererek öğrencilere Plotinos'un öğretisini anlattı. Proclus, aynı zamanda Hristiyan yaratılış öğretisinin en önemli düşünürüydü. Bu sebeple, Yeni-Platoncu öğreti, Hristiyan öğretilerine derinden etki etmiştir. Proclus'un ölümünden 44 yıl sonra bu son Yunan felsefe okulu da imparator Justinian tarafından 529 yılında kapatılmıştır.

Erken Hıristiyan Felsefesi¹

Roma imparatoru Justinian Atina'daki Akademi'yi kapattığında, Roma egemenliğindeki topraklarda resmî olarak iki yüz yıldır Hıristiyanlık kabul edilmiş bir durumdaydı. İmparatorluk üçüncü yüzyıldan itibaren birçok istilâlara mârûz kalarak çöküş içine girmişti. Bu yıllarda İmparator Constantine “Milan Fermanı”yla Hıristiyanlığa ibadet özgürlüğü getirdi. Constantine'in amacı tanrısal güç yardımıyla imparatorluktaki iktidarını daha güçlü yapmaktır. Böylece Roma'da birçok büyük kilise yaptırdı ve yaşlılığında kendisi de Hıristiyan oldu. İmparator Diocletian yaptığı reformlarla imparatorluğu Latin dili konuşan Batı ve Yunan dili konuşan Doğu olarak ikiye bölmüştü. Constantine Doğu Roma'nın başkentini Karadeniz boğazının kıyısında Bizans'ın ilk temellerini atarak kendi adıyla anılan Constantinopolis'i, şimdiki adıyla İstanbul'u kurdu. İstanbul, yeni Roma olarak tanımlanmaya başlandı. İznik yakınlarındaki bir kasabada M.S. 325 yılında yeni özgürleşen Hıristiyan kilisesinin ilk genel konsüller toplantısına başkanlık yaptı.

Genel konsüller, Hıristiyanlığın iddiası olan İsa'nın ilahî, yani Tanrı olduğu öğretisi için gerekiyordu. Hıristiyanlara göre İsa, Tanrı'nın Oğlu'dur. Buradaki problem, Oğul'un Tanrı'ya eşit olup olmadığı veya ondan aşağı olup olmadığı, diğer bir deyişle Tanrı'nın Baba olup olmadığıdır. İskenderiyeli papaz Arius, Oğul'un ikincil olduğunu; buna karşılık Baba'nın her zaman var olduğunu; Baba ile Oğul arasında var olma bakımından her zaman bir zaman süreci olması gerektiğini; Oğul'un yaratılmış olduğunu ve yaratılmış diğer varlıklar gibi değişime ve ölüme mârûz kaldığını ileri sürdü. Arius'un bu öğretisi kiliseler arasında bölünmeye ve bir tartışmanın başlamasına yol açtı. Fakat piskoposlar İznik toplantısında oy verme sırasında, Arius'un öğretisini büyük çoğunlukla reddettiler. İznik konsüller toplantısında Hıristiyanlığın resmî Ortodoks inancı şöyle ifade edildi: Oğul, *homousion*'dır, yani Baba olan *ousia* ile özdeşdir. *Ousia* Yunan filozofları tarafından sıkça kullanılan ve İngilizceye *existence* -Varlık- olarak çevrilen bir kelimedir. İki insan varlığı, meselâ Peter ve Paul, aynı özü paylaşırlar; öz, ‘insanlıktır’ (*humanite*'dir). Bir insan ve bir köpek farklı iki öze sahiptirler. Bu anlamıyla öz, Aristoteles'in ikinci tözü gibi anlaşılmaktadır.

İmparatorluğun Hıristiyanlaştırılması, felsefeye birçok yoldan etki etti. Öncelikle en önemlisi Yahudiliğin fikirlerini evrensel geçerli yaptı. Paganlık ve Hıristiyanlık arasındaki savaş, çok-tanrıcılık ile tek-tanrıcılık arasındaki savaşa dönüştü. Hıristiyanlığın iddia ettiği tek Tanrı, Yehova idi; Yehova Musa'ya emir veren ve Yahudilikten gelen Tek olandı. Parmenides'in, Platon'un, Aristoteles'in

1. Bu bölüm Anthony Kenny'nin *A Brief History of Western Philosophy* adlı kitabından özetlenerek alınmıştır. Oxford: Blackwell Publishers, 1988.

ve Epikuros'un tanrılarından farklı olarak bu Tanrı, evreni hiçten var etti, yani bu evren yoktan yaratıldı. Hristiyanlık öğretisine göre, o, yalnızca Yahudilerin Tanrı'sı değil, bütün insanlığın Tanrı'sıdır ve herkes ona ibadet etmelidir. Bu anlayışla Hristiyanlığın yayılışı, metafizikte bir devrimi gerçekleştirdi. Fakat aynı zamanda ahlâk öğretisinde de büyük değişiklikler yaptı. Temel Yahudi ahlâkı, ilâhî olana itâat et görüşü üzerinde temellenmekteydi ve bu yasalar, ilâhî yasalara itâatsizlik olarak kabul edilen günah kavramıyla sıkı bir ilişki içindeydi. Klâsik Yunan ahlâkı ile hiçbir benzerliğe sahip değildi. Yunanca kavram *hamartia* Aziz Paul tarafından günah kavramıyla karşılandı. Aristoteles bu kavramı hiçbir fark gözetmeden yanlışın herhangi bir formu olarak kullanmıştı. Stoalılar ise kutsal ve ilâhî yasalardan bahsederken doğru konuştular; fakat yaptıkları çok fazla metaforikti. Birisi onlara bu yasalar nerede yürürlüğe konulur diye sorarsa, cevap veremezlerdi. Aynı soru Yahudilere ve Hristiyanlara sorulursa, Musa peygamberin kitabındaki 'On Emir'de diye cevap alınırdı. Aziz Paul, Hristiyanlığın bazı özel konularda Yahudilikle aynı olmadığını ileri sürdü. Meselâ yiyecek yasalarında ve sünnet konusunda Yahudilikle aynı görüşleri paylaşmazlar. Fakat ilâhî yasalar her ikisinde de insanlığı kontrol altında tutar ve onları sınırlar; bu yasaları değiştirmek en büyük günahtır.

İznik konsüller toplantısı, İsa'nın doğası ve kişiliği üzerine olan tartışmayı sona erdiremedi. Constantine'in M.S 327'de ölmesi üzerine Arius taraftarları Constantine'in oğlu Constantius tarafından korunması sonucu tekrar canlandılar. Onlar, Baba ve Oğul aynı öze sahip iddiasında olan İznik öğretisini reddettiler; iki şeyin gerçekte birbirinden ayrı şey olmadığını, fakat aynı tek gerçekliğin iki görünüşü olarak yorumladılar. Aslında, onlar, Oğul'nun özünün Baba'sının özüne benzer olduğunu söyleyerek *homoiousion*'u *homoousion*'a tercih ettiler. Bu arada teolojik tartışmaya yeni bir boyut eklendi. Bir Hristiyan, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh" adına vaftiz edilirken, Yeni Ahit'te "Kutsal Ruh" çoğu zaman ermiş Hristiyan düşünürler anlamında kullanılmaktaydı. O halde, problem yalnızca Baba-Oğul arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktan ayrı olarak çıkmamaktaydı, aynı zamanda ikisinin Kutsal Ruh'la olan ilişkisi de problemin içindeydi. Yunan kilisesi bu problemi şöyle formüle etti: Onlar üç farklı şeydi; fakat eşit ilâhî hipotezdi (*hypostases*). Plotinos'un Bir, akıl ve ruh kavramı bu konuyu en iyi biçimde örneklemektedir. Latin dilinde ise öz (*substantia*) kavramıyla ifade edilmektedir. Fakat Oğul, Baba'nın özü olursa, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un üç töz olduğunu söylemek çelişkidir. Töz kavramının iki farklı anlamı, Aristoteles'in birinci dereceden töz ve ikinci dereceden töz ayırımına dayanmaktadır. Meselâ töz Sokrates, öz ise insanlıktır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki üçlü ilişkiyi M.S. 381 yılında İstanbul konsüller toplantısı belirleyerek, bu konuya 'üçleme' (teslis) adını verdi.

İstanbul konsülü de İznik konsülünün iddiasını onaylayarak, Kutsal Ruh, Baba ve Oğul arasındaki ilişkiyi sevgiyle (ibadet etmek, tapınmakla) açıkladı;

Oğul, Baba'dan vücuda gelirken; Kutsal Ruh, Baba'dan meydana gelir. Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki ilişki belirsiz ya da açıklanmamıştır. Bu durum, "kişi" (Latincedeki *person*) kavramıyla ifade edildi.

Rekabet beşinci yüzyılda da Hristiyanlığın öğretisi olan üçlemenin (teslisin) kişiliği konusunda değil de, İsa'nın kişiliğindeki insanlık ve kutsallık ilişkisinin keşiştiği noktada devam etti. Herkesin kabul ettiği şeyi İsa'nın Tanrı ve Meryem'in onun annesi olduğu inancıdır. Fakat bu, Meryem'in Tanrı'nın annesi olduğu anlamına gelir mi? Birçok ünlü yorumcu bunu kabul ettiler; fakat 428'de İstanbul piskoposu Nestorius, Meryem'in Tanrı'nın annesi olduğunu kabul etmedi. Ona göre, Meryem İsa'ya tanrısallığı (kutsallığı) değil, insanlığı verdi; bu sebeple Meryem'i Tanrı'nın annesi olarak adlandırmak, insanlık ile tanrısallığın karıştırılmasından başka bir şey değildir. Antik Çağ'ın Neo-Plotinosçu öğretisini benimseyen kadın filozof ve bilim insanı Hypatia'nın ölümünden sorumlu hoşgörüsüz ve çok sert yapıya sahip İskenderiye piskoposu Cyril, Nestorius'un öğretisini reddederek kendi görüşünü şöyle formüle etti: "Eğer Nestorius İsa'nın annesinin Tanrı'nın da annesi olduğuna inanmıyorsa, o aynı zamanda İsa'nın Tanrı olduğuna da inanmıyordur."

Bu tartışma gittikçe büyüyerek bütün imparatorluğu sardı. Bunun üzerine İmparator II. Theodosius 431 yılında Efes'te konsülleri toplantıya çağırdı. Teolojik tartışmanın sonucunda Cyril rüşvetle, tehditle ve popülist ilgiyle meclisi iknâ etti, Nestorius'u ve öğretisini yasaklatarak, belirledi. İnsanlığın ve kutsallığın tek bir *hypotasis*'in birliğinde olmasını ve ikisinin İsa'da, aslında iki farklı durum olduğunu kabul etmelerine rağmen, piskoposlar Cyril'in formülünü kabul ettiklerini beyan ettiler. Bunun yüzünden, Meryem'den doğmuş olmak ve çarmıhta ölmüş olmak gibi insânî şeyler, Tanrı'nın Oğlu'na atfedildi ve dünyayı yaratma ve mucize sahibi olmak gibi kutsal durumlarda İsa'nın insan olmasına karar verildi.

Üçleme üzerine olan tartışmalardan çıkan felsefî soru şudur: Eğer Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üç Tanrı değilse, onların üçlemesi nedir? Yanıt onların *hypotasis* yani kişi (*person*) olduğudur. Bu durumda problem şudur: Eğer İsa'nın insanlığı, onun ilâhî oluşundan farklı ise, onun bir olması ne demektir? Bu sorunun da cevabı aynıdır: *Hypotasis*, yani kişi (*person*)'dir. Günümüzde çok bilinen kişi kavramı, anlamını bu tartışmaya borçludur.

ORTA ÇAĞ FELSEFESİ

Giriş

Modern felsefeden farklı olarak, Orta Çağ felsefesinin genel karakteri akıl-inanç ve teoloji-felsefe bütünlüğünü gösterme çabasıdır. Her ne kadar Or-

ta Çağ felsefecileri akli tamâmen bağımsız bir otorite olarak ele almasalar da, inanca göre akli ikincil yapmaktan da çoğu kez kaçınmışlardır. Orta Çağ'ın ilk büyük felsefeci Aziz Augustinus (354-430) ve ona son noktayı koyan felsefeci ise modern çağın kurucusu ve başlatıcısı olan René Descartes'tır (1596-1650). Orta Çağ'ın son birkaç yüzyılı modern çağa geçiş görevi üstlenen Rönesans'tır. Orta Çağ felsefesinin genel konuları, retorik, mantık, metafizik ve teoloji iken, Rönesans felsefesi Platoncu bir anlayışla bilim ve hümanist temelli bir Antik Çağ'ı yeniden yeşertme çabasıdır. Orta Çağ felsefesi teolojiye ilgi duyarken, Rönesans felsefesi bilim ve insana ilgi duymaktaydı.

Orta Çağ felsefesindeki teoloji ve felsefe temalarını açık bir biçimde ilk olarak Aziz Augustinus'ta görmek mümkündür. Ona göre, insanın dünyadaki yeri, dünyanın anlamı ve her şeyi yaratanla olan ilişkisi Yeni-Platoncu felsefenin dikkatli yorumlanmasıyla ortaya çıkan Hıristiyanlığa imandan başka bir şey değildir. Bilginin inançla olan ilişkisini fark ederek, inancın bilgiyi mümkün kıldığını kabul eder. İnanç, bilgiyi hem mümkün, hem de anlaşılır yapar. Böylece bütün eski ve yeni bilgiler, inancın kesinliğinde güvenilir, tutarlı ve doğru olur. Tam bir anlama ancak hem Tanrı bilgisinden, hem de insan bilgisinden kaynaklandığında mümkündür. Bu görüşüyle Aziz Augustinus, Orta Çağ felsefesinin programını, gidişini ve formülünü belirlemiştir.

Aziz Augustinus'un Orta Çağ felsefesi için önerdiği program ya da çerçeve, Aziz Anselmus (1033-1109) tarafından *credo ut intelligam*, yani *anlamak için inanıyorum* diye formüle edilmiştir. Bu formül, modern felsefe için yabancı olan bir şeydir. Aziz Augustinus'tan sonra gelen ikinci büyük Orta Çağ felsefeci Boethius'tur (480-524). Boethius, Aziz Augustinus'un formüle ettiği problem üzerinde durarak, kendi felsefesini oluşturdu. Felsefesinde, tek başına akıl neleri bilebilir ve inancın aydınlatığı akıl neleri bilebilir konusuna yöntemsel bir farkla yaklaşarak açıklamak istedi. Bu çerçeve içinde probleme yaklaşımında Boethius iki farklı kişi olmaktadır: Bir filozof olarak Boethius ve bir teolog olarak Boethius. Teolojik çalışmalarını yazdıktan sonra Boethius, inancından vazgeçerek bir pagan felsefeci oldu. Böyle bir yöntemsel ayırım, usçuluğu götürebilirdi ve iman kadar ideal bütünlüğü de yok edebilirdi. Orta Çağ'ın bu iki standart formu (bir filozof ve teolog olma), daha sonraki yüzyıllarda da devam etti. İrlandalı bir keşiş olan John Scotus Erigena (810-875), Orta Çağ'ın genel felsefe karakterine uygun bir biçimde Tanrı, varlık, bilgi, insan konularını teolojik bir inançla ele almasına rağmen, son aşamada onları Yeni-Platoncu bir felsefe ile yorumlamıştır. Bu sebeple, üç yüz elli yıl sonra papa bütün eserlerinin yakılmasını emretmiştir.

Batı'da Yeni-Platoncu ve Augustinusçu felsefeler doğrultusunda teolojik felsefeler ortaya konulurken, Doğu'da Hz. Muhammed'in getirdiği İslâm dini çok hızlı bir yayılma ile bütün Orta Doğu'yu, Kuzey Afrika'yı, İran'ı, Hindis-

tan'ı ve Anadolu'yu etkisi altına aldı. IV. yüzyılda Suriyeli Hristiyanlar, Yunan felsefesi ve tıbbında ciddi çalışmalar yapmışlardı. V. yüzyılda İmparator Zeno, bu çalışmaların yapıldığı okulu kapatınca onlar da İran'a geçtiler ve orada çalışmalara devam ettiler. Müslüman Araplar, Suriye ve İran'ı feth ettikten sonra halifeler felsefeci ve bilim adamlarını himâyesine alarak korudular. 750 ile 900 yılları arasında Aristoteles, Euclides, Archimedes, Hippocrates ve Galen'in çalışmaları Arapçaya çevrilerek, Müslüman düşünürlerin hizmetine sunuldu.

İlk Müslüman ve Arap felsefeci Erigena'nın çağdaşı olan el-Kindî'dir. el-Kindî Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine önemli, açıklamalı bir kitap yazdı. Onunla başlayan İslâm felsefesi Fârâbî (Ö. 950) ve İbn Sînâ ile devam etti. İslâm felsefecileri, varlığı Aristotelesçi bir çerçevede açıklarken, mantığı temele alan bir metafizik oluşturdular. Daha sonra Aristotelesçi İslâm felsefecilerine karşı, sezgi ve Tanrı inancını felsefesine ilke yapan Gazâlî, yeniden teolojik felsefeyi geliştirmeye çalıştı. Felsefecilerin tutarsızlığını göstermek suretiyle, akılcı görüşleri reddetti. Fakat son büyük İslâm düşünürü olan İbn Rüşd yeniden akılcı bir felsefeyle bütün Batı dünyasını etkiledi. Batı dünyası Aristoteles'i ve çalışmalarını İbn Rüşd'ün eserlerinden öğrendi.

Aristoteles'i İslâm dünyasından öğrenen Batı dünyası, yeniden Aristoteles felsefesine dönüş yaparak, tümeller tartışması üzerine felsefî incelemelerini yoğunlaştırdılar. Anselmus ve Roscelinus (1050-1120) tümeller tartışmasında karşıt iki görüşü ortaya koydular. Anselmus, aşırı bir realizm savunurken, Roscelinus kavramların tekillerden uzlaşım yoluyla elde edilmiş isimler olduğunu ileri sürdü. XII. yüzyılda aynı problem Paris Üniversitesi'nin iki öğretmeni olan Champauxlu William ve Abelardus (1079-1142) arasında devam etti. William aşırı realizmi savunurken, Abelardus ılımlı realizmle tümelleri açıklamayı tercih etti.

XIII. yüzyıl, Aziz Augustinus'tan sonra Batı Orta Çağ'ının ikinci büyük felsefecisi Aziz Thomas Aquinas'ı (1224-1274) yetiştiren bir yüzyıldır. Augustinus ve Aristoteles'i uzlaştırma çabası içinde olan Aziz Thomas hem bir teolog, hem de bir felsefeci olarak mükemmel çalışmalar ortaya koydu. Aziz Thomas'ın çağdaşı ve Paris Üniversitesi'nde meslektaşları olan Aziz Bonaventure, Aristoteles'i yalnızca doğa felsefecisi olarak ele aldı; fakat onu metafiziğinde, bilgi kuramında ve Tanrı anlayışında kullanamadı. Duns Scotus (1265-1308) ise kendi bilgi kuramında Augustinusçu aydınlanma bilgi kuramını reddederek, yeni fakat Thomasçı ve Aristotelesçi olmayan insan aklı ve dünya arasındaki ilişkiyi ortaya koydu. Ockhamlı William (1285-1349) teoloji ve mantık alanlarının farklılığı üzerinde durdu. Daha sonraki geç Orta Çağ felsefecileri, yeniden Platonculuğa döndüler ve Platonculuğun yeniden yorumlanmasıyla birlikte matematik, bilim, deney ve gözlem XV. ve XVI. yüzyılların temel ilgi konuları oldu. Geç Orta Çağ, yani XV. ve XVI. yüzyıl Antik Çağ'ın yeniden doğuşunu sim-

geleyen Rönesans'ı yarattı. Rönesans'ı Orta Çağ'dan tam olarak ayırmak imkânsızdır; çünkü Rönesans farklı yerlerde ve farklı alanlarda yapılan çalışmalar sonucu oluştu. Bu çalışmalar felsefeye parça parça etki etti ve sonuçta Descartes'la birlikte de son buldu.

Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefelerinin Karşılaştırılması

Antik Çağ ve Orta Çağ Kültürü

Thales'le başlayan felsefede, evrenin ilk arkesini araştıran doğa filozofları, ilk önceleri cisimsel bir ilk arke öne sürerken daha sonra cisimsel olmayan soyut ve ussal arkelerin varlığını öne sürdüler. Parmenides ve Herakleitos'un zıt kuramlarıyla doruğa varan doğa felsefesi, çeşitli sosyal ve ekonomik değişmelerin sonucunda Sokrates'le başlayan insan felsefesine geçiş yaptı. Platon ve Aristoteles ile aydınlanma çağını yaşayan felsefenin temel soruları insan bağlamında varlık, doğruluk, gerçeklik, güzellik, mutluluk ve erdemlilik gibi konular oldu. Bütün bu döneme Hellen felsefesi denildi. Hellen (Yunan) felsefesiyle oluşan Hellen kültürü Mısır'ın İskenderiye'sinden Hindistan'a kadar Büyük İskender'in istilâsıyla yayıldı. Büyük İskender'in amacı istilâ yoluyla bütün dünyayı Hellenleştirme (Yunanlaştırma) çabasıydı. Fakat her kültürel etkileşimde olduğu gibi, Hellenleştirme etkinliği süresince, Hellen kültürü kendini koruyamadı ve karşılaştığı diğer kültürlerden de etkilendi. Özellikle Roma kültürü ile karşılaşan ve daha sonra Roma istilâsının etkisinde kalan Hellen kültürü zamanla değişime uğradı ve ortaya yeni bir karışım olan Hellenistik kültür çıktı.

Hellen + Roma kültürü + Hristiyanlık = Hellenistik kültür.

Orta Çağ kültürü, Hellenistik kültür ve daha sonra Roma kültürü olan Latin kültürüdür. Latin kültürü de çoğu kez doğudan gelen göçlerin etkisiyle saf kalamamıştır. Özellikle Hunların Roma'ya kadar gelen istilâları ve Got istilâsı, Latin kültürünü değişime uğratmıştır. Latin kültürü Hristiyan ve İslâm dininin etkisiyle yeniden değişime uğramıştır. Kısaca Orta Çağ kültürü bir karışımından oluşmaktadır.

Orta Çağ kültürü: Hellen + Latin + Doğu + Hristiyan + İslâm

Hellen ve Hellenistik Kültürün Özellikleri

Antik Yunan felsefesinin kuramsal, soyut ve teorik öğelerini içinde taşıyan Hellen kültürü bilgiyi bilgi için, sanatı sanat için, güzeli güzel için, erdemi erdem için, kısaca hiçbir çıkar ve yarar gözetmeden, pratik kaygılardan uzak bir

biçimde ele almaktadır. Hellen felsefesi, kuramsal ve metafizik düşünme etkinliğine önem vermektedir. Bilme isteği *philosophia*'nın içeriğiyle perçinleşerek *bilmek için bilmek* insanın temel amacı olmuştur. Hellenizm ise, Roma'nın pratik, yararcı, ahlâkî ve dinî etkileriyle Yunan'ın ortaya koyduğu saf kuramsal çizgiden ayrılmıştır. Hellenistik düşünce, pratik yararı kendine amaç edinen düşünce olmuştur. Dinî, ahlâkî ve pratik kaygıların sonucu bilginin sınırları daraltılmıştır. *Bir şey için bilmek*, Hellenistik kültürün parolası olmuştur.

Antik Çağ'da ve Orta Çağ'da Din ve Tanrı Anlayışı

Antik Çağ *polytheistik* (çok tanrılı) bir anlayışı benimser. Birçok tanrı ve tanrıçalar vardır. Çeşitli doğa olaylarının oluşması için farklı tanrılara inanan Antik Çağ'da, genelde Tanrı inancına karşı hoşgörülü bir ortam vardı. Fakat Antik Çağ'ın tanrıları, yaratan değil, düzenleyen, değiştiren veya kaos yapan tanrılardır. Çünkü Hellen felsefesi yoktan var etmeyi (*ex nihilo*) kabul etmez ve bunun bir çelişki olduğuna inanır. Evren öncesiz ve sonsuz olarak hep var olmuştur ve var olacak anlayışı ile sonsuz ve döngüsel zaman anlayışını kabul eden Antik Çağ, tanrıların da eylemlerinde sınırlı olduklarını ve kaderlerine uymak zorunda olduklarına inanırdı. Orta Çağ, tek Tanrılı dinlerin olduğu dönemdir. Her ne kadar Yahudilik Antik Çağ'da ortaya çıkmış olsa da bir kavim dini olması sebebiyle etkisini gösterememiştir. İsâ ile yayılan, temelinde Yahudiliğin özelliklerini taşıyan Hıristiyanlık Orta Çağ'a damgasını vurarak, düşüncede, kültürde, bilimde vb. etkinliklerde değişim meydana getirmiştir. Orta Çağ'ın diğer tek tanrılı dini ise İslâm'dır. Her üç din de yoktan yaratmayı (*ex nihilo esse*) kabul ederek, Tanrı'nın evreni belli bir zamanda yarattığını ileri sürerler. Evrenin, kısaca varlığın bir başlangıcı ve bir de sonu vardır. Sonsuzluk varlığa değil, yaratana yani, Tanrı'ya aittir.

Antik ve Orta Çağ'da Felsefî Soru Biçimi

Antik Yunan (Hellen) felsefesi, “Doğa nedir?”, “Evrenin ilk maddesi nedir?”, “İlk arke nedir?”, “Bilgi nedir?”, “Varlık nedir?”, “Değişim ve durağanlık nedir?” gibi sorular sorarak, felsefî bir etkinliği oluşturmuştur. Bu çağın temel özelliği “Bir şey nedir?” sorusunu sorarak, bu soruya ussal, kuramsal ve genel bir yanıt vermektir. Antik Çağ'ın felsefî düşüncüsü dinamiktir. Bilgi devamlı araştırılan bir etkinlik olarak değerli sayılmaktadır. Felsefe, açık bir sistem anlayışıyla farklılıklara ve gelişmeye açıktır. Meselâ, Platon'un gençlik, orta yaş ve yaşlılık dönemlerinde görüşlerinde meydana gelen değişikliği görmek

mümkündür. Böylece Antik Çağ için felsefe dinamik, değişen, gelişen ve farklılaşan bir düşünme etkinliğidir. Bu çağın felsefecileri genelde okullardan ve filozoflardan aldıkları derslerle yetişmişlerdir. Kurumsal felsefe etkinlikleri vardır. Okullar ve filozoflar hiçbir baskı ya da bir dinin veya bir devletin etkisinden değillerdir. Felsefe kavramları, filozofların özgür iradesiyle yaratılmış terimlerdir. Kavramlar, bir şey tarafından sınırlanmamıştır.

Orta Çağ felsefesinin amacı, “Varlık nedir?” sorusunu “Varlığın özü nedir?” sorusuna dönüştürerek sormak ve bu soruyu her şeyi yaratan Tanrı vâsıtasıyla açıklamaktır. Öz sorusu “Bir şeyi o şey yapan nedir?” sorusuyla eşdeğerdir. Öz arayışı Aristoteles geleneğine bağlı olan Aquinalı Thomas felsefesinde en yüksek noktasına ulaşmıştır. Öz felsefesi, varlık felsefesi olan ontolojiyi metafiziğin kucağına itmiştir. Böylece Orta Çağ bir tür metafizik temelli ontoloji ağırlıklı bir felsefe etkinliği olmuştur. Böyle bir etkinliğin çerçevesini de din çizmiştir. O halde, felsefi soru tipi dinî inançların cevabının arandığı soru tipleri haline gelmiştir. Felsefe teolojinin emrinde, bir hizmet aracı olmuştur. Felsefi etkinlik, dinin ve tanrıbilimin egemenliği içinde sadece gerekli olduğu kadar yapılmaktadır. Felsefe, *theosentrik*’tir. Bu sebeple, felsefe statik, yani durağandır, yeniliğe ve farklılığa açık değildir. Orta Çağ felsefesi kapalı bir sistemdir. Kendi alanının dışında bir şeyle uğraşması veya düşünmesi yasaklanmıştır. Felsefe etkinlikleri kiliselerde ve manastırlarda din adamlarının denetiminde yapılmıştır. Din kavramları temeline dayalı bir düşünce ortaya konulmuştur.

Antik Çağ ve Orta Çağ’da Bilimlerin Sınıflanması

Antik Çağ’ın önemli filozoflarından Platon, bilginin değerine göre bilimlerini sınıflarken Aristoteles bilginin işlevlerine göre sınıflamıştır. Platon, değişenin, görünüşün ve bozuluşun doğru ve sâbit bilgisi olamayacağını ileri sürerek, fizik ve doğa bilimlerine önem vermemiştir. Hatta onları bilim olarak bile görmemiştir. Platon’a göre bilginin doğruluk ve aydınlık değerine göre en aşağıda matematik vardır. 1) Matematik sayıların ve şekillerin bilgisi olup, aritmetik ve geometri diye ikiye ayrılır. Matematik öğeler olan sayıların ve geometrik öğeler olan şekillerin varlığı soyut olmasına karşın, öğretilirken ve anlatılırken fizik nesnelere ihtiyaç duymasından dolayı bilimlerin altındaki ilk sırada bulunur. 2) Astronomi her ne kadar katı cisimleri ele alsın da bunlar göksel cisimler olduğu için değişime ve bozuluşa tabi değildirler. Çünkü Ay-üstü evren, döngüsellliği ve değişmezliği içermektedir. Bu sebeple astronomi matematiğe göre daha değerli bir bilimdir. 3) Harmoni, uyumu ve düzeni inceleyen bir bilim olarak astronomi gibi insan zihninin bir ürünü olması bakımından ussal bir bilimdir. 4) Bilimlerin en üstünde olan ve en değerli bilim diyalektiktir. Çünkü Pla-

ton'un çizgi yönteminde de ileri sürdüğü gibi, diyalektik sebepten sebebe giden, ilk ilkeyi veren, gerçeğin kendisi olan, saf ussal, zihinsel ve soyut olan bilgidir.

Aristoteles bilgiyi işlevlerine göre üçe ayırır. 1) Bilgi için bilgi işlevine sahip olan kuramsal bilimler: Teoloji (metafizik), fizik ve matematik. 2) Bilgi bir eylem işlevine sahipse bu tür bilimler pratik bilimlerdir. 3) Bilgi bir şey veya yarar işlevine sahipse bu bilimler üretici bilimlerdir.

Orta Çağ'da bilimler Aristoteles geleneğine bağlı olarak sözel ve sayısal işlevlerine göre sınıflanmışlardır. Söze ait bilimlere *Trivium* (üçlü) bilimler, sayıya ait bilimlere *Quadrivium* (dörtlü) bilimler denir. *Trivium*: Gramer, diyalektik ve retorik; *Quadrivium*: Aritmetik, geometri, astronomi ve müzik. Orta Çağ'ın genel özelliğine göre, doğa bilimleri din için gerekli olduğu kadar araştırılmamıştır; fazlası insan için gereksiz, hatta zararlı uğraştır. Buna karşılık teoloji yani tanrıbilim asıl bilinmesi ve uğraşılması gerek olan bilgi alanıdır.

Antik ve Orta Çağ'ın İnsan ve Devlet Anlayışı

Antik Çağ genel olarak insanı akıllı, politik, konuşan, gülen ve sosyal bir hayvan olarak algılar. Akıl sahibi insan düşünme yeteneği sayesinde kendini ve çevresini sorgulayıp, anlayabilen varlıktır. İnsan iki tözden oluşmuştur. Beden ve ruh tözlerinden oluşan insanın, ikici yapısından ruh tözüne yönelmesi onu insan yapan tarafıdır. Platon ve Aristoteles'te görüldüğü gibi, beden yanı sıra sonlu, ruh yanı sıra sonsuz olan insanın erdemi, ruhunun bedeni yönetmesi olmasıdır. Bedensel arzuların ön planda olduğu bir insan tipi tercih edilen tip değildir; çünkü insanı insan yapan özü, akıl ve düşünmedir. Beden ise, akıla sahip değildir ve insanı hayvana yaklaştıran taraftır. Antik Çağ'da insan, akıllı sayesinde özgür varlıktır. Özgür olan insan, değişik düşünme etkinliklerinde bulunabilir. Bireysel öğelerin ağır bastığı insan anlayışına rağmen, Antik Çağ, insanı genelin yararına olanı hedefleyen birey olarak algılar. Özne durumunda ki insan, devlet ve toplumun genel iyiliği için çalışır.

Orta Çağ felsefesinde genel olarak insan, yaratılmış varlık olarak kabul edilir. Yaratılmış varlık olarak insan, Aristoteles geleneğine uygun olarak, bazı güçlere sahiptir ve yeri diğer varlıklara göre de belirlenmiştir. Bütün varlık ve nesneler yaratılmıştır. Yalnızca Tanrı yaratılmamıştır; çünkü o, yaratandır. Cansız varlıklar, değişim ve bozuluşa tâbidir. Bitkiler, beslenme ve üreme gücüne sahiptir. Hayvanlar, beslenme, üreme ve hareket gücüne sahiptir. İnsan; beslenme, üreme, hareket ve düşünme gücüne sahiptir. Melekler, saf kuramsal bilme yeteneğine sahiptir. En üstün varlık olan Tanrı ise yaratan olarak her şeyi bilen ezeli ve ebedi varlıktır.

Orta Çağ'a göre, insan cüz'î iradesi sayesinde özgür, fakat her şeyi bilme kapasitesinde olmayan yaratılmış varlıktır. Antik Çağ'ın ikici görüşü Orta Çağ'da da kabul edilmektedir. İnsanın bir beden bir de ruh yanı vardır. Amaç ruhsal yanı geliştirmek olmalıdır; çünkü ruhsal yan tanrısalıdır. Orta Çağ'da insan, birey ya da özne olarak algılanmaz. İnsan, kuldur yani Tanrı'nın yarattığı bir varlıktır. Bireysel özellikleri ön planda sayılmayan insanın amacı Dünya Devleti için çalışmak değil, Tanrı Devleti için çalışmaktır. İnsan, öbür dünya için çalışmalıdır. Meselâ, Hristiyanlığa göre, Tanrı, insan kılığına girerek İsa olarak yeryüzüne inmiştir. İsa'nın yaşamı, gerçek dünya için bir hazırlık örneğidir. İlk Günah ile doğan insan, kurtuluşa giden yolu İsa'nın yaşamında görebilir. O halde, günahlı insan, sonsuz ve ölümsüz hayattaki kurtuluşuna ancak tanrısal olan yola hizmet etmekle varabilir. Tanrı devleti, sonsuz mutlu yaşamın olduğu yerdir. Yeryüzü devleti, Tanrı devleti için bir sınav yeridir.

Antik Çağ ve Orta Çağ'da Evren ve Fizik Anlayışı

Antik Çağ, evreni varlığı gördüğü gibi öncesiz ve sonrasız olarak kabul eder. Evren dairesel bir yapıya sahip olup, döngüsel bir hareket yapar. Aristoteles'e göre, evren ikiye ayrılır: 1) Ay-üstü evren, değişim ve bozuluşun olmadığı göksel bir evrendir. Burada gezegenler ve sâbit yıldızlar vardır. 2) Ay-altı evren: Burada dünya bulunmaktadır. Dünya değişim, bozuluş ve oluşun olduğu âlemdir. Hareket aşağı ve yukarı doğrudur. Dünya yuvarlak ve evrenin merkezindedir ve hareket etmemektedir. İki türlü hareket vardır: 1) Doğal hareket: Her cisim kendi doğal yerine doğru hareket eder. Meselâ ağır cisimler aşağı, hafif cisimler yukarı doğru hareket eder. 2) Doğal olmayan hareket (zoraki): Güç kullanarak yapılan hareketler sonucu cisimler doğal yerinden uzaklaştırılır. Fakat zoraki hareket sona erince cisimler doğal yerlerine dönmek isterler. Evreni, Tanrı yaratarak, ilk hareketi vermiştir, fakat Tanrı daha sonra evrene karışmamaktadır. Evren, ilk hareketle dönmeye ve hareket etmeye başlamıştır. Bu hareket sonsuza kadar devam etmektedir. Çünkü evrende boşluk yoktur. Evrenin her yeri çeşitli maddelerle doludur. Tanrı, hareket etmeyen hareket ettiricidir. Kısaca o, ilk sebep, kendisi hareket etmeyen hareket ettirici ve daha sonra evrenin hareketine karışmayan *deist* bir Tanrıdır.

Orta Çağ, evreni yaratılmış, başlangıçlı ve sonlu olarak kabul eder. Tanrı, *deist* bir anlayışla düşünülmeyişi için, Tanrı bu evrendeki her olaydan haberdar ve onların olmasını isteyen varlıktır. Tanrı evrendeki her şeye aktif olarak etki eder. İnsan, yaptıkları karşısında Tanrı'ya hesap vermek zorundadır. Kısaca Tanrı, yaratan, bilen, yargılayan ve etkin olandır. Evren ise yaratılmış ve sonludur. Aristoteles'in ve Batlamyus'un Ay-altı ve Ay-üstü âlem anlayışını aynen kabul

eden Orta Çağ, dünyayı evrenin merkezinde ve hareket etmeyen varlık olarak kabul eder. Fakat zaman zaman dünyanın yuvarlak değil, düz olduğu da ileri sürülmüştür. Fizik konusunda tamâmen Aristoteles'in görüşleri benimsenmiştir.

Antik Çağ ve Orta Çağ'da Bilgi ve İnanç

Antik Çağ genelde bilgiyi ve bilimi ön plana çıkartarak, ussal, soyut ve kuramsal bilgiyi en değerli bilgi olarak görmüştür. İnanç, sanı ve kanılardan oluşan bilgiler ise, doğruluğu kesin olmayan bilgilerdir. Akıl bilgisi, değişmeyen ve tümelin bilgisi olarak kabul edilirken, inanç tikelin bilgisi olarak değişeni vermektedir. Platon'a göre, inanç bilgisi değersizdir. *Bilgi, bilgi içindir* görüşüyle ussal ve kuramsal olana değer verilmiştir.

Orta Çağ, bilgi ve inanç konusunda Antik Çağ'dan farklıdır, hatta karşıt bir kurama sahiptir. Akıl, Tanrı'nın varlığını bilmek için bilgi edinmelidir. Bilgi, inancın hizmetine verilmiştir. Bu sebeple doğru, uygunluk kuramıyla bilgi aranmıştır. Bilginin hakikate uygunluğu olan *rectitudo* ön plana çıkmıştır. Bilgi derken insan bilgisini, hakikatle de Tanrı bilgisini anlayan Orta Çağ anlayışları, insan bilgisi ve Tanrı bilgisi arasındaki uygunluğu akıl yoluyla göstermeye çalışmışlardır. Burada uygunlukta esas alınan ölçüt Tanrı bilgisidir. Uymak zorunda olan insan bilgisidir. Eğer deney ve tecrübeler, Tanrı bilgisini vermiyorsa; sorgulanacak, yeniden araştırılacak insan bilgisidir; çünkü Tanrı bilgisi (dinî önermeler ve inançlar) asıl hakikat olarak hiç değişmeyen, ezeli ve ebedi doğrulardır. Önemli olan insanın akıl bilgisinin Tanrı'dan gelenle uyuşmasıdır.

Orta Çağ'ın hem Patristik felsefesi, hem de Skolastik felsefesi, bilgi kuramında şu iki ilkeyi temele koyar.

1. *Credo Qua Absurdum Est*: Akıl almadığı için inanıyorum anlamına gelen bu ilke, bütün Patristik ve Skolastik felsefenin temelini vermektedir. İnsan bilgisinin akıla dayalı bilgi olması sebebiyle sınırlı olduğunu ileri süren Orta Çağ felsefesi, aklın almadığı bazı hakikatlerin var olduğunu ve bunun da ancak inançla kavranılabileceğini kabul eder. O halde, tek hakikat olan Tanrı'nın bilgisinin bir kısmını akılla biliyoruz, fakat tamamı için inanç tek koşuldur. Saçma olsa bile, akıl dışı olsa bile, inanç hakikate giden yolu açan tek anahtardır.
2. *Credo Ut Intelligam*: Birinci ilkeyi tamamlayan bu ilke, bilmenin ilk koşulunun da inanç olduğunu ileri sürmektedir. İnanmak, bilmekten önce gelmektedir; çünkü anlamak ve bilmek için inanmak gereklidir. İnanç temelli bir bilmenin kesin ve şüphesiz bilgi olabileceğini veren bu ilke Tanrı'nın varlığına ve bilgisine giden yolu da açmaktadır. İnsan ak-

lı, inanç temelinde bilmeyi gerçekleştirmektedir. Eğer inanç yoksa bilgi neyin üzerinde duracaktır? Bilmek için önce inanmak yani bir şeyin varlığına ya da bilgisine olan inancımız olmalıdır.

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFE (VIII.-XII. YY)

Giriş

1. Tanım: Kaynaklarını Kur'an; Hint, İran ve Yunan uygarlıklarından alan ve İslâm toprakları üzerinde VIII. ve XII. yüzyıllar arası gerçekleştirilen her çeşit felsefe etkinliğine "İslâm felsefesi" denilir. İslâm felsefesi çoğu kez Arap felsefesiyle karıştırılmaktadır. Arap felsefesi Araplar tarafından yapılan felsefe olmasına karşın, İslâm felsefesi Arap felsefesini içerdiği gibi, diğer İslâm ülkelerinde yapılmış bütün felsefe çalışmalarını da kapsamaktadır. İslâm felsefesini kelâmı sınırlamak ya da eşdeğer tutmak da yanlıştır; çünkü kelâm yalnızca konuları Kur'an ve hadislerle dayalı ve akılla açıklar. İslâm felsefesi ise olayları Kur'an ve hadislerle olan uygunluğu doğrultusunda felsefî kavramlarla açıklar. Genel felsefe ise İslâm felsefesinden daha kapsamlıdır.

2. Kaynakları: Temel kaynağı Kur'an, hadisler, kelâm ve tefsir olan İslâm felsefesi, temel konularını açıklamak için özellikle Yunan felsefesine, bazı noktalarda Hint ve İran felsefesine başvurular yapar. O halde, İslâm felsefesi, iki kaynaktan beslenir.

1. İslâm dininin öğretileri: Kur'an, hadisler, kelâm ve tefsir.

2. Daha önceki felsefeler (Yunan, Hint ve İran felsefeleri).

3. Ortaya Çıkış Sebebi: Allah tarafından gönderilmesinden hemen sonra büyük yayılma gösteren Müslümanlık, farklı kültür, din ve görüşlerle karşılaştı. Bu karşılaşmayla birlikte gündeme İslâm dininin öne sürdükleriyle karşılaşılmalardan tarafından öne sürülenler arasında bir farklılık ve bu farklılığın sonucu olarak da bir gerginlik ortaya çıktı. Bir dinin yayılabilmesi için kendini diğer alternatif görüşlere karşı savunabilmesi gerekiyordu. Savunma yolu da akılcı bir yorumdan başka bir şey olamazdı. İslâm'ın öne sürdüğü önermeler ve dogmaların akılcı açıklaması ise ancak kelâm ve felsefeyle mümkündü. VIII. yüzyılın ortalarına doğru olan yayılma sırasında kendisinden önceki felsefelerle tanışması ve bu felsefelerden aldığı kavram ve kuramların etkisiyle kendi önerme ve dogmalarını açıklama çabasına giren İslâm düşünürlerinin ortaya koyduğu felsefe sonucu İslâm felsefesi oluşmuştur.

4. Temel Konuları: İslâm felsefesi Kur'an'dan aldığı kaynakla aşağıdaki konular üzerine felsefî etkinlikte bulunmuştur:

a) Tanrı

1. Tanrı'nın Varlığı ve Birliği
2. Tanrı'nın Özü

b) Peygamberlik ve Vahiy

1. Peygamberlik (Mesajı alan)
2. Melek - Cebrail (Mesajı getiren)
3. Kur'an (Alınan mesaj)

c) İnsan ve İrade Özgürlüğü

d) Yeniden Diriliş (Âhiret: Ruhun ve bedeninin ölümsüzlüğü)

5. **İslâm Öncesi Durum:** Dünya tarihine baktığımız zaman Roma İmparatorluğu ikiye bölünmüş ve Batı Roma yıkılmakta, Doğu Roma ise henüz güçlü durumdadır. Batı Roma'dan gelen göçlerle Doğu Roma ve İran'da sosyal ve kültürel değişimler olmuştur. Katolik Hristiyanlığın baskısından kaçan Nasuriler Suriye ve civârına yerleşmişlerdir. Mısır'da Monophysisler halkın çoğunluğunu oluşturmaktaydı.

Çin'den Roma'ya kadar İpek Yolu ile ticaret gelişmiş durumdaydı. Yollar o zaman için yeterliydi. Araplar, ticaretle uğraşan küçük kabilelerden oluşmaktaydı. Fakat ekonomik olarak insanların çoğu kötü durumdaydılar. Kültür olarak Arap yarımadasında Câhiliyye dönemi olmasına rağmen, edebiyat özellikle şiir çok gelişmişti. Arap halkı, şiirsel özelliği olmayan bir şeyi dinlemek ve öğrenmek zahmetine girmezlerdi. İskenderiye, Şam, Bağdat, Antakya, Cundişapur ve Harran gibi birçok bilim merkezinde felsefe, aritmetik, geometri, astronomi ve tıp çalışmaları yapılmaktaydı. Din olarak Doğu ve Batı Romalılar Hristiyanlığa, Araplar putperestliğe ve çok tanrıcılığa, İranlılar Zerdüştlüğe, Hintliler Brahmanlığa ve Çinliler Budizme inanmaktaydılar. Ayrıca bu dönemde ateistlerin sayısı da küçümsenmeyecek kadar çoktu.

6. **İslâm Sonrası Durum:** İslâmiyetin yayılmasıyla birlikte Müslüman devletler kuzeye, doğuya ve batıya doğru yayılarak yeni devletler kurdular. Arap fetihleri sonucu 634'te Suriye, 637 'de İran, 642'de Mısır, 664'te Hindistan alındı. 669 ve 717'de iki kez İstanbul kuşatıldı. İslâm'ın yayılmasıyla fethedilen ülkelerdeki yetişmiş devlet adamları Müslüman devletler için çalıştırılmaya başlanıyordu. Emevîler, Abbâsîler ve daha sonra birçok Müslüman Türk devleti kuruluyordu. Dört Halife'nin sonuncusu olan Hz. Ali ile birlikte İslâm'da mezhep ayrılığı başlıyordu.

a) **Kültürlerle Tanışma:** Fetihlerle birlikte değişik kültür ve felsefelerle tanışan İslâm ülkeleri, Katolikler vâsıtasıyla Plotinos üzerinden Platon felsefesini ve Suriye'de yaşayan Nasuriler ve Süryâniler vâsıtasıyla da Aristoteles felsefesini öğrendiler. Hindistan'dan İspanya'ya uzanan bir coğrafya alanında Yeni-Platoncu bir açıdan Aristotelesçi felsefeyi yaydılar.

b) Çeviri Faâliyetleri: Halife Mansûr, el-Me'mûn tarafından kurulan ve sonraları Hârûn er-Reşîd tarafından korunan *Beytü'l-Hikme*'de (bilgelik ve hikmet evi) Yunan biliminin ve felsefesinin temel eserleri çevrilmeye başlandı. Çeviri Süryânîce ve diğer dillerden Arapçaya, daha sonraları da doğrudan Yunancadan Arapçaya oldu. Bu çeviri faâliyetlerine I. çeviri dönemi adı verilmektedir. XI ve XII. yüzyılda Arapçadan batı dillerine özellikle de Latinceye yapılan çevirilere, II. çeviri dönemi faâliyeti denir. Burada Doğudan Batıya doğru bir bilim ve felsefe akışı vardır.

c) Bilim Çalışmaları: İslâm dünyasının Hindistan'la olan temasıyla astronomi ve matematik alanında gelişmeler oldu. el-Harezmi, İslâm dünyasında yetişmiş en önemli matematikçilerden biridir. İlk defa sıfır rakamı ile on tabanlı sayı sistemi geliştirilmiştir ve bu sistemlerle oluşan sayılara Arabik rakamlar adı verilmiştir. Tıp alanında Gallen ve Hippokrates'i öğrenen İslâm bilginlerinden özellikle İbn Sînâ ve er-Râzî uzun yıllar hem Doğuda hem de Batıda otorite oldular. İbn Heysem, fizik ve optik konusunda çok önemli çalışmalar yapmıştır.

İran ve Irak'ta faâliyet gösteren Bâtîniğin savunucusu Hasan bin Sabbah, İslâm düşüncesinde sapkınlık gösteren akımlardan biridir. Yine de bu akım Ömer Hayyam gibi bir şair ve gökbilimci yetiştirdi. Daha sonra İran'ın Moğollar tarafından istilâsı ile kültür ve bilim hayatında aksamalar ve gerilemeler başladı. Selçuklu ve Osmanlı Türklerinin büyük devletler kurmasıyla bilimsel çalışmalar ve kültürel hayat tekrar eski günlerine kavuşma çabası içine girdi. Fakat Gazâlî sonrası XII. yüzyıl başlangıcıyla birlikte İslâm dünyasında felsefe ve bilim etkinliği giderek azaldı ve zamanla da durakladı.

İslâm Felsefesinde Çeşitli Felsefî Akımlar

1. Meşşâî Felsefe: Yunan felsefesinin, özellikle de Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin etkisiyle akılcı felsefe yapan İslâm felsefesi grubuna denir. Meşşâî felsefecileri, felsefenin bütün disiplinlerinde akılcı bir düşünme etkinliği yapmışlardır. Rasyonalist felsefe yapan Meşşâî felsefecilerin en önemli temsilcileri el-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'dür.

2. Mu'tezile (Akılcı Din Felsefesi): Meşşâî okuluna benzer bir şekilde akılcı din felsefesi yapan İslâm felsefesi grubuna denir. Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm ve Câhiz en önemli temsilcilerindendir. Rasyonalist bir anlayışla cezâ ve sorumluluğu temellendirmek için insanın irâde özgürlüğünü kabul eden bir din felsefesi öne sürmüşlerdir.

3. Dehrî Felsefe: Atomcu ve maddeci bir felsefî tavır takınan Dehrîler her şeyin temelinde madde olduğunu ve evrenin yaratılmadığını ileri sürmüşler-

dir. Muhammed ibn Zekerriyyâ er-Râzi ve İbn Râvendî Dehrî felsefecilerden bazılarıdır.

4. İşrâkî Felsefe: İşrâkîlik, ışığın açılması, doğması veya güneşin doğması anlamına gelir. İşrâkî felsefesine göre, sezgi aklı, deneyi ve duyu verilerini aşarak hakikate varır. Gerçek bilgiye ulaşmada deneyci ve akılcı bir yaklaşım yerine mistik ve sezgisel bir yöntemi tercih eden² İşrâkî felsefeciler, Meşşâî felsefesinin akılcılığına karşı çıkararak ve oradaki eksiklikleri göstermek suretiyle, sezgiyi her şeyin temeline koyarlar ve hakikatin doğrudan doğruya sezgiyle elde edildiğini ileri sürerler. Bu açıdan kelâmcılardan farklı olarak felsefeyi reddetmek yerine temellerini sağlamlaştırmaya çalışmaktadırlar.³ Temsilcileri Şihâbed-dîn Sühreverdî ve İbn Tufeyl'dir.

5. Tasavvuf Felsefesi: Aşk ve ilâhî sevgiyi her şeyin üstünde gören bu akıma göre, hakikate, yani Tanrı'ya varmanın yolu insanın Tanrı'ya olan aşkı ve sevgisidir. Mistik veya gizemci bir görüş olan tasavvuf, Tanrı'yı ve evreni tek bir birliğin içinde eriterek her şeyin Tanrı'nın bir görünüşü olduğuna inanır. Mutlak hakikate ulaşma çabasında felsefî metotlar kadar mistik metotlar da önemlidir.⁴ İnsanı hakikatin bir parçası olarak kendinde hakikatin birliğine varabileceğini ileri sürer. Hallâc-ı Mansur, İbn Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî, Mevlânâ ve Yunus Emre tasavvuf felsefecilerinden bazılarıdır.⁵

6. Meşşâî Felsefe Karşıtı İslâm Felsefesi: Akılcı felsefelere kuşku ile bakan Gazâlî tarafından öne sürülen din (kelâm) felsefesine denir.

7. Bağımsız Felsefeler: Hiçbir akıma bağlı kalmayan ve kendileri de bir akım oluşturamayan İslâm düşünürlerinin oluşturduğu felsefeye denir. Abdülâtîf Bağdâdî ve İbn Haldun bağımsız felsefecileri temsil ederler.

YAHUDİ FELSEFESİ

Geniş anlamda Yahudi inanç ve eylemlerinin felsefî kavram ve kurallarla açıklanması olarak betimlenen Yahudi felsefesi, tarihî gelişimi içinde üç döne-

2. Bekir Eyüp Yazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrakilik-Sühreverdî", *İslam Felsefesi Tarihi*, cilt 2, editör Bayram Ali Çatinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 156.
3. Oliver Leaman ve Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Şamil Ocal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2001, cilt 2, S. 120.
4. Cevdet Kılıç, "Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri", *İslam Felsefesi Tarihi*, cilt 2, editör Bayram Ali Çatinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 35.
5. Fakat Sûfiler hakkında felsefeci ifadesini kullanmanın çok doğru olmadığını ileri sürenler de vardır. Çünkü onlar felsefecileri eleştirmişlerdir ve felsefeci sayılmaktan rahatsız olurlar. Bk. Nihat Keklik'in *Fütûhat incelemesi*. Felsefeci yerine düşünür denebilir.

me ayrılır: M.Ö.II. yüzyıldan M.S. I. yüzyıla kadar olan döneme Helenistik Yahudi Felsefesi, ikinci döneme Orta Çağ Yahudi Felsefesi ve son döneme ise Modern Yahudi Felsefesi denilir. Dinî inançlar üzerine yapılan bir felsefe olduğu için Yahudi Felsefesi özel olarak Yahudi ırkının seçilmişliği, Hz. Mûsâ'nın peygamberliği, Tevrat ve onun içeriği, mesih inancı ve âhiret hayatı gibi konuları ele almaktadır. Bunun yanı sıra Hristiyan ve İslâm felsefesinin de ortak konuları olan Tanrı'nın varlığının sıfatları ve kanıtlanması, evrenin yaratılışı, zaman, kader ve özgür irâde üzerine de ayrıntılı çalışmalar yapılmıştır.

Özellikle X. yüzyıla başlayan süreçte Yahudi felsefecileri İslâm coğrafyasında oluşan, felsefe, kültür ve bilim çalışmalarına hem katkı yaparak, hem de etkilenecek Arapça çeviriler yapmışlardır. Fakat XII. yüzyıla birlikte Yahudi felsefecileri, Batıya yönelerek oradaki gelişmeleri takip etmeye ve zaman içinde Arapça yerine İbrânîce yazmaya başlamışlardır.⁶

SKOLASTİK FELSEFE

Giriş

Patristik felsefe ile Orta Çağ felsefesi temel ilke ve kuramlarını ortaya koyduktan sonra, Skolastik felsefeyle bu ilke ve kuramlar daha da gelişerek, Orta Çağ felsefesinin felsefe tarihindeki yerini belirlemiş oldu. Patristik felsefenin Platoncu ve Yeni-Platoncu etkileri Skolastik felsefede devam ederken, İslâm felsefesinden gelen Aristotelesçi etkiyle Skolastik felsefe kendi içinde yeni felsefe etkinliklerine sebep oldu. Bu etkinin sonucu Skolastik felsefe, Aristotelesçi bir felsefe oldu. Patristik felsefe Platon ve Yeni-Platoncu etkiyle doğruyu, yani hakikati bilmeyi amaçlayarak Tanrı bilgisine ve mutluluğuna erişme çabası içindeydi. Buna karşılık Skolastik felsefe, Aristotelesçi geleneğe uygun bir anlayışla bilgiye ve olgular dünyasına yönelmiştir. Bilgiyi sistematik bir yapı içinde kavramlarla açıklamaya çalışmıştır. Skolastik felsefe anlamını Latince *Scholasticus* kelimesinden almaktadır. *Schola* okul anlamına gelmektedir. *Scholasticus* ise “okula ait felsefe”, yani “okul felsefesi” demektir. Bu dönemlerde Avrupa'nın çeşitli kentlerinde üniversiteler açılarak din temelli bilgiler okutulmaya başlanmıştır. Bu okullarda din eğitimi olan teolojinin yanı sıra, yedi özgür sanat da öğretilmekteydi. (*Trivium*: Gramer, diyalektik, retorik. *Quadrivium*: Aritmetik, geometri, müzik ve astronomi.)

Skolastiğin amacı aklın vahiyle gelenleri kanıtlaması, denetlemesi ve açıklaması için, dinin önermelerine felsefî kavram üretmekti. Bu sebeple, Skolas-

6. Hüseyin Karaman, “İslam Düşüncesinde Yahudi Felsefesi”, *İslam Felsefesi Tarihi*, cilt 2, editör Bayram Ali Çatinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 187-188.

tiğin amacı yeni bir bilgi bulmak değildi. İnancı akıl yoluyla temellendirmek ve karşı görüşleri çürütmek için gerekçeler bulmaktı. Gerekçelendirme ve temellendirme için en iyi yöntem mantık bilmektir. Bu sebeple, Aristoteles felsefesi ve mantığı Skolastik felsefenin göz bebeği oldu. Akıl ve mantık, inancı, din dogmalarını ve öğretisini açıklamak ve temellendirmek için bir araç olarak kullanıldı. Bu dönemlerde yapılan bütün felsefe ve mantık çalışmaları, bu alanlarda daha çok bilgi sahibi olmak ve kuramsal bilgi elde etmek için değil, pratik amaçla yapılmıştır.

Tanrıbilimin önermelerini kanıtlamak ancak dedüktif akıl yürütme ile mümkündür. Böyle akıl yürütme de mantık ve matematikte kullanılmaktaydı. Bu amaç doğrultusunda Aristoteles'in mantığı ve Euklides'in (Öklid) geometrisi örnek alındı. *Credo ut intelligam*'ı göstermek için mantık yöntem olarak Skolastik düşünürlerin aracı olmuştur. Yapılan bütün kanıtlamalarda hakikate varmanın ölçütü olarak *Adequatio est rei et intellectus* önermesinin ifade ettiği doğru bilginin, nesnesine uygunluğuna bağlı olarak her şey Tanrı ile açıklandı. Bu sebeple, bilgi insanın bir yaratısı olarak görülmedi, tam aksine hazırda var olanın içinde bulunan ve insan tarafından keşfedilen olarak anlaşıldı. Her şeyin bilgisinin olduğu Tanrı bilgisini ortaya koymak için Skolastik felsefeciler tümel bilgiyi veren *Summa* adlı kitaplar yazdılar. *Summa*, bütün bilgilerin toplandığı ve temellerini özetleyen kitaplardır. Bu kitapların dışında başka bilgileri içeren kitaplar yasaklandı. İşte bu anlayış bu dönemin felsefesini Skolastik yapan özelliktir. Otoriteye bağlı düşünme özelliği gösterme Skolastiğin en büyük sonucudur.

Skolastik felsefe ana çizgileriyle üç döneme ayrılır:

1. Erken Skolastik VIII. yy - XII. yy Erigena, Aziz Anselmus, Abelardus
2. Yüksek Skolastik XII. yy - XIII. yy Aziz Bonaventure, Aziz Thomas Aquinas
3. Geç Skolastik XIII. yy - XIV. yy. Duns Scotus, Ockhamlı William

Skolastik Felsefenin Temel İlkeleri

1. Bu felsefe din merkezli kapalı bir sistemdir. Temel amacı din öğretisini akılla destekleyen veya din dogmalarını akılla temellendirme etkinliğidir.
2. Yeni bilgi elde etmek felsefecilerin amacı değildir. Var olan din bilgilerini hiç şüphe duymadan akılla açıklamak ve temellendirmektir.
3. Bilgileri bir sistem ve düzen içinde *Summa* adlı genel eserler ile sınıflamak filozofların görevi sayılmıştır.
4. Tümel bir dünya görüşünü savunarak, evreni tek hakikatin değişmez yasaları ile açıklayarak Hıristiyan Tanrı kuramını desteklemek ve böylece

birliğin ve düzenin çokluk ve karmaşıklıktan iyi olduğunu ortaya koymak amacı esastır.

5. Akılcı bir düşünme etkinliği ile soyut varlıkları hiç şüphe etmeden kabul etme anlayışı hâkimdir. Akıl, olguları kavrayan ve düzenleyen yeti olarak güven duyulacak tek güçtür.
6. Dogmatizmin etkisiyle verilen bilgileri doğrudan kabul etmek bu dönemin en önemli özelliğidir.
7. Doğadan ve deneyden kopuk bir bilgi arayışını kabul eden bu dönem, doğa nesnelerinin bilgisini araştırmaya gerek bile duymamıştır. Hazır bir doğa ve evren bilgisini otoriteye duydukları aşırı inanç sayesinde kabul etmişler ve bunun dışında bir doğa ve evren bilgisi araştırmaya gerek duymamışlardır. Çünkü insan aklı doğrudan, doğru bilgiye erişebilir, doğaya ve nesnelere bakmaya ihtiyacı yoktur.
8. Evren Kuramı: Hristiyan inançlarıyla bağdaşabilen hazır bir evren kuramı kabul edilmiştir. Aristoteles fiziği desteğinde Batlamyus'un astronomisi direkt olarak alınmıştır. Aristo fiziğine göre, hareket Ay-üstü ve Ay-altı âlemde farklıdır. Ay-üstü âlem dairesel ve değişmez bir hareketi içerirken, Ay-altı âlem aşağı-yukarı ve değişken hareketi içermekteydi. Ay-altı âlem olan bu dünyada her cismin doğal bir yeri vardır. Cisimler doğası gereği bulunması gereken yere doğru hareket ederler. Ağır cisimler aşağı, hafif cisimler yukarı doğru hareket ederler. Eğer bir cisim zoraki bir güçle doğal yerinden oynatılırsa, ilk fırsatta doğal yerine dönmek isteyecektir.

Aristoteles fiziğiyle temellenen Batlamyus (Ptolemaios) astronomisine göre, Yer, evrenin merkezinde olmak koşuluyla Ay, Güneş ve gezegenler dünyanın çevresinde saydam küreler üzerinde çakılmış bir vaziyette döner dururlar. Sâbit yıldızlar ise en son saydam kürede bulunurlar. Skolastik felsefe, bu evren kuramını aynen kabul etmiştir; yer, evrenin merkezinde ve hareketsiz bulunmaktadır. Hristiyanlığa göre, evren, yeryüzü için yaratılmıştır. Bu sebeptir ki, yeryüzü evrenin merkezi olmak zorundadır. Tanrı, yolladığı kitapta doğanın değişmez kural ve yasalarını vermiştir. Tekrar doğayı incelemeye gerek yoktur. Tekrar incelemek, kilise ve Hristiyan öğretilerine karşı gelmektir. Çünkü kilise tanrıbilim etkinliğiyle varolan bütün doğru ve hakikatleri ortaya koymuştur.

9. İnsan kuramı: Skolastik dönemde insan, birey veya kişi olarak kabul edilmez. Bağımsız birey anlayışı yoktur. İnsanlar, Tanrı'nın kulu olarak sistemin işçileridir. Bireyin ne kendisinin ne de bilgisinin önemi vardır. Bu sebeple bilgi, bireyin malı değildir. İnsan ve bilgisi sistemin içindedir, fakat sisteme hizmet eden bir parça olarak önemsizdir.

Skolastik dönemde impersonel insan anlayışı hâkimdir. Bireyler yaptıklarını kendileri için değil, toplum veya Tanrı adına yaparlar. Bu sebeple birçok düşünür yazdıkları eserler veya alıntı yaptıkları eserlerde kişi ismi kullanmazlar. İnsanlar, kendisinden önce bulunmuş bilgilere bir şeyler eklemekle görevlidirler, fakat isim ve ün önemli değildir. Kollektivist bir anlayışla topluma ve dine hizmet etmek en büyük şereftir. Yazar ve bilgi üreten birey önemli olmadığı için, başkasının bilgisini alıp kullanmak, günümüzdeki gibi suç değildir. Amaç, Tanrı'nın yarattığı ortak hazîneyi birlikte kullanmaktır.

10. Düşünme Yöntemi: Kutsal dogma ve önermeleri açık, seçik ve anlaşılır hale getirmek için ussal akıl yürütmeler kullanmaktır. Bütünü parçalara bölerek onları anlaşılır yaptıktan sonra, parçaları daha alt gruplara bölerek sınıflama yapmaktır. Alt grupları daha sonra hiyerarşik bir sıra ile tekrar sınıflamak, bilgiyi açık ve seçik yapar. Açık ve seçik yazım türüne şematizm denilmektedir ve bu tür yazımı Aziz Thomas'ta görmek mümkündür. Yöntemin diğer bir özelliği de çelişkileri ortadan kaldırmak için akıl yolu ile uyumsuzlukları gidermektir. Bu, bir tür mantık cambazlığıdır. Otorite ışığında yorumlar yaparak, çelişkilerden kurtulmak düşünürlerin amacıdır. Meselâ Abelardus 157 çelişkili konuda türettiği tez-antitez-sentez yöntemiyle, otoriteye göre bir uzlaştırma yoluna gitmiştir. “Evet”, “hayır” gibi yanıtları otorite ışığında gidermeye çalışmıştır.

Erken Skolastik Felsefe

İlk düşünürü Scotus Erigena'dır. Roma ve Frank kralı Carolus Magnus da felsefeyi seven bir yöneticiydi. Erken Skolastiğin diğer iki önemli düşünürü Anselmus ve Abelardus'tur. Genel olarak Augustinus felsefesine dayanan erken Skolastik felsefesinin tek konusu Tanrı ve ruh aracılığıyla dünya ilişkisidir. Yapılan bütün felsefe, akıl ile otoritenin (Tanrı) birbiriyle çalışmadığını, aksine birbirlerini tamamladığını göstermektir. Dogmaların sistematik ve kavramsal analizini yaparak, felsefî temellerini ortaya koymaktır. Erken Skolastik felsefe, Fransa'da gelişip diğer Avrupa ülkelerine yayılmıştır.

Yüksek Skolastik Felsefe

XII. yüzyılda İspanya üzerinden Araplarla temasa geçen Batı, İslâm felsefesiyle tanıştı. O zamana kadar kilise, Antik Yunan felsefesinin yalnızca kendine uyan kısımlarını almıştı ve diğer kısımlarından haberdar değildi. Aristot-

teles'in yalnızca mantığıyla ilgilenmişti. İslâm dünyasından yapılan çevirilerle Batı, Yunan felsefesinin hemen hemen bütünüyle karşılaşmış oldu. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'den yapılan çevirilerle Aristoteles'in mantığını yeniden öğrendikleri gibi, aynı zamanda Aristoteles'in ontoloji ve metafiziğini de öğrendiler. Aristoteles bu dönemde tartışılmaz bir otorite haline geldi ve skolastik düşünmenin de mantığını oluşturdu. Bu amaçla Hristiyanlığa uygun bir doğa ve evren tablosu çizmek ve felsefe oluşturma çabaları başladı. Albertus Magnus, tepe noktası Tanrı olan bir evren modeli geliştirdi. Yazım türü olarak da erken skolastiğin özdeyişlerinden farklı olarak *Summa*'yı kullandılar. Çünkü *Summa*'nın "gerçeğin" tamamını veren bir yazım türü olduğuna inanılmaktaydı.

Bu dönem Hristiyan Orta Çağ'ın doruk noktasıdır. XII. yüzyıldan XIII. yüzyıla geçiş, Kudüs'ü alma girişimleriyle devam etti. IV. Haçlı seferleriyle sona eren bu girişimlerdeki tek başarı Doğu Roma'nın başkentinin yağmalanmasıydı. Ne ikinci Haçlı seferindeki Aziz Bernard'ın söylevi, ne de Üçüncü Haçlı seferinde Aslan Yürekli Richard'ın askerî gücü, Kudüs'ün İslâm egemenliğinde kalmasını önleyemedi. Beşinci Haçlı seferi öncekilerden daha kanlı oldu, fakat yine de başarıya ulaşmadı. Bütün bunların sonucunda Papa'nın Hristiyan dünyasını yeniden konsüller toplantısına çağırmasını ve Katolik Hristiyanların kurumsallaşmasını sağladı. Bu dönemde büyük katedraller inşa edildi; üniversiteler eğitimin kalitesini artırdılar ve düşünce merkezleri olmaya başladılar. Paris, Oxford, Salerno ve Bologna üniversiteleri, teoloji, hukuk, tıp ve sanat alanlarında tam gün sistemli ve yöntemli eğitim vermeye başladılar. Bir üniversiteden öğretmen olabilir yeterliliği alan bir kimse, herhangi bir üniversite veya okulda öğretmen olabilmekteydi; çünkü eğitim tek bir dille, yani Latince ile yapılmaktaydı. Bu durum öğreticiler arasındaki göçü artırdı; böylece de bilgiler daha çabuk yayıldı ve Avrupa'nın tamamı yavaş yavaş bilgilenmeye ve aydınlanmaya başladı. Rönesans'ın temelleri böylece atılmış oldu.

XIII. yüzyıl Hristiyanlığın iki tarikat türü olan Dominikenliği ve Frankiskenliği geliştirdi. Bu dönemin iki büyük felsefecisinden Aziz Bonaventure, Frankisken iken, Aziz Thomas Aquinas, Dominiken idi. Her ikisi de gerçek anlamda birbirinin çağdaşıydı; birbirlerinden birkaç yıl ara ile doğan iki felsefeci, aynı gün Paris Üniversitesi'nden mezun oldular ve aynı yıl (1274) içinde de öldüler. Bu benzerliklerine rağmen, ikisinin teoloji ve felsefe anlayışı birbirinden farklıydı.

Geç Skolastik Felsefe

XIII. yüzyıla başlayan geç skolastik felsefe skolastiğin eleştirilmeye ve sorgulanmaya başladığı bir dönemdir. Bu dönemde yavaş yavaş Rönesans için gerekli felsefî ve bilimsel ön hazırlıklar oluşmaya başlamıştır. Roger Bacon'ın de-

neye ve matematiğe önem verdiği için hapsi istenmiş olmasına rağmen, Duns Scotus ve Ockhamlı William gibi felsefeciler tümeller sorununa farklı çözümler getirme çabasına girmişlerdir. Üniversiteleşmenin bütün Avrupa'yı sarmasıyla bilgiye olan arzu da çoğalmıştır.

ORTA ÇAĞ FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ

Kötülük Problemi

Kötülük problemi özellikle Orta Çağ'ı meşgul etmiş olan, ama aslında her dönemde böyle bir metafizik konuyla ilgili olan herkesi cezbeden bir soruna dikkat çekmektedir. Tanrı'nın varlığına ilişkin birçok argüman söz konusudur, ancak bunları kökünden sarsan bir itiraz onları bütünüyle tahrip etmekte ve iknâ edici bir biçimde cevaplanamamaktadır. Tanrı'nın varlığını kabul eden teistik (tek tanrılı olanları için) anlayışların en genel ve ortak Tanrı kabulleri arasında O'nun niteliklerinden biri olarak "mutlak iyilik" olması görülür. Ancak mutlak olarak iyi olan bir Tanrı bunca kötülüğe neden izin vermektedir? Bu karşı çıkış ateizmin en güçlü ahlâkî çürütmeleri arasında yer alır ve felsefe literatüründe "kötülük problemi" olarak adlandırılır. Bu probleme cevap bulmak, çözümlemek uğruna teistler veya teologlar gibi inanan kişilerce yapılmış olan açıklama, savunma, düşünce ve argümanlara ise "teodise" denmektedir.⁷ Kötülüğü üç grupta sınıflandırma anlayışı yaygındır:

1. Metafiziksel kötülük: Özellikle Leibniz'in formüle ettiği bu anlayışa göre kötülük, yaratılardaki aslı kusurluluktur. Kötülüğü fizik, moral ve metafizik kötülük olmak üzere üçe ayıran Leibniz, diğer iki kötülüğün kökenini metafizik kötülükte görerek aralarında bir derece farkı olduğunu, aslında sadece metafizik kötülüğün varolduğunu belirtmiştir. Yaratılmış şeylerde doğal olarak bulunan bu eksiklik, Tanrı'nın olabilecek bütün dünyalar içinde en mükemmelini yaratmasına, ama yine de eksik olmasına yol açmıştır ve bu zorunlu bir durumdur.⁸ Tanrı ile yaratıkları arasında aşilamaz bir uçurum vardır. Mutlak iyilik, yaratıcılık, adalet, değişmezlik, teklik gibi yüksek niteliklere sahip bir yaratıcının yaratıkları ne kadar mükemmel olursa olsun bir eksiklik taşıyacaktır. Diğer türlü bu, Tanrı'nın kendisine özdeş bir şey yaratması olacaktır ki, çelişkilidir. O halde maddî dünyada var olmak başlı başına bir düşüşü, eksikliği ge-

7. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 9-15; Nurtan Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise, Flsf", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Sayı 5, Bahar 2008, s. 88.

8. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980, s. 321.

tireceği için aralarında olan bu mesâfe ve eksiklik kötülüğün kaynağı olacaktır. Yaratılmış evrenin sonlu ve sınırlı olması olgusu bu eksikliği göstermektedir. Ama bu görüşe katılmayıp, yaratılan her şeyde elbette bir sınırlılık olacağı, ama bunun kötülüğün kaynağı olarak sayılmaması gerektiği şeklinde eleştiriler de mevcuttur.⁹

2. Fiziksel kötülük: Gerçekleşen doğa olayları, felaketler, salgınlar ve ölümler, doğuştan gelen veya sonradan olan hastalık veya sakatlıklar, yani insan eylemlerinden bağımsız olarak gerçekleşen olaylar fiziksel kötülük olarak adlandırılmaktadır.

3. Ahlâkî kötülük: İnsan eylemleri sonucunda gerçekleşen negatif sonuçlara denmektedir. Savaşlar, katliamlar, tecâvüzler, terör hareketleri, yalan, rüşvet, dolandırıcılık, sapkınlıklar gibi insanın özgür irâdesiyle gerçekleştirdiği eylemlerdir. Bu eylemlerin fâili olan kişi ister psikolojik sebeplerle, isterse zihinsel bir akıl yürütme sonucu gerçekleştirdiysen bunun sonucu karşısındakine zarar verecek, acı, keder ve üzüntü yaratacaktır, bunun için kötüdür. Ahlâkî veya moral kötülük görüldüğü gibi temelinde özgür bir fâili varsayar, zorunlu olarak kabul eder. Çünkü eğer özgürlüğü ortadan kaldırırsak sorumluluk da kalkacağı için herhangi bir suçlu da kalmayacak, kötülük ya askıda kalacak ya da kötülük olmaktan çıkacaktır. Felsefi literatürde genellikle ahlâkî kötülük ele alınıp incelenmiş, diğerleri daha az önemsenmiştir. Çünkü meselâ doğal olayları kötü saymak insanın algısına bağlı görülüp, sonuçları kişilere zarar veriyorsa o zaman kötü olarak algılanmıştır. Oysa doğa olayı neyse odur ve ne bir seçim hakkı ne de niyeti söz konusudur, sadece olmaktadır. İnsan eylemleri tercih ve niyetler içerdiği için asıl kötülük burada görülmüştür.

Teodise Anlayışı; Kötülük probleminin yarattığı bu sıkıntıyı çözme denemelerine teodise dendiği belirtilmişti. Bu anlamda ilk denemeyi Platon'da görmek mümkündür. Tanrı ona göre kötü olamaz, o ancak iyilik ve adalete sahip olabilir. Kötülük insanın özgür irâdesine bağlı olarak gerçekleşen bir durumdur ve bundan da insan sorumludur. "Kötülük ortadan kalkmaz. Zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır. Fakat aynı zamanda kötülüğün Tanrılar arasında bir yer bulmasına da imkân yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar."¹⁰ Daha sonraları birçok filozof teodise girişiminde bulunmuştur. Ortaçağ denince Augustinus, Yeniçağ denince Leibniz hemen akla gelen isimlerdir. Bu çözüm denemelerini üç grupta toplamamız mümkündür.

1. Azizlerin ve iyiliğin varoluşu: İyiliğin olabilmesi için onun karşısı olan kötülüğe ihtiyaç vardır. Eğer sadece iyiden oluşan bir dünya olsaydı onun iyi

9. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 27

10. Platon, *Diyaloglar - Theaitetos*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, 176b-c

olduğu açığa çıkmazdı ve anlaşılmazdı. Oysa kötülük gerçekleştiğinde onu ortadan kaldıracak bir iyi de olabilmektedir. Meselâ azizler gerçekleştirdikleri mucizelerle bunun anlaşılmasını sağlamışlardır.

2. Sanatsal analogi: Sanat eserlerinde, meselâ bir resimde çizilen manzara hem açık hem de koyu renklere sahip olmalıdır ki, manzara bütün güzelliği ve ihtişamıyla ortaya çıkabilsin. İşte dünya da tıpkı bir sanat eserine benzemekte ve güzelliğini de karşıtlıklardan biri olan iyi ve kötünün bir arada varlığı oluşturmakta, bütünlük kazandırmaktadır.

3. Özgür irâde: Eğer dünyada hiç kötülük olmasa bütün insanlar hep iyi davransaydı bu monolitik yapı içinde bir özgürlükten de, sorumluluktan da bahsedilemezdi. Oysa Tanrı insanları özgür bir irâde ile donatmış olduğu için iyi ve kötüyü de yaratarak onlara seçme özgürlüğü tanımıştır. Eğer özgür irâdeyi kabul ediyorsak kötülüğün gerekliliğini de kabul etmeliyiz.¹¹

İnsan kötülüğün ya da iyiliğin kaynağı nasıl olur? Dünya kötüyü ve iyiyi saklayan ve barındıran ikâmet yeri midir? Her şeyin yücresi, yaratıcısı ve iyisi olan Tanrı nasıl olur da şeytanı da var edebilir ve onun (şeytanın - kötünün) nasıl evrende özgür güç olarak ortaya çıkmasına izin verir? Burada bunlar sorgulanarak, irdelenerek ve açıklanarak, kötülüğün kaynağının ve imkânının Evren-Dünya-İnsan üçlüsünde nasıl ortaya çıktığı felsefi bir yorumla gösterilmeye çalışılacaktır. Bu konuyu açıklayabilmek için hem Aziz Augustinus'un bu konudaki görüşlerini incelemek, hem de ondan önceki felsefi düşünceleri, özellikle de Parmenides, Platon ve Manicheistlerin kuramlarına bakmak gereklidir. Çünkü Aziz Augustinus felsefesinde ulaştığı “kötü” ya da “günah” kavramı ile daha önceki kuramlardaki kötü kavramı arasında bazı benzerlik ve farklılıkların bulunduğunu sanıyorum. Ayrıca Aziz Augustinus'un kendi kötü veya günah kavramına ulaşmak için, kendisine kadar varolan kuramları bilmesi ve hatta onların eksik ya da yanlış olduğunu göstermesi gerekmektedir.

Aziz Augustinus'un felsefesine geçmeden önce, niçin onun bu kavram üzerinde durduğunu ve niçin kötülüğün kökenlerini bulmaya çalıştığını açıklamak gerekir. Çünkü o, Hristiyanların kötü ve günah kavramına ve Tanrı'sına inanır. Burada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu sorunu Epikürosçu argüman ile şu şekilde formüle etmek mümkündür: “Tanrı, bizi kötülükten ve acıdan korumak istiyor mu? Fakat bunu yapmaya gücü mü yok? Eğer yoksa o güçsüzdür, ya da kesinlikle her şeye gücü yeten değildir. Her şeye gücü yeten fakat istemeyen mi? Eğer öyle ise o kötüdür ya da kesinlikle bütün iyilik değildir. O, ne gücü yetiyor, ne de istemiyor mu? O zaman, onu Tanrı diye çağırmak saçma olur.

11. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005, s. 1030

O, hem gücü yetiyor hem de istiyor mu? Peki, kötülük nereden geliyor?”¹² Kısaca, eğer Tanrı varsa, niçin bu dünyada kötülük ve günah vardır? İşte bu soru çerçevesinde Augustinus’un, kötü ya da günah kavramını açıklaması gerekmektedir. Aziz Augustinus kötülük veya günah problemini *İtiraflar* adlı eserinde şöyle ifade etmektedir. “Kuramlarını Senin (Tanrı’nın) bir anlamda sonlu olduğuna inanmama zorlamaktalar; böylece de kötülüğün varlığı Senin karşıtın olabilmektedir. Kötülüğün kaynağını Senden aldığı varsayımının yerine Senin hiçbir kötülük yaratmadığına inanmak bana daha iyi gibi gözükmektedir.”¹³

Kötülük problemini şu şekilde açıklamaya çalışalım: Eğer kötülük var ise ve Tanrı her türlü varolanın sebebi ise, Hristiyan inancındaki Tanrı düşüncesiyle, Augustinus’un kötülük kuramı arasında çelişkiler ortaya çıkmaktadır; çünkü Aziz Augustinus’ta Hristiyan düşüncesinde olduğu gibi Tanrı’nın sonsuz, ebedî, ezeli ve iyi olduğunu kabul etmektedir. Yani Hristiyan Tanrı’sına inanmaktadır. Her tür iyilik Tanrı’dandır. Bütün yaratılanlar iyidir; çünkü Tanrı iyidir. Tanrı’dan gelen hiçbir kötülük ya da günah yoktur. Bu durumda, nasıl olur da dünyada kötülük ve günah var olabilir? Kötülüğün ve günahın sebepleri ve kaynakları nedir? Bu sorulara Aziz Augustinus’un cevap bulması zorunludur. Aksi halde inandığı Hristiyanlık ilkelerinde çelişkiler ortaya çıkacaktır. Ayrıca bu soruların cevabı Hristiyanlığın ve Aziz Augustinus’un felsefesinin temelini oluşturmaktadır.

Aziz Augustinus’un doğal kötülüğe cevabı şu şekilde özetlenebilir. Varolanlar yaratılmadan önce hiçlik vardı ve sonradan yaratılan bütün varolanlarda Varlık-olmayana (non-Being) doğru bir eğilim olasılığı söz konusudur. Bunun sonucu olarak da, Augustinus doğal günah ya da kötülüğü *ex-nihilo*’ya indirger ve bunları özgür istençle birleştirir. Böylece bütün günah çeşitleri etik günah şekline dönüşür. Augustinus, kendi günah kuramı içinde etik günah üzerine dikkatleri çekmek istemiştir. O, günahı etik günah olarak ele alır ve bu tür etik günah da insan istencinin özgür seçimi ile olduğunu kabul eder. Aziz Augustinus, günah veya kötülüğü fiziksel güç (Manichenlara göre bu fiziksel güç aynı zamanda evrende bir tözdür) veya Var-olmayan mutlak yokluk (Parmenidesci görüş) olarak görmemekte ve tanımlamamaktadır. Günah ve kötülük maddeden değil, ruhtan gelmektedir. Platon ve Manicheanlar, kötülüğü ve günahı maddenin yapısına yüklemekle hatâ etmişlerdir. Platoncuların hatâsı Manicheanların ölçüsünde değildir; çünkü onu bir töz yapmışlardır ya da evreni yöneten iki ilkedен birisi haline getirmişlerdir. Sonuç olarak Aziz Augustinus’a göre, insan, istencinin özgür seçiminden kaynaklanan her tür eylemden ve seçimden sorumludur. Her günahlı insan, kendi günahının sebebidir; çünkü o, ne

12. Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*, Giriş.

13. Augustinus. *İtiraflar*, Kitap V, bölüm 10.

zaman günah işler ve kötülük yaparsa özgür istencini, doğru erdemden uzaklaştırmıştır. Bu yüzden de Tanrı, insanın günahlarından ve kötülüklerinden sorumlu değildir. Her insan kendi günahlarından ve kötülüklerinden sorumludur. Her ne kadar Aziz Augustinus, insanı belirlerken ruhun üstünlüğünü savunursa da insanı madde ve ruh karışımı olarak anlamaktadır. Buna karşılık, Platon, maddeyi ruhun hapisanesi gibi görmektedir. Aziz Augustinus, insanı bir bütün olarak ele alır ve günahın sebebi ve kaynağı olarak da madde ya da insan dışında bir töz aramaz. Fakat günahın ve kötülüğün kaynağını insanın özgür istencinde görmesi ile Tanrı'nın sebep olduğu ve yarattığı bir kötülük ve günahın olmadığını ortaya koyar. Fakat kötülüklerde insanın hiç payı olmayan doğal âfetlerin sonucunda oluşan kötülükleri de etik günaha ve kötülüğe indirgemek, yanlış olduğu kadar sebepsizdir de.

Günah kavramı, iyi ve doğru Tanrı'dan gelmiyorsa ve kişiye, yani bireye ait bir olgu ise, bu konumuyla günah ve kötülük insan faktörünü birey ve özne olarak öne çıkarmaktadır. Bu Orta Çağ felsefesi için bence yenilikçi bir düşüncedir. O halde, modern felsefeden yaklaşık 11 veya 12 yüzyıl önce insanı bir özne olarak ele alan Aziz Augustinus bu görüşü ile hiç de küçümsenemeyecek bir düşündürdük. Günah, öznenin ruhundaki istencin özgür seçimi sonucu oluştuğuna göre özne, sorumlu birey olarak kendisine, topluma ve Tanrı'ya karşı sorumludur.

İslâm felsefesi en yüce varlık olan Tanrı'dan başlayarak, insan ve maddeye kadar inen bir varlık hiyerarşisini kabul eder. Tanrı, en yüce varlık olması bakımından, insan bilgisiyse onun zat'ını bilemez. Tanrı'nın özü, insanın bilgisini aşar. Ezeli ve ebedî olan Tanrı, her şeyin yaratıcısı ve sebebidir. Tanrı, her şeyi bilir, görür ve duyar. Tanrı kadîm olduğundan yarattığı evren sonradan var olmuştur. Tanrı'nın ilâhî irâdesi sayesinde, yaratılış zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın varlığı, yaratılışın, yani evrenin ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Bu sebeple evren sonradan yaratıldığı için ezeli ve ebedî değildir. Evrenin bir başlangıcı ve sonu vardır. Zaman içinde yasalar ve kurallar zincirine bağlıdır.

İslâm felsefesi genel olarak varlık sıralaması içinde insanı ikici bir kuramla açıklar. İnsan ruh ve bedenden oluşmuş fânî bir varlıktır. İnsanın, ölümsüz yanı ruhtur; beden ölümlüdür. Bu sebeple, ruh, bedenden önce yaratılmış bağımsız bir tözdür. Ölüm, sadece ruhun bedenden ayrılmasıdır. Bedenden ayrılan ruh tanrısal kaynağına geri döner. İnsan, ruhu tam olarak bilemez, yalnızca ruhun dışı vuruş etkinliğini bilir ve yorumlar. Ruh, insanda bilmeyi, düşünmeyi, canlılığı ve hareket etmeyi gerçekleştiren güçtür. Beden ise insanın yaratılmış ve geçici olan kısmıdır. Beden, genelde duyular işlevini yerine getiren yerdir. Fakat yine de ruh olmadan duyular bilinemez. İnsanın ruhu, Tanrı tarafından verilen akıl ve cüz'î irâde ile donatılmıştır. Bunlar Tanrı'nın bir armağanıdır. Aklın üç özelliği vardır: 1. İnanmak, 2. Bilmek, 3. Düşünmek. Akıl ve

irâde sahibi varlık olan insan, yaptığı eylemlerden ötürü Tanrı'ya karşı sorumludur. Çünkü Tanrı, evreni yarattıktan sonra insanı bütün eylemlerinde özgür bırakmıştır. Eylemlerini doğru yapabilmesi için de ona akıl ve özgür irâde vermiştir. İnsan eylemlerinde özgür irâdesini kullandığı için, Tanrı katında yaptıklarından da sorumludur.

Fakat bu konu tartışmaya açıktır. Gerçekten insan özgür bir irâdeye sahip midir? Yoksa her şeyin fâili Tanrı mıdır? Fiilin mutlak fâili Tanrı ise, insanın yaptıklarından, yani tartıştığımız konu olan kötülükten sorumlu olmadığı söylenebilir mi? Eğer 'hayr' ve 'şer' Tanrı'dan geliyorsa, insan nasıl sorumlu olabilir? Hayr ve şer'in kaynağı nedir? İslâm felsefecileri özgür irâde konusunda iki farklı görüşü kabul ederler. Birinci görüş, her şeyin yaratıcı ve fâili olan Tanrı'nın bütün eylemleri bilmesi ve sebebi olması bakımından insanın, yaptıklarından sorumlu olamayacağını söylerken, ikinci görüş bunun tam tersini ileri sürer. İnsan akıl ve özgür irâdeye sahip olması bakımından eylemlerinde hayr ve şerri kendisi seçer; bu bakımdan insanın kendisi sorumludur.

İbn Sînâ, İslâm felsefecileri içinde Yunan akılcılığını benimseyerek, felsefi olayları akılla açıklamaya çalışmıştır. Kötü probleminde de akılcı bir yaklaşım benimser. Kötülük (şer) ârızî ve nisbîdir. Öyleyse bu iyilik ve güzellikler dünyasında neden mutlu olmayalım? Ancak dünyada insanın mutlu olmasını engelleyen kötülükler vardır; hem de pek çoktur. Sözelimi düşen yıldırım hem fakirin ölümüne, hem de evinin yanmasına sebep olursa buna "iyilik" mi diyeceğiz? Anne babaların bir tanecik yavrularının ölmelerini nasıl izah edeceğiz? İbn Sînâ akla gelebilecek bu gibi soruların farkındadır ve bunları şöyle yorumlamaktadır:

İyilik varlığın temel özelliğidir, kötülük ise sonradan, ârızî ve cüz'îdir. Olaylara kötülüğün karışması sebep-sonuç ilişkilerindeki bir takım eksikliklerden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, kötülüğün kaynağı maddedir. Kötülük olgular evreni denem Ay-altı evrende ortaya çıkmaktadır. İlâhî evrende madde bulunmadığı için kötülük de yoktur. Var olan her şey iyi (hayr) veya kötü (şer) olsun, Tanrı'nın takdîrinde mevcuttur. Fakat Tanrı'nın ancak "iyi"ye rızâsı vardır. Kötü, ya mevcut olmayan bir şey ya da a'râz kabîlinden bir şeydir. Evren, hâlen olduğundan daha iyi, güzel ve mükemmel olamazdı. İlâhî inâyet bu evrenin mükemmel nizâmında tecellî etmiştir.

Hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratmak Tanrı'nın kudretinin dışında olmadığına göre neden kötülükler vardır? Hastalık, ölüm, fakirlik, korku ve üzüntü gibi insanı mutsuz kılan olayların bulunmadığı bir dünya mümkün değil midir? Hemen belirtelim ki, böyle bir sorunun İbn Sînâ felsefesinde yeri yoktur. Çünkü insana iyiyi kötünden, yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırma yeteneği verilmiştir, ama ilâhî hikmetin özünü anlama yeteneği verilmemiştir. Ayrıca insan olarak bizim değer yargılarımız başka, Tanrı'nınki baş-

kadır. Biz kâinâta ve olaylara kendi dar ve sınırlı mantık açımızdan bakarak onları çözmeye çalışırız. Oysa İbn Sînâ'ya göre Tanrı kâinatta genel kanunlar vaz'etmiştir. O, bu genel kanunları bilir.

Madde mutlak anlamda belirsiz bir güç olarak değil de, müsbet anlamda kemâlden mahrum olarak tasarlanmıştır. Madde “çirkin”dir, “kötü”dür, “mutlak yoklukta son bulur”, “hiçlik” adını almaya lâyıktır. Maddede ve insanlarda üç türlü kötülük vardır:

- a) Bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki noksanlık ve eksiklik mânâsına gelen kötülük ki, bu fizikî kötülüktür.
- b) Elem, keder, maddî ve mânevî, iç sıkıntılar gibi, rûhî ızdıraptan ileri gelenler. Bu da psikolojik bir kötülüktür.
- c) İnsanın ahlâkından gelen kötülük ki, filozof buna günah diyor. Bu metafizik kötülüktür.

Kötülük, insanın irâdesinden değil, Vâcibü'l-vücûd'dan gelmektedir. Bu yorum, İslâm'ın hayrın ve şerrin Tanrı'dan olduğu görüşüne de uygundur. Burada İbn Sînâ, “Mu'tezile” ve “Cebriye” yollarından aynı derecede uzak bulunmaya çalışır. Kötülüğü kaderin mutlak hükmü olarak kabul edecek yerde, Platoncu kuramı benimser. Her şey ne için yaratılmış ise onu icrâ eder; her şey olacağına varır. Fakat bu mekanik bir determinizm değildir. Kötülük, dâimâ zorunsuz evrende ve fertlerdedir. Şâyet insan günah işler ve azap çekerse bu madde nin eksikliğindendir.

Gazâlî, aklı ön plana çıkaran İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi İslâm felsefecilerine karşı çıkarak aklın karşısına kalbi koyarak felsefesini oluşturur. Bu sebeple kötülüğün kaynağını açıklarken kalbin yapısını ve özelliklerini ortaya koyar. İnsan yalnız kalbi sayesinde Tanrı'yı bilip tanıdığı için, diğer varlıklardan ayrılır. Kalp, bilginin doğduğu mânevî bir cevherdir. Kalp gözü hem kendi ruhunu, hem de ruhunun sıfatlarını idrâk eder. Tanrı'nın korkusuyla yaşayan, nefsin arzu ve ihtiraslarından kurtulmuş olan bir kalp, karanlıkta kalmaz. Kalp için Tanrı korkusu çok önemlidir. Çünkü kalbi kendi varlığına döndüren, dünyadaki korkuların hiçbirine benzemeyen sonsuzluk ve mutlak karşısında duyulan korku Tanrı korkusudur. Tanrı'nın karşısında insan “korku ile ümit arasında” bir tavır takınmalıdır. Kaynağı “günah ve cezâ” olmayıp sadece Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında duyulan korku, en ulvî korkudur. Hakikatin kalpte tam olarak parlamasını engelleyen sebepler de vardır. Meselâ günah ve ihtiraslarla bulanmış bir kalp, hakikati göremez.

1. Kalbin Tanrı'dan başkasına uzak ve temizlenmiş olması gerekir.
2. Kalp, kâinatın yaratılışının ve peygamberlerin gönderilişinin gâyesi olan Tanrı'nın marifeti ile dolmalıdır; bundan sonra Tanrı'ya yakındır. Kal-

be gelen düşünceler ve kısımların bilinmesiyle şeytanla savaşıarak onu mağlup etmek ve onun şerrini uzaklaştırmak için Tanrı'ya sığınmak gerekir. Şeytanın hilelerini ve aldatmalarını bilmek için, kalbe ve zihne gelen düşüncelerin kısımlarını bilmek gerekir. Fikirler, insanın kalbine doğan esinlerdir ve insanı bir şey yapmaya veya yapmamaya sevk ederler. Kalpte meydana gelen hakikatle ilgili bütün düşünceler Tanrı tarafından dandır. Çünkü O, her şeyin yaratıcısıdır.

Gazâlî'ye göre, kötü ahlâk sahibi kişiler, kalbin hayrına değil, şerrine yol açan şunlardan sakınmalıdırlar: 1- Kibir,, 2- İkiyüzlülük, 3- Kin, 4- Kıskançlık, 5- Hâinlik, 6- Gıybet, 7- Dedikodu, 8- İki lisan sahibi olmak, yani söyleneni söylenenin dışındaki bir anlamla anlamak, 9- Övülmeyi sevmek, 10- Düşmanlık, 11- Kötü söz söylemek ve sövmek, 12- Lanetlemek, 13- Yalan söylemek, 14- Öfke. Gazâlî kötü ahlâka sebep olan durumları sayarak kötülüğün kaynağını da ortaya koymaktadır. O halde, iyi ahlâka sahip insan kötülük yapamaz. Kötülüğün kaynağının ahlâk sahibi olmamak olduğunu söyleyen Gazâlî'ye göre, insan aklı ve kalbi arasındaki farkı bilmelidir. Böylece temiz kalp iyi ahlâka yol açarken, kalbini hakka ve hakikate kapatanlar ise kötü ahlâk sahibi olurlar. Bu ise kötülüğün sebebidir.

Tanrının Varlığının Kanıtlanması Problemi

Orta Çağ felsefesi, döneminin din anlayışından etkilenecek ortaya çıkmış bir felsefe olduğu için öncelikli konularından biri Tanrı'nın varlığının felsefi argüman ve gerekçelerle kanıtlanmasını yapmak olmuştur. Çünkü dinî inanç tek başına Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ve gerekçelendirilmesi için yeterli olmamıştır. Antik Yunan felsefesinden yararlanarak oluşan ve gelişen Orta Çağ felsefesi, felsefi kavram ve gerekçelendirme yoluyla Tanrı'nın varlığını kanıtlama yolunda farklı argümanların gelişmesine ön ayak olmuştur. Burada bazıları üzerinde durulacaktır.

Aziz Augustinus'un Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamaları

a) Eski Ahid'den gelen Tanrı'nın varlığının kanıtı: Bu kanıt bütün diğer kanıtlardan kronolojik olarak bir öncelliğe sahiptir. Çünkü bu kanıt, bilinen ilk kanıttır. Eski Ahid, bize Tanrı'nın var olduğunu söylemektedir; o halde, Tanrı vardır. Fakat bu kanıtlama bir felsefi gerekçelendirmeden çok kabule ya da Eski Ahid'e olan inançtan kaynaklanmaktadır.

b) Tanrı hakikattir ve doğrudur: Aziz Augustinus, Tanrı'nın en gerçek Hakikat ve Doğru olduğuna inanır. Tanrı'yı bilmek, doğruyu bilmektir. Aziz Augustinus şöyle diyor: Her ne üstün olanı elde ederse, o doğrulukla ölçülür ve o, mutluluktur. Araç olanlar bizi huzursuz eder. Doğruyu seyretmek mutlu olmaktır. Aziz Augustinus'a göre, Tanrı'ya en yakın olan ruh, Tanrı'yla ilişkiye girebilir. Ruh, çoğu zaman mutlu değildir; çünkü mutluluk elinde olanı bulmaktır. Bu durumda ruh, Tanrı'ya sahip olmalıdır. Çünkü ruhun temel amacı Tanrı'yla ilişkili olmaktır ve ruhun en yüksek fonksiyonu olan doğruyu bilmektir. O zaman mutluluğa sahip olmak demek, Tanrı'ya sahip olmak demektir. Aziz Augustinus'a göre, fiziksel hiçbir şey Tanrı'yı veremez; sadece tinsel sevgi verebilir. Böylece ruhun doğal ihtiyaçları, mutluluk ve Tanrı'yı elde etmenin verdiği memnûniyettir. Doğruluk, üstün olan prensip olarak her şeyin sebebidir. Doğruluk, Tanrı'dır. Ruhlar, mutluluğu ararken, doğruluğa ve Tanrı'ya ulaşırlar. Böylece, eğer bir kişi Tanrı'yı seyretmeye ve doğruluğa iknâ edilirse, o zaman mutlu olur. En iyi mutluluğu Tanrı, ruha verir. Ruh Tanrı'da mutlu ve huzurlu olabilir.

c) Evrendeki ya da doğadaki mükemmel düzenden kaynaklanan Tanrı'nın varlığının kanıtı: Doğada bulunan mükemmel düzen açıklanması gereken bir durumdur. Evrenin olağanüstü düzeni yalnızca üstün bir varoluşun niteliği olabilir. Bu olağanüstü düzenin arkasında onu ortaya koyan üstün usa sahip bir varlık olmalı ki, ancak doğanın düzenli, sürekli devamlılığı ve çeşitliliği oluşabilsin. Aziz Augustinus'a göre, en küçük bir hayvandaki düzen bile bir tesâdüfün sonucu değildir ve olamaz da. Eğer bir düzen yoksa bütün bunlar bir tesâdüfün sonucu mudur? Bu düzen, ne bir şans ne de bir tesâdüftür. Aziz Augustinus'a göre, bu üstün düzen insan gücünün ve yapabildiklerinin ötesindedir. Bu insandan daha yüksekte olan bir varlığa ait olmalıdır. Bu sebeple, zamanın ötesinde üstün bir yaratıcı olan Tanrı vardır.

d) Olumsuzluktan gelen kanıt: Yalnız Tanrı kendisi ve yardımcıları değişmez. Tanrı zamandan bağımsızdır. Olumsuz olan olumsuz olmayanı îmâ eder. Böylece o değişmez olandır. Eğer iyiliği tanımlarsak; Tanrı'yı tanımlamış oluruz. Eğer ışığı görürsek, Tanrı'yı görmüş oluruz. İnsan bilgisi ikinci sebeplere dayanarak bilimi ortaya koyar. Her ne olursa olsun hiçbir ikinci dereceden sebep, en son sebebi açıklayamaz. İkinci derece bilgiler, ikinci derece sebepler içindir. Bunlar bilim veya fendir. Tanrı bilimden veya fenden üstündür, onu bilim ile bitiremeyiz. Bu ilkeliktir. Yani onun bilimi kapsadığı gibi onu kapsamaya çalışmak ilkeliktir. İlk sebebi bilim veremez. O halde, Tanrı vardır.

e) Aklın yaşamından gelen kanıt: Aklımız bize var olduğumuzu, yaşadığımızı ve anladığımızı kesin olarak vermektedir. Bunlar, gerçekliğimizin hiyerarşik bir düzen içinde olan üç basamağıdır. Biri varsa diğerleri de olmalıdır. Eğer anlamaktan daha üstün bir oluş varsa O, mutlaka varolmayı, ya-

şamayı ve anlamayı da kapsamalıdır. Eğer bilgi kendini anlayabiliyorsa, bilgiyi kendinden üstün bir şey, yani Tanrı yaratır. Tanrı kavrayabileceğimiz en yüksek şeydir.

Boethius'un Tanrının Varlığını Kanıtlamaları

a) Düzensiz gelen Tanrı'nın varlığının kanıtlanması: Boethius'a göre, dünya ve evren değişik ve farklı bölümlerden ve nesnelerden oluşmuştur. Bu farklı, karşıt ve değişik bölümler bir tek düzen ve birlik içinde bir bütünlük oluşturur. Fakat düzen kendi başına oluşamaz. "Eğer bunca değişik şeyleri birleştirecek biri olmasaydı, dünya bunca değişik ve karşıt bölümlerden tek bir biçim haline gelemezdi. Yine eğer birleştirdiği şeyi içeren olmasaydı, doğalarının değişikliği birleştirilmiş şeyleri ayırıp dağıtırdı."¹⁴ O halde, düzenleyen ve düzeni sağlayan varlık olan Tanrı vardır.

b) Devinimsiz devinimden gelen Tanrı kanıtlanması: Birinci kanıta bağlı olarak Boethius, doğadaki değişik devinimleri düzenleyen ve oluşturan bir varlığın olması gerektiğini ileri sürer. Bu devinimleri sağlayan varlık kendi devinimi için bir başka devindiriciye de dayanmamalıdır; çünkü başka devindirici varsa kendisi ilk devindirici olamaz. İlk devinimi yapan aynı zamanda kendisi devindirilmeyen (Aristoteles'in devinmeyen devindirici -hareket etmeyen hareket ettirici dediği *unmoved mover*'dur) fakat hep başkalarını devindiren varlıktır. "Yine kendisi hareketsiz kalırken bunca değişik devinimleri düzenleyen olmasaydı, doğa düzeni böyle durağan kalmaz; yer, zaman, etkinler, boşluk ve nitelik açısından böyle uyumlu bir devinim görülmezdi. Yapılmış şeyleri oluşturan ve kalıcı kalan bu varlık ne olursa olsun, ona herkesin kullandığı adla 'Tanrı' diyorum."¹⁵ O halde, Tanrı vardır.

c) Kendisine yeten, en iyi ve güçlü varlık olarak Tanrı kanıtlanması: Doğadaki her varlık, kendi kendine yeten değildir. Bütün yaratılmış varlıklar, kendi doğal eğilimlerini gerçekleştirirler. Bu eğilimler onlar için iyi olandır; fakat onlar iyyinin kaynağı değildirler. Tam ve mutlak iyyinin kaynağı, iyiliğini başka bir varlıktan değil, kendi gücünden alır. "... Tam iyi, her şeyi güçlü yöneten ve tatlılıkla her şey için imkân sağlayan şeydir. ..." ¹⁶ Tam ve yetkin iyi ancak Tanrı'dır. Öyleyse Tanrı vardır; çünkü yalnız Tanrı kendi kendine yeten tam iyi ve güçlü varlıktır.

14. Boethius, "Felsefenin Tesellisi Üzerine." V. Kitap, çeviren B. Çotuksöken ve S. Babür. *Orta Çağ'da Felsefe*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993, s. 113.

15. Boethius, *a.g.e.* s. 113.

16. Boethius, *a.g.e.* s. 113.

Fârâbî'nin Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamaları

a) Nedensellik ilkesinden gelen kanıt: Her şeyin bir sebebi vardır. Bu akıl yürütme sonsuz gerilemeye gitmez; çünkü en sonda sebeplerin sebebi olan sebepsiz sebep vardır. O da Tanrı'dır.

b) Düzen ve uyumdan gelen kanıt: Evrende her şey bir düzen ve uyum içindedir. Bu düzeni sağlayan düzenin içinde veya onun bir parçası olamaz. O halde, düzeni sağlayan fakat onun içinde olmayan bir düzenleyici vardır. O da Tanrı'dır.

c) Hareketten gelen kanıt: Aristoteles geleneğine uygun olarak bu evrende ki hareketi sağlayan ama kendisi hareketini bir başkasından almayan bir varlık vardır. Bu varlık özü gereği hareket etmeyen hareket ettiricidir. Bu da Tanrı'dır.

d) Mümkün varlıktan gelen kanıt: Mümkün'ül-vücûd ancak Vâcibü'l-vücûd'dan gelebilir. O halde, mümkün varlıklar, varlığını zorunlu bir varlığa borçludurlar. Zorunlu varlık ise Tanrı'dır.

Aziz Anselmus'un Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamaları

a) En yetkin İYİ'den gelen kanıt: Dünyada birçok çeşit iyilikler vardır; fakat bu iyilikleri bir hiyerarşik sıraya koymak mümkündür. İyi şeyler iyilikleri bakımından derecelendirilebilir. Her iyi şey, iyiliğini kendisinden daha yetkin bir iyiden alır. Platoncu bir anlayışla, Aziz Anselmus'a göre, tek tek iyiler, İyi'den pay alarak iyi olurlar. En yetkin ve yüksek İyi sadece kendi iyiliğini kendinden alır. İyiliğini bir başka iyiye borçlu değildir; çünkü O, en yetkin İYİ'dir. O, hep başkalarını iyi eder. O, hep diğer varlıkları var eder. O halde, en yetkin İYİ vardır ve O da Tanrı'dır.

b) Ontolojik kanıt (Descartesçi kanıt): Herkeste bir Tanrı kavramı vardır. Tanrı yoktur diyen ateistlerde ve aptallarda da Tanrı kavramı vardır; çünkü "Tanrı yoktur"u söylemek ve düşünmek, o insanın zihninde bir Tanrı kavramı olduğunu göstermektedir. Zihinsel olarak bu çelişkidir. Yoktur derken de varlığını söylemek aslında var olduğunu söylemektir. Zihinde çelişki yoktur, ancak bunu dile yanlış getiren ateistlerin sözlerinde çelişki vardır. Çelişki zihinsel değil, dilseldir. Düşünülen her şeyin varlığı vardır. O halde, Tanrı kavramı herkesin zihninde var olduğuna göre ve düşünülen aynı zamanda var olduğuna göre, Tanrı vardır. Düşüncede var olmak gerçekte de var olmak demektir; o halde, Tanrı vardır.

Bu kanıtlama bir tür kavram realizmini içermektedir. Tümeller tartışmasına göre, kavramlar, zihinden bağımsız olarak gerçekten vardır. Anselmus

da Platoncu ve Aziz Augustinusçu bir anlayışla düşünülen her şeyin, bir de gerçekliği olduğunu ileri sürer. Çünkü eğer gerçeklikte Tanrı olmasaydı, aynı zamanda o, düşünülemezdi.

Aziz Anselmus'un yaşadığı dönemde Rahip Gaunilon ve daha sonra Roscelinus, nominalist bir yaklaşımla ona karşı çıkmışlardır. Düşündüğümüz ve duyduğumuz her şeyin gerçek varlığı yoktur. Çünkü anlam, ancak duyu, deney ve algıya bağlı olarak ortaya çıkar. Her sözcüğün veya kavramın bir karşılığı yoktur, onlar birer sestten ibarettir. Tanrı ve insan gibi kavramlar bir sestir. Ayrıca hayal ve kurgular da zihindedir; fakat bir karşılıkları yoktur. Kavram realistlerinin dediği gibi kavramların varlığı yoktur, buna karşılık tek tek varlıkların varlığı vardır. "Kavramların gerçekliği nedir?" sorusunu yeniden düşünen Anselmus, karşı itirazları haklı bulur, fakat kanıtlamasından da vazgeçmez. Anselmus, "Düşüncede varolan gerçekte de var olur." önermesinin yalnızca en yetkin varlık olan Tanrı için geçerli olduğunu ileri sürer. Böylece Tanrı bir *ens perfectissimum*, yani mükemmel varlık olarak kavram realistleri için istisnâî durum oluşturur.

Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi

Orta Çağ felsefecileri, insan kuramları çerçevesinde ruh ve beden anlayışlarını ortaya koymuşlardır. Genelde düalist bir insan anlayışını benimseyen Orta Çağ düşünürleri, insanı ruh ve bedenden oluşmuş ve yaratılmış bir varlık olarak kabul ederler. Bedensiz cevher (töz) vardır ve bu da ruhtur. Ruh, bedenden arınmış bir cevher olarak var olmak için bedene de ihtiyaç duymaz. Işık nasıl güneşten gelmekteyse, ruh da Tanrı'dan gelmektedir. Ruh, bedenın özelliklerinden farklıdır; çünkü onun cevheri mânevî ve ilâhîdir. Bu sebeple de, ruh, yaratılmış eşyâlar gibi sonlu değildir. O, ölümsüzdür. Ruh, doğası gereği bedenden önce yaratılmış ve mânevî bir tözdür. Ruh, bedenî özellikleri ve öfkeyi engelleyen güç olarak insanı aydınlığa götüren tarafıdır. Öfke ve şehvet gücü bazen etkili olsa da, ruh onları yener ve akıl gücü ile onları bastırır. Ruh, bedenden sonra da ayrı bir töz olarak kalır. Ruhun ölümsüzlüğü problemini Aziz Augustinus şöyle açıklamıştır:

1. Değişmeyenın sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü: Ne tür şeyler değişmeden kalabilir? Değişen ve hareket eden mutlak ve sonsuz olabilir mi? Hareket, oluş ve değişimi içerir mi? İnsan hareket eden ve ölümlü varlık olarak nasıl ölümsüz olabilir? İnsanın kalıcı, değişmeyen, ölümsüz yanı var mıdır? Hareketsiz olan sonsuz ve mutlak olur mu? Ezeli ve ebedi olarak ne değişmeden var olabilir? Sonsuza kadar ne var olabilir? Tahrîb olmak, yok olmak veya değişmenin mümkün olması ne demektir? Değişen, yok olan; değişmeyen, yok olma-

yan ne demektir? Bilim vardır ve sonsuza kadar değişmez. Çünkü o, değişmeyendir. Bu anlamda bilgi değişmeyen, yok olmayan, sonsuz ve mutlak olandır. Çünkü o, maddî değildir. O halde, bilim ve bilgi nerededir? Değişmeyen bilgisi olarak bilim, değişenin kaynağı olan vücut ya da bedende olabilir mi? Bilgi ve bilim ruhta vardırlar, bedende değil. Çünkü duyu verisinin bilgisi duyu bilgisini oluştururken, akıl verisi de akıl bilgisini oluşturur. Bilim ruhta nasıl vardır? Biz bilimi ruhta yaratmıyoruz. Onları orada buluyoruz ve keşfediyoruz. Sayı aklîdir ve akılda vardır. Biz akılda olanları unutsak bile, onlar orada sonsuza kadar var olmaya devam ederler. Onlar sonsuza kadar devam ederlerse onları barındıran ruh da sonsuz ve ölümsüz olmalıdır. O halde, ruh ölümsüzdür.

2. Harmoniden (uyumdan) gelen kanıt: Ruh vücutla harmoni içinde midir? Değildir. Çünkü bedenın değişmeye elverişli olduğu bir önceki kanıtla anlaşılmıştı. Beden değişirken, akıl değişmez. Ruhı da akıl vâsıtasıyla biliriz. Vücut veya bedenle ruhın varlığını algılamayız. Ruha en uygun olan vücudun istek ve arzuları değil, değişmeyen durumda olan akıldır. Eğer ruh vücutla harmoni içinde olsaydı, o da ölümlü olurdu. Oysa ruh akılla harmoni içindedir. Ruha en yakın olan akıldır. Akıl, vücuttan uzak olandır. Bu sebeple harmoni bir gerçeklik değil sadece sonuçtur. Ölümsüzlük, değişmeyi içermez. Akıl da değişiklikleri içermez. Akıl, benim vücudumun içerdığı bir hareket değildir. Böylece akıl hareketi, değişmeyi ve tahrîb olmayı içermez. Ruh, doğruluğun değişmez yeridir. Yanlışlıklarla ruh aşağılanamaz ya da yok edilemez. Ruh; akıl, bellek ve istenci içeren tek bir tözdür. Bellek yoksa bile ruh tek töz olarak sonsuza kadar var olabilir. O, yok edilemez ve ölümsüzdür.

3. Karşıtların varlığından gelen kanıt: Karşı cinsi ile bir şey yok edilebilir mi? Çelişkiler ve karşıtlıklar yok edebilir. Karşıtlar ruhu yok eder mi? Ruhun karşıtı olmadığına göre onu yok edemez. Karşıtı bulunmayan ruh ölümsüzdür.

Bilgi-İnanç İkilemi

Orta Çağ felsefesinin diğer problemi de bilgi-inanç arasındaki ilişkiyi ya da ilişkisizliği ortaya koymaktır; çünkü felsefî ve bilimsel düşünme akla dayalı bilgi ortaya koyarken semâvî dinler inanca dayalı bilgi öne sürerler. Bilgi, sonradan akıl, deney ve sezgi gibi kaynaklarla elde edilmiş insan bilgisiyken, inanç, özellikle vahiy yoluyla yollanmış dinî bilgiye dayalı inanç, insan bilgisini aşan ilâhî varlığın bilgisini içermektedir. Orta Çağ felsefesinde bilgi/akıl-inanç/vahiy karşıtlığının nasıl aşılması gerektiği üzerine görüşler ortaya çıkmıştır. Burada Aziz Augustinus'un bu problemi nasıl ele aldığı örneklenecektir.

Aziz Augustinus'a göre, insan iki yolla öğrenir: İnanç ve bilgi (akıl). Akıl bilgisi ile görme arasında benzerlik kurarken, inançla da görünmeyen arasındaki bir paralelliği ortaya koyar. Göremediğimizi, inançla kabul ederiz. Gördüğümüz şey, bildiğimiz şeydir. Çünkü "Bilgi, aklın kendisine uygun nesneye bakışıdır."¹⁷ İnanç akılla göremediğimiz nesnelere aittir. Bunun sonucunda inanç ve bilgi birbirinden farklıdır. Bilgi bir şeyi akıl yoluyla bilmektir, inanç ise göremediğimize ve anlamadığımıza tutunmaktır. Görmek inanmak değildir. Bir kişi eğer inanıyorsa bilmiyordur. Eğer biliyorsa, bildiğini kabul etmelidir. İnanç ve bilgi aynı anda mümkün değildir. Görme ile akıl, görünmeyenle inanç bağlantısını göstermesindeki amaç, bilginin objesine göre bilgi edinme yollarının farklılığını ortaya koymaktır. Bir şey ya akıl ile ya da inanç ile bilinebilir. Her ikisi de bilgi nesneleri bakımından farklı olmalarına rağmen, bilgi oluşturmaları bakımından aynıdırlar. İnanç insan için, doğal, kaçınılmaz ve evrenseldir. Aziz Augustinus için, bazı durumlarda inanç akıl bilgisinden önce gelmesine rağmen, bu, her durumda geçerli değildir.

İnancın bilgiden (akıldan) önce geldiği durumlar

- a) Zaman açısından inanç akıldan önce gelir. Bilme sırasında, ilk olarak inanmalıyız. Doğruyla uğraşmak için önce inanmaya ihtiyacımız var. Bilgi elde etmek için öncelikle inanmak gerekir (*anlamak için inanıyorum: Crede ut intelligas*). İnanç, bilgiden kronolojik olarak da bir üstünlüğe ve öncelliğe sahiptir. Önce inanır, sonra biliriz. İnanç yolu bize zaman kazandırır. Bu sebeple de inanç, aklın dolambaçlı yolundan daha kısa ve emniyetlidir. Eğer bilginin ya da aklın yolunu izlersek, çok az kişi doğru yolu bulur. İnanç, doğruyu (hakikati) bulmak için en güvenli yoldur ve inancın yolu, çoğu için iyi bir örnektir.¹⁸ Burada, bilgi yolunun karşısına inancın yolu çıkarılmıştır.
- b) Aziz Augustinus göre, çocuk doğuştan bir inanca sahiptir. Çocuk, anne ve babasının gerçekten kendi ailesi olduğuna inanır. Hiç kimse ailesinden şüphe etmez. Onların kendi annesi ve babası olduklarına bütün kalbiyle inanır.¹⁹ Aziz Augustinus daha da ileri giderek sevginin inanç te-

17. Augustinus. *Against the Academician (Contra Academicos, Akademikilere karşı)*, çeviren Sister Mary Patrica Garvey, Wisconsin: Marquette Uni. Press, 1957. III, s. 43.
 18. Aziz Augustinus. *The Advantage of Believing (De Utilitate Credendi, İnancın Üstünlüğü Üzerine)*, çeviren Luanne Meagher, Aziz Joseph: College of Aziz Benedict, Muncie, bölüm 10.
 19. Augustinus, *a.g.e.* bölüm 12, paragraf 26.

melli olduğunu söyler. Tinsel sevgi görünmez ve inançta temellenir. Arkadaşlık sevgisi, dostluk sevgisi, Tanrı sevgisi vb., inanç temellidir.

- c) Tarih inanç temellidir. Biz geçmişte ve tarihte olanlara inanırız. Tarihi bilgi, inanç temeli üzerine yükselir. Çünkü biz geçmişe dönüp, oradaki olayları tekrar yaşayamayız. Meselâ Hz. İsa'dan önce Aristoteles'in Yunanistan'da yaşadığının bilgisine inanarak varırız.
- d) Coğrafya bilgisi de inanç temellidir. Birisinin bizim gitmediğimiz ve görmediğimiz yerlerden bahsettiği zaman onların varlığına ancak inanarak bilgi sahibi olabiliriz. Kuzey Kutbu diye adlandırılmış bir yer olduğuna, gidip görmeden inanırız. Çünkü birçok kişi buraya gitmiş ve bize bazı belgelerle onu anlatmıştır. Fakat temelde inanç yoksa bu bilgiler, çok kolaylıkla reddedilebilir.
- e) Kişilerin duygularına, iç düşüncelerine ve içlerinden geçenlere inanmamız gerekir. Çünkü bunları göremeyiz ve bu sebeple inanırız. Başkasına ait olanı ve özel olanı, yani öznenin kendisinden başka hiç kimsenin hissetmediği düşünceleri ancak inanarak doğru olduklarına karar verebiliriz.
- f) Din alanı farklı ve özel bir inancı kapsar. Hiçbir şey insanın inancından daha pratik değildir. Din kesin ve değişmez buyrukları emreder. Onlara inandığımız için ne olduklarını da bilebiliriz. Çoğu sıradan insan için, dinî emirler kesin ve mutlakdır. Eğer dinî inancın varsa, bu her zaman diğer inanış ve bilgilerden önce gelir. Yani bu emirlerin ne olduklarını görüp, bu görme eylemi sonucunda inanma yolu tercih edilmez. Dinin buyrukları oldukları gibi kabul edilmelidir.

Bilginin (aklın) inançtan önce geldiği durumlar

a) **Sonun üstünlüğü:** Anlamak sondur ve inanç ise vâsıtaadır. Anladığımız oranda inanırız. Bazılarımız diğerlerine göre daha fazla anlamaya ve bilgiye ihtiyaç duyar. Aziz Augustinus doğruyu ve hakikatı sadece inanmakla değil, fakat anlamak yoluyla da kavramak için son derece sabırsızdır.²⁰ Son gâyeyi ve ereği bilmek için akıl tek yoldur ve inançtan üstündür. Sonu yani gâyeyi anlamada, akıl ön plana çıkar ve inancı bir vâsıta veya araç olarak kullanır.

b) **Zamanın üstünlüğü:** Zaman yönünden bilgi ve akıl, inançtan önce gelir. Olgun insan sebebini bilmeden ve anlamadan inanmaz. Kör inanç, olgun insanın tercihi değildir. Her neye inanılırsa inanılsın, akılla temellendirilme-

20. Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*, II, Kitap, vii.

lidir. Böylece olgun insan için, bilgi ve akıl inancın üstünde nedensel ve ussal bir öncelliğe sahiptir. Nedensel olana inanırız. Aziz Augustinus, bir şeyi hemen kabul edip, ona hemen inanmayı affetmez. Şeyleri sorgulamadan ve sebeplerini akıla danışmadan da bilmeyi kabul etmez. Bu tür bilginin varlığının bir yönü eksik kalmıştır. Aziz Augustinus otoriteyi ve inancı takip edenlere de saygı gösterir, ama sadece basit inançla yaşamının mutluluk vermediğini düşünür.

c) Doğanın üstünlüğü: Otorite ve inancın kesin şeyler olmadıklarını açıklamış bulunuyoruz. Aziz Augustinus'a göre, bilmek sadece otorite (Tanrı) ve ya inanç değildir. Bunlar, gelecek yaşamda yerlerini yardımseverliğe bırakacaktır. Çünkü gelecek yaşamda inanca değil, merhamete ihtiyacımız vardır. Bu sebeple inanç, hakikatin ışığında, ona gerek duyulmayan olacaktır. Bu görüşleri dolayısıyla, Aziz Augustinus, bilginin düşmanı olduğu ve sadâkat propaganda yaptığı suçlamalarına mârûz kalmıştır. Fakat bu suçlamaları yapanlar Aydınlanma Çağı'nın akılcı ve ateist reaksiyoncularıdır. İlgili suçlamalar, tek taraflı bir bakışın sonucudur. Yapılan suçlamaların aksine, Aziz Augustinus bu dünyanın bilgisinde, yani doğa bilgisinde inanca değil akla önem vermiştir. Bu sebeple de doğa bilgisini akıl bilgisi olarak görür. Başka bir deyişle, doğa bilgisinde akıl, inançtan önce gelir ve ona üstündür.

Kader Problemi

Bir insanın yaşamı boyunca eylemlerinin önceden planlanmış olduğuna dair inanç, alinyazısı, yazgı anlayışına kader denilir. Özellikle Orta Çağ döneminde tek Tanrılı dinlerin etkisiyle kişinin başından geçen bütün olaylar ilâhî bir güç tarafından önceden planlandığı kabul edilmiştir çünkü Tanrı tam bilgedir, her şeyi öncesiz ve sonrasız bilmektedir. Tanrı, tümel olanı bildiği gibi tikel ve tekil olanı da bilmektedir. Tanrı'nın ezelden ebede kadar, yani bütün olacak olayları önceden her ayrıntısına kadar bilmesi Orta Çağ düşüncesinde özgürlük, sorumluluk, ödül ve cezâ gibi konuların tartışılmasına ve açıklama getirme çabalarına yol açmıştır. Hem Batı hem de Doğuda tümel irâde ve tikel irâde kavramları ile açıklanmaya çalışılan Tanrı'nın önceden bilmesi ile insanın bilmesi arasındaki fark felsefeciler tarafından ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan açıklanmaya çalışılmıştır. Bu problem, aynı zamanda varlığın ne tür ilişkiler içinde değiştiğini açıklamaya çalışan düşünürlerin görüşlerini de etkilemiştir. Determinist ya da indeterministlerin karşılıklı olarak kader, özgürlük, sorumluluk ve günah kavramlarını birbirlerinden farklı ele almalarına yol açtı.

Orta Çağ Hristiyan felsefeciler, meselâ Aziz Augustinus ve Boethius, alın yazısı ya da kader konusunu özgür irâde ve kötülük problemi ile birlikte alarak özellikle ahlâkî kötülük olan, yani insanın kendi seçimlerinden kaynakla-

nan günah alanında analiz ettiler. Boethius'un Tanrı'nın önceden bilmesinin insanın yapıp etmeleri ve sorumluluğunu değiştirmeyeceğini içeren yorumlarla kader konusuna bilgi kuramsal bir yaklaşım geliştirdi. İslâm dünyasında ise kader ya da alın yazısı problemine genel anlamda üç tür yaklaşım vardır. Cebriye: İnsanların özgür irâdeleri olmadığı gibi olayların meydana gelişi Tanrı'nın gücü ile olmaktadır. Kaderiye, olayların gerçekleştirilmesini tamâmen insana atfeder. Mu'tezile, insanın bütün eylemlerinden kendisinin sorumlu olduğunu, bunun için de özgür bir irâdeye sahip bulunduğunu kabul eder.

Özgür Irâde Problemi

İstenç, zihin karşısında kesin bir üstünlüğe ve öncelliğe sahiptir. Tanrı'nın varlığının kanıtı hakkındaki argüman da istencin bu özelliği ile mümkündür. Aklın, ruhun etik özelliği, yani istenç olmadan doğruyu bulması imkânsızdır. Aziz Augustinus *Düzen Üzerine (De Ordine)* adlı eserinde “Her kim inanır, çalışır, yaşar ise doğruluk ve hakikat onunladır.” demektedir. Irâde veya istenç, aklın hakikati, yani doğruyu bulmasına yardım eder. Doğrunun bilgisi erdemin sonucudur; fakat başka hiçbir şeyin değildir. Özellikle de, doğrunun elde edilmesinde en büyük engel, ruhun gurûrudur.

Dinî inançtaki özgür seçim ve istencin önemini özellikle vurgular. Çünkü bu inanç Tanrı, sonsuzluk ve ezeli olan hakkındaki birçok kavramı içeren gizemliliği kapsamaktadır. Bizim Tanrı hakkındaki bilgimiz her zaman gizemlidir ve ruh, Tanrı'yı nasıl daha fazla bilemediğini bilme olgusunun ötesinde Tanrı bilgisine sahip değildir. Ne zaman biri kendini arıtırsa Tanrı'yı bulabilir (*soliloquies*) ve ruhunu arıtan birisi ancak doğruyu ve hakikati bilebilir (*On the advantage of believing*). Augustinus'a göre, anlamak ve bilmek için, Tanrı'nın ışığına ihtiyaç vardır. Vücut ve ruhun birliği gizemli bir anlaşılamayandır. Neyi anlamadığını anlamak, seni hiçbir şey anlamamış yapar.

İstenç olmazsa doğru ve yanlış da olmaz. Çünkü istenç, özgür seçimin yapıldığı yerdir. Özgür istencin seçimi ise insana hak yolunu öğretebilir. Tanrı'nın gösterdiği yolu seçmek, ahlâk kurallarına uymak, hakikati bulmak ancak özgür istence sahip olma ile mümkündür. İyi ve kötü istencin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsan bedene düşmüş ruh olarak Tanrı'dan ayrılmıştır. Bütün nesnelerin doğal bir amacı vardır. İnsanın amacı da Tanrı'dan ayrılmasıyla düşmüş olduğu yerden kurtularak Tanrı'nın seyrine dalmaktır. İnsanın amacı felsefe ve tanrıbilim vâsıtasıyla en yetkin varlığı düşünmesiyle gerçekleşebilir. Doğadaki nesnelerin zorunlu mekanik hareketine karşılık, insanın kendi amacına yönelmesi

onun özgür istence sahip olduğunun bir ifadesidir. Ruhun özgürlüğü, Tanrı'nın seyrine dalmakla mümkündür çünkü ruhun özgürlüğü demek, Tanrı'nın istediği şeyi istemek demektir. Burada Boethius bir çelişki görmez. Tanrı'nın önceden bilmesi ile özgür istenç arasında bir çelişki yoktur; çünkü Tanrı insanı tek tek eylemlerini yapabileceği özgür bir alanda yaratmıştır.

Tümeller Tartışması

Tümeller sorunu Porphyrios'un Aristoteles'in mantığına yazdığı ek kitap olan *Isagage* adlı çalışmasıyla Orta Çağ felsefesine girer. Boethius'un hem Aristoteles hem de Porphyrios üzerine yazdığı girişlerle iyice ortaya çıkan tümeller sorunu XII. yüzyılla birlikte Skolastik felsefenin temel problemi haline gelmiştir. Roscelinus, Abelardus, Aziz Thomas ve Ockhamlı William'ın felsefelerinde çokça tartışılan bu konu, günümüzde bile tartışılmaktadır.

Tümeller problemi, tümel varlıkların var olma durumlarıyla ilgilidir. Aziz Augustinus, Platoncu bir yaklaşımla tümellerin gerçekten var olduğunu; fakat Platon'daki gibi ayrı bir idealar dünyasında değil, Tanrı'nın zihninde olduklarını söyler. Bu kuram, katı bir kavram realizmini içermektedir. Kavram realizmi kilisenin ve Hristiyanlığın resmî görüşü olarak kabul edilerek bütün Orta Çağ boyunca etkisini her filozofta göstermiştir.

Gerçekten tümel diye bir varlık ya da kavram var mıdır? Eğer varsa nerede ve ne cinstendir? Hristiyan felsefesine göre, gerçekten tümel varlık vardır ve o, Tanrı'dır. Tümel varlığın yok olması Tanrı'yı da yok etmektedir. Aynı şekilde "tümel varlık var fakat tekilin içinde" demek de Tanrı'yı tekil yaparak cisimleştirmektedir. "Tümel varlık gerçekten yoktur fakat tümel denilen kavramlar sadece birer dilsel ya da zihinsel soyutlamalar" diyen görüş de Tanrı'nın varlığını tehlikeli bir duruma sokmaktadır. O halde, tümellerin varlığı gerçekten Orta Çağ felsefesi için büyük bir sorundur.

Tümellerin varlığı üzerine üç temel görüş vardır:

1. Katı Kavram Realizmi: Gerçekten tümeller tikelden ve insan zihninden bağımsız olarak bir gerçekliğe sahiptir. Bu görüş, kendini Platon felsefesiyle temellendirmektedir.

2. İlimli Kavram Realizmi (Konseptüalizm): Tümeller tikelle birlikte gerçekten vardır. Bu görüş, Aristoteles felsefesiyle kendini temellendirmektedir.

3. Nominalizm (Adcılık): Tümeller gerçekten bir varlığa sahip değildir. Onlar birer isim olarak bizim yaptığımız soyutlamalardır.

Boethius, yaptığı mantık çevirilerine yazdığı girişlerde, “Cins ve tür gibi ikinci derece kategorilerin gerçekten birer varlığı var mıdır?” diye sorarak tümelerin durumunu tartışır. Cins ve türlerin kendi başlarına bir varlıkları var mıdır? Yoksa onlar sadece zihnin soyutlamaları mıdır? Cins ve türler, tikeller içinde bulunan ortak özellikler olarak vardılar, ama tikellerin dışında bir varlıkları yoktur. İnsan zihni soyutlama gücüyle, tümel kavramları, somut bireylerden çekip çıkartabilir. Tümeler algılanabilir nesnelerde bulunurlar, fakat madde nesnelerden bağımsız olarak düşünülebilirler. Bu konuda, Boethius, Aristotelesçi olmasına rağmen, Platon ve Plotinos etkisiyle, felsefeyi tümelerin içinde toplandığı “Tanrı zihninin seyrine dalmaktır.” diye tanımlar.

Aziz Thomas, Platoncu madde anlayışını değil de, Aristotelesçi madde anlayışını benimser. Tümel kavramların varlığını maddeden ayrı bir yerde değil de, bireysel olanda arar. Meselâ Aziz Thomas’a göre, “insanlık” tek başına var olabilecek tümel varlık veya kavram değildir. Ancak bir bireyin insanlığı vardır. Aristoteles’in insanlığından bahsedilebilir. Bu sebeple, Platonculuktan farklı olarak, Aziz Thomas için, zihin nesneleri bireysel şeylerin içinde de vardır. Bireysel şeylerin dışında zihinsel nesneler yoktur. Çünkü Aziz Thomas’a göre, maddeyle birlikte varolan formlar, gerçekte zihinsel nesneler değildir. Çünkü onlar maddeyle birlikte vardılar. İnsanlık bir soyut kavram olarak gerçekten zihinseldir; fakat bu haliyle hiçbir yerde bulunmaz. Bir maddedeki insanlık, zihinde olan insanlığın aynısı değildir.

İbn Rüşd’e göre, ruh tikellerin ilkesi, akıl ise tümelerin ilkesidir. Ruh ve akıl, şekilleri kavrar. Akıl ve ruh olmazsa şekiller ve formlar olmazdı. Şekiller, maddeyle var olurlar. Madde hem tümel hem de tikel olan formun veya şeklin kaplamı içindedir. Akılla elde edilen her şey tümeldir ve akıl da ruhun bir gücü olduğuna göre tümeler ruhtadır. O halde, akıl ilkeleri olan tümeler nasıl varlıklardır?

Akıl, tümeli tikel varlıklardan soyutlayarak elde eder. Tümelerin ortaya çıkışı veya elde edilişi akla bağlıdır. Fakat akıl bunları kendi başına elde edemez, yani soyutlayamaz. Soyutlamanın başlatılabilmesi için tikel zorunlu olarak var olmalıdır. Akıl ilkesi olan tümeler, yalnızca ruhta değildirler. Tümeler, Platon’un dediği gibi zihnin dışında idealar gibi bir gerçekliğe de sahip değildirler. Çünkü türler somut bireysel gerçekliğin içindedir. Varlığın sorunluluğu gereği cins türü bağlar. Cins ve tür ayrı varlıklar değil, Aristoteles’in dediği gibi, tümeler bir tür soyutlamadır, fakat varlığını tikellerden alır.

Nominalizmi savunan Ockham’a göre, töz, tekil ve bir olduğu için hiçbir tümel de töz olamaz; çünkü tümel zihnin bir yapısı olarak zihindedir. Zihinden bağımsız tümel yoktur. Tümeler zihinsel boyutta kavramlara karşılık gelirler. Aynı şekilde cins ve türler zihnin dışında bulunamazlar. Cins ve tür, nes-

nelerin ne olduğunu veren formlardır ama kendileri birer öz veya varlık değildir. Tümel kavramlar, dil ve yazı imleriyle yani işaretleriyle kendilerine varlık bulurlar. Ne zaman bir kavram, bir im veya işaretle kendini bir başka varlığın ifadesi olarak verilse, o zaman varlığa sahip olur. O halde, tümeler dil ve yazı imleri ve sembolleriyle varlığa gelirler. Tümelerin gerçek varlığı yoktur, onlar dilsel sözcük ve isimlerden ibarettir.

KAYNAKÇA

Aydın, Mehmet, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

Augustinus, *Confessions (İtiraflar)*, translated by R. S. Pine-Coffin, New York: Penguin Books, 1983. Türkçe çevirisi; Domink Pamir, Kaktüs Yayınları, 1999.

———, *On Free Choici of the Will*, translated by Anna S. Benjamin and L. H. Hackstaff, New York: Macmillan Publ. Camp., 1987.

———, *Against the Academician (Contra Academicos, Akademisyenlere karşı)*, çeviren Sister Mary Patrica Garvey, Wisconsin: Marquette Uni. Press, 1957.

———, *The City of God*, Marcus D. D. Dods - transltr. Publisher: Modern Library. Place of Publication: New York. Publication Year: 1950. Page Number: 288, 9.9, <http://www.questia.com/read/61633778>

———, *The Advantage of Believing (De Utilitate Credendi, İnancın Üstünlüğü Üzerine)*, çeviren Luanne Meagher, Aziz Joseph: College of Aziz Benedict, Munesota, bölüm 10.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005.

———, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2008.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefe Tarihi*, çev. Abdullah Haksöz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Çotuksöken, Betül, *Orta Çağ Yazıları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.

Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet, *Orta Çağ'da Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.

Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara: İlahîyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Çüçen, A. Kadir, *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe*, Ezgi Yayınları Bursa 2010.

Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, İm Yayınları, 2005. Ettenne Gibson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2003.

- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Ortaçağ Felsefesi*, Pencere Yayınları, İstanbul, 2002.
- Fahrî, Mâcid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Gibson, Ettenne *Ortaçağ'da Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980.
- Hyman, Arthur ve James, J Walsh (Editör), *Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Hackett Publ., Comp., 1973.
- Jacques Goff Le, *Orta Çağ'da Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı, 1994.
- Karaman, Hüseyin, "İslâm Düşüncesinde Yahudi Felsefesi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, cilt 2, Editör Bayram Ali Çatinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Kenny, Antony, *A Brief History of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell Publ., 1998.
- Kılıç, Cevdet, "Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri", *İslâm Felsefesi Tarihi*, cilt 2, Editör Bayram Ali Çatinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Kiriş, Nurten, *Tarihî Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise, Felsefe, SDU Felsefe Dergisi*, Sayı 5, Bahar 2008.
- Leaman, Oliver ve Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, cilt 2. Çev. Şamil Ocal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2001.
- Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Taratma*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.
- Pegis, Anton C. (Editor), *Introduction to Aziz Thomas Aquinas*, The Modern Library: New York, 1948.
- Platon, *Diyaloglar - Theaitetos*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınları, 1993.
- Yaran, Cafer Sadık *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yazıcı, Bekir Eyüp, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkîlik-Sühreverdî", *İslâm Felsefesi Tarihi*, cilt 2, Editör Bayram Ali Çatinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

PAPALIK VE ORTAÇAĞ

Bekir Zakir Çoban*

HIRİSTİYANLIK, KATOLİK KİLİSESİ VE PAPALIK

Popüler kültürün etkisiyle insanlar bugün Papalık konusunda bilgiden ziyâde bir takım imajlara ve klişelere sahiptirler. Hatta bu klişeler sadece popüler kültüre has değildir. Özellikle tarih ve siyaset alanındaki pek çok eser Katolik Kilisesi ve Papalıkla ilgili kalıp yargılarla doludur. Bu kitapları okuyan biri, bütün tarihi boyunca sadece Orta İtalya'nın bir kısmına sahip olmasına rağmen, Papalığın Ortaçağ Avrupasının en büyük toprak sahibi olduğunu; yüzyıllarca süren bir dönemin neredeyse tamâmının Kilise hegemonyası altında geçtiğini; siyâset, ekonomi ve düşünce dâhil, Papalığın her alanı kontrol ettiğini sanabilir. *Opus Dei*'yi duymayan yoktur; fakat Kilise'nin, Avrupa'nın şu anki meşhur üniversitelerinin pek çoğunun kurucusu olduğu unutulmuştur. Papa VII. Gregory'nin, Alman İmparatoru IV. Henry'yi nasıl üç gün üç gece soğukta bekletip ayaklarına kapanarak af dilemek mecbûriyetinde bıraktığını pek çok kitapta görmek mümkündür. Fakat Gregory'nin, daha sonra aynı imparatorun askerlerinin elinden canını zor kurtardığını ve sürgünde can verdiğini öğrenmek için biraz daha "ayrıntı" okumak gerekir.

Mensuplarının gözünde Roma Katolik Kilisesi, onu diğer Hıristiyan kiliselerden ayıran, kendine has niteliklere sahiptir. Resmî Katolik kateşizmine gö-

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

re Kilise “tek”, “kutsal”, “evrensel” ve “havarisel”dir, onun dışında kurtuluş yoktur.¹ O, bizzat İsa tarafından kurulmuştur ve “Tanrı’nın Yeryüzündeki Krallığı”dır.² Bu “Kutsal ve Evrensel Kilise”ye inanmak imanın şartlarından biridir.³ Dinî ayrılıklardaki belirleyici unsurlardan birinin de otorite anlayışı olduğu göz önüne alındığında da⁴ -doktrin ve ritüeldeki farklılıklar bir yana- Katolikleri diğer Hristiyanlardan ayıran temel unsur, onun yönetim biçimidir. Kilisede hiyerarşik bir yapılanma vardır ve bunun başında da papa yer alır. Dolayısıyla, Papalık ya da “Petrusçu İdare (Petrine Ministry)”yi benimsemesi Katolik Kilisesi’nin en ayırt edici özelliğidir.⁵ Dahası Katoliklere göre Papalık ve Kilise, yani papayı kabul etmekle Hristiyan olmak âdetâ özdeştir.⁶ Katolikliğe göre Kilise Tanrı’nın mekânı ve krallığı, papa ise Kilisenin başıdır. O, “İsa’nın Vekili” ve “Petrus’un Halefi”dir. Katolik öğretiyeye göre Papalık tarihi değil ilâhî bir kurumdur. İsa, Kiliseyi hiyerarşik bir kurum olarak bırakmıştır. Yani Kilise bugünkü haliyle bizâtihi Tanrı tarafından kurulmuştur.⁷ Papalık teolojisi; birincisi, İsa’nın Kiliseyi kurduğu ve başına Petrus’u atadığı; ikincisi, Petrus’a verilen bu yetkinin diğer Roma Piskoposlarına geçtiği biçiminde iki temele dayanmaktadır.⁸ Katolik öğretiyeye göre Petrus bizzat İsa tarafından kilisenin başı olarak atanmıştır. Bunda şüphe izhâr eden Katoliklikten çkar.⁹

Katoliklerin Papalığa bakışları bu şekildedir. Fakat tarihî olarak incelendiğinde Papalığın uzun bir süreç içerisinde şekillendiği görülür. Hristiyanlık IV. yüzyıla kadar zaten imparatorluk baskısı altındadır ve Roma Kilisesi gayr-i meşrû bir konumdadır. Batı Roma’nın yıkılışına kadar –hatta bir müddet sonrasında değin– Kilise, Roma İmparatorluğu’nun bir kurumudur. Ancak bu devreden sonradır ki Roma Kilisesi’nde monarşik bazı işaretler gözükmeğe başlar. Sonraki dönemlere bakıldığında ise Papalığın X. yüzyıla kadar siyasal olarak kurumsallaşmasının sürdüğü; X–XIV. yüzyıllar arasında önemli bir dünyevî güç haline

1. *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, İstanbul, 2000, md. 811, 846.
2. *Katolik a.g.e.* md. 763.
3. *Bkz. a.g.e.* md. 197.
4. *Bkz. Bryan Wilson, Dinî Mezhepler*, çev. Ali İhsan Yitik-A.Bülent Ünal, İz yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 23.
5. Richard P. McBrien, *Catholicism*, Winston Press, New York, 1981, s. 1184.
6. *Bkz. John Paul II, Crossing the Threshold of Hope*, trans. by J.M. McPhee, ed. by Vittorio Messori, Alfred A. Knopf Inc., New York, 1995, s. 27.
7. K. Bihlmeyer – H. Tuchle, *I. ve IV. Yüzyıllarda Hristiyanlık*, çev. Antun Göral, Güler Matbaası, 1971, s. 83.
8. *Bkz. Hans Küng, The Church*, Image Books, New York, 1976, ss. 581–585.
9. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, trans. by P. Lynch, Rockford, 1960, s. 276, 279. Papalık teolojik anlayışı, genel olarak tarihsel gelişimi ve kurumsal yapısı ile ilgili olarak bkz. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İstanbul, 2009.

geldiği; Rönesans ve Reform sürecinde, akabinde de Aydınlanma ve modernizm akımları karşısında otorite olarak zaafa uğradığı; buna mukâbil XIX. ve XX. yüzyıllarda papalığın üstünlük iddîalarının son haddine taşındığı görülmektedir.

Papalık idârî açıdan otantik bir kurum mudur? Değilse kökeni nereye dayanmaktadır? Bu soruları cevaplamak için muhtemel iki kaynağa bakmak gerekir. Bunlardan ilki Hristiyanlığın içerisinden çıktığı Yahudilik; ikincisi ise Kilisenin, içerisinde geliştiği ve şekillendiği Roma İmparatorluğu'dur. Yahudi tarihinde gerek otorite gerekse hiyerarşi anlamında Kilise ve Papalığa benzer bir kurumsal yapıya rastlanmaz; ama belirgin bir Roma etkisi görülür. Hatta Roma Kilisesinin, Roma İmparatorluğu formlarını kendine örnek aldığı üzerinde neredeyse bir ittifak vardır.¹⁰ Roma İmparatorluğu ile kurulan bu bağlantı günümüze ait bir düşünce de değildir. XVII. yüzyıl düşünürlerinden Thomas Hobbes (1588–1679) ünlü eseri *Leviathan*'da şöyle der: “Eğer insan, bu büyük rûhânî hâkimiyetin kökenini düşünürse, kolayca fark edecektir ki Papalık, mevta Roma imparatorluğunun, mezarı üzerinde taçlanmış olarak oturan hortlağından başka bir şey değildir.”¹¹ Özellikle Batı Roma'nın yıkılışından itibaren Avrupa'da bir otorite boşluğu meydana gelmiş, bu boşluğu büyük ölçüde Kilise doldurmuş ve mânevî otoritesi ile âdetâ Roma İmparatorluğu'nun devamını sağlamıştır. Roma Kilisesi'nin bu konumu, VIII. yüzyılın sonundan itibaren toprak sahibi olmasıyla daha da pekişmiştir. Aslında Roma İmparatorluğu birçok idareci için “cihan imparatorluğu” olma anlamında bir örnek olarak görülmüş ve Batı Roma'nın yıkılışının ardından neredeyse Avrupa'daki her krallık ve imparatorluk kendisini Roma'nın devamı saymıştır.

Roma İmparatorluğu'nun Katolik Kilisesi ve Papalık üzerindeki tesiri paganizmden mülhem bir takım inanç ve uygulamalarda, ama daha somut olarak Kilisenin idare tarzı ve teşkilât yapısında görülür. Öncelikle, bizâtihî papalar I. Leo'dan itibaren imparatorların daha önce kullandığı *Pontifex Maximus* unvanını kullanmışlardır. Papaların, kendilerine bağlı bölgelerle iletişim için kullandıkları ve *decretal* adı verilen mektuplar da aslında imparatorların yerel yöneticilere gönderdiği emir-nâmelerin (*decree* veya *responsa*) taklididir.¹² IV. yüz-

10. Bkz. Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Methuen & Co, London, 1974, s. 8; Henri Pirenne, *Hız. Muhammed ve Charlemagne*, çev. M.A. Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2006, s. 142; Dvornik, “Emperors, Popes and General Councils”, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 6 (1951), s. 3; Bryan Wilson, *Dini Mezhepler*, s. 22; A. Fawkes, “Papacy”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh, 1994, vol. 9, s. 620.

11. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 480.

12. Bu tür bir mektup ilk kez Papa Siricius zamanında, 385'te İspanya ruhbanlarına gönderilmiştir. Daha sonra Papa I. Celestine (422–432) papaların bu mektuplardaki sözle-

yıldan itibaren Kilisenin idârî bölgeleri Roma İmparatorluğu'nun taksimi örnek alınarak düzenlenmiştir.¹³ Papa Büyük Gregory, Kilise emlakını düzene sokarken de Roma sistemini aynen uygulamıştır. Bir çeşit iktâ sistemi diyebileceğimiz *beneficium* bunun en tipik örneğidir.¹⁴ Papalık idare teşkilâtına verilmiş olan *curia* adı, aynı zamanda Roma Senatosu'nun ismidir. Birçok yazara göre genel konsil de Roma Senatosu'ndan mülhemdir.¹⁵ Hatta doğudaki Hristiyan din adamları sakal bırakırken Batıdakilerin traşlı olması dahi çoğunlukla Romalı senatörlere benzeme isteğine yorulur.¹⁶

PAPALIĞIN KURUMSALLAŞMA SÜRECİ

Bilindiği üzere, Mîlâdî IV. yüzyıl başlarına, yani İmparator Constantine'in serbestlik vermesine kadar Hristiyanlık Roma İmparatorluğu'nda gayr-i meşrû bir dindir ve hızla yayılması asıl bu tarihten sonradır. V. yüzyılın ortalarındaki Papa I. Leo'ya kadar genel olarak Hristiyanlığın, özelde ise Papalığın şekillenme süreci devam etmiştir. Bu dönemde Kilisede Tanrı ve insan konusundaki inanışlar netleşmeye başlamış, Roma Kilisesi'nin tek bir piskopos tarafından yönetilmesi ise çoktan yerleşmiştir. Din adamlarında bekârlık kesin bir emir olmamakla beraber tavsiye edilen bir özelliktir. Bu arada manastırcılık Mısır'da ve Suriye'de ortaya çıkışının ardından Hristiyanların olduğu her yere, Avrupa'da ise Akdeniz kıyılarından içerilere doğru yavaş yavaş yayılmaktadır. Hristiyan mimarisinin şekillenmeye başladığı bu devrede Hristiyanlar yaratıcı olmaktan çok taklitçidirler. Hristiyan yapılarında Roma bazilikaları esas alınmaktadır.¹⁷ Pagan dönemin etkileri sadece mimarî alanda değil Hristiyan ibadetinde de kendini göstermiştir. *Vaftiz* ve *komünyon* en önemli Hristiyan ritüelleridir. Fakat objeleri bir saygı ifadesi olarak öpmek; ta'zîm amacıyla diz çökmek; kutsal emanetlere hürmet; mum yakma; tütsü kullanma Hristiyanlığa Roma pagan adetlerinden geçen uygulamalardır. Bu dönemde dinî takvim de şekillenmeye başlamıştır. II. ve III. yüzyıldan itibaren bir olgunlaşma süreci gösteren *laik-ruhban* ayrımı IV. yüzyılda kesin biçimiyle ortaya çıkmıştır. Bazılarınca Hristiyan toplulukların sapkınlık ve ahlâkî gevşeme tehdidiyle karşı-

rini "hukuk" olarak nitelmiş ve itâat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bkz. Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, s. 16.

13. K. Bihlmeyer – H. Tuchle, *I. ve IV. Yüzyıllarda Hristiyanlık*, s. 81.

14. Bkz. Pirenne, *H. Muhammed ve Charlemagne*, s. 87.

15. Dvornik, "Emperors, Popes and General Councils", s. 4, 22.

16. Turhan Kaçar, "Katoliklerle Ortodoksların Ayrılığı", *Radikal*, 30.11.2006.

17. Thomas Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church*, Image Books Doubleday, New York, 1990, s. 42.

laşmasının bir sonucu olarak görülen bu ayrımın en belirgin tezâhürü bekârlıktır.¹⁸ Papa Siricius (384–399)’tan itibaren Papalık emirlerinde râhiplere bekârlık dikte edilmeye başlanmıştır.¹⁹ Anadolu’nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında sūfilerin rolü ne olmuşsa, Avrupa’nın Hristiyanlaşmasında keşişlerin oynadığı rol odur. Ayrıca, manastırlar ileriki dönemlerde Papalık otoritesinin yaygınlaşmasının da önemli araçları olacaktır.

IV. ve V. yüzyıl aynı zamanda Katolik teolojisinin gelişiminde önemli bir yere sahip olan ve *Kilise Doktorları* olarak bilinen üç şahsiyetin yaşadığı ve faâliyet gösterdiği zaman dilimidir: Ambrose (340–397); Augustine (354–430) ve Jerome (345–420).

Ambrose’nin etkisi Kilise-Devlet ilişkileri konusundaki düşünceleri vâsıtasıyladır. Kilisenin devlet karşısında bağımsız, daha açık ifadeyle devlete ege-men olması gerektiğini savunan Ambrose bu bakış açısıyla “Hristiyan Devlet” fikrinin babası sayılmaktadır.²⁰ Augustine, Reformasyona kadar Kilise teolojisinin dayandığı isim olmuştur. Jerome ise Kutsal Kitap çevirisi ve yorumları ile tarihe geçmiştir. Papa I. Damasus’un isteği üzerine *Vulgat* olarak bilinen Kutsal Kitap’ın revizyonunu –revizyon, çünkü özellikle *Eski Ahit*’in hangi parçalarının benimsendiği o dönemde net değildi– ve Latince çevirisini yapmıştır.²¹

Papa I. Innocent (401–417)’ten itibaren papaların diğer kiliseler üzerinde etkili olma çabaları iyice belirginleşir. Fakat Innocent’in ardından gelen Zosimus (417–418) zamanında imparatorluğa yapılan, Roma’nın diğer kiliseler üzerinde hâkim sayılması talebi dikkate alınmaz.²² Bu dönemde Roma Kilisesi’nin müdâhaleci tavrı yüzünden diğer bazı kiliselerle, özellikle de Afrika Kilisesi ile gerginlikler yaşanır. Hatta Aziz Augustine’in Roma’nın Afrika Kilisesi’nin işlerine karışmasından oldukça rahatsız olduğu anlaşılmaktadır.²³ 422–432 yılları arasında papa makamında oturan I. Celestine, Papalık otoritesinin oluşmasında bir adım daha atarak papalık mektuplarındaki ifadeleri “hukuk” olarak niteler ve bunların mutlak itâati gerektirdiğini iddiâ eder.²⁴ Bununla birlikte kurumsal olarak Papalığı şekillendiren isim “Büyük Leo” olarak anılan Papa I. Leo (440–461)’dur. Onu büyük yapan, Hristiyanların “Tanrı’nın Kırba-cı” dedikleri Hun İmparatoru Atilla’nın Roma’yı zaptetmesini mâhir bir şekil-

18. Bkz. A. Fawkes, “Papacy”, s. 620.

19. Bokenkotter, *History*, s. 49, 50.

20. Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, *Batı Felsefesi Tarihi*, C. 2 (Ortaçağ), çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 46.

21. Adı geçen Kilise Doktorları ile ilgili bkz. Bokenkotter, *History*, ss. 59–77.

22. Ullmann, *Papacy in the Middle Ages*, s. 18.

23. Bokenkotter, *History*, s. 78, 79.

24. Ullmann, *Papacy in the Middle Ages*, s. 16.

de engellemesidir. Bazıları Leo için, “Atilla’yı durdurmasaydı Batı medeniyeti şu an olduğu biçimde gelişmeyebilirdi.” der.²⁵ İmparatorluk tarafından Roma Kilisesi’nin üstünlüğünün onaylanması bu dönemdedir. Papa Damasus ile başlayan Papalık doktrininin biçimlenmesi süreci Leo ile tamamlanmıştır. I. Damasus (366–384) 382 yılında topladığı bir sinodda Papalığın Roma dışındaki kiliseler üzerinde de hâkim olduğunu iddiâ etmiştir. Halefi Siricius (384–399), Damasus’tan bir adım daha ileri giderek mektuplarında sadece Batı kiliselerinin değil, Doğu’dakiler dâhil, bütün Hristiyanların üzerinde otorite sahibi olduğunu savunmuştur. Fakat Leo’dan önceki bu papaların iddiâları pratiğe geçirilebilmiş uygulamalardan çok, idealleri yansıtmaktadır. Öncesinde böyle iddiâlar olsa da Papalık otoritesi pratikte Leo’dan itibaren gerçeklik kazanmaya başlamıştır. Dolayısıyla kurumsal mânâda Papalığın kurucusunun I. Leo olduğu ve artık bu yüzyıldan itibaren Papalığın etkili bir teşkilât olarak tarih sahnesine çıktığı söylenebilir.

Papa I. Leo, iddiâlarının meşrûiyet zeminini Petrus’ta bulmuş ve kendisini âdetâ Petrus’un reenkarnasyonu olarak görmüştür. Ona göre Roma Piskoposu “en yüksek hükümdar”, “en yüksek öğretmen” ve “en yüksek yargıç”tır.²⁶ Ayrıca o, Papalığı kurumsal bir çerçeveye yerleştirmiş, kurumla kişiyi, yani Papalıkla papayı ayırmıştır. Buna göre papa yanlış yapsa da, bu sığata layık bir insan olmasa da, bulunduğu makamdan ötürü ona saygı duyulması gerekmektedir. Bundan dolayı Leo kendisini “Petrus’un layık olmayan halefi” olarak nitelemiştir. Tabî ki aslında bu, tevâzu değil bir otorite göstergesidir. Leo, kendisine hiç danışmadan ve onayını almadan bir piskoposu görevden alması üzerine Arles Başpiskoposu Hilary’yi mahkum eder. Hilary, papanın onun bölgesindeki Kilise işlerine karışma hakkı olmadığı gerekçesiyle Doğu ve Batı imparatorlarına şikâyetle bulunur. Durumu değerlendiren zamanın imparatorları II. Theodosius (402–450) ve III. Valentinian (425–455) papayı haklı bulurlar ve 17 Temmuz 445’teki bir fermanla Roma Kilisesinin Batı’daki üstünlüğünü ilan ederler.²⁷

-
25. Bkz. Ron Pazola, “Who’s been Sitting in Peter’s Chair?”, *U.S. Catholic*, vol. 58 no. 7, July 1993, s. 38. Leo ile ilgili ayrıca bkz. J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1988, ss. 43–45; Paul Collins, *Upon This Rock: The Popes and their Changing Role*, Crossroad Book, New York, 2000, ss. 63–65.
 26. Patrick Granfield, “Papacy”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, vol. 11, s. 172; George Stebbing, *The Story of the Catholic Church*, Herder Book Company, London and Edinburg, tarihsiz, s. 79.
 27. Adı geçen ferman için bkz. Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church*, London, 1977, s. 22, 23. I. Leo hakkında ayrıca bkz. *Liber Pontificalis*, 47 (ss. 38–40); Christopher M. Gray, “The Provocative Power of the Papacy”, *Orbis*, vol. 44, no. 3,

Roma İmparatorluğu uzun zamandan beri fiili olarak Batı’da iktidarını kaybetmiştir. Fakat Batı Roma’nın resmen yıkıldığı tarih olarak çoğunlukla Vizigot liderlerinden Odoacer’in Batı İmparatoru Romulus Augustus’u tahtından indirdiği 476 yılı esas alınır. Barbar saldırıları sonucunda İmparatorluğun Batı ayağının yıkılışı elbette Roma Kilisesi için önemli bir avantaj olmuştur.²⁸ Bölgedeki otorite boşluğundan yararlanan ve imparatorluk baskısından uzak kalan papalar Roma ve çevresindeki yegâne güç haline gelirler. “Roma papalarla başa kalmıştır.”²⁹ Papalık açısından takip eden süreçteki bir diğer kırılma noktası papa I. Gelasius (492–496) zamanında Frenklerin Hristiyanlığı kabul etmeleridir. Bu da Hristiyanlığın “İkinci Constantine”i sayılan Frenk Kralı Clovis’in 496 yılında Hristiyan oluşu ile başlayan dönemdir.

Papalık organize olduktan sonra, Ortaçağın ilk yüzyıllarında iki önemli misyona sahip olmuştur: Barbar kavimleri Hristiyanlaştırmak ve Avrupa’yı bir Hristiyan memleket (*Christendom*³⁰) haline getirmek. Bu da tek başına Kilisenin başarabileceği bir şey değildir. Keşişler ve laik idareciler buna katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla bu misyonun gerçekleştirilmesi üç unsurun birlikte hareket etmesiyle mümkün olmuştur: Papalık, keşişler ve Frenkler.³¹

Büyük Leo’dan sonra, Papalığın geleceğini belirleyen bir diğer önemli papa –yine Katoliklerce “büyük” unvânıyla anılan- I. Gregory (590–604)’dir. Onun için zaman zaman “Avrupanın Babası” denilir.³² Papalığın kurumsallaşmasının ikinci aşamasını gerçekleştiren Gregory, *Christendom*’un ve neredeyse bütün Ortaçağ Papalığı çizgisinin mimarı kabul edilmektedir. Klasik Roma ile Ortaçağ Papalığı arasındaki köprü sayılabilecek olan bu papa, daha önceki papalardan III. Felix’in de mensup olduğu aristokrat bir Roma ailesindedir. Entelektüel titizlik, düzenlilik, hukukçu bir bakış açısı, pratik sağduyu ve olaylara gerçekçi yaklaşım gibi tipik Romalı özelliklerini taşımaktadır. Papa seçilmeden önce Papalık özel temsilcisi olarak İstanbul’da bulunmuştur. Konunun uzmanları, onun iyi bir teolog olmamakla birlikte müstesnâ bir lider olduğunu belirtmektedirler. Politika olarak Gregory, Roma’nın içinden çok dışarı ile ilgilenmiş; Papalığı fiilen Orta İtalya’nın hâkimi haline getirmiş, Roma’nın diğer Batı kiliseleri üzerindeki hâkimiyetini sağlamlaştırmış, bar-

s. 502, 503. Söz konusu fermanın içeriği için bkz. J. A. Corbett, *The Papacy: A Brief History*, D. Van Nostrand Company, New Jersey, 1956, s. 97 (Document No. 4).

28. Barbar istilaları hakkında bkz. Henri Pirenne, *Hız Muhammed ve Charlemagne*, s. 19 vd.

29. Stebbing, *The Story*, s. 127.

30. *Christendom*, tamamıyla hristiyanların hâkim olduğu coğrafyayı ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. *Dâri’l-İslâm*’ın Hristiyanlıktaki karşılığı olarak düşünülebilir.

31. Bkz. Bokenkotter, *History*, ss. 89–98.

32. Ullmann, *Papacy in the Middle Ages*, s. 55.

barların ve Anglo-Saksonların Hristiyanlaştırılmasına büyük önem vermiş, İspanya Kilisesi ile çok iyi ilişkiler kurmuş, ardında önemli bir teolojik malzeme bırakmıştır.³³

VI. yüzyıldan VIII. yüzyılın ilk yarısına kadar İtalya'da üç kuvvet hüküm sürmüştür: Papalık, Lombardlar ve Bizans. Karolenj İmparatorluğu'nun kurulmasından sonra ise bölgede etkili güç olarak sadece Papalık kalacaktır. Lombardlar Papalık için –özellikle II. ve III. Gregory dönemlerinde- İmparator Leo'dan daha ciddi bir sıkıntı yaratmıştır. Lombard kuşatması altındaki III. Gregory, 730'ların sonuna doğru, o sırada Fransa'da bulunan Charles Martel'den yardım ister. Fakat Lombard Kralı ile mücadeleye girmek istemeyen, yeri geldiğinde Kiliseyi soymuş ve bazı Kilise topraklarını müsâdere etmiş olan Martel, bu çağrıya olumlu cevap vermez. 741 yılında Martel'in ölümünün ardından Merovenj hanedanı arasında devam eden yaklaşık on yıllık bir taht mücadelesinin ardından, Martel'in oğullarından biri olan Pepin ("Kısa Pepin" olarak bilinmektedir) 751'de, dönemin papası Zachary (741–752)'nin desteğiyle Frenk Krallığının başına geçer.³⁴ Bu arada Lombard tehlikesi devam etmektedir. Lombardlar yeni kralları Aistüfl önderliğinde Ravenna'yı ele geçirirler. Papa II. Stephen (752–757) Bizans İmparatorundan yardım ister, ama nafile. Daha sonra Papa Stephen, Kralın Lombardlarla barış halinde olmasına rağmen, belki de sefeli ile olan hukukuna binâen Pepin'den yardım ister. Papayı Fransa'ya davet edip ona saygı ve ikramda bulunan Pepin ile Papa Stephen arasında Ponthion'da bir anlaşma yapılır. Buna göre Pepin Lombardlara karşı Papalığı koruyacak, papa ise buna karşılık Pepin'in ailesinden olmayan birini kral olarak tanımayıp aforoz edecektir. Bu anlaşmaya uygun olarak Pepin 756'da Lombardlarla savaşır ve onları yenerek Papalığın güvenliğini sağlar. Papa II. Stephen'in Frenk Kralı Pepin ile yakınlaşması böylece daha da derinleşir; Pepin'in papaya Parma, Mantua ve Ravenna dâhil Orta İtalya'nın geniş bir bölümünün hâkimiyetini bahşetmesi (*Donation of Pepin*) sonucu Papalık dünyevi bir idare sahasına kavuşur, yani toprak sahibi olur. Papa sadece Pepin'i değil onun iki oğlu Charles ve Carloman'ı da kutsar ve onlara "Roma Asilzâdeleri" unvanını verir. 1870 yılına kadar varlığını sürdürecektir olan "Papalık Devletleri" böylece kurulmuş olur.³⁵

33. Gregory hakkında bkz. Collins, *Upon This Rock*, ss. 77–80; Christopher M. Gray, "The Provocative Power of the Papacy", s. 503, 505; Ullmann, *Papacy in the Middle Ages*, ss. 51–58.

34. Pepin ve tahtı ele geçiş süreci hakkında bkz. Henri Pirenne, *Hiz. Muhammed ve Charlemagne*, s. 235 vd.

35. Bu süreç hakkında bkz. Ullmann, *Papacy in the Middle Ages*, ss. 74–78. Bokenkotter, *History*, s. 96; Stebbing, *The Story*, s. 201 vd.; J.A. Corbett, *The Papacy*, ss. 20–25.

CHARLEMAGNE VE PAPALIK

IX. yüzyılın neredeyse ilk yarısı Frenk kralları ile papaların karşılıklı çıkar birliğine bağlı geçmiştir. Bu dönemde Frenkler Papalığı sadece dış tehlikelere karşı değil aynı zamanda Roma asilzâdelerine karşı da korumuşlardır. Öte yandan Papalık da Frenkler için her zaman destekleyici bir unsur olmuştur. Bunun yanında Charlemagne (768–814) ve onun imparatorluğu “Hristiyan İmparatorluk”un prototipi olarak görülmüştür. Dolayısıyla “Carlos Magnus”, yani Büyük Karl ve Devleti Avrupa ve Hristiyanlık için büyük bir simgedir.³⁶ Birçok Batılı tarihçiye göre bu imparatorluk Batı’yı oluşturan temel taşlardan biridir ve bugün dahi Avrupalıların damarlarında dolaşan kan bu imparatorluğu kur-
ran ve onda yaşayanların kanıdır.³⁷

Papa III. Leo (795–816) tıpkı selefleri gibi Charlemagne ile iyi ilişkiler içerisinde. Roma aristokratları ile yaşadığı sorunlardan, Frenk Kralı Charlemagne’in 800 yılında Roma’ya gelişi ile kurtulur ve o yılın *Christmas* (Yılbaşı) günü St. Peter’de papa, Charlemagne’a imparatorluk tacı giydirir. Roma yıkılmıştır ama Avrupa’da ortaya çıkan hemen her imparatorluk kendini Roma’nın devamı olarak görmektedir. Bu seremonide de Charlemagne papa tarafından *Augustus*, yani “Roma İmparatoru” ilan edilir. Böylece, XIX. yüzyıla kadar varlığını sürdürecektir olan Kutsal Roma İmparatorluğu tarih sahnesine çıkar. Bu olayla Papalık Bizans’la son bağlarını da koparmıştır. Artık papalar Bizans tarafından değil Frenk Kralınca onaylanacaktır. Tabiatıyla tac giydirme hadisesi Roma’nın fiilî devamı olan Doğu Roma’da büyük bir kızgınlığa yol açar.

806 yılında Charlemagne, İmparatorluğu üç oğlu arasında paylaştırır. Fakat bunlardan Charles ve Pepin ondan önce ölünce, Charlemagne’in tahtına “Dindar” lakabıyla tanınan Louis (814–840) geçer ve imparatorluk tacını Papa IV. Stephen’in (816–817) elinden giyer. Bu ikili, *Pactum Ludovicianum* olarak bilinen bir anlaşma yaparlar. Charlemagne ile Adrian arasındaki anlaşmanın devamı niteliğinde olan bu anlaşmayla Papalığa bağlı toprakların genişletilmesi yanında, imparator bu toprakların hâmişisi kabul edilmiştir. Stephen’in kısa idaresi dönemindeki bir başka önemli gelişme ise papa seçimlerinin Romalı laiklere tekrar açılması olmuştur ki, istisnâ bazı dönemler hariç bu tarih-

36. Charlemagne’in İslâmiyetten oldukça etkilendiğini ve Müslüman bir önder gibi davranmaya çalıştığını söyleyen batılılar vardır. Hatta Dawson, *missi dominici* denen ve kral adına bağlı bölgelerde denetlemeler yapan piskopos veya keşişlerden seçilmiş görevlilerin çalışma tarzını Müslüman kadılarinkine benzetir. Bkz. Christopher Dawson, *Batının Oluşumu*, çev. Dinç Tayanç, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s. 213, 214.

37. Bu konuda bkz. Alessandro Barbo, “The Birth of Modern Europe”, *Chronicle of Higher Education*, vol.51, 6, (2004) s. 14; Dawson, *a.g.e.* s. 17, 209 vd.

ten itibaren yaklaşık iki yüzyıl boyunca papalık seçimleri, dolayısıyla da seçilen papalar Roma asilzâdelerinin etkisi altında kalmıştır. Charlemagne'ın Karolenj İmparatorluğu ise ondan sonra bir daha asla onun zamanındaki kadar güçlü olamamış, oğulların çekişmelerine sahne olmuştur. Bu devredeki papalar da topraklarını Frenk krallarına taç giydirme ayrıcalığı sâyesinde muhâfaza edebilmişlerdir.³⁸

Özellikle IX. yüzyılın ikinci yarısında Karolenj hânedânının iyice zayıflamasının ardından papalar sadece imparatorlara taç giydirmekle kalmazlar, bizâtihi imparatorluğun siyâsî işlerine de karışmaya başlarlar. Bununla birlikte, 843–887 yılları arası hem Kilisenin hem de imparatorluğun iç çekişmelerine sahne olduğu bir dönemdir. II. Sergius (844–847) Katolik yazarlar tarafından bile tembel ve ahlâksız olarak nitelendirilen bir papadır. Louis'e, Lombard Kralı olarak taç giydiren Sergius, Kilise işlerini kardeşi Benedict'e havâle etmiş, kendisi de zevk u sefâ içerisinde yaşamıştır.³⁹ Onun dönemindeki en önemli olay Müslümanların Roma'ya girmesidir. Kuzey Afrika'dan gelip 826 yılından beri Sicilya'ya yerleşmiş bulunan ve Batı Akdeniz'de Hristiyan hâkimiyetine son veren Müslüman Araplar -Batı Hristiyanlarının deyimi ile *saracenler*- Ostia ve Porto'yu ele geçirdikten sonra Roma'ya girerler. Bu, Hristiyanları son derece tedirgin eder. Zira Araplar *Christendom*'un kalbini yağmalamışlardır.⁴⁰

858–867 yılları arasında papalık makamında bulunan I. Nicholas, Leo ve Gregory'den sonra “Büyük” unvanına lâyık görülen üçüncü papadır. Büyüklüğü de önemli oranda, Karolenj İmparatorluğu'nun Papalık üzerinde, Charlemagne döneminden başlayan etkisinin devamına karşı çıkmasından, yani Papalığın siyâsî ve dinî bağımsızlığına önem vermesindendir. I. Leo gibi o da kendisini Petrus ile özdeşleştirir. Mektuplarına “Ben Petrus, Tanrı'nın Havârîsi...” diye başlamaktadır.⁴¹ Ona göre papanın sözleri ve davranışları başkalarının yargılanamaz. Papa bütün kiliselerin işlerini düzenleme yetkisine sahiptir, hatta mahkeme etmeden piskoposları görevden alabilir. Lombard Kralı Lothar'ın eşinden boşanmasına izin vermeyerek âdetâ krala haddini bildiren Nicholas'a göre papa yegâne otoritedir. Konsiller dahi papanın yetkisinden aşağı bir konumdadır.

38. Bkz. William J. La Due, *The Chair of Saint Peter: A History of the Papacy*, Orbis Books, New York, 1999, s. 82, 83.

39. Bkz. Stebbing, *The Story*, s. 229.

40. Müslüman Arapların İtalya kıyılarına yönelik faaliyetleri hakkında bkz. Franco Cardini, *Avrupa ve İslâm*, çev. Gürol Koca, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 23 vd.

41. La Due, *Chair of Saint Peter*, s. 86. I. Nicholas hakkında ayrıca bkz. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, ss. 107–109.

PAPALIĞIN KARANLIK ÇAĞI

Katolikler, Karolenj İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonraki yüzyıla “Demir Çağı” adını vermişlerdir. Bunun sebebi, söz konusu dönemde Kilisenin yaşadığı sıkıntılar ve düştüğü kötü durumdur. Papalık IX. yüzyılın sonlarından itibaren Romalı zengin ailelerin etkisi altına girer. Aristokratların bu ilgisinin sebebi ise Papalığın otorite ve para açısından çok câzip bir araç olmasıdır. Korumacı imparatorlar zayıflayınca bu asilzâdelere de fırsat doğar. Bu dönem, papaların kişilikleri ve ahlâkî özellikleri bakımından da bir *Saeculum Obscurum*, yani “Karanlık Çağ”dır. Papalık sarayında öyle şeyler yaşanır ki, Ullmann'ın deyişiyle “Papalığı, papalara karşı korumak gerekmiştir.”⁴² Geleneksel seçim tarzındaki değişikliğin de bu sürece katkısı olur. Zira daha önce piskoposlar sembolik olarak piskoposluk bölgeleri (*diocese*) ile evli sayılıyorlar ve iki evlilik yapamayacaklarından papa olamıyorlardı. I. İznik Konsili'ne kadar dayanan bu gelenek, ilk defa bir piskoposun papa seçilmesiyle, yani Papa I. Marinus (882–884) ile bozulmuş ve bu tarihten itibaren de unutulmuştur.⁴³ Dolayısıyla piskoposların papa olabilmeleri, belli bir malî ve idârî özerkliğe sahip olan bu kişilerin Kilisenin başına geçebilmek için çeşitli entrikalara dâhil olmalarına sebebiyet vermiştir.

Bu karanlık dönemde Papalığı zayıflatan ve çürüten üç unsur vardır: Romalı aristokratlar, Sakson İmparatorları ve ahlâkî çöküntü. Bu devrede Senatör Theopylact ve ailesi, özellikle de bu aile içerisindeki üç kadın, Papalıkla ilgili her işi yönlendirmiştir. Theopylact'ın karısı Theodora tam bir entrika uzmanıdır. Onun iki kızı Marozia ve Theodora da annelerinin yolunu takip ederler. Amaçları uğruna hiçbir ahlâksızlıktan çekinmeyen bu üç kadın, yaklaşık altmış yıl boyunca papalık seçimlerine ve siyâsetine yön verir. Takip eden yüzyılda da papalığın nasıl bir manipülasyon alanı olduğunu görmek için rakamlara bakmak yeterlidir. 955 ile 1057 arasındaki 25 papanın (sahte papalar dâhil) 12'si doğrudan imparatorlar tarafından, geri kalanı ise Romalı ailelerce papalık koltuğuna oturtulmuştur. Beş papa ise imparator tarafından azledilmiştir.

GREGORYEN REFORMLARI

X. yüzyılın sonlarından XI. yüzyılın ortasına kadar Hristiyanlığın yayılması büyük ölçüde tamamlanmıştır. Polonya X. yüzyıl ortalarında I. Mieclesla-

42. Ullmann, *Papacy in the Middle Ages*, s. 115. “Karanlık Çağ” ile ilgili genel olarak bkz. Collins, *Upon This Rock*, s. 101 vd.

43. Ullmann, *a.g.e.* s. 112.

us idaresi altında iken Hristiyan olmuştur. Kraliçe Olga'nın Hristiyanlığı kabul etmesi (945) sonrasında Rusya, hızla Hristiyanlaşır. Gerçi Papalık açısından bu çok fazla önem arz etmemektedir, zira Ruslar, Balkanlardaki Slavlar gibi, İstanbul Kilisesi'nin nüfuzu altındadırlar. Kilise açısından daha ehemmiyetli olan XI. yüzyılın ortalarından itibaren İskandinavya'nın Hristiyanlaşmasının tamamlanmasıdır. Büyük Canute zamanında (1040) Danimarka; I. Olaf idaresinde Norveç; St. Eric önderliğinde İsveç birer Hristiyan krallık olur.

XI. yüzyıldan itibaren papaların en önemli amacı IX. ve X. yüzyıllarda kaybedilen saygınlığı tekrar kazanmaktır. Bu amaca yönelik olarak iki alanda çalışılmıştır; ilki hiyerarşinin düzene sokulması ve itibarının artırılması, ikincisi ise siyâsî idarelerle yaşanan “din adamlarını atama sorunu (*investiture*)”-nu çözme gayreti. Reform çalışmasının tamamıyla başarıya ulaştığı söylenemese de, bu dönemin Papalık tarihi açısından önemli olduğu kesindir. Ayrıca bu dönemdeki papalar sadece Kilisenin başı olarak kalmamış, Avrupa'nın önemli bir gücü olarak hareket etmişlerdir. Papalık bu dönemde “Constantine Vakfı” (*Donation of Constantine*) gibi tarihî bazı araçlar kullanmıştır. Meselâ İspanya'ya ve Fransa'ya gönderilen Papalık heyetleri, Kilisenin Constantine zamanından kalma haklarına riâyet edilmesini istemiştir. Bu tür mürâcaatlar sadece toprak veya yardım talebini değil, yine Constantine'e dayandırdıkları, Kiliseye verilecek bazı yıllık ödemeleri de kapsamaktadır.⁴⁴

“Gregoryen Reformları Dönemi” veya “XII. Yüzyıl Rönesansı”⁴⁵ adı verilen dönem, ismini VII. Gregory (1073–1085)'den alır. Fakat bu dönem genellikle IX. Leo (1049–1054) ile başlatılır. Nereye kadar uzandığı ise ihtilaflıdır. Bu süreci VII. Gregory ile bitirenler olduğu gibi, XII. yüzyıl sonuna kadar uzatanlar da vardır. Bizce en mâkulü bu süreci Batı'da gerçekleştirilen ilk genel konsile (I. Lateran Konsili, 1123) kadar götürmektir. Uzun zamandır zayıflayan papalık otoritesini ihyâ eden kişi olan IX. Leo'nun papalığı seçimle gerçekleşmez. O, bizzat imparator III. Henry tarafından atanmıştır. Leo, o dönem İtalya'ya hâkim olan Normanlarla iyi ilişkiler kurar, hiyerarşiyi düzene sokar ve Papalık idaresini heyetler ve konsillerle yürütmeye çalışır. Selefleri gibi Roma'da oturup kalmaz, günümüzün devlet adamları misâli, ülkeden ülkeye geziler yapar ve her gittiği yerde topladığı sinodlarla bir ihyâ hareketi amaçladığını gösterir. Leo'nun Kilise reformunun üç konusu vardır: *simony* (kilise memuriyetlerinin parayla alı-

44. Ullmann, *a.g.e.* s. 150.

45. Uta-Renate Blumental, “The Papacy and Canon Law”, *Catholic Historical Review*, Apr. 98, Vol. 84. s. 201. Genel olarak Gregoryen dönemi olarak isimlendirilen bu devre ile ilgili olarak bkz. Collins, *Upon This Rock*, ss. 124–132; Paolo Brezzi, *The Papacy: Its Origins and Historical Evolution*, trans. by Henry J. Yahonne, Newman Press, Maryland, 1958, ss. 92–98; Ullmann, *a.g.e.* ss. 142–172.

nıp satılması) ile mücâdele; din adamları arasındaki nikâhsız yaşamaya (*concupinage*) son verme ve din adamlarını atama sorunu (*investiture*).

VIII. yüzyıla kadar Batı'da Kilise, devlete göre ikincil konumdadır. Kralar piskoposları atamakta, Kilise işlerine müdahale etmekte, hatta kiliselerden vergiler almaktadır. “Kralar onun koruyucusudurlar, ama bağımlısı haline gelmemişlerdir.”⁴⁶ Daha sonra ise bazı zaafiyet dönemleri hâriç, papalar en yüksek otorite oldukları iddiâsında bulunurlar, fakat imparatorluklar canlanınca bu sıfat kralar ve imparatorlar tarafından tekrar sahiplenilmeye başlar. Bundan sonra şu temel soru daha belirgin hale gelir: en üst otorite kimdir? Devlet mi, Kilise mi? Papa mı, İmparator mu? “Güçlü bir papa, zorunlu olarak, güçlü bir imparatorun düşmanı olur.”⁴⁷ İşte XI. yüzyıldan itibaren imparator-papa çatışması aşikâr hale gelir ve hem papalar hem de imparatorlar çeşitli manevralarla birbirlerine üstünlük sağlamaya çalışırlar. Bu dönemde Papalık Avrupa'da güçlü bir derebeylik konumuna ulaşır.⁴⁸ Bu durum 150 yıl boyunca devam edecektir. Papanın ilk defa törenle taç giymesi (*coronation*) ile birlikte ise Papalık iyice monarşik bir görünüm sergilemeye başlar. Papalar artık imparator gibi yaşamaktadır. Bu açıdan Ortaçağın tartışmasız en önemli papası Hildebrand, papalık ismiyle VII. Gregory (1073–1085)'dir. Gregory'nin papalığı döneminde özellikle din adamlarını ıslaha yöneldiğinden ve taşrayla fazla uğraştığından bizzat piskoposlar tarafından zaman zaman tehlikeli biri olarak görülmüştür. Gregory'nin reform girişimi üç alana odaklanmıştır: 1) Papalığın prestijini ihyâ etmek, 2) Din adamlarına bir çeki düzen vermek, 3) Seküler idarecilere Papalığın piskoposları atama yetkisini kabul ettirmek.⁴⁹

VII. Gregory de (kendinden önceki pek çok selefi gibi) Petrus'un kendisinde yaşadığına ve kendisi vâsıtasıyla hareket ettiğine inanmaktadır.⁵⁰ 1075'te yayınladığı *Dictatus Papae* (Papanın Emirleri), adından da anlaşılacağı üzere otoriter bir metindir ve Papalık yetkileri hakkında kesin ifadeler içermektedir. Papa, 27 maddeden oluşan *Dictatus*'un 2. maddesinde sadece Roma Piskoposu-

46. Bkz. Henry Pirenne, *Hız. Muhammed ve Charlemagne*, ss. 156–161.

47. A. Fawkes, “Papacy”, *ERE*, vol. 9, s. 622.

48. Bu dönemde gerçekleşen önemli hâdiselerden biri de Doğu (İstanbul) ile Batı (Roma) Kiliselerinin ayrılmasıdır. Bu olay genellikle kısaca 1054'teki karşılıklı aforozla açıklanıp olayın gelişim safhası anlatılmaz. Ama aslında İstanbul ile Roma'nın ayrılması dönem dönem ortaya çıkan belli krizlerin sonucudur. Hatta “Ne zaman bir idiler ki?” sorusu da, yani bu iki kilisenin zaten başından beri ayrı olduğu düşüncesi de tarihi olarak çok gerçek dışı bir yaklaşım değildir. Bkz. Mehmet Çelik, *Fener Patrikhanesi'nin Ökumeniklik İddiasının Tarihi Seyri (325–1453)*, Akademi Kitabevi, İzmir, 2000, s. 102.

49. Bkz. Patrick Granfield, “Papacy”, *ER*, vol. 11, s. 176.

50. La Due, *Chair of Saint Peter*, s. 100.

nun “evrensel” sıfatına sahip olduğunu; 3. maddede piskoposları görevden alma ve tekrar göreve iade etme hakkının sadece papada olduğunu; 12. maddede sadece papanın imparatorları azletme yetkisine sahip bulunduğunu; 22. maddede Roma Kilisesi’nin şimdiye kadar aslâ yanlışla düşmediğini ve bundan sonra da düşmeyeceğini ifade etmektedir.⁵¹

Papanın 1074 yılında Lenten’de topladığı sinodda da ruhban sınıfına dair önemli kararlar alınmıştır. Herhangi bir maddî karşılıkla bir dinî göreve gelenlerin görevden alınması; açıkça gayr-i meşrû sayılan şeyler yanında, kendini günahattan koruyamama (*incontinence*) veya irâde zaafı olarak hafife alınan şeylerin dahi ruhbanlar için yasaklanması; liyâkat sahibi olmayanların ayin yönetemeyeceği; rüşvetle göreve gelmiş râhip veya piskoposların yerine yapılacak atamalar için samîmî laiklerden yardım alınması bunlardan bir kaçıdır.⁵²

Gregory zamanındaki en güçlü tarikat *Cluny* hareketidir ve bu tarikatın da etkisiyle Gregory, Malazgirt yenilgisi sonrası Müslümanlara yönelik bir “Haçlı Seferi” fikrini dile getiren ilk papadır. Papalığı tamamen monarşik bir hüviyete kavuşturmuş olan Gregory ölse de onun ruhu zaman zaman papalık tahtında tekrar kendini gösterecektir. Bunun en bâriz örneklerinden biri *Cluny* keşişlerinden Ostia piskoposu Kardinal Odo, yani papa II. Urban (1088–1099)’dır. Urban, Gregory’nin düşüncelerini hayata geçirmeye gayret etmiş bunda da başarılı olmuştur. Hiyerarşideki reform ve kutsal topraklara yapılacak Haçlı Seferi bunların en önemli ikisidir. O, birçok kişi tarafından Papalık idârî teşkilâtının, yani *Curia*’nın kurucusu sayılmaktadır. Kardinaller kurulunu, günümüzün deyimiyle bakanlar kurulu gibi çalıştırmıştır. Urban, 1095’te topladığı Clermont sinodunda *Christendom*’un şövalyelerini Müslümanlar üzerine bir Haçlı Seferi yapmaya çağırır.

PAPALIĞIN ALTIN ÇAĞI

Rönesans yazarlarının ve onlardan sonra gelenlerin “barbarlık” ve “karanlıklar çağı” nitelendirmesinin oluşturduğu önyargılar Ortaçağın gereği gibi anlaşılmasına sebep olmuştur.⁵³ Bu kalıplaşmış yargılardan biri de Ortaçağın bütünüyle Papalığın egemenliği altında geçtiğidir.⁵⁴ Sınırları üzerinde tar-

51. *Dictatus Papae*’nin Türkçe çevirisi için bkz. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, s. 377, 378.

52. Stebbing, *The Story*, s. 285.

53. Bkz. Christopher Dawson, *Batının Oluşumu*, s. 9; M.A. Ağaoğulları-L. Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 93.

54. Bu tür bir anlatıma örnek olarak bkz. S. Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası*, İstanbul, 2001, C. 3. Yazar burada, Ortaçağda “Katolik Kilisesi Avrupa’nın en büyük top-

tışmalar varsa da “Ortaçağ”, kabaca VI ile XV. yüzyıllar arasını kapsayan, yaklaşık dokuz asırlık bir zamana verilen addır. Papalığın en etkili olduğu dönem ise “Yüksek Ortaçağ” (High Middle Ages) adı verilen XI ile XIV. yüzyıllar arasındır. Bu dönem dışında, hatta bu dönemde de, Papalığın otoritesi inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Bununla birlikte, genel olarak bakıldığında X. ve XI. yüzyıllardaki zaafiyetten sonra Papalık, takip eden iki yüzyılda, özellikle III. Innocent zamanında gücünün doruğuna ulaşır. Hangisi hangisinin sonucudur pek açık değildir, ancak Papalığın otoritesinin artması ile Papalık yanlılarının teolojik propagandaları paralellik arzeder. Kökleri belki daha eskilere götürülebilir, fakat Papalığın üstünlüğü konusunda en açık ve etkili propagandalar XII. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanır. Bu propagandanın en önemli isimlerinden biri Canterbury Başpiskoposu Thomas Becket (ö. 1170)’tir. İngiltere üzerindeki Papalık etkisini azaltmaya çalışan II. Henry tarafından öldürtülmesi Becket’i bir simge haline getirir ve onun düşüncelerini daha etkili kılar.⁵⁵ Papalık savunuculuğunun başka bir simge ismi ise bir dönem Becket’in sekreterliğini yapmış olan Salisbury’li John (ö. 1180)’dur. Bu piskopos, özellikle *Policraticus* adlı eseriyle Papalığın üstünlüğünü ve otoritesini savunmuştur.

“Yüksek Ortaçağ” adı verilen dönemde din, toplumsal alanın gerçek hâkimidir: Roma’da Papa, şehirde piskopos, kasabada râhip, kırdâ keşiş. Zaman zaman papalar imparatorlardan, piskoposlar ise prens ve baronlardan daha etkilidir. En görkemli yapılar *Gotik* tarzda inşâ edilmiş katedrallerdir ve bu katedraller şehir hayatının merkezinde yer almaktadır. Kasaba ve köylerde ise bu merkezî rolü kiliseler oynar.⁵⁶ Sadece kilise ve katedraller değil manastırlar ve tarikatlar (şövalye tarikatları gibi askerî nitelikte olanlar dâhil) bu dönem Hristiyanlığının önemli unsurları olmuşlardır. Aslında o dönemde ve sonradan kötü görülen ve eleştirilen bazı uygulamalar bile, dinin ve kilisenin öneminin göstergeleridir. Mesela kilise memuriyetlerinin parayla alınıp satılması (*simony*) bu memuriyetlerin itibarlı ve kârlı olduğunun kanıtıdır.

XIII. yüzyıla gelindiğinde ise Papalık tarihteki en güçlü dönemlerini yaşar. Bundan dolayı Katolikler bu yüzyılı “yüzyılların en muhteşemi” olarak adlandırırlar.⁵⁷ Engizisyonun önemli bir Papalık aracı olarak kullanılması, manastırların daha etkili hale gelmesi, Dominiken ve Fransisken tarikatlarının tarih sah-

rak mülkiyetine sahipti” (s. 90) demektedir ki, bu tamâmen yanlış bir değerlendirmedir. Kilisenin kendine ait toprakları hiçbir zaman Orta İtalya’da sınırlı bir bölge olmaktan öteye geçmemiştir.

55. Bu olayın ayrıntıları hakkında bkz. Ullmann, *Papacy in the Middle Ages*, s. 197 vd.

56. Bkz. Stebbing, *The Story*, ss. 351–367. Henri Pirenne, *Hız Muhammed ve Charlemagne*, s. 142.

57. Robert McClory, *Power and The Papacy: The People and Politics Behind the Doctrine of Infallibility*, USA, 1997, s. 17.

nesine çıkışı bu yüzyıldadır. Büyük Albert, Thomas Aquinas, Bonaventura ve Asisili Francis gibi önemli şahsiyetler bu yüzyılda yaşamışlar ve eser vermişlerdir. Meşhur Avrupa üniversitelerinin çoğu da yine bu dönemde kurulmuştur. 1150–1250 arasındaki “Aristo istilâsı” esnasında gerek papalar gerekse seküler liderlerin katkısıyla kurulan bu üniversiteler, daha eskiye dayanan Paris ve Bologna üniversitelerini model almışlardır. Oxford (1200), Salerno (1200), Padua (1222), Cambridge (1209), Toulouse (1230) bunlardan bir kaçıdır. Papalık bilgisi ve onayı olmadan üniversite açılmadığı biraz abartı olsa da Reformasyon öncesinde Avrupa’da 81 üniversite kurulmuştur ve 33’ü bizzat Papalığa bağlı, 20’si de Papalık ve sivil idarenin ortaklaşa yürüttüğü okullardır.⁵⁸ İslâm filozoflarının etkisiyle Aristo’nun keşfedildiği bu dönem *skolastik* felsefenin ikinci aşamasına tekâbül etmektedir. Genellikle üç skolastik dönemden söz edilmektedir. Tarihleri çok kesin olmamakla beraber birinci devre 1000–1150, ikinci devre 1150–1300, üçüncü devre ise 1300–1450 arasına tekâbül eder. İlk devrenin en önemli isimleri Canterbury Başpiskoposluğu yapmış olan Aziz Anselm (ö. 1109) ve Abelard (ö. 1142)’dir. Bu devrede ayrıca *Fransiskanlar* ve *Dominikanlar* başta olmak üzere *Dilenci Tarikatları* oldukça etkindir. İslâm etkisinin hissedildiği ikinci devredeki önemli kişilikler Aquinalı Thomas (ö. 1274), Roger Bacon (ö. 1292) ve Büyük Albert (ö. 1280)’tir. Birçok Katolik yazara göre Aristo’nun Batı’da tanınmasındaki en önemli pay İslâm filozoflarına aittir.⁵⁹ Hatta Dawson gibilerine göre, “Batı medeniyeti ve kültürü, kendisinden daha yüksek seviyedeki İslâm kültürünün ve medeniyetinin gölgesinde büyümüştür, hem de ortaçağlar Hristiyanlığının antik Yunan düşünce ve ilminden payını almasında, hatta ona vâris olmasındaki en büyük rol, Bizans’ın değil de İslâm medeniyetinin olmuştur.”⁶⁰ Üçüncü devrede ise John Duns Scotus (ö. 1308), Ochamlı William (ö. 1350) ön plana çıkan düşünürlerdir. Ochamlı William ve Roscelinus gibi isimler özellikle tümel gerçeklik denilen şeylerin insanların zihnindeki isimlerden ibaret olduğu, yani aslında var olmadıkları biçimindeki *nominalizm* öğretisiyle Kilisenin felsefi olarak realizme dayanan temellerini sarsmışlardır. Çünkü Tanrı ve Kilise kavramları dâhil, dinin bütün iddiaları tümeldirdi.⁶¹

XIII. yüzyıl idârî açıdan da artık bir Kilise teşkilâtından (*Curia*) bahsedebileceğimiz zaman dilimidir. Yine bu dönemde *Kilise Yasası* (*Canon Law*) ile ilgili

58. Ayrıntılı bilgi için bkz. Stebbing, *The Story*, s. 366, 367.

59. Bkz. Bokenkotter, *History*, s. 145.

60. Dawson, *Batının Oluşumu*, s. 171. Genel olarak İslâm düşünürlerinin Batı’ya etkisi konusunda ayrıca bkz. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2004; Franco Cardini, *Avrupa ve İslâm*, ss. 105–108.

61. Nominalizm ve sonuçları için bkz. M.A. Ağaoğulları – L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara, 2004, s. 77 vd. Genel olarak Ortaçağ felsefesi ile ilgili bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, 2003.

önemli çalışmalar yapılmıştır (1209). Papalık teolojisi açısından ise bu yüzyılda oldukça iddialı bir çerçeve çizilir. III. Innocent (1198–1216) ilk defa Papa III. Eugene'nin kullandığı *Plenitudo Potatis* (dinî ve dünyevî gücün her ikisine de sahip) unvanı yanında daha önemli bir sıfat kullanmaya başlar: *Vicarius Christi*, yani “İsâ'nın Vekili”. Innocent'e göre Papa, ontolojik açıdan dahi farklı bir konumdadır, belki Tanrı değildir ama insan da değildir. Tanrı ile insan arasında bir varlıktır. Bu yüzden onun otoritesine sınır çizilemez. “Teokrasi”nin en tipik örneğini gösteren III. Innocent'in bu düşüncelerini IV. Innocent bir adım daha ileri götürerek papanın otoritesinin sadece Hristiyanları değil bütün insanları, hatta her yaratığı kapsadığını iddiâ edecektir.⁶²

IX. Gregory (1227–1241) döneminde papalara ait 2139 belgenin derlenmesinden oluşan *Liber Extra* ile *Kilise Kanunları* ilk defa resmî olarak bir araya getirilmiştir. Gregory'nin önem verdiği konulardan biri de misyonerlik faaliyetleridir. Hristiyanlar Haçlı Seferleri sayesinde dünyanın sadece Müslümanlar ve Hristiyanlardan oluşmadığını, meselâ Moğollar gibi İncil'den habersiz topluluklar bulunduğunu fark etmişlerdir ve bunların Hristiyanlaştırılması projesi papanın öncelikli gündem maddelerinden olmuştur.

Papa Gregory döneminin önemli gelişmelerinden bir diğeri ise daha önce gerektiğinde kullanılan *engizisyonun* daimî bir konsey haline getirilmesi ve etkili bir Papalık aracı olarak kullanılmasıdır. *Engizisyon* IX. Gregory zamanında *Katharlar*, *Waldensianlar* gibi Fransa, Kuzey İtalya, Almanya ve İspanya'daki “sapkın” akımlara karşı kullanılmıştır. IV. Lateran Konsili'nden itibaren engizisyonun işleyişine dair bir prosedür geliştirilmiş ise de onu tam anlamıyla kurumsallaştıran IX. Gregory'dir. Papa, engizisyonu neredeyse tamâmen *Dominikenlere* devrettiğinden, bundan sonra engizisyon ve Dominikenler âdetâ özdeşleşmiştir.⁶³

Engizisyon aslında âniden ortaya çıkan bir kurum değildir. Adından da anlaşılacağı üzere eskiden beri piskoposların, bölgelerindeki çeşitli gelişmeleri araştırmaları (*enquire*) ve Papalığa rapor etmeleri uygulaması vardır. Bu araştırma faaliyeti sonradan bildiğimiz anlamda engizisyona dönüşmüştür. Engizisyonda din adamları veya engizisyon mahkemeleri yargılayıcı konumdadır, ama cezalandırma veya bu soruşturmalara imkân ve kolaylık gösterme seküüler idarelerin inisiyatifindedir. Hatta bu uygulamanın kökenini İsâ zamanına, onun Yahudilerce yargılanıp Romalı yetkililer tarafından çarmıha gerilmesine dayan-

62. Bkz. Patrick Granfield, *Papacy in Transition*, New York, 1980, s. 44, 45.

63. Engizisyonla ilgili olarak bkz. M. Baigent-R. Leigh, *The Inquisition*, Penguin Books, London, 2000; Guy ve Jean Testas, *Engizisyon*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003; Kürşat Demirci, “Engizisyon”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XI, ss. 238–241.

dıranlar vardır.⁶⁴ Zamanımızda genellikle engizisyonun günahı tamâmen Kiliseye yüklenir, fakat bu konuda seküler idarecilerin de oldukça acımasız davrandığı bir gerçektir. II. Frederick gibi Papalıkla sürekli sorun yaşayan İmparatorlar bile sapkınların cezâlandırılması konusunda en ufak bir tereddüt göstermemişlerdir. Zira heretiklik sadece Kiliseye değil devlete karşı işlenmiş bir suç sayılmıştır.⁶⁵ Bununla birlikte engizisyonu Avrupa'da devletin farklılaşmaya başlaması, yani geleneksel *Christendom* anlayışının sarsılması sonucu, Papalığın otoritesini güçlendirmek için kullandığı bir araç olarak yorumlayanlar da vardır.⁶⁶ *Engizisyon Kurulu*, II. Vatikan Konsiline, yani 1960'lara kadar varlığını sürdürmüştür.

PAPALIK OTORİTESİNİN ZAYIFLAMASI

Papa IX. Gregory'nin haleflerinden IV. Innocent (1243–1254) papalık teolojisine yeni bir boyut getirerek papanın otoritesinin Hristiyan olmayanları da kapsadığını iddiâ eder. Yeryüzündeki her yaratığın papanın kulu olduğunu savunan bu “dünya teokrasisi” fikri aynı zamanda haçlı seferlerinin dinî ve siyâsî olarak meşrûlaştırılmasına yöneliktir. Fakat papa kendisini “cihan hâkimi” olarak gören İmparator II. Frederick ile âdetâ düşmandır. II. Frederick'in öldüğü 1250 yılından, Rudolf'la beraber *Habsburg* hânedânının tahta geçtiği 1273 yılına kadarki devre ise “Büyük Fetret” (*Great Interregnum*) olarak adlandırılır. Bu dönemde bir imparatorluk boşluğu söz konusudur. Fakat bu durum Papalık açısından avantaj değil, tam tersine otorite zaafına sebep olur. IV. Innocent'in 1254 yılında ölümünün ardından neredeyse yüzyılın sonuna kadar Papalık otoritesinde muazzam bir düşüş yaşanır. Bu süre içerisinde on iki kişi papalık makamına oturur. Bu zaman zarfında en az beş defa papalık koltuğu uzun zaman boş kalır ki, bunlardan biri üç yıl sürmüştür.

Bir başka önemli gelişme ise Papa X. Gregory (1271–1276) zamanında yaşanır. Gregory'nin en önemli amacı bir kilise reformu gerçekleştirmektir. Bu amaçla Lyon'da genel bir konsil toplar. 1274 yılında toplanan II. Lyon Konsili'nde altı oturum gerçekleştirilir.⁶⁷ Konsile ünlü teolog Thomas Aquinas da katılacaktır, fakat Thomas Lyon yolunda iken ölür. Konsilde Kudüs'ün tekrar

64. Bkz. Fatma Mensur Coşar, *Din Savaşları*, Büke Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 27.

65. Bkz. Patrick Granfield, “Papacy”, *ER*, vol. 11, s. 172; Ullmann, *Papacy in the Middle Ages*, s. 252, 253.

66. Bkz. J.A. Corbett, *The Papacy*, s. 38.

67. Bu konsile bir Türk delegasyonunun da katıldığından söz edilir. Bkz. La Due, *Chair of Saint Peter*, s. 305.

ele geçirilmesi için yeni bir haçlı seferi düzenlenmesi ve bunu finanse edecek vergiler konması kararlaştırılır. Papalık seçimi ile ilgili prosedürde de yeni bir düzenlemeye gidilerek, bazı tâdîlâtlarla birlikte aşağı yukarı günümüze kadar ulaşacak seçim tarzı belirlenir. Konsilde ayrıca, prenslerin ve aristokrat ailelerin Kilise üzerindeki etkisini azaltıcı bir takım önlemler alınır ve yeni tarikatlar kurulması yasaklanır. Tabi ki konsilin en önemli olayı Bizans'la vukû bulan birleşmedir. Konsil huzurunda Bizans'ın *Megas Logothetes*'i⁶⁸ Georgios Akropolites, imparator adına sadece Roma'nın üstünlüğünü değil, aynı zamanda inancını da kabul ettiğini yeminle ilan eder. Birleşme metnine imza koyan din adamları ise eski İstanbul patriği Germanos ve İznik Metropolit Theophanes'tir. Bu birleşmede Papalığın verdiği tek taviz, Bizans'ın geleneksel "Grek tarzı" ibadetini kabullenmektir. Tabiatıyla İmparator Michael, İstanbul'da büyük bir tepkiyle karşılaşır.⁶⁹

Sonuç itibariyle hem imparator hem de papa ve halefleri *unionu* devam ettirebilmek için zorlu bir mücadele vermek zorunda kalırlar. Ta ki Papa IV. Martin'in (1281–1285) İtalya'daki siyâsî şartların etkisiyle Bizans İmparatoru'nu sapkın ve azledilmiş ilan edip Batı krallarına da onunla münâsebeti yasaklamasına, yani birleşmenin Roma tarafından bozulmasına kadar. Bizans'ın birleşmeden resmen ayrıldığının ilanı, VIII. Michael'in yerine geçen oğlu II. Andronikos (1282–1328)'un tahta geçer geçmez ilk icraatı olur. X. Gregory ile V. Clement (1305–1314) arasındaki dönemde Papalığın önemli ölçüde güç kaybetmesi aslında haçlı seferlerindeki başarısızlıklarla paralel bir düşüştür. Bu dönemin papaları arasında VIII. Boniface (1294–1303) dışında önemli bir varlık gösteren çıkmamıştır. X. Gregory'nin ölümünün ardından seçilen birkaç papa oldukça kısa süre bu makamda kalmış ve bu devrede kardinaller çok güçlü bir konuma gelmiştir. Yüzyılın sonlarına doğru, Papalık gittikçe daha fazla Fransız etkisi altına girmiş ve bu da Papalığın Avignon'a giden yolunu hazırlamıştır.

XIV. yüzyıla gelindiğinde Papalık monarşisinin altın devri artık sona ermiştir. Papa'nın *Christendom*'u çözülecek, hem imparatorluklar hem de Papalık için farklı ve yıpratıcı bir devre başlayacaktır. Benedict Caetani, papalık ismiyle VIII. Boniface (1294–1303) dünyayı XIII. yüzyılda III. ve IV. Innocent'in gördüğü gibi görmektedir. Fakat o dünya çok değişmiştir. Artık Fransa, Almanya, İngiltere, hatta Aragon ve Kastilya Krallıkları kendilerini *Christendom*'un bir parçası değil müstakil, kendi dillerine, kültürlerine ve siyasal ilgilerine sahip bağımsız birer ülke olarak görmeye başlamışlardır. Avrupa yeniden şekil-

68. Günümüz terminolojisi ile "başbakan", Batı'daki "şansölye"nin Bizans'taki karşılığı, yani devlet idaresinin en üst memuru.

69. George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1981, s. 427.

lenmektedir, fakat “Boniface ‘zamanın sinyalleri’ni iyi okuyamamıştır.”⁷⁰ Belki bu yüzden, selefi V. Celestin’in onun için “kurt gibi gelecek, aslan gibi hüküm sürecek, köpek gibi ölecek” dediği rivâyet edilir.⁷¹

Boniface 1296’da *Clericis Laicos* adlı bir ferman (*bull*a) ile, unutanlara veya görmezden gelenlere, bütün yerel kiliselerin idâri ve malî açıdan kendine bağlı olduğunu sert bir dille hatırlatarak işe başlar. Bullanın giriş cümlesi, “Laiklerin her zaman ruhbanlara düşman olduğu çok iyi bilinmektedir.” biçimindedir. Tabî ki burada kastedilen sıradan laikler değil, yöneticilerdir. Papa, krallarla mücadele etme kararlılığındadır. Bu dönemde Gaskonya bölgesi üzerindeki ihtilaftan dolayı İngiltere ve Fransa çatışma halindedir ve Boniface’in asıl düşmanı Fransa Kralı IV. Philip olur. “Güzel Philip” diye de bilinen IV. Philip, papanın adı geçen fermanla talep ettiği maddî yükümlülükleri kabul etmez. Kral ile papa arasındaki bu gerginliğe, papanın yakın dostu, Güney Fransa’daki Pamiers piskoposu Saisset’in, Philip tarafından suçlanıp Paris’te hapse atılması eklenince papa “kılıçlar”ını çeker. 1302’de Roma’da bir konsil toplar (bu konsile Fransız piskoposların sadece yarısı katılmıştır) ve ünlü *Unam Sanctam*’ı deklare eder. Bu bulla aslında Thomas Aquinas’ın bu konudaki görüşünü özetleyen şu cümle ile sona ermektedir: “Biz, bildiriyoruz ve ilan ediyoruz ki, her insanoğlunun, kurtuluş için Roma Piskoposu’na tâbi olması kesinlikle zorunludur.”⁷²

Ayrıca Boniface, Pavlus’un *Korintlilere I. Mektup*’unda geçen “ruhsal kişi herkesi yargılayabilir, fakat hiç kimse tarafından yargılanamaz” (2: 15) biçimindeki pasajı da papanın yargılamayacağını delili olarak gösterir. Yine burada papa, Kiliseyi Nuh’un gemisine, kendisini de Nuh’a benzetir ve onun kaptanı olduğu gemiye binmeyenlerin helâk olacağını söyler. Papanın iddiâsına göre hem dünyevî hem dinî otorite, yani her *iki kılıç* da papaya aittir.⁷³ Boniface’de öyle bir Fransız antipatisi oluşmuştur ki, papanın “Fransız olmaktansa bir köpek veya eşek olmayı yeğlerim.” dediği söylenir. Bu Fransız düşmanlığı, papa ile kral arasındaki çatışmanın artık dönülmez bir noktaya gelmesine sebep olur ve 1303’te Boniface, yayınladığı bir bulla ile Philip’i aforoz eder. Kral güvendiği bir adamını, William Nogaret’i papayı yakalayıp ona getirmesi için gönderir. Nogaret durumu düzeltmek için, papayı aforozu kaldırması ve Kralla uzlaş-

70. La Due, *Chair of Saint Peter*, s. 135.

71. Bkz. R. Pazola, “Who’s been Sitting in Peter’s Chair?”, s. 35.

72. *Unam Sanctam*’ın Türkçe çevirisi için bkz. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, ss. 379-381.

73. VIII. Boniface ve Philip arasındaki çatışma ile ilgili bkz. Bokenkotter, *History*, ss. 159-161; Stebbing, *The Story*, ss. 379-381; J.A. Corbett, *The Papacy*, s. 37, 38; M.A. Ağaçoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, ss. 18-22.

ması yönünde ikna etmeye çalıştıysa da papa sözünden dönmez. Bunun üzerine tutuklanır ve çok geçmeden de hapsedildiği yerde şüpheli bir şekilde ölür.

Boniface'in ardından XI. Benedict (1303–1304) papa seçilir. Kısa süren papalığı esnasında Benedict Roma asilzâdelerinin tasallutundan uzak kalmak için sarayını Perugia'ya taşımıştır. Papa, Temmuz 1304'te ölene kadar orada kalır. Daha sonra papa V. Clement (1305–1314) ise Papalık sarayını 1309'da Fransa'ya, Avignon'a taşımıştır. Özellikle Papa VI. Clement (1342–1352) zamanında Avignon bir kültür merkezi haline gelir. Ressamlar, heykeltıraşlar, şairler, neredeyse Avrupa'nın bütün sanatçıları Avignon'da toplanmıştır. Tabii ki bu, papalığın masraflarının artması demektir ve bu masrafları karşılamak için daha fazla paraya ihtiyaç duyulur. Büyük ölçüde bu devre yüzünden son üç Avignon papası –VI. Innocent, V. Urban ve XI. Gregory- borç yükü altında ezilmiştir. Bu dönemde ayrıca Avrupa'daki büyük vebâ salgınının ilk dalgası yaşanmış (1347–1349) Avignon da bundan en çok etkilenen yerlerden biri olmuştur. Bu vebâ salgını esnasında Avignon bölgesindeki nüfusun yaklaşık yarısının öldüğü söylenmektedir.⁷⁴

Papalığın Roma'dan, bir Fransız şehri olan Avignon'a taşınması sonucu burada geçirdiği 70 küsur yıllık döneme “Avignon Dönemi” adı verilir. Bu devrede Papalık tamâmen Fransızların kontrolü altındadır ve bu dönem Papalık üzerinde travmatik bir etki yaratmıştır. Bu zaman diliminde Papalık “Fransızların ihtiraslarını doyurma aracı” haline gelir.⁷⁵ Fakat sorun bununla kalmaz. Papalık Fransızlara bağlı hale gelince Fransızlara düşman olanlar Papalığa da düşman olurlar. Bu sebeple İngiltere, Almanya gibi ülkeler bu süreçte Papalığın etkisinden uzak kalır. Avignon Papalığı döneminde kardinaller kurulunun çoğunluğu doğal olarak Fransızlardan oluşmaktadır.⁷⁶ Ünlü Rönesans şairi gençliği Avignon'da geçmiş olan Petrarch (ö. 1374), Avignon Dönemini “Papalığın Bâbil Sürgünü” olarak nitelemiş ve ondan sonra bu tâbir meşhur hale gelmiştir.⁷⁷ XI. Gregory (1370–1378) Avignon'da papa seçildiğinde 42 yaşındadır. Yetenekli bir Kilise hukukçusudur ve Kilisede çeşitli reformlar yapma amacındadır. Engizisyon onun döneminde Güney Fransa, Sicilya ve Almanya'da ortodoks inançtan ayrılanlara aman vermemiştir. Gregory dönemi aynı zamanda daha sonraki reform hareketinin ortaya çıkışındaki entelektüel etkilerden bi-

74. Bkz. J.A. Corbett, *The Papacy*, s. 44; La Due, *Chair of Saint Peter*, s. 149.

75. Ullmann, *Papacy in the Middle Ages*, s. 279.

76. J.A. Corbett, *The Papacy*, s. 43.

77. Avignon dönemi hakkında genel olarak bkz. Ludwig Pastor, *The History of Popes*, Ed. by F.I. Antrobus, 1938, vol. I, ss. 57–116; Collins, *Upon This Rock*, ss. 155–160; Stebbing, *The Story*, ss. 383–399; Patrick Granfield, “Papacy”, *ER*, vol. 11, s. 177; Ronald S. Cunsolo, “Babylonian Captivity and Papacy”, *EVP*, s. 38, 39.

rinin sahibi olan İngiliz John Wycliff'in Kilise hiyerarşisine yönelik görüşlerini yaymaya başladığı zamandır. "Papalığın Bâbil sürgünü"ne son veren de yine XI. Gregory olur. 1377 Ocağında Roma'ya dönmesiyle, burada ortaya çıkacak sahte papalar hariç, papalığın Avignon dönemi sona erer.

XI. Gregory, Mart 1378'de öldüğünde Roma'da biri İspanyol, dördü İtalyan ve on biri Fransız olmak üzere on altı kardinal bulunmaktadır. Altı kardinal ise Avignon'da kalmıştır. Roma'daki kardinaler ise kendi aralarından bir aday üzerinde uzlaşamayınca, İtalyan bir papa isteyen Romalıların tesiriyle, dışarıdan bir kişi, Bari Başpiskoposu Bartholomew Prignano papa seçilerek VI. Urban (1378–1389) adını alır. VI. Urban, *Curia* dışından olmasının da etkisiyle, Kilise idaresinde önemli değişiklikler yapma kararındadır. On dan çoğunlukla tarihteki en kindar ve şiddet yanlısı papa olarak bahsedilir; paranoyak bir tavra sahiptir ve etrafında yeni bir Kardinaler Kurulu oluşturur. Onun bu siyâseti, yaklaşık 40 yıl boyunca, aynı anda önce iki sonra üç papanın hüküm sürdüğü, "Büyük Bölünme" (*Great Shism*)⁷⁸ olarak adlandırılan bir krize sebep olacaktır. Urban'ın anlayışsız siyâseti yanında, *Büyük Bölünme*'yi tetikleyen iki önemli unsurdan daha söz edilmektedir. Bunların ilki idârî, yani Papalığın aşırı biçimde merkezîleşmesi ve yerel kiliselere karar süreçlerinde hiç söz hakkı verilmemesi; ikincisi malî, özellikle Avignon papalığı dönemindeki lüks yaşamın Kiliseye pahalıya mal olması, gittikçe daha fazla kaynağa ihtiyaç duyulmasıdır. Bunlara Roma halkının tavrını da bir diğer faktör olarak eklenebilir.

Çok geçmeden Urban'ın rakipleri kendi papalarını seçerler. Bu kişi VII. Clement (1378–1394) adını alır ve tabîî ki derhal VI. Urban tarafından aforoz edilir. Roma'da barınamayacağını anlayan Clement, 1381'de Avignon'a yerleşir ve onun halefleri olan sahte papalar da 1430'a kadar burada yaşarlar. *Christendom* bir kez daha bölünmüştür. İtalya, İngiltere, Almanya, Macaristan ve İskandinavya'da Urban papa kabul edilirken; Fransa, Naples, İskoçya, Aragon ve Kastilya krallıklarının meşrû saydığı papa Clement'tir. Yani Avignon'da Fransızların ve yanlılarının, Roma'da ise Fransa düşmanlarının papası oturmaktadır. 1409'daki Pisa Konsili'ne kadar Roma'daki Urban'ın yerine IX. Boniface (1389–1404), VII. Innocent (1404–1406) ve XII. Gregory (1406–1415); Avignon'daki Clement'in yerine de XIII. Benedict (1394–1423) geçer. Ayrılığın iki tarafında artık Gregory ve Benedict vardır. Bu bölünmeyi sona erdirmek için her iki papanın kardinalleri 1409'da Pisa Konsili'nde bir araya

78. Bu dönemle ilgili olarak bkz. Ron Pazola, "Who's been Sitting in Peter's Chair?", s. 35; La Due, *Chair of Saint Peter*, s. 155 vd.; Stebbing, *a.g.e.* ss. 400–414; J.A. Corbett, *The Papacy*, ss. 44–47; Patrick Granfield, "Papacy", *ER*, vol. 11, s. 177, 178. Collins, *Upon This Rock*, ss. 167–174.

gelirler. Ancak sorun çözülemediği gibi, ilginç bir biçimde konsilden üçüncü bir papa çıkar: V. Alexander (1409–1410). Alexander’i ikinci Pisa papası olarak XXIII. John (1410–1415) takip eder. Bu dönemde *Christendom*’da üç papa vardır; Roma’da XII. Gregory, Avignon’da XIII. Benedict ve Pisa’da XXIII. John. Bu karışıklığa bir son vermek için genel bir konsil toplanır. Bu, Katolik Kilisesince on altıncı genel konsil kabul edilen Constance Konsili (1414–1418)’dir. Mart 1415’te XXIII. John gönüllü olarak papalık iddiâsından vazgeçen ilk isim olur. Aynı yılın Temmuz ayında da Roma Papası Gregory çekilir. Avignon’daki papa Benedict diğerleri gibi çekilmeyi reddettiyse de direnmesi etkili olmaz ve iki yıl sonra azledilir. Üç papadan sonuncusu da bertaraf edildikten sonra sıra yeni bir papa seçmeye gelir. Konsilin ruhuna uygun biçimde, seçim radikal bir değişiklikle yapılır. Kardinallere, farklı milletlerden seçilmiş 30 kişilik bir delege grubu eşlik eder. Kardinaller ve bu delegele-
rin katıldığı seçimden Kardinal Oddo Colonna, V. Martin (1417–1431) adıyla papa olarak çıkar.

Konsil sürecindeki önemli olaylardan biri de John Hus hadisesidir. Roma Kilisesini sert bir şekilde eleştiren Wycliff’in öğrencisi John Hus, konsil önüne çıkmaya çağrılır. İmparator Sigismund’un kendisine bir zarar verilmeyeceği sözüne güvenen Hus bu çağrıya uyar. Fakat Kilisenin “inançsızlara verilen sözden dönülebileceği” anlayışı gereği⁷⁹ Hus sapkın olarak mahkûm edilip ateşte yakılır. Bir yıl sonra da Hus’un arkadaşı Prag’lı Jerome aynı muâmeleye mârûz kalır. Hatta onların hocası mesâbesindeki Wycliff’in de bu süreçte kemiklerinin mezarından çıkarılıp yakıldığı söylenir. İnsanlar Hus ve Jerome’un yakılmasından o kadar etkilenmişlerdir ki, bu iki olay ikisini, özellikle de Hus’u Bohemya’da bir kahraman yapmıştır.⁸⁰

Contance Konsili’nde, sorunu çözmek için üç papanın da üstünde bir otoriteye ihtiyaç duyulmuş ve bunun için “genel konsil”in papadan üstün olduğunu kabul etmek en mâkûl çözüm olarak görülmüştür. Bununla birlikte “konsiliarizm” olarak bilinen ve genel konsili Kilisede en üst otorite sayan bu görüş, mevcut krizi çözmekle kalmamış papalık otoritesine karşı alternatif bir teoloji haline gelmiştir. Kilise tarihindeki son sahte papa olan V. Felix (1439–1449) 1449’da papalık iddiâsından vazgeçer ve 1451’de ölür. Fakat bütün bu süreç sonunda papalık öyle bir duruma gelmiştir ki *Christendom* üzerindeki mânevî liderliğini ve siyasal etkisini eski haliyle tekrar kuramayacaktır.”⁸¹

79. Bkz. G. Barker, *O’nun İzinde: Hristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, Zafer Matbaası, İstanbul, 1985, s. 103.

80. Bkz. Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, II, 223.

81. Bokenkotter, *History*, s. 176.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI, M.A. – KÖKER, Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
- , *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- BAIGENT, M. - LEIGH, R., *The Inquisition*, Penguin Books, London, 2000.
- BARBEIO, Alessandro, “The Birth of Modern Europe”, *Chronicle of Higher Education*, vol.51, no. 6, ss. 13–14.
- BARKER, G., *O'nun İzinde: Hristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, Zafer Matbaası, İstanbul, 1985.
- BETTENSON, Henry, *Documents of the Christian Church*, Oxford University Press, London, 1977.
- BIHLMAYER, K.- TUCHLE, H., *I. ve IV. Yüzyıllarda Hristiyanlık*, çev. Antun Göral, Güler Matbaası, 1971.
- BLUMENTHAL, Uta-Renate, “The Papacy and Canon Law in the Eleventh-Century Reform”, *Catholic Historical Review*, Apr. 98, Vol. 14, 2, ss. 201–220.
- BOKENKOTTER, Thomas, *A Concise History of the Catholic Church*, Image Books Doubleday, New York, 1990.
- BREZZI, Paolo, *The Papacy: Its Origins and Historical Evolution*, trans. by Henry J. Yahonne, Newman Press, Maryland, 1958.
- CARDINI, Franco, *Avrupa ve İslâm*, çev. Gürol Koca, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- COLLINS, Paul, *Upon This Rock: The Popes and their Changing Role*, Crossroad Book, New York, 2000.
- COPPA, Frank J. (Ed.), *Encyclopedia of the Vatican and Papacy*, Aldwych Press, London, 1999.
- CORBETT, James A., *The Papacy: A Brief History*, D. Van Nostrand Company, New Jersey, 1956.
- COŞAR, Fatma Mensur, *Din Savaşları*, Büke Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- ÇELİK, Mehmet, *Fener Patrikhanesi'nin Ökümeniklik İddiasının Tarihi Seyri (325–1453)*, Akademi Kitabevi, İzmir, 2000.
- ÇOBAN, Bekir Zakir, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.
- DAWSON, Christopher, *Batının Oluşumu*, çev. Dinç Tayanç, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997.
- DEMİRCİ, Kürşat, “Engizisyon”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI, 238–241.

- DVORNIK, Francis, "Emperors, Popes and General Councils", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 6 (1951), ss. 1–23.
- FAWKES, Alfred, "Papacy", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburg, 1994, vol. 9, ss. 620–628.
- GILSON, Etienne, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- GRANFIELD, Patrick, *The Papacy in Transition*, Doubleday & Company, New York, 1980.
- GRANFIELD, Patrick, "Papacy", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, vol. 11, ss. 171–183.
- GRAY, M. Christopher, "The Provocative Power of the Papacy", *Orbis*, vol. 44 (Summer 2001), 3, ss. 500–513.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- JOHN PAUL II., *Crossing the Threshold of Hope*, trans. by J.M. McPhee, ed. by Vittorio Messori, Alfred A. Knopf Inc., New York, 1995.
- KARLIĞA, Bekir, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, İstanbul, 2000.
- KELLY, J.N.D., *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1988.
- KÜNG, Hans, *The Church*, Image Books, New York, 1976.
- La DUE, William J., *The Chair of Saint Peter: A History of the Papacy*, Orbis Books, New York, 1999.
- Liber Pontificalis (The Book of Pontiffs), The ancient biographies of the first ninety Roman bishops to AD 715*, Trans. and Ed. by Raymon Davis, Liverpool University Press, 2000.
- McBRIEN, Richard P., *Catholicism*, Winston Press, New York, 1981.
- McCLORY, Robert, *Power and the Papacy: The People and Politics Behind the Doctrine of Infallibility*, Triumph, U.S.A., 1997.
- OSTROGORSKY, George, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1981.
- OTT, Ludwig, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Ed. in English J. Canon Bastible, Trans. by P. Lynch, Tan Books and Publishers, Rockford, 1960.
- PASTOR, Ludwig, *The History of Popes*, vol. I, Ed. by F.I. Antrobus, 1938.
- PAZOLA, Ron, "Who's been Sitting in Peter's Chair?", *U.S. Catholic*, vol. 58 no. 7, July 1993, ss. 34–39.

- PIRENNE, Henri, *H.z. Muhammed ve Charlemagne*, çev. M.A. Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2006.
- RUSSEL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, C. 2 (Ortaçağ), çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- STEBBING, George, *The Story of the Catholic Church*, The B. Herder Book Company, London and Edinburg, tarihsiz.
- TESTAS, Guy & Jean, *Ortaçağ Hristiyan Dünyasında Dinsel Şiddet: Engizisyon*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- ULLMANN, Walter, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Methuen & Co, London, 1974.
- WILSON, Bryan, *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. Ali İhsan Yitik-A. Bülent Ünal, İz yayıncılık, İstanbul, 2004.

AUGUSTINUS'UN BİLGİ FELSEFESİ

Yaşar Türkben *

GİRİŞ

*a*ugustinus'u (M.S.354-430) ve onun felsefesini felsefe tarihinde nereye yerleştireceğimiz konusunda zorlanıyoruz. Onun yaşadığı yıllar kuşkuca Helenistik filozofların, Stoisizmin ve Yeni-Platonculuğun felsefe arenasına egemen olduğu Eski Yunan Felsefesinin son dönemine onu yerleştirmeye bizi itebilir. Bu yönüyle John Rist'in Augustinus'un felsefesi için söylediği "Augustinus'un felsefesi vaftiz edilmiş Eski Yunan Felsefesidir" belirlemesi haklı yönleri sahip bir belirleme olarak gözükmektedir. Ancak bu belirlemede eksik olan yön, felsefenin Augustinus'da yeni bir başlangıca sahip olduğunun belirtilmemiş olmasıdır. Augustinus, Helenistik felsefe tarafından cezp edilmiştir, hatta o yaşamının bir döneminde Yeni Akademinin şüphecililiğini benimsemiştir. Özellikle Yeni-Platonculuk onun felsefî yaşamında da çok büyük değişimlere sebep olmuştur. O, Yeni-Platoncuların kitaplarını okuduktan sonra gerçekten dine dönmeyi düşünmüş ve sonunda da Hristiyan olmuştur.

Bilindiği üzere Augustinus'un yazılarında felsefe ve ilâhiyat iç içedir. Onun felsefe ve ilâhiyatını birbirinden ayırmak zaman zaman çok güç olabilir. O hem bir filozof, hem bir dindar hem de bir öğretmendir. Augustinus'u bir ilâhiyatçıdan çok filozof olarak adlandırmak, sadece onun kabul etmediği bir ayrımı kabul etmek değil, onun bilmediği bir ayrımı önermektir. Eski Yunan felsefesiyle

* Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Orta Çağ arasında bir köprü olan Augustinus'un etkisi genel olarak felsefî açıdan ve özel olarak da bilgi felsefesi açısından Orta Çağın çok ötelere, çağdaş felsefeye dek uzanmaktadır. Descartes (1595-1650), Malebranche (1638-1715), Berkeley (1685-1753) ve Kant (1724-1804)'ta Augustinus'un izlerini bulmak güç değildir. XIII. yüzyılda yaşayan Thomas Aquinas (1225-1274)'a kadar kuşkusuz Orta Çağın en önemli düşünürüdür. Thomas'dan sonra etkisi biraz azalmış olsa da varlığını devam ettirir.

Sözgelimi, onun *İtiraf*lar'ı, kendi içsel yaşamı üzerine düşünme şekliyle sanki bugünün çalışmasıymış gibi bizi etkilemektedir. *İtiraf*lar, batı yazınının ilk önemli otobiyografisidir. Onun zihin kavramı Descartes (1596-1650)'ı haber verir. Zihin, dil ve dinî inanç tarafından sebep olunan felsefî konuları ele alış yöntemi, bugün modern düşünce olarak adlandırdığımız düşüncenin sanki önceden çizilmiş bir taslağıdır. Bugün felsefede "başka zihinler sorunu" diye adlandırılan, kendi zihnimize ilâveten başka zihinlerin de bulunduğundan nasıl emin olabileceğimizi ele alan sorunu Augustinus'dan önce inceleyen herhangi bir filozofa rastlayamıyoruz. Bildiğimiz kadarıyla bu sorunu felsefî bir düzlemde ele alan ilk filozof Augustinus'tur. Günümüzde çalışılan din felsefesi sorunlarının sistemli ve felsefî bir zeminde ele alınışını ilk kez Augustinus'da görüyoruz. Din felsefesi çalışan bir öğrencinin ilk öğrenmesi gereken konular muhtemelen İman-Akıl ilişkisi, Tanrı'nın varlığının delilleri, kötülük sorunu ve Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi sorunudur. Bu sorunların hepsinin Augustinus'un metinlerinde sistemli bir şekilde ele alındığını görüyoruz. Öyle ki onun yazıları bir araya getirilip din felsefesine giriş dersi olarak okutulabilecek kadar felsefî bir düzen ve titizliği yansıtır. Augustinus, bu konulardaki düşüncelerini oluştururken elbette kendinden önceki düşünce mîrâsından faydalanmıştır. Ancak o, dinî bir inanç sistemini merkeze alarak kendinden öncekilerin felsefesini değerlendirmiştir. Bu anlamda Augustinus'un günümüz din felsefesinin babası olduğunu söylemek abartılı, ancak bir o kadar da yerinde bir ifade olacaktır. Bu özellikleri göz önünde tutulduğunda, Hristiyan Ortodoksluğunu kurma konusunda en çok emek verenin Augustinus olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Zaman konusu düşünce tarihinde ilk kez Augustinus'ta ciddî bir şekilde felsefenin konusu olacaktır. Augustinus Antik Yunan Felsefesinin varlık üzerinde çok durduğunu ama zaman konusunu aksattığını söyler. Varlık ve zaman birlikte var olan ve birinin varlığı diğerini gerektiren unsurlar olduklarına göre, zaman konusunun incelenmemesi ya da yeterince açıklanmaması varlık konusunun da eksik anlaşılmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla zaman ve varlığın birbiriyle ilişkisi içinde bütüncül bir tarzda incelenmesi Augustinus'ta başlayacaktır. Bu anlamda Augustinus'un Sartre ve Heidegger'e de öncülük ettiği söylenebilir.

Günümüzde anladığımız anlamda inanma ya da iman etme anlamında inanma kavram ve edimleri Hristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Hristiyanlık öncesi Yunanda inanmayla edinilmiş bilgi de yoktu. “Hristiyanlık öncesi Yunan felsefesinde ister rasyonalist, ister empirist bilgi kuramı söz konusu olsun bilgi olayında esas ayırım, bilginin türleri ya da dereceleri ya da tam, gerçek, doğru bilgi olan ‘episteme’ ile gerçek bilgi olmayan, sadece bir tahminden, bir sanıdan ya da kanıdan ibaret olan ‘doksa’ arasındaki ayırımdı.”¹ Aziz Paul ile birlikte ilk kez bir bilme-inanma karşıtlığı ortaya çıkacak ve bilgi-inanç ilişkisi sorunu uzun süre Hristiyan düşünürlerini uğraştıracaktır. Augustinus’tan önceki süreç boyunca Seküler Yunan aklı ile Hristiyanlık inancı arasında bir karşıtlık vardır ve bu karşıtlıkta üstünlük inanca tanınmıştır. Augustinus ilk defa Hristiyan imanı ile Seküler Antik Yunan aklını birleştirme başarısını gösterecek ve bir daha ayrılmamak üzere inanma ve düşünmeyi birbirine bağlayacaktır. Ahmet Arslan’ın ifadeleriyle, “Augustinus imanla aklın bir uzlaştırılması olarak ortaya koyduğu teolojik dizgesinde, üstünlüğü doğal olarak Hristiyan imanına ve vahyine verecektir. O böylece Hristiyanlığı felsefleştirmekten çok felsefeyi Hristiyanlaştırmak isteyecektir.”² Başlangıçta söylediğimiz John Rist’in “Augustinus’un felsefesi vaftiz edilmiş Eski Yunan Felsefesidir” sözü de bu duruma işaret etmektedir. Augustinus’un bu başarısının kendisinden sonra gelen bütün Hristiyanlık tarihi açısından mücizevî bir önemi olacaktır. “Bu uzlaştırma girişiminin ve onun somut ürünü olan teolojik dizgesinin sonucu tarihî olarak Yunan felsefesi ve Hristiyan öğretisinin yeni ve felsefe adına daha olumlu bir zemin üzerinde birbirleriyle karşılaşması, Hristiyanlığın kendisinin felsefeye kucak açması, onu benimsemesi, ona yaşama imkânı sağlaması olacaktır... Augustinus’un düşüncesi sâyesinde Hristiyanlık seküler insan aklına, insan düşüncesine, bu düşüncenin ürünü olan bilgilere, kısaca bir bütün olarak Yunan aklına, Yunan kültürüne karşı bağnaz, hırçın, reddiyeci tutumunu terk edecek, bu sâyede salt imandan kaynaklanan tezlerine aynı zamanda akılsal bir savunma, akli bir temellendirme ve derinlik sağlayacaktır.”³

Augustinus’un bu başarısı kendi kültürümüz açısından da örnek oluşturmaktadır. İlk Müslüman düşünürlerinin İslâmiyet’in inanç esaslarını temellendirirken ve bazı dogmaları açıklarken Antik Yunan’ın seküler aklına başvurmaları ve günümüz bazı Müslümanlarında olduğu gibi onu dinsizlikle suçlayarak ondan uzak durmamaları bu bağlamda çok anlamlıdır. Bu akılla olan ilişkinin kesilmesinden sonra İslâm dünyasının bilim, kültür, medeniyet vs. bütün alanlarda hiçbir ilerleme gösterememesi ve tersine gerilemesi ise daha da anlamlıdır.

1. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, c. 5, İstanbul 2010, s. 368.

2. Arslan, *a.g.e.* s. 370.

3. Arslan, *a.g.e.* s. 370.

Belki de bugün Augustinus'un kendi zamanında kendi kültürü açısından gösterdiği başarıyı bizim bugün kendi kültürümüz açısından gerçekleştirmemiz, yani İslâm imanı ile seküler aklı birleştirme başarısını göstermemiz gerekmektedir. Çünkü hemen hemen bütün bilimsel buluşların Hristiyan Avrupa'da gerçekleşmesi, Sokrates'in Platon'un, Aristoteles'in vs. ortaya koydukları akla sarıldıklarında geliştirdikleri yüksek medeniyet düzeyi, Augustinus'un yukarıda sözünü ettiğimiz başarısının sonucunda ortaya çıkan bilimsel akla işaret etmektedir.

Augustinus'un söz konusu çözümünün felsefe ya da daha özelde din felsefesi açısından önemli sonuçları olacaktır. "Onun bu çözümü sayesinde din, başta temel kavramı olan iman olmak üzere diğer bazı ana kavram ve unsurlarıyla ilk kez ciddi bir biçimde felsefi düşünme, araştırma ve soruşturmanın konusu olacak, felsefi olarak kavramsallaşacak, tek kelimeyle felsefileşecektir."⁴ Zaten Grant'ın ifadesiyle, "Augustinus'un en önemli etkisi, onun Orta Çağ teolojisinin ussallaşmasına yol açmış olmasıdır."⁵

Son olarak, Augustinus'un çalışmaları varoluşçu düşünürleri de etkileyen bir yönelime sebep olmuştur. Bu da gerçeğin araştırılmasının 'ben'in araştırılmasına dönüşmesi ve öznelliğin yeniden ortaya çıkışıdır. Bu yönüyle de felsefe Augustinus'da yeni bir başlangıca iyedir. Kendisinden önceki felsefeyle karşılaştırsak, "Antikite insanları genel olarak kendilerinin dışındadır. Sokrates, Platon, Aristoteles ve antik felsefenin bütün kurucu babaları bakışlarını bilincin katmanlarına ve labirentlerine değil, derin düşüncelere çevirirler. Augustinus'la birlikte yeni bir birey keşfedilir, hatta inşa edilir bu birey. Bir yığın içsellikle, iç derinlikler ve kıvrımlarla dolu bir belleği vardır bu yeni insanın. Sonunda Hristiyan olan Augustinus öznelliği keşfetmiştir."⁶ "Augustinus'la birlikte öznelliğin dünyası ortaya çıkar. Avrupa felsefi düşüncesi bu dünyayı günümüze kadar sürekli dönüşen uygulamalar halinde getirecektir."⁷ "Bu bağlamda gerçek bir iç mâcerâdır."⁸ "İçselliliğin doğuşu antik sitenin ölümüyle çakışır."⁹

KUŞKUCULUK ELEŞTİRİSİ

Buraya kadar Augustinus'un bazı özgün yönleri hakkında bilgi verdik. Bu yazının konusu onun bilgi anlayışıdır. Onun bilgi anlayışını anlatmaya kuşku-

4. Arslan, *a.g.e.* s. 370.

5. Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge 2001, s. 36.

6. Roger-Pol Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, 2013 İstanbul, s. 78

7. Droit, *a.g.e.* s. 68.

8. Droit, *a.g.e.* s. 68.

9. Droit, *a.g.e.* s. 79

culukla olan mücadelesini ve bu mücadelenin felsefi sebeplerini anlatarak başlamanın en uygun yöntem olacağı kanâatindeyiz. Bütün felsefesinde olduğu gibi, bilgi felsefesinin ardında da mutluluk arayışı vardır. Ona göre bilgi ile mutluluk arasında bir bağ vardır. Anlaşıldığı kadarıyla mutluluk ya da daha doğru bir ifadeyle entelektüel mutluluk kesin bilgiye dayanmaktadır. Kesin bilgiyi elde edemeyen zihin kararsız ve boşlukta kalacağından, onun için dünyanın bilgisi, ahlâk ve din, kesin ve kendilerine dayanılarak hareket edilmesi gereken veriler olmayacaktır. Bu sebeple Augustinus kesin ve temellendirilmiş bilgiyi aramaktadır ki, buna göre yaşasın ve düşüncelerini onun üzerine inşa etsin, böylece de aradığı mutluluğu yakalasın.

“O, bütün insan aktivitelerinin arkasındaki itici gücün mutlu olma arzusu olduğuna inanmıştı. Eğer mutluluk elde edilebilirse, o gerçek dünyada var olan bir iyiye sahip olma sâyesinde elde edilmiş olmalıdır. Fakat insânî bir tarzda böyle bir iyiye sahip olmak için o önce bilinmelidir. Dolayısıyla insanın mutluluğa susamışlığı sebebiyle ilk etapta karşılaşabileceği sorunlar şunlardır: Herhangi bir şeyi kesin olarak bilebilir miyim? Gerçek dünya hakkındaki herhangi bir şeyi kesin olarak bilebilir miyim?”¹⁰ Bu iki sorunun yanıtlanması onun açısından zorunludur. Çünkü mutluluk arayışı bunu gerektirmektedir. “Yazıları boyunca o, bilginin kendisi için araştırılmaması gerektiğinde ısrar eder. Aksine insan bilgiyi onun vâsıtasıyla gerçek mutluluğa ulaşmak amacıyla araştırmalıdır. Augustinus’un düşüncesi, bilginin mutluluğun kazanılmasını daha kolay hale getireceği şeklinde değil, mutlak doğruluğun bilgisi mutluluğun zorunlu koşulu olduğu şeklindedir.”¹¹ Daha açık bir şekilde ifade edersek, “Bilginin Tanrı ile ve insanın mutluluk gereksinimi ile ilgili olması, bilgi felsefesinin Augustinus için önemli olmasını sağlar.”¹² Bununla birlikte, “O hiçbir zaman bir bilgi kuramı geliştirme ve sonra gerçekçi bir bilgi kuramı üzerinde sistematik bir metafizik kurma işine girişmemiştir. O, doğrunun yalnızca akademik amaçlar için değil, ama ayrıca gerçek mutluluğu ve güzelliği getiren bir şey olarak araştırılması gerektiğine vurgu yapmıştır. İnsan yetersizliğini hisseder, kendisinden daha mükemmel olan, barış ve mutluluğu sağlayabilen bir nesneye uzanır; fakat o, bilgiyi bir amaç, güzellik işlevi içinde görür. Yalnızca bilge insan mutlu olabilir ve bilgelik hakikatin bilgisini gerektirir.”¹³

-
10. Donald X. Burt, *Augustine's World*, University of America, London 1996, s. 37.
 11. Ronald H. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, Ohio 2003, s. 3.
 12. Sheri Katz, *Memory and Mind, An Introduction to Augustine's Epistemology*, Spring Hill College, s. 3.
 13. Frederick Copleston, *History of Philosophy, Augustine to Scotus*, Volume II, London 1950, s. 51-52.

O, bilgi felsefesi için özel bir kitap yazmamıştır. Onun bilgi felsefesinin unsurlarını geniş külliyatı içinde dağınık olarak buluyoruz. Bununla birlikte bu durum onun bilgi felsefesini önemsemediği anlamına gelmez. Tersine önceki paragrafta ifade ettiğimiz üzere, bilgi felsefesinin öneminin farkındadır ve son derece kendine özgü bir içeriğe sahiptir. O, gelişmeye açık, üretici bir bilgi felsefesi inşa eder. Günümüzün deneycileri ya da idealistleri gibi bilgiyi belli bir alana sıkıştırmaz. Zihni bilgi felsefesinin merkezine alır. Ona etkin bir işlev yükler. Böylece zihin kendi yetilerini kullandığı oranda geniş bir bilgi alanına ulaşabilir. Bu durum, bilmemekten de zihni sorumlu tutar. Bilginin nesneleri her zaman mevcuttur, onları bilmek ya da bilmemek zihnin sorumluluğudur. Bilmek etkin bir süreçtir. Bilmenin bu etkinliği bu süreci içselleştirir. Onun bilgi felsefesi dışı doğru değil, içe doğrudur. “Felsefe literatürüne, yeni bilme türleri de katan, bilgiyi özne ile nesnenin salt bir karşılaşması olarak görmeyip, özneye ilişkin bilmeyi ön plana çıkaran tutumuyla farklılığını ortaya koyan Augustinus”¹⁴ “temel epistemolojik hareketi içe doğrudur. Dış dünyanın önemini azaltan bir tarzda öznenin üstünlüğünü, önceliğini vurgular. Bununla birlikte o ayrıca doğruyu bilme gücümüzü kabul ederek şüpheciliği şiddetle eleştirir. Böylece Augustinus bir anda her yerde görünebilir; hem bireylerin içselliklerinin keşfedicisi ve hem de araştırmada dogmatik toplumsal otoritenin zorunlu rolünün büyük savunucusu olarak.”¹⁵ Ancak bu içsellik dışsallığın önemini dışlayan bir içsellik değildir. O, dış dünyanın bilgisini ne önemsiz görür ve ne de göz ardı eder. Dış dünyanın verileri yanıltıcı olabilir; nihâi bilgi ya da hedef olmayabilir, ama dış dünya ve onun bilgisi bir gerçektir.

Bununla birlikte, Augustinus iç bilgide kesinlik bulur ve bu iç bilgiye kuşkuçuluk eleştirisiyle ulaşır. Onun sözünü ettiğimiz birey merkezli felsefesi bu türden bir bilgiye dayanmaktadır. O kendi varoluşumuzun bilgisine ayrıcalıklı bir erişime sahip olduğumuza inanmaktadır. Çünkü kendi varlığımızın bilgisine doğrudan sahibiz ve dış dünyanın bilgisine ise dolaylı bir şekilde, yani bellekteki imgeler aracılığıyla ulaşıyoruz. *De Civitate Dei* XI, 26’da Augustinus buna şöyle bir açıklama getirir: Varız ve var olduğumuzu biliyoruz ve var olmayı seviyoruz ve var olduğumuzu bilmeyi seviyoruz. Bunda bizi yanıltabilecek bir illüzyon gölgesi yoktur. Herhangi bir düş, hayal, imge yanıltması olmaksızın var olduğumdan, var olduğumu bildiğimden ve var olmayı sevdiğimden ve var olmayı sevdiğimi bildiğimden eminim. Kuşkuçular sorarlar: Ya yanılıyorsam? Pekâlâ, yanılıyorsam varım, çünkü eğer bir kimse var olmazsa o hiçbir şekilde yanıltılamaz. Dolayısıyla, varım, eğer yanılıyorsam var olduğum konusunda nasıl yanıltılabilirim. Çünkü eğer yanılıyorsam var olduğum kesindir ve çün-

14. Betül Çotuksöken, *Orta Çağ Yazıları*, İstanbul, 1993, s. 14.

15. Charles T. Matthews, “Augustinian Antropology”, *Journal of Religious Ethics*, s. 197.

kü yanılabilen olabiliyorsa, yanılan bir kimse olmalıyım. Dolayısıyla var olduğumu bilmekte büyük ihtimalle yanılmam. Sonuç olarak bildiğimi bilmekte de yanılamam, çünkü tıpkı var olduğumu bilmem gibi, bildiğimi de bilirim.

Bu düşünce Augustinus'un felsefesinin çıkış noktasıdır. O bir birey olarak önce kendi varlığını temellendirir ve sonra bütün bilgiyi bu ilk önermeden, 'yanılıyorsa varım' önermesinden türetir. Bu yaklaşımın Augustinus'a özgü olduğunu ve Eski Yunan felsefesinde böyle birey merkezli bir yaklaşıma rastlamadığımızı daha önce ifade etmiştik. Kuşkuculuğa getirdiği bu kanıt epistemik açıdan önemlidir. "Kuşkuculuğun olumlu yanı, çoğu zaman bir konuda felsefî düşüncüyü öncelemesi ve harekete geçirmesidir. Kuşkuculuk zihni açık tutmanın, seçenekleri göz önünde bulundurmanın, planlı ve tedbirlice ilerlemenin ve dogmatizmin tehlikelerinden kaçınmanın önemini vurgular. Bununla birlikte,"¹⁶ Onun ilgisi, *De Trinitate* X, 10, 14'deki, "Şüphe ederse, neden şüphe ettiğini anımsar; şüphe ederse, şüphe ettiğini anlar; şüphe ederse düşünür, şüphe ederse bilmediğini bilir; şüphe ederse, kabaca onay vermemesi gerektiğine hükmeder," ifadesine paralel olarak bilginin imkânını ispatlamaktır. Burada o sanki psikolojik olanla epistemik olan arasında bir ilişki kurmaya çalışmakta ve bu ilişkiden hareketle mantıkî çıkarımlarda bulunmaktadır. Şüphe ettiğinde ve bu şüphe etme eylemini düşündüğünde, bu eylemin ardında kesin olarak bildiği birçok şeyin yattığını fark etmektedir. Ama bu süreç düşünülmediğinde bu bilgilere ulaşılmamaktadır. Her insan şüphe eder ve şüphe ettiğini bilir. Ancak hiç kimse şüphe etme eyleminden hareketle bu denli kesin bilgilere ulaşabileceğini fark etmemiştir. Şüphe etmek anlamaya, bilinçli olmaya işaret eder. Bir kişinin hem bir şeyden şüphe ettiğini ve hem de şüphe ettiğini bilmediğini söylemek saçma olur. Bu bir bilinçliliktir. Dolayısıyla Augustinus burada özel bir epistemik durum inşa etmekte, bilme ve farkında olma ilişkisini ortaya koymaktadır.

De Civitate Dei ve *De Trinitate*'den aldığımız yukarıdaki iki pasajı birleştirdiğimizde bu pasajların şu görevleri yerine getirdiklerini görüyoruz: İlk olarak, kendi var olduğumuz olgusu gibi bir şeyin bilinebileceğini ispatlamak sûretiyle bu iki pasaj, bilginin imkânsızlığına ilişkin kuşkucu iddialara karşı bir yanıt olarak hizmet eder. İkincisi, böyle bir bilginin özel bir şekilde sunulduğunu isbatlar: Bu bilgi doğrudandır. Üçüncüsü, böyle bir bilgi güçlü bir şekilde temellendirilmiştir. Dördüncüsü, bu bilgi kırıntısı gerçekten bilinebilirdir ve son olarak, bilme ve farkında olma arasında önemli bir bağlantı vardır.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda bilmenin aslında görüldüğü kadar basit ve sıradan bir olay olmadığı ve sıra dışı bir yetenek ve çabayı gerek-

16. Stanly M. Honer, Thomas C. Hunt, Dennis L. Ochholm, *Felsefeye Çağrı; Sorunlar ve Seçenekler*, çev. Hasan Ünder, 2003, Ankara, s. 169.

tirdiği ortaya çıkıyor. Bu durumun anlaşılması için önce insan bilgisinin ne olduğuna karar vermek ve sınırlarını bilmek gerekiyor. Ancak bundan sonra bir kişi bilme gücümüzün ve bilginin önemini takdir edebilir. Augustinus *De Trinitate* XIX, 12, 21'de akademisyenleri eleştirdiğinde 'si fallor, sum' (yanılıyorsam varım) önermesi üzerinden bu duruma işaret eder. Bu eleştiri tam olarak şöyledir: "Kendisi aracılığıyla yaşadığımızı bildiğimiz şey iç bilgidir. Burada bir akademisyen: Belki de rüyadasın ve bilmiyorsun ve rüyalarında görüyorsun diyebilir. Çünkü rüyada olanlar tarafından görülen şeyler uyanık olanlar tarafından görülen şeylere çok benzerler. Fakat yaşadığının bilgisinden emin olan kişi, 'uyanık olduğumu biliyorum' değil, 'yaşadığımı biliyorum' der. İster uyanık olsun isterse rüyada, o yaşamaktadır. Rüyalari tarafından dahi bu konudaki bilgisinde yanıtılamaz. Çünkü uyumak ve rüyalarda görmek yaşayan bir insanın niteliğidir. Akademisyenler bu bilgiye karşı aşağıdakileri de ileri süremezler: Belki de sen delisin ve deli olduğunı bilmiyorsun. Çünkü akıllılar tarafından görülen şeyler deliler tarafından görülenlere çok benzemektedir. Bununla birlikte deli olan kişi yaşamaktadır. Bunun yanıtı şöyledir: Deli olmadığımı değil, yaşadığımı biliyorum." Böylece o hiçbir şekilde yaşadığını bildiğini söyleyenin yanıtı tarafından yanıtılamaz. Bir kişinin yaşadığımı biliyorum demesinden önce binlerce görsel yanıltma çeşidinin meydana gelmesine izin verir. O bunların hiçbirinden korkmayacaktır, çünkü yanıtılan kişi de yaşamaktadır.

Böyle kesin olarak bilinen bir önermeye ulaşmak kaçınılmazdır. Çünkü hep kuşku içinde kalmanın uygulamısal ve kuramsal bazı olumsuz sonuçları olacaktır. "Eğer bir kişi herhangi bir şeyin kesin olduğunu reddederse, bu durumda bütün eylemlerden vazgeçecektir ve bir şeyi onaylamayı yadsımak insan hareketini felç edecektir. Çünkü hiç kimse önce bir şeyi onaylamaksızın herhangi bir eylemde bulunamaz. Böylece şüphelinin zekî insan örneği, bütün gün boyunca uyuyan ve yaşamın gereklerini ihmal eden bir adam olarak gözükebilir. Bununla birlikte, şüpheliler bu duruma dair bir cevaba sahip olduklarını düşündüler. Onlar, hiçbir şeyin kesin olmamasına rağmen, bazı şeylerin doğruyu andırdığını ve bir olasılık ögesine iştirak ettiklerini iddiâ ettiler. Böylece onlar, akademik düzeyde zekî olan bir adamın tembel ve ödeve karşı kayıtsız olmaması gerektiği sonucuna ulaştılar. Çünkü o eylemde bulunduğu basitçe en olası doğruyu izlemektedir."¹⁷

Augustinus, burada sözü geçen olasılık ya da doğruya-benzerlik (like-to-truth) düşüncesini eleştirir. Nash'ın satırlarıyla, "Bu olasılık düşüncesi akademisyenlerin konumuyla bağdaşmamaktadır. Augustinus, başka bir şeylerin doğru olarak kabul edilmediği bir durumda bir şeyin olası olarak kabul edilemeyeceğini iddiâ eder. O şöyle yazar: "Romanyalıların tanınmadığını, fakat bir baş-

17. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 14.

ka adamın hâlâ Romanyalıları çok benzediğini iddiâ eden bir adamı düşünün. O ayrıca Romanyalıları bilmeksizin bu adamın Romanyalıları benzediğini nasıl bilebilir ve bunun gibi şüpheciler nasıl doğruyu bilmediklerini, bununla birlikte doğruya çok yakın olduğunu söyledikleri olasılığı takip ettiklerini söyleyebilirler. Meselâ bizzat kendisi şüphecilerin gülünecek durumda olduklarını ortaya koyar, çünkü onlar doğrunun kendisinin ne olduğunu bilmeksizin yaşamda doğruya benzeyen şeyi izlediklerini söylemektedirler. Bu durumda olasılığa ulaşmakla yetindiklerini söylemek Akademisyenler için çözüm olmayacaktır, çünkü doğrunun bilgisinden ayrı olarak olasılığın bilgisi imkânsızdır”¹⁸ Burada Augustinus yine Cicero’ya mürâaat eder. “Cicero’nun *pithanon* (güvenilir) veya *eikos* (olasılı) kelimelerini *veri simile* (doğruya benzer) veya *probabile* (olasılı) olarak çevirmesinden istifâde eder... O, x ile y’yi karşılaştırmak y’nin önbilgisini gerektirir, şeklindeki Platoncu tezin bir versiyonuna mürâaat eder.”¹⁹

Bilgiye ilişkin bütün bu ifadelerin merkezinde bir doğruya kesin olarak sahip olmanın bulunuşu dikkatlerimizden kaçmamalıdır. “Bir şeyin yanlışlığına kesin olarak iknâ olduğumuzda bir şeyi bildiğimizi söyleyemeyiz. Yanlış bir şey (meselâ, bir ailedeki en genç olanın daha genç olan kardeşi) herhangi bir şekilde önemli bir şey değildir. O hiçbir şey değildir ve bu hiçi bilmek her hâlükârda bilmemekle aynı şeydir. Neticede bir şey hakkında şüphe duyduğumuzda bu şeyi bildiğimizi söylemek doğru olmaz. Bu durumların hepsinde bilen ile bilinen nesne arasında birlik yoktur. Bilgisizlikte hiçbir şekilde hiçbir ilişki yoktur. Yanılmada bilenin kendisiyle birleştirebileceği hiçbir şey yoktur. Kuşkuda söz konusu ilişki, basitçe doğru birlik sayılamayacak derecede zayıf ve belirsizdir. Bu durumda sonuç: Bilgi doğruluğa kesin sahip olmaktır.”²⁰ biçimindedir.

Burada bir parantez açarak kısaca da olsa Augustinus’un şüphecilikle ilgili düşüncelerinin Descartes’ın aynı konuyla ilgili düşünceleri ile olan ilgisine dikkat çekmek istiyorum. Bilindiği üzere Descartes da şüpheyi doğruya, kesin bilgiye ulaşmanın bir yöntemi olarak kullanıyordu. Bedia Akarsu’nun ifadesiyle, “Benden kalkarak bütün dünyayı ele geçiririz Descartes’e göre.”²¹ Onun metodik şüphesinin felsefî düşüncelerinin oluşumunda önemli bir yeri vardı. Aynı durum Descartes’dan çok önceleri yaşayan Augustinus’da da yoğun bir şekilde gözlemleniyordu. Bununla birlikte aralarındaki güçlü benzerliğe rağmen her iki düşünürün söz konusu konuyla ilgili düşünceleri arasında önemli bir

18. Nash, *a.g.e.* s. 14.

19. Gerard O’Daly, *The Response to Scepticism and Mechanism of Cognition, The Cambridge Companion to Augustine*, s. 168, Cambridge 2006.

20. Burt, *Augustine’s World*, s. 39-40.

21. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe, Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, 1998, İstanbul, s. 22.

farklılık bulunmaktadır. Augustinus, Descartes'in cogito'sunu mu önceden haber vermişti? Descartes'in mektuplaştığı kişiler ve itirazcıları durumun böyle olduğunu Descartes'a söylediklerinde, o, her birinin kendi varlığının kesinliğini isbatlamasına rağmen, Augustinus'un argümanı kullanımı ile kendi kullanımı arasında bir fark olduğunu söyleyerek onlara yanıt verdi. Aslında Augustinus'un varlığımızın kesinliğini isbatlamak için onu kullandığını görüyorum. Diğer taraftan ben, bu düşünen ben'in maddî bir ögeye sahip olmayan tinsel bir öz olduğunu göstermek için onu kullanıyorum. Fakat Augustinus ayrıca, doğru olarak bilinebilen bir önermeler alanının bulunduğunu isbatlamak ister ve başka bir yerde, zihnin kendi varlığından emîn olması olgusundan hareketle, onun özünün maddî olmadığı sonucuna ulaşır.

Buna ilâveten adları geçen iki filozofun bu konudaki düşüncelerini birbirinden ayıran diğer bir etken de yukarıda detaylıca üzerinde durduğumuz mutluluk-şüphe ilişkisidir. "Mutluluk ve şüpheciliğin bu yan yana okunuşu, şüpheciliğe ve şüpheciliğin amacına ilişkin düşüncesi Descartes'dan gelen bir okuyucu için şaşırtıcı olsa da –ki Descartes'ın şüpheciliği kesinliğe ulaşmayı amaçlayan bir sürecin başlangıcıydı– bir kişi için amacı kesinlikle mutsuzluğa karşı çıkmak olan klasik şüpheciliğe âşinâ olmak şaşırtıcı değildir. Descartes, Sextus Empiricus'un (M.Ö.70-?) çalışmalarının yeniden yayınlanmasını takiben yeniden canlanan ve zamanın dinî düşüncesi üzerinde oldukça etkili olan Pyrrhoncu şüpheciliğe tepki veriyordu."²² "Sextus Empiricus'a göre şüpheciliğin amacı düşünce konuları ile ilgili olarak sükûnet ve kaçınılmaz şeylerle ilgili olarak ılımlı duygudur. Bu, bir kişinin belirsizliğin bir sonucu olarak mutsuzluğa meyletmemesini sağlamak içindir."²³ "Yeni Pyrrhonculuğa göre doğal aklın başarabileceği veya ulaşabileceği en büyük şey olasılıktı. Kesinlik Tanrı'nın müdâhalesini gerektiriyordu. Descartes, doğal akıl ile kesinliğe sahip olunabileceğini iddiâ etmek sûretiyle ihtimaliyetçiliği reddetti."²⁴ "Descartes'ın şüphesi kuramsal bir düzeydeydi. Şüphecilik onun ahlâksallığını etkilemez veya o böyle olduğunu iddiâ eder. Diğer yandan Augustinus, şüpheciliği ahlâklılığın düşmanı olarak görür, çünkü ona göre şüpheli doğru eylemleri seçme konusunda bir temele sahip değildir. Çünkü Augustinus'un başlıca hedefi mutlu yaşamı neyin oluşturduğunu belirlemektir. O, kesinliği elde etmek için değil, fakat kendi yaşamını yönetmeyle ilgili olarak kesin tercihlerde bulunabilmek amacıyla kendisini gençliğinin şüpheciliğinden kurtarma gereksinimi hissediyordu."²⁵

-
22. Richard H. Popkin, *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, 1960, s. 177.
 23. Augustinus J. Curley, *Augustine's Critique of Scepticism, A Study of Contra Academicos*, s. 13, New York 1997.
 24. Popkin, *a.g.e.* s. 177.
 25. Curley, *Augustine's Critique of Scepticism, A Study of Contra Academicos*, s. 13.

Jaakko Hintikka, iki düşünür arasındaki ayrımı başka bir açıdan değerlendirebilir ve 'çıkartım' ve 'edim' kavramları açısından onların düşüncelerini kümelemeye çalışır. Hintikka'ya göre, "Descartes kendi anlama yetisinin edimsel niteliğinin ayrımında oluşuyla kendinden önce gelenlerin çoğundan ayrılır. Augustinus kendi 'düşünüyorum' önermesini yorumlamada hiçbir zaman edimsel olma olasılığını göstermedi. Onunkisi bir çıkartımdı ve bir olgusal gözlemdi. Onun dayandığı şey yalnızca var olmaksızın düşünmenin imkânsızlığıydı."²⁶ Dolayısıyla Hintikka'ya göre "Descartes 'cogito'yu bir edim olarak düşünmüştür: Bir kişinin kendisi için gerçekleştirdiği bir şey. Bu, çıkartımla, genelleştirilebilir bir şeyle, karışıklık arzeder. Augustinus 'fallor' (yanılıyorsam) kanıtını Descartes'in 'cogito'yu kullandığı tarzda kullanma olasılığının ayırdında değildi. Olasılıkla 'fallor' bir çıkartımdır."²⁷

Kesin bir ilk önermenin bulunduğu bu biçimde ortaya koyduktan sonra Augustinus duyu bilgisi sorununu ele alarak kuşkucuları eleştirisine devam eder. Augustinus'un sorunu duyu bilgisinin kesin olduğunu isbatlamak değildir. O, duyuların yanıltıcı olduğunun farkındadır. Onun sorunu duyu verisinin bilginin ölçütü olarak alınmasından kaynaklanmaktadır. "Duyumsama konusunda Augustinus'un kuşkucu saldırıya yanıt vermedeki hamleleri, bütün duyu algılarında bir doğruluk ögesinin bulunduğunu göstermekti. Yani her ne zaman bir şeyin kırmızı olduğunu gözlemlersem, o gerçekte kırmızı olsun ya da olmasın, onun bana kırmızı görüldüğü doğrudur. Sudaki kürek eğri görünür mü? Eğer o eğri görünürse ve bir kişi gördüğünü 'Bu kürek eğri görünüyor.' diyerek tanımlarsa, bu durumda onun söylediği yadsınamazdır. Bir şeyin görünümünden daha fazlasını onaylamayı reddedersek, söylediğimiz şeyin doğruluğu inkâr edilemez, fakat bunun ötesine geçsek ve algıyı doğruluğun bir ölçütü olarak kullanmaya teşebbüs edersek, o her zaman yanıltabilir. Yalnızca eğik küreğin görünümünün ötesine geçtiğimizde ve onun gerçekten eğik olduğunu söylediğimizde hatâya düşeriz."²⁸

Augustinus bu konuda öznel izlenimlere çok önem vermektedir. "Yine, görünüş ve gerçekliğin her zaman birbiriyle uyum halinde olduğunu düşünmekte zaman zaman yanılsam bile, en azından öznel izlenimimden eminim. Duyulardan anladığım şeyden şikâyetçi olamam, çünkü verdiklerinden daha fazlasını onlardan istemek adaletsizlik olur. Gözler her ne görüyorsa doğru görür. O halde, sudaki küreğin durumunda onun gördüğü şey doğru mudur? Kesinlikle doğru. Çünkü onun niçin böyle (sözgelimi eğri) gördüğü açıklandıktan son-

26. Jaakko Hintikka, "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?", *Descartes: A Collection of Critical Essays* içinde, ed. Willis Doney, Doubleday Anchor, 1967, s. 129-130.

27. Hintikka, *a.g.e.* s. 130.

28. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 17.

ra suya batırıldığında eğer kürek düz görünürse, daha ziyâde bu durumda gözlerimi beni yanıltmakla suçlamalıyım. Çünkü onlar görmek zorunda oldukları şeyi göremeyebilirler. Bu durumu onaylarsam bazıları benim yanıltıldığımı söyleyecektir. O halde görünen olgudan daha fazlasını kabul etme ve böylece yanıltılma. ‘Çünkü şüphecinin ‘Bu nesnenin bana beyaz göründüğünü biliyorum’, ‘Bu sesin bana zevk verdiğini biliyorum’, ‘Bu tadın hoşuma gittiğini biliyorum’, ‘Bunun beni üşüttüğünü biliyorum’ diyen bir kişiyi nasıl reddettiğini anlamıyorum.’ Bu pasajda Augustinus, Epicuroşçulara işaret etmektedir ve kastettiği şeyin, göründükleri gibi nesnel bir şekilde var olan bu şeyleri yargılamada biz kendi kendimizi aldatabilesek bile, böyle duyuların hiçbir zaman yalan konuşmadığının ve bizi aldatmadığının olduğu açıktır. Eğik küreğin sadece görüntüsü aldatma değildir, çünkü eğer o düz görünseydi gözlerimle ilgili bir sorun olurdu. Eğer küreğin kendiliğinden gerçekten eğik olduğuna hükmetmeye devam edersem yanıılırım. Fakat basitçe ‘o bana eğik görünüyor’ dediğim müddetçe doğruyu söylerim ve doğruyu söylediğimi bilirim. Benzer şekilde, eğer sıcak bir odadan çıkar ve elimi ılık bir suya sokarsam o bana soğuk gelecektir, fakat eğer basitçe ‘Bu su bana soğuk geliyor’ dediğim sürece kendisinden emin olduğum bir doğruyu söylerim ve hiçbir kuşkucu beni reddedemez.”²⁹

Bu durumda, “Hatânın kaynağı nedir?” sorusu ile karşı karşıya kalıyoruz. “Duyular hatâdan sorumlu tutulamaz. Hatâ, zihnin duyular tarafından sağlanan verinin ötesine geçmesi ve nesnelerin gerçekte göründükleri gibi olduklarını farz etmenin sonucudur. Gözler hatâyâ sebep olmaz, çünkü onlar gördükleri dışında zihne hiçbir şey iletmezler. Sadece gözler değil, fakat bütün bedensel duyular sadece etkilendikleri şekliyle iletirler, onlardan bunun dışında neyin beklendiğini bilmiyorum. Sudaki küreğin kırık olduğunu ve sudan çıkarıldığında eski haline geldiğini düşünen herhangi bir kişi duyuları konusunda hatâlı değildir, fakat duyuların ona iletmediği şey hakkında kötü bir yargıya sahiptir. Su ve hava farklıdır ve dolayısıyla duyuların havada ve suda şeyleri ilişkilendirmelerine göre farklı oldukları doğrudur. Dolayısıyla göz kendi görevini doğru yapar, çünkü o, olağanüstü güzelliği düşünmek üzere yaratılmıştır.”³⁰

Augustinus’un şüphecileri eleştirisinin bir sonraki adımı dünyanın varlığıyla ilgilidir. “Akademisyenler (kuşkucular) tarafından ifade edildiği şekliyle duyuyu dünyası sorunu duyuların yanıltabilmesidir. Bununla birlikte Augustinus, bir şeyi algıladığımızı düşünmekte aldatılamayacağımızı iddiâ eder ve dünyayı algıladığımızı söylediğimizde bile, dünya gerçekte bizim algıladığımız bir şeydir. Gerçekte, duyularımıza dayalı olarak gerçekleştirilen eylemler, bir yandan algıladığımız şey gerçek bir şeye tekâbül etsin veya etmesin, diğer yandan algıla-

29. Copleston, *History of Philosophy, Augustine to Scotus*, s. 52-53.

30. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 17-18.

dığımız şey tamâmıyla var olan bir şey olsun ya da olmasın, aynı olacaktır. Augustinus, hiçbir şeyin varmış gibi görüldüğüne iknâ edilemeyeceğimizi söyler. Bir şeyi algıladığımızı iddiâ ettiğimizde aldatılmayız. Dahası, yanılan, kendisini gerçek olarak ona sunan şeyi kabaca onaylayandır. Augustinus burada önemli bir ayrım yapar. Haklı olarak algıladığım şeyin, sadece algı olarak olsa bile, var olduğunu söylerim. Bununla birlikte, algıladığım şeyin gerçekliğe tekâbül ettiğini söyleyemem. Augustinus'a göre, bir kişinin dünyanın var olduğunu algıladığını reddetmek sadece dünya ile ilgili bir anlaşmazlıkla meşgûl olmaktır."³¹

Şüphecinin duyu verisinin yanıltıcı olabilmesine ilişkin kanıtlarını dünyanın varlığını inkâr etmek için kullanmak, bu kanıtları amacından saptırmaktır. "Şüpheci bazen, 'Şeyler göründüklerinden farklıdır.' diyebilirse de o, şeylerin kendine görünme şeklini tanımladığında Augustinus itiraz edemez. Çünkü Augustinus, görüşüne hazır olan herhangi bir şey için 'dünya' kelimesini kullanır ve çünkü belli tarzlarda ona görünen birçok şeyin bulunması sebebiyle, şüphecinin dünyanın var olmadığını söylemesi için hiçbir sebebin bulunmadığına inanır. Eğer şüpheci 'dünya' ile onun kasdettiği şeyi kasdederse, dünyanın varlığı reddedilemez. O, Augustinus'un kasdettiği şeyi kasdetmezse, bu durumda onların dünya üzerine sözde anlaşmazlıklarının, bir kişinin 'dünya' terimini nasıl kullanması gerektiğine dair sözel bir tartışmadan daha öteye geçemediği ortaya çıkar."³²

"Eğer duyular yanıltıcı ise bu dünyanın dahi var olduğunu nasıl biliyoruz?" şeklindeki soruyu Augustinus önce duyuların verdiği bilgiyi değerlendirecek ve temellendirerek yanıt vermiştir. Dünyanın varlığı ile ilgili olarak da sonuçta şu açık seçik cümleleri kurar: "Bizi kapsayan, bizi besleyen, gözlerime görünen ve dünyayı ve cenneti ya da görünen dünyayı ve görünen cenneti meydana getirdiği görülen bu şeyi, bütün bu şeyi, o her ne olursa olsun, 'dünya' olarak isimlendirdiğimi söylüyorum. Kendisi uykuda ya da rüyada olsa dahi ondan söz edebileceğini ilâve eder ve hatâ olasılığı olmaksızın, ya bir dünya vardır ya da yoktur der."³³

'Dünya' kelimesini uyanık bir kişi tarafından algılanan şeyle sınırlayan kişiye o şöyle cevap verecektir: "Eğer yapabiliyorsanız, uykuda olan ya da deli olanların dünyada uykuda olmadıklarını ya da dünyada deli olmadıklarını iddiâ edin. Augustinus burada daha önce ortaya koyduğu bir şeyi vurgulamaktadır. Algıyı aldatılabilen veya aldatılamayan bir algılayıcının bakış açısından düşünmek başka şeydir, günlük endişelere sahip bir adamın bakış açısından düşünmek tamamen başka bir şeydir. Augustinus uykuda ya da deli olan bir adamın

31. Curley, *Augustine's Critique of Scepticism, A Study of Contra Academicos*, s. 111.

32. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 18.

33. Augustinus, *Contra Academicos* III, 2, 24.

bu dünyada uykuda veya deli olduğunu söyler. Bu onun reddedilemez olduğunu düşündüğü bir şeydir. Bununla Augustinus sorunun yeniden biçimlendirilmesine yavaşça devam eder, öyle ki sorun, bilgi veya öğrenmeyle değil, ahlâkla ilgili bir sorundur. Algıladıkları şey her ne olursa olsun, uyuyan veya deli olan adam algılama eylemini gerçekleştirdiği sırada dünyadadır ve dünyayı olduğu gibi algılasın veya algılamasın, dünya onun üzerinde etkisini gösterecektir.”³⁴

Augustinus'un Akademisyenlerin şüpheciliklerini çürütme işleminin son ayağında ise kesinliği duyulara veya dünyadaki değişime bağlı olmayan bilgilerin var olduğunu gösterme girişimi vardır. “Onun Akademik şüpheciliğe yanıtı pozitif bir şeydir; o, örnek bir bilgi iddiâsı ortaya koyar ve şüphecii bunu gözden geçirmeye zorlar. Bu örnek bilgi iddiâları üç kısma ayrılır: Mantıkî doğrular (bir dünya vardır ya da yoktur), matematiksel doğrular (üç ke-re üç dokuz eder) ve doğrudan tecrübenin bilgileri (bu bana göre tatlıdır). Bir kişi uykuda veya rüya görüyor olabilir şeklindeki şüphecii alaya yanıtında Augustinus, bir kimse ister uyanık olsun isterse rüya görüyor olsun, bu üç çeşidin her birindeki doğruların çürütülemez olduğunda ısrar eder.”³⁵ “O ayrıca, çalışma yasası ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantık ilkelerinin zorunlu doğruluğunun kesin olarak bildiğimiz şeylerin bir dizisinin temelini oluşturduğunu iddiâ eder (Bir dünyanın var olduğundan veya bir dünyanın var olmadığından emînim. Dünyada dört element varsa, beş element yoktur. Eğer bir güneş varsa, iki güneş yoktur. Aynı ruh hem ölümlü hem de ölümsüz olamaz vs.). Fakat onun böyle önermelere dair iddiâsının özü nedir? Onların doğruluk değeri nedir? Carneades, böyle önermelerin bize koşullar veya olaylar hakkında hiçbir şey söylememesine rağmen mantıkî açıdan doğru olduklarını kabul edebirdi. Bununla birlikte, Augustinus onların zincirleme kıyas ve yalancı kanıtlarını kullanması gibi daha hileli kanıtlardan kaçındığı halde bunları Cicero'da bulacaktı. Yine de Augustinus daha sonra önermelerin doğruluğu ile tümdengelim geçerliliği arasında ayırım yapacaktır. Tıpkı geçersiz tümdengelimlerin doğru ifadeleri kullanarak oluşturulması gibi, geçerli tümdengelimler yanlış öncüllerden elde edilebilir.”³⁶

Yukarıda verilmiş olan örneklerden sonra Augustinus şunu yazar: “Bunların ve başka birçok şeyin doğru olduğunu, duyularımız nasıl etkilenirse etkilensin, bunların kendiliklerinden doğru olduklarını öğrendim.”³⁷ Böylece o, “Akademisyenleri yenme konusunda bir yönteme sahip olduğundan emindir. O, Aka-

34. Curley, *Augustine's Critique of Scepticism, A Study of Contra Academicos*, s. 111-112.

35. Matthews, “Augustinian Anthropology”, s. 172.

36. O'Daly, *The Response to Scepticism and Mechanism of Cognition, The Cambridge Companion to Augustine*, s. 163.

37. Augustinus, *Contra Academicos* III, 10, 23.

demisyenlerin kesinliğe saldırılarının tamâmen algıyla ilgili olduğu kanâatin-dedir. Fakat algıya dayanmayan bilgiyi keşfetmiştir. Üç kere üçün dokuz ettiği bütün insanoğlu horlasa da zorunlu olarak doğrudur.”³⁸

Bu savunmalarla Augustinus şüphecilığe gerekli cevabı vermiş ve bilginin önünü açmıştır. Bu konu özellikle onun *Contra Academicos* adlı eserinde detaylı olarak incelenmiştir. Augustinus bu kitabı akademisyenlerin reddine adamıştır. Kitabın yazılış tarihi onun vaftiz olmasından hemen öncesine tekâbül etmektedir. Bu da gösteriyor ki Augustinus vaftiz olmadan önce bazı şüphelerinin üstesinden gelmek ve inancın önündeki engelleri kaldırmak istemiş ve bu çalışmada bunu gerçekleştirmiştir. Bu kitap ile ilgili genel hatlarıyla biraz bilgi vermek hem bu kitabı hem de şüphecilik konusunu anlamak açısından faydalı olacaktır.

Neiman'ın ifadeleri ile söyleyecek olursak, “*Contra Academicos*’un amacı üç kanıt kümesinden oluşmaktadır. Bu bölümler akademisyenlerin yargının as- kıya alınmasına dair emirlerinin birikimli bir reddidir.”³⁹ Neiman’a göre, Augustinus bunu şöyle açıklar: “*Contra Academicos*’un tanıtı herhangi bir şüphe götürmez doğruyu veya herhangi bir felsefenin doğrusunu isbatlamayı amaç- lamaz. Fakat sadece araştırmacıyı inanmaya gönüllü olduğunda doğrunun bulu- nabileceğine ve doğru otoriteleri izlemede dikkatli olunması gerektiğine işaret eder.”⁴⁰ Augustinus bunu neden yaptı? “Çünkü o şüpheciliğin etkisi altındaki yaşamına geri baktığında, hakikatin bulunamayacağını düşündüğünde hissetti- ği ümitsizliği görebilmektedir. Felsefeye girmeyi engellediğini gördüğü bir bari- yeri kendi kendine atlamıştır ve amacı araştırmacıyı kariyerin ötesindeki haki- kate ulaştırmaktır. Tamâmen karanlık olduğuna inanmaya sevk edildikleri yer- de onlara ışığı bulma ümidi aşılacaktır.”⁴¹

O’Mera ise farklı bir yorumla tartışmaya katılır. “Ona göre *Contra Aca- demicos*’un anlaşılmasında cisimleşme önemlidir. Augustinus’un Hristiyanlı- ğa dönüşüyle ilgili bu makalede O’Mera cisimleşmenin (incarnation) konunun merkezini teşkil ettiğini ve Platoncuların bazılarının İsâ’yı reddederken Augus- tinus’un onu kabul ettiğini ifade eder. Bütün kitap cisimleşmenin kabulü etra- fında dönmektedir. Kitabın ana kanıtı kısaca ve kabaca ifade edersek şöyledir: Doğru keşfedildiğinde bir kimse onu onaylayabilir. Fakat o, İsâ’da keşfedilir. Dolayısıyla bir kişi doğruyu (hakikati) onaylayabilir.”⁴²

38. Curley, *Augustine’s Critique of Scepticism, A Study of Contra Academicos*, s. 112.

39. Alvin Michael Neiman, “The Arguments of Augustine’s *Contra Academicos*”, *The Modern Schoolman* 59, 1982, s. 257.

40. Neiman, *a.g.e.* s. 258.

41. Curley, *Augustine’s Critique of Scepticism, A Study of Contra Academicos*, s. 111-112.

42. John J. O’Mera, “Neo-Platonism in the Conversion of St. Augustine”, *Dominican Studies*, 1950, s. 339.

O'Daly'ye göre ise, "*Contra Academicos*, Augustinus'un Cicero'nun kitaplarında bulduğu şüpheli kanıtlara karşı temel ve biricik güçlü yanıtıdır. O tıpkı Cicero'nun kitapları gibi diyalog formunda yazılmıştır. Birinci kitapta Augustinus, "Yalnızca bilge insan mutludur." öncülünden hareket ederek, Bilgelik doğruyu bulmaktan veya onu araştırmaktan mı ibarettir?" diye sorar. İkinci kitap, "Bilgi imkânsızdır ve bilge hiçbir şeyi onaylayamayacaktır." şeklindeki dogmatik akademik düşünceyi açıklar. Augustinus 2. ve 3. kitaplarda Akademik düşünceye karşı itirazlar geliştirir."⁴³

Bernard J. Diggs ise, diğer yorumculardan epistemik yönü vurgulamasıyla ayrılır. "O, Augustinus'un kanıtlarından ve daha sonraki yazılarından anlaşıldığı kadarıyla, diyalogun Akademik düşünceye karşı bir ret olarak tasarladığının açık olduğunu yazar."⁴⁴ Fakat diğer yorumcuları ve *Contra Academicos*'un metnini göz önünde bulundurduğumuzda bu yorumun kapsam olarak dar olduğu gözükmemektedir.

John Heil de, Diggs'in aksine diyalogun ahlâkî ve kılğısal önemine vurgu yapar. Ona göre, "Augustinus'u bu denli rahatsız eden şüpheli tartışmanın içeriği değil, böyle bir tartışmanın insanların zihinleri üzerindeki etkileridir."⁴⁵ "Onun kanıtları epistemik kanıtlar değil, insanların ahlâkî duyarlılıklarına mürâaat eden kanıtlardır."⁴⁶

Mosher'in yorumu da Heil'e paralel olarak ahlâkî yöne vurgu yapmaktadır. "Mosher önce şüpheliğin epistemik reddi olarak *Contra Academicos*'un yorumlarını reddeder."⁴⁷ "Augustinus'un bütün reddi temelde epistemik düşüncelerden ziyâde ahlâkî düşünceye dayalıdır."⁴⁸

Bütün bu yorumları içermekle beraber bunların dışına taşan ve *Contra Academicos*'a farklı bir yaklaşım sergileyen Maurant'ın (1921-2006) yorumu ise şöyle: "Augustinus'un *Contra Academicos*'daki amacı Hristiyanlığı kabul ediliyle ilgili olarak akademisyenleri reddetmek değildir, fakat daha çok başka insanlar tarafından Hristiyanlığın kabul edilmesinin önündeki bir engel olarak akademisyenleri reddetmektir."⁴⁹ Maurant aynı makâlede konuyla ilgili bir baş-

43. O'Daly, *The Response to Scepticism and Mechanism of Cognition, The Cambridge Companion to Augustine*, s. 160.

44. Bernard J. Diggs, "St. Augustine Against the Academics", *Traditio* 7, s. 91.

45. John Heil, "Augustine's Attack on Scepticism: The *Contra Academicos*", *Harvard Theological Review* 65, s. 99.

46. Heil, *a.g.m.*, s. 111.

47. David L. Mosher, "The Argument of St. Augustine's *Contra Academicos*", *Augustinian Studies* 12, 1981, s. 91.

48. Mosher,, *a.g.e.* s. 103.

49. John A. Maurant, "Augustine and the Academics", *Recherches Augustiniennes* 4, 1996, s. 86.

ka hususu daha ortaya koyuyor. “Augustinus’un bizzat kendisi Manicilerden ayrıldıktan sonra küçümsediği materyalist öğretiyi reddetmek ve ona saldır- mak için şüpheli yöntemi kullanmıştır.”⁵⁰ Mourant aynı şekilde *Contra Academicos*’un ahlâkî yorumundan da bahseder. İki konuyu ortaya koyar. “Birinci- si, Augustinus’un şüpheliği eleştirisi, şüpheliğin ahlâk üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Şüpheliğin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili değildir. İkinci şüp- hecilikle maddecilik arasında bir bağ vardır.”⁵¹

Son olarak *Contra Academicos*’un bir de siyâsî yorumu vardır. Buna gö- re, “Akademisyen bilge her zaman uykuda ve görevlerine karşı duyarsız olarak resmedilir. Şüphelilere bu itiraz ilginç bir itirazdır ve yorumu hak etmektedir. O gerçekte akademisyenlerin inandığı şeye karşı çıkmak değildir, fakat o inan- cın etkisine karşı bir itirazdır. Bu karşı çıkma felsefî olmaktan ziyâde siyâsî bir karşı çıkmadır. Görevlerini göz ardı eden bir kişiye şehirde hoşgörü gösteril- mez. Eğer biz Carneades’in felsefî meselelerin kendisini ilgilendirmediklerini söy- lediğini hatırlarsak karşı çıkışın değerini görebiliriz. Açıkça, yurttaşlıkla ilgi- li görevler arasında değildir. Bu sebeple Akademik konuma itiraz gerçekte iyi temellendirilmiştir. Augustinus’un en ateşlice saldıracağı unsur özellikle ahlâkî kaygıları sebebiyle bu unsurdur.”⁵²

Augustinus bağımsız bir epistemoloji kurmak isteyip özel olarak onun üzerinde çalışmadı. O, demir atacağı bir liman, güvenli bir sığınak arıyordu ve epistemoloji onun bu amacına yardım edecekti. *Contra Academicos*’un ya- zılma sürecinde o karar vermiş olduğu bir şeyi sağlamlaştırmıştır. O, şüphe- cilğe karşı koymakla Hristiyanlığını sağlamlaştırmıştır. Bu bağlamda *Cont- ra Academicos*, “Amaç (telos) üzerine eski felsefî okullar arasında yapılan tar- tışmaya bir Hristiyan katkısıdır. Augustinus önce felsefî okulları karşı kar- şıya getirir ve sonra Hz. İsa’yı tek çözüm olarak sunar: 1) Antik Çağ filozof- ları doğru bir şekilde amacı belirlemişlerdir. 2) Şüpheliler haklı olarak insa- nın onu elde etmesinin imkânsızlığını kabul etmişlerdir. 3) Amaca İsa sâye- sinde ulaşılacaktır.”⁵³

Daha önce de belirttiğimiz gibi, *Contra Academicos*’un amacına ilişkin yo- rumlarda epistemoloji değil de ahlâkî yan ağır basmaktadır. Curley’nin ifade- leriyle söylersek, “Diyaloğun mantıkî yönüne vurgu yapmak Augustinus’un ça- lışmasının önemini çarpıtmak ve sonuç olarak onun bir diyalog oluşturmada- ki amacını tamamıyla gözden kaçırmaktır.”⁵⁴

50. Mourant, *a.g.e.* s. 94.

51. Mourant, *a.g.e.* s. 94.

52. Curley, *Augustine’s Critique of Scepticism, A Study of Contra Academicos*, s. 82.

53. Curley, *a.g.e.* s. 8.

54. Curley, *a.g.e.* s. 16.

Contra Academicos'un amacı felsefeye, onamaya ve sonal olarak da inanca giden yolu açmaktır. Bununla birlikte Akademik öğreti insanları felsefeyi sevmekten uzaklaştırıyordu. Augustinus felsefeye giden ve filozof olmayanlar açısından kapalı olduğu gözükten yolu açmaya çalışıyordu.”⁵⁵ “Başka bir ifadeyle, *Contra Academicos*'un yaptığı şey, imanin yolunu, Augustinus'un akademisyenlerin kanıtları tarafından sürekli engellendiğini düşündüğü yolu açmaktır.”⁵⁶ Augustinus ise *Contra Academicos*'da bunu şöyle ifade eder: “Biz ün kazanmakla değil, fakat doğruyu bulmakla ilgileniyoruz. Benim niyetim bir kişinin felsefeye girmesinin önünde engel teşkil eden bariyerleri her türlü araçla kaldırmaktır. Bu bariyerler kendi gölgelerini bilinmeyen bir kaynaktan devşirmekte ve kişinin felsefede ışık bulmayı ümit etmesine izin vermemektedir.”⁵⁷

Bir dönemin sorunları Augustinus'u felsefeye yöneltmiş ve o bize de örnek olacak bir biçimde bu sorunları lehine çevirmeyi bilmiştir. Augustinus bu tutumuyla bireysel bunalımlardan hareketle nasıl gerçek felsefe yapılabileceğini ve insanın aklını kullandığında neleri başarabileceğini ortaya koymuştur. “Şüpheli olduğu dönem onun yaşamının korkunç bir dönemidir. O her şeyden önce mutlu olmak istemişti ve mutluluğu elde etmek için gerçek dünya hakkında bir şeyler bilmesi gerektiğine ve özellikle de Tanrı hakkında bir şeyler bilmesi gerektiğine iknâ olmuştu. Şüpheli Zenon'un iddiaları böyle bir bilgiyi imkânsız hale getirmiştir. Bir önerme, ancak ve ancak kendi içinde hiçbir hatâ olasılığı içermese doğrudur, şeklindeki bir öncülü onayladığında Augustinus'a önce böyle bir önermenin var olmadığı ve akıllı bir insan için izlenmesi gereken yolun kendisi sâyesinde insan kaderinin yönlendirildiği belli bir ışığın ortaya çıkmasına dek araştırmaya devam etmek olduğu göründü.”⁵⁸ Bu şekilde şüpheliği reddeden ve bilginin imkânını şüpheye yer bırakmayacak şekilde isbatlayan Augustinus'un bundan sonraki işi bilgi üzerine araştırma yapmak, bilginin doğasını, kaynaklarını, sınırlarını, sürecini ve sonucunu incelemektir.

DUYUSAL GÖRME

Augustinus'un bilginin oluşum sürecine ilişkin düşüncelerini üç başlık altında dizgeleştirebiliriz. Bunlar duyuşal görme, ruşsal görme ve zihinsel görme aşamalarıdır. Augustinus insanın üç nesne türünü görebileceğini söyler: “Birincisi, insan duyu organlarıyla algılayabildiği ağaçlar, evler, insan bedenleri gibi fiziksel

55. Curley, *a.g.e.* s. 117.

56. Curley, *a.g.e.* s. 137.

57. Augustinus, *Contra Academicos* 3, 30.

58. Burt, *Augustine's World*, s. 41-42.

nesneleri görür. İkinci olarak o, fiziksel nesnelerin temsillerini, meselâ zihninde bellek ya da imgelem tarafından oluşturulmuş resmi görebilir. Son olarak, olasılıkla maddî bir tarzda sunulamayan, maddî olmayan nesneleri bilebilirler. Bu son madde sonsuz akılları (rationes aeternae) içirmektedir.”⁵⁹ Bu üç tür nesneyi bilmek için insan üç görme türünden yararlanır: “Maddî görme: Dışsal duyu-lar ile gerçekleştirilen görme. Ruhsal görme: Bellek ve imgelem tarafından ger-çekleştirilen görme. Zihinsel görme: Zihin tarafından gerçekleştirilen görme.”⁶⁰

Augustinus bu görme düzeylerini insanı hayvanla karşılaştırarak somutlaştırır. “O, insanın bilebildiği üç nesne türüne tekâbü'l eden üç algı düzeyini bir-birinden ayırır.”⁶¹ “En aşağı düzey, duyumsama, insan ve hayvanlarda ortaktır. En üst düzey, anlama (intellection), sadece insana özgüdür. Bu düzey ilim ile ilgilidir, çünkü o akıl vâsıtasıyla ebedî ve ezeli doğrular üzerine düşünmedir. Anlama ve duyumsama düzeyleri arasında başka bir düzey vardır. Bu düzey anlamaya benzer ve insana özgüdür. O, bilime yakındır: Mutlak ussal ölçütler yar-dımıyla duyu nesneleri üzerine düşünme. Çünkü hayvanlar akıla sahip değıl-dir ve aksine insanlar akla sahiptir ve insan algılanabilir şeylerin ussal bilgisine sahip olabilir; insanlar onlar hakkında mantıklı yargılarda bulunabilir ve onla-rı ebedî ve ezeli formların örnekleri olarak düşünebilir. Augustinus'un ‘düşün-me’ (cogitatio) olarak adlandırdığı bu ara düzey ile insan algılanabilir şeyleri ilâhî ideaların değışmez ölçütlerine göre yargılayabilir. Çünkü akıl bu düzeyde hayâtî bir rol oynar, fakat o algılanabilir şeylere ilişkin bir bilgidir ve böylece çe-şitli duyuların kullanımını içerir; o, anlamadan daha aşağı bir bilgi düzeyidir.”⁶²

Yukarıda açıklanan üç görme türünü somutlaştırmak için kendisinin verdi-ği örnek şöyledir: “On Emir’den biri ‘Komşunu kendin gibi sevmelisin.’ emri-ni duyduğumda ve anladığımda üç bilgi çeşidini tecrübe ediyorum. Önce, gör-me gücüm sâyesinde kelimeleri görüyorum, kendisi sâyesinde sözlerin bir kâğıt üzerine yazıldığı ve yansıyan ışığıyla gözlerimizi etkileyen maddî görme. Mad-dî görme bu sebeple nesne ve duyu organı arasındaki fiziksel temastır. Henüz o bir algılama eylemi değıldir. Bu, görmenin bir sonraki aşamasında meydana gelir, akıllı ruhun kelimelerin imgelerini meydana getirdiğı ve onları hâfızada koruduğı ruhsal görme. Ayrıca tümcenin ve gerçek bir komşu huzurumuzda olmadığında dahi onun anısını bu ruhsal görme yoluyla hatırlıyoruz. Bu görme ruhsal olmasına rağmen imgelenemeyen fakat düşünülebilir bir gerçek olan ‘sev-gi’ kelimesinin anlamını anladığımız zihinsel görmeden çok daha aşağıdadır.”⁶³

59. Augustinus, *Epistolae* 120, 11.

60. Burt, *Augustine's World*, s. 85.

61. Augustinus, *De Trinitate* XII, 2, 2.

62. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 9.

63. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* XII, 6, 15.

Augustinus'a göre "bu üç nesne türüne karşılık gelen bir ilke veya akıl (ratio) vardır."⁶⁴ "En alt düzey, cisimler düzeyi için o, dünyanın öğelerinin yapısında yerleşik olan çekirdek-benzeri akıllardan, çekirdek akıllardan (rationes seminales) söz eder. Tanrı dünyayı yoktan yarattığında dünyanın gelişimini yöneten yaratım ilkelerini dünyanın öğelerine yerleştirmiştir. Gerçekliğin en üst düzeyinde, Tanrı düzeyi, Augustinus sonsuz akılları bulur. Bunlar Platon'un formlarının karşılığıdır. Augustinus sonsuz akılları ana formlar ya da şeylerin değişmeyen özleri olarak betimler. Bunların kendileri biçimlendirilmemiştir ve onlar mutlaklardır ve hiçbir zaman değişmezler. Çünkü onlar Tanrı'nın zihninde içkindirler. Onlar ne yaratılmışlardır ne de yok olurlar. Fakat yaratılmış olan ve yok olacak olan her şey, onlara göre biçimlendirilmiştir. Bu özellikler formlarla ilgili birkaç önemli noktayı ortaya koymaktadır: 1) Onlar ebedî ve değişmezdirler. 2) Onlar tikel şeylerin örnekleridir. 3) Onlar Tanrı'nın zihninde yerleşiktirler."⁶⁵

Yukarıda anlatılanları ve daha sonra anlatacaklarımızı da göz önünde tutarak Augustinus'un bilme denen bu gizemli süreçte karşılaştığı sorunları bütüncül bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: İlk olarak, benden çok uzakta olan nesneleri nasıl algılarız? Güneş, ay, yıldızlar gibi bu türden şeyleri bildiğim gözükmektedir. Bu odanın diğer tarafındaki herhangi bir şeyi duymak veya görmek dahi gizemlidir. Bilgi, yaşadığım bu yerlerle sınırlı çok önemli bir güçtür. Bulunmadığım yeri göremem, duyamam, koklayamam, tadamam ya da dokunamam. Yıldızlar arasında bulunmuyorum; onları nasıl bilebilirim? Bilgi bilinen şeyle teması gerektirir. Uzak şeylerle olan temasımı nasıl açıklayabilirim? Belli bir tarzda onlara dokunuyor, kendi canlı bilişsel güçlerimi sonsuz göklere mi genişletiyorum? Ya da onlar, uzak galaksiler, gerçekte uzayın derinliklerinden geçerek ve şimdi aynı anda burada bulunarak bana çarpıp, bana dokunup ve böylece benim dikkatimi uyararak bana mı ulaşıyorlar? İkincisi, madde ve ruh olarak böyle farklı şeyler nasıl birbirleri üzerinde etkiye sahip olabiliyor? Sadece fiziksel olarak değil, fakat varlık bilimsel olarak da bilinen şeyin bilene yakın olması gerektiğini beklemek anlamlı gözüktüyor? En azından yaratılmış varlık düzeyinde bilen ve bilinen şey arasında belli bir denklik bulunmaktadır. İki boyutlu bir varlık zorunlu olarak üç boyutlu bir dünyadan her zaman habersiz olacaktır. Bir düzlemsel akıl varlığı derinlikli düşünmeyi olasılıkla güç bulacaktır. O halde, ruh ve beden arasında bir ilişkinin kurulması gerçekten çok zor olmalıdır. Onların farkı tek bir boyut meselesinden çok daha fazladır. Biri diğerinin antitezidir; bu, gerçekte büyük bir çelişkidir. Anlama nasıl mümkün olabilir? O, filin fare ile mecbûrî evliliğine benzer. Onların iletişim eksik-

64. Augustinus, *a.g.e.* I.

65. Augustinus, *De Diversis Questinibus* 46, 1, 2.

liği çok hazindir, fakat bu hiç kimsenin hatâsı değildir. Ortak çok fazla şeylerinin olmadığı kesindir. Üçüncüsü, daha alt düzeyden bir varlık daha üst düzeyden bir varlığı nasıl etkileyebilir? Eğer genelde madde ve özelde insan bedeni insan ruhundan tamâmen aşağı düzeyde iseler, ruhun kendi maddî ortağı beden sâyesinde maddî dünyanın tecrübesi ile karşı karşıya gelmesi ve o oranda ona dayanması gerektiği ortaya çıkabilir. Dördüncü olarak, bu sürekli değişen dünyada bir kişi herhangi bir gerçekliği (onu bilecek şekilde) nasıl kavrayabilir? Bir saniye içinde bizi etkileyen bir olay hiçbir şekilde bir sonraki saniyede meydana gelen olayın tamâmen aynısı değildir. Dünyanın hareket eden bu resmi her nasıl olacaksa durdurulmalıdır ki, bilme organlarımız tarafından bireysel bir resim yakalanabilsin. Bu nasıl yapılabilir? Beşinci olarak, mükemmel, zorunlu ve mutlak olanın bilgisine nasıl sahip olabiliriz? Bizim bütün tecrübemiz eksik, ilineksel ve geçicidir. Karşılaştığımız her şeyin az ya da çok güzel, âdil ve iyi vs. olduğu gözükmemekte. Ayrıca tecrübemize ait olan bu şeylerden hiçbirisi zorunlu olarak böyle değildir. Var olduğum kesinlikle doğrudur, fakat bu başka türlü de olabilirdi. Tecrübe edilen her şey (kendim de dâhil) sürekli bir akış içindedir. Nasıl oluyor da bu değişen kusurlu nesnelerin, (mükemmel güzellik, mükemmel iyilik ve mükemmel adalet...) güzelliğin ve iyiliğin sürekli değişen dereceleri ve etrafımızda gördüğümüz adalet hakkındaki yargılarımızı kendine dayandırdığımız ideal yasalar gibi şeylerin değişmeyen mükemmel ifadelerini bildiğimiz gözüküyor. Bir benzetme kullanırsak, eğer ilineksellik ve kusurlu oluş koyu kırmızı; zorunluluk ve mükemmellik koyu mavi ise, nasıl olur da tecrübe dünyamız tamâmen kırmızı olduğunda bilgimin bir kısmı mavi olur? Bunların Augustinus'un insânî görmenin üç seviyesine ilişkin çözümlemelerini yaptığında yanıt aradığı sorulardan bazıları oldukları gözüküyor.

Duyusal görmeyi açıkladığında önce duyu organlarının yapısına ilişkin bazı bilgilerden yararlanır. Augustinus'un açıklamasına göre, "İnce, boru benzeri duyusal sınırlar uyarımı çeşitli duyu organlarından beyine iletir. Augustinus beynin, duyumsamanın kaynağı ya da başlangıç noktası olan, yani beyindeki üç karıncığın en önemlisi olan parçasını doğru bir şekilde belirler. Diğer ikisi, sırasıyla, belleğin yeri ve hareket ettirici sınırların kaynağıdır."⁶⁶ "Duyumsamanın özü zihnin duyu organını etkileyen maddî nesnenin maddî olmayan bir imgesini meydana getirdiği andır. Bu imgenin zihinde saklanması bellek olarak adlandırılır. Zihnin bu imgeyi daha önce tecrübe edilmemiş varlıkların imgelelerini oluşturmak için başka imgelerle birleştirmesine yaratıcı imgelem denir. Meselâ Kartaca'ya gitmeden önce onun bir imgesini oluşturmak sûretiyle onu burada görürüm. İstendiğinde hatırlanabilmesi için bu imge zihne yerleştirildiğinde onu hatırlarım. Daha önce gördüğüm birçok şehrin imgelerini birleş-

66. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* XII, 13, 20.

tirmek ve beceriyle kullanmak sûretiyle daha önce hiç görmediğim Alexandria şehrini tasavvur ederim.”⁶⁷

Duyumsama konusunda Platon ve Aristoteles’i sentezlediği gözden kaçmamaktadır; “Augustinus’a göre, insanın algılanabilir şeylere ilişkin bilgisi basit bir duyumsamadan daha fazlasını ifade eder. Bu bilgi, algılanan şeyi mutlak ölçütlerle, formlarla ilişkilendiren etkin bir eylemdir.”⁶⁸ “Duyu algısı nesnelerin kendilerinin değil, onların imgelerinin algılanmasıdır. Bu imgeler maddî değildir. Augustinus bu imgeleri bir ‘tinsel madde’ çeşidi olarak tanımlar; fakat analogi kafa karıştırıcıdır, çünkü Aristoteles gibi Augustinus algının maddesiz formları elde etme yetisi olduğuna inanır. Dahası, algı benzerliğin algılanmasıdır. Algılayanın zihni ile algılanan nesnenin formu veya imgesi arasında bir yakınlık vardır ve algılanan nesnenin formu Augustinus tarafından ussal ve sayısal terimler içinde veya ölçü ve oran dili içinde tasarlanmıştır.”⁶⁹

Antik çağdan gelen bilginin her aşamasını ruhla ilişkilendirme anlayışı Augustinus’ta da kendini göstermektedir. “O, duyuları kendileri sâyesinde ruhun algılama işlemini gerçekleştirdiği bedensel araçlar olarak kabul etti.”⁷⁰ Ruh belirli bir duyu organı üzerinde etkinliğini yoğunlaştırdığında duyumsama yetisi kullanılır. Ruh bedendeki bir tutku, rahatsızlık veya hareketi fark ettiğinde ve etkinliğini ve dikkatini bunlar üzerine yoğunlaştırdığında duyumsama meydana gelir.”⁷¹ Bununla birlikte, “Duyumsamanın hem psikolojik ve hem de fiziksel bir yönü vardır. Ruh beden üzerinden eylemde bulunur ve bu kusurlu olduğunda duyumsama meydana gelmez. Dışsal duyu organları kendisi sâyesinde dışsal maddî dünyayı bilmemiz gereken kapılardır. Onlar kapalı olduğunda bu dünyaya ulaşmak imkânsızdır.”⁷²

Bununla birlikte ruhun duyumsamayı nasıl meydana getirdiği konusunda açıklamayı gerektiren konular bulunmaktadır. Augustinus’un bu konudaki açıklaması çağdaş algılama kuramlarına yakın gözükmektedir. “O, sinirlerin duyularla beyin arasındaki iletişimin vâsıtası olarak ruhu (nefes) içerdigine inanır. Augustinus bu inancını algılama sürecine ilişkin görmenin ışın kuramı gibi diğer geleneksel felsefî açıklamalarla birleştirir. Kuramın Augustinusçu biçimine göre, ışın nesneleri etkilemek için göz bebeğinden yayılır, böylece gör-

67. Augustinus, *De Trinitate* VIII, 6, 9.

68. Ronald H. Nash, “Saint Augustine on Man’s Knowledge of The Forms”, *The New Scholasticism*, 1967, s. 230-231.

69. O’Daly, *The Response to Scepticism and Mechanism of Cognition, The Cambridge Companion to Augustine*, s. 166.

70. Augustinus, *De Trinitate* XI, 2.

71. Augustinus, *a.g.e* XI, 2, 2-5.

72. Augustinus, *De Musica* VI, 5, 10.

me bir tür görsel dokunma halini alır. Görme göz ile nesne arasındaki bir alanı ön şart olarak gerektirir. Gözler kendilerini göremez, ayrıca onlar kendilerine aşırı uzaklaştırılan nesneyi de göremezler. Bununla birlikte, görmenin ışın kuramı, bedenler hissettikleri şeyle bitişiktirler ilkesini sağlar.”⁷³ Bu içsel ilişkilerin nasıl meydana geldiğiyle ilgili açıklaması başka türlü şöyle izah edilebilir: “Ruhun görmeyi meydana getirmek için beyinde, sinirlerde ve gözde nasıl hareket ettiğini göstermeyi denediğinde o, bütün parçaların hava, ateş, ışık gibi belli bir türden ince ve maddî bir elementle doldurulduklarını önerir. Bu maddeler hâlâ ruh değildir, ancak onlar en azından ruha, hantal toprak ve sudan daha yakındır. Günümüzde bilim sinir sistemindeki bağlayıcılar olarak elektiriksel hareketlerden bahsederken, Augustinus ‘ince hava’ının karşılıklı değişim aracı olduğunu söyler. Bu araç dış bedenin uyarımı tarafından hareket ettirilebilir ve ayrıca ruh sâyesinde bu uyarımlardan haberdar olur.”⁷⁴

Augustinus algılamada ruha daha fazla ağırlık vermesine rağmen dönemin biliminden yararlanmak sûretiyle duyu organlarının işlevini takdir etmeyi de bilmiştir. “O, insan beş dış duyuya sahip olduğu şeklindeki döneminin biliminin sonuçlarını kabul etmişti: Görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma.”⁷⁵ *Mektuplar*’da bu durumu şöyle açıklar: “Eğer ruh maddî şeyleri algılamaya yaranan duyuları kullanmadan önce bu şeylerin daha iyi imgelerini oluşturabilirse, bu durumda uyuyan insanların zihni uyanık insanların zihinlerinden daha doğru imgelere sahip olur ve deli insanlar akıllılardan daha iyi durumda olur; çünkü onlar bu güvenilmez duyular tarafından ortaya konan imgelerden daha önce oluşturulmuş imgelere sahip olabilirler ve ayrıca onların zihinlerinde gördükleri güneş, akıllı ve uyanık kişiler tarafından görülenden aslına daha benzer olacaktır ve hem de yanlış şeyler doğru olanlara tercih edilebilir olacaktır.”⁷⁶

Duyumsamada bu beş duyunun dışında etkili olan başka unsurlar da bulunmaktadır. Öncelikle o “altıncı bir gücün, daha yüksek düzeydeki hayvanların dış duyuların bildirgelerini yönetmesine ve onları bir ve aynı nesneye iliş-tirmelerine izin veren içsel bir duyunun varlığını kabul etti. Bu sebeple, aynı çiçek kırmızı, yumuşak ve hoş kokulu olarak algılanmaktadır. Bu duyu sâyesinde hayvanlar kendi duyumsama eylemlerinin farkında olurlar. Sözelimi, gözlerinin gördüğünü bilmek. Bu içsel duyu ayrıca algılanan nesneleri tehlikeli veya çekici olarak, kaçınılması gereken veya benimsemesi gereken bir şey olarak algılayana bildirir.”⁷⁷

73. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* VII, 13, 20.

74. Augustinus, *a.g.e* III, 5, 7.

75. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II,2,8; Augustinus, *Sermones* 43, 2, 3.

76. Augustinus, *Epistolae* 7.

77. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 3, 8; II, 4, 10.

Bu durumda, topluca ifade edecek olursak, duyumsamada duyu organları-na ilâveten duyumsama için gerekli olan etkenlerin, algılanabilir bir nesnenin varlığı, duyu organının dikkatini nesneye yönelten bir irâde eylemi ve çevrede-ki uygun koşullar olduğunu görüyoruz. Bu etkenlerin varlığında bir nesne du-yu organında bir değişiklik meydana getirmek sûretiyle onu etkiler. Duyu orga-nındaki değişim ruhu etkileyemez ama ruh bu değişimin farkında olur ve ken-di ruhsal özünden bir imge meydana getirir. Bu imgelerin maddî mi yoksa tin-sel mi olduğuna ilişkin tartışmayı sonra vereceğiz. Ancak şunu belirtmek gere-kir ki, ruhun duyulardan gelen verilerin imgelerini oluşturması Augustinus'un bilgi felsefesi için büyük önem taşımaktadır. Çünkü zihin veya ruhun algıladığı şey maddenin kendisi olamaz. Çünkü zihin ve ruh maddî değildir. Dolayısıyla ona sunulan veri kendi türlerinden olmalıdır ki, onlar böylece bu verileri işle-yebilsin. Bu sebeple Augustinus'un bilgi felsefesi simgesel bir bilgi felsefesidir. *De Civitate Dei*'nin VIII. kitabında o, konuyla ilgili olarak şunları söylemek-tedir: “Görülür nesne, bir bakıma kendi sûreti olan, görmek sûretiyle bir şeyi algıladığımızda duyuda ortaya çıkan bir form meydana getirir. Ancak biz aynı duyu vâsıtasıyla gördüğümüz maddenin biçimini (formunu) bu madde tarafın-dan kendisini görenin duyusunda oluşturduğu formdan ayırt etmeyiz, çünkü ikisinin birliği o derecede yakındır ki, onları ayırma imkânı yoktur. Fakat biz aklî olarak, görülen kütlenin bazı benzerlikleri kendi duyumuzda işlenmedikçe hiçbir şekilde duyumsamaya sahip olamayacağımızı çıkarımlıyoruz.”⁷⁸

Augustinus'a göre, önceki paragrafta ifade edilen edimler insanla hayvan-da aynıymış gibi görünmesine rağmen, gerçekte önemli bir ayrım bulunmaktadır. Ona göre, “Hayvanlar bedensel duyular vâsıtasıyla maddî şeyleri algılaya-bilirler, onların imgelerini zihinde depolayabilirler, onları hatırlarlar ve arzula-dıkları şeyleri araştırmak ya da kaçınmaları gereken şeyden uzak durmak için belleği kullanırlar. Bununla birlikte, hayvanlar insanların yaptığı gibi bu algıla-rı ve bellek imgelerini doğruluk veya mutlak ölçütlerle ilişkilendiremezler. Au-gustinus, bir zamanlar Kartaca'da gördüğü güzel bir taş kemeri hatırladığında, zihninde bu kemerin imgesinden basitçe daha fazla şeyin bulunduğunu söyler: “Ancak zihnimde başka bir şey gözlemlerim ki, bu şeye göre bu sanat yapıtı ba-na zevk verir. Dolayısıyla biz bu özel şeyleri mutlak doğruluk formuna göre yargılarız ve bu form akıllı zihnin sezgisi sâyesinde fark edilir.”⁷⁹

Yukarıda anlatılanları göz önünde bulundurduğumuzda Augustinus'un aktif bir duyumsama kuramı geliştirdiğini görüyoruz. Bu etkinlik ruhun etkin-liğinden kaynaklanır. Nash'a göre, “Augustinus, duyumsamada ruh imgeleri-ni edilgen bir şekilde duyuların aracılığıyla dış dünyadan alacağı düşüncesi-

78. Augustinus, *De Civitate Dei* VIII, 5.

79. Augustinus, *De Trinitate* XII, 1, 1-2.

ni reddeder. O, ruhun duyumsamadaki işlevini aktif olarak anlama konusunda Plotinus'a bağlıdır. Hem özel duyumsamalarla ilgili imgeler ve hem de onlara karşılık gelen zihinsel düşünceler (ideas) ruhun etkinliği sayesinde meydana gelir. Duyumsama bedene değil ruha aittir. Bir kütle ve onun imgesinin ruhumuzda var olmaya başladığını gördüğümüzde ruhumuzdaki imgeyi etkileyen beden değildir. Kendindeki mükemmel çabuklukla onu meydana getiren bizzat ruhun kendisidir.”⁸⁰

RUHSAL GÖRME

Augustinus, yukarıda açıklanan süreçle elde edilen maddî formların nasıl olup da maddî olmayan formlar haline geldiğine ilişkin sürecin açıklanması zor, gizemli bir süreç olduğunun farkındadır. Bunu açıklamak için o maddî dünyadan somut örnekler verecek ve iç-insan, dış-insan, iç-görme, iç-duyma gibi bazı ibâreleri kullanıma sokacaktır. “Bu süreçle ilişkin bir anlamayı araştırdığında Augustinus analogilere başvurur. Formların iletilmesinin bir mühür yüzüğünün yumuşak balmumuna batırılmasına benzer bir şey olduğunu söyler. Balmumu yüzük üzerindeki modeli aynen kopya eder ve bununla birlikte balmumundaki imge özü bakımından yüzükteki metalik formdan farklıdır. Ayrıca, yüzük balmumuna batırıldığında biz yüzükteki formu, meydana getirdiği imgeden ayırt edemeyiz. Biz sadece yüzüğü çıkardığımızda imgenin var olduğunu anlarız ve onun imgesinin balmumu tarafından muhafaza edildiğini görürüz. Yüzük olmadığında bile yüzüğün niteliklerini görebiliriz. Bir anlamda, balmumu imgeyi hatırlar.”⁸¹ Bununla birlikte bu örnekte dikkat edilmesi gereken bazı yönler vardır. İnsanda imgelerin oluşumunu anlatmasına rağmen bazı yönleri hatâlıdır. Şöyle ki: “Yüzük batırıldığında balmumu tamâmen pasiftir. Yüzüğün biçimini gördüğümde (çünkü ‘biçim’ ‘ontolojik form’ anlamına gelmektedir) imgenin benim duyu gücümde meydana gelişini edilgen bir alıcı üzerinde etkili olan bir yüzük tarafından sebep olunmuş bir etki değildir. Daha doğrusu, imgeye, algılayan kişinin mumun dokunuşunun uyarmasına tepki verdiğiindeki eylemi tarafından sebep olunmuştur. Bu tanım Augustinus’un, ‘Algılama algılayan kişinin canlı bedeninden doğar, ancak o algılanan kütleden kaynaklanır.’ dediği yerdeki dikkatli dil kullanımı tarafından önerilmektedir. Etkin etmen duyumsamanın kendisinden kaynaklandığı kişidir, yani bilen, bilinen şey değil.”⁸²

80. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 44.

81. Burt, *Augustine's World*, s. 94.

82. Burt, *a.g.e.* s. 95.

Augustinus'un duyumsamayla akıl yürütme arasında yer alan süreci açıklamak için iç-insan vs. ibârelere başvurduğunu önceki paragrafta ifade etmiştik. Bu ibârelerin kullanımı bir yandan insanın kendini tanımasına yönelik iken diğer yandan bilgi felsefesinin birer parçasıdır. Bu ibârelerin kullanımının Augustinus'un eserlerinde kademeli olarak arttığı gözükmektedir. Ancak ilk dönem yapıtlarında örtük bir şekilde bu ibârelere başvurulur. Sözgelimi *Contra Academicos*'da şunları okuyoruz: "Haklı olarak insanda bulunan bütün diğer şeylere egemen olan ve diğer bütün şeylerin yasa koyucuları olarak kendisine boyun eğmesi gereken şeyden daha iyi ne olabilir. Bununla birlikte, başka bir tanımda ısrar etmediğimiz müddetçe, bu, zihin ya da akıl diye isimlendirilebilir."⁸³ Ancak Bubacz'ın ifadeleriyle söylersek, "İster açıkça isterse örtük bir şekilde kullanılmış olsun, iç-insan eğretisi Augustinus'un bilgiye ilişkin açıklamasına egemendir."⁸⁴

Augustinus'un bu ibâreleri, birçok kitabında farklı amaçlarla kullandığı görünüyor. Augustinus neden böyle ibârelere ihtiyaç duyar? Daha önce de belirttiğimiz gibi, "duyular tarafından sağlanan bilgi akıl tarafından yargılanıncaya dek bilgi olamaz. Algıdan akla doğru olan süreçte birkaç ara aşamanın bulunması gerektiğini Augustinus kabul eder. Duyu algısı süreci duyulardan gelen bilginin doğrudan akla gönderilmesine basitçe izin veremeyecek ölçüde karmaşıktır. Bu boşluğu kapatmak amacıyla Augustinus işlevleri kendisi için de tam olarak açık olmayan iç-insan ibârelerine başvurur."⁸⁵

İç-insan ibâreleriyle ilgili en belirgin ve önemli kullanım *De Beata Vita* (Mutlu Yaşam Üzerine)'de geçen şu metindir:

"Kutsal güneş mükemmel ışığını en iç yerimize akıtır. Bizim dillendirdiğimiz bütün hakikat onun hakikatidir. Endişemiz içindeki bütün tereddüde rağmen cesâretle onun ışığına dönmek ve onu tam olarak kabul etmek gerekir, çünkü daha yeni açılmış gözlerimiz yeterince güçlü değildir. Bu ışığın Tanrı olduğu gözükmektedir."⁸⁶

*İtiraf*lar'da da bu metnin benzeri bir metinle karşılaşıyoruz:

"Bununla birlikte Tanrımı severken bir çeşit ışık, bir çeşit ses, bir çeşit koku, bir çeşit yiyecek ve bir çeşit kucaklaşma sevmiş olurum; şöyle ki, Tanrı bendeki iç-insan için bir ışık, bir ses, bir koku, bir yiyecek, bir kucaklaşmadır."⁸⁷

83. Augustinus, *Contra Academicos* I, 2, 5.

84. Bruce Bubacz, *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, New York 1981, s. 19.

85. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 73.

86. Augustinus, *De Beata Vita* 4, 35.

87. Augustinus, *İtiraf*lar, s. 222.

*İtiraf*lar'dan aldığımız alıntıda, Augustinus sanki insanın kalbini anlatmaktadır. Bu pasajda iç-insan, Tanrı'nın insanla iletişim kurduğu bir yetiye göndermede bulunuyor gibidir ve ilk pasajın aksine Augustinus buradaki kullanımının farkında gibi gözükmektedir. Bu pasaj benzeri bir pasaja da *De Continentia*'da (*İlmîlilik Üzerine*) ve *Sermones* (Va'zlar)'de rastlıyoruz: "Ağızdan çıkan bir şeyi duyduğunda kalbinden anla. Ben her ikisini de söylüyorum, ancak birini açıklamak için diğerini kullanıyorum. İç-insan bir iç-ağıza sahiptir ve iç-kulak onu duyar."⁸⁸ "Bir kişi kalbiyle övgüde bulunduğunda iç-insanın sesiyle övgüde bulunur."⁸⁹ Bu iki pasajda geçen kalp ve ağız kelimelerinin mecâzî olduğu görülmektedir. Burada geçen ibâreler bedenın kalbi ve bedenın ağızı olan organlar değildir.

Yukarıdaki yorumlarımızı destekleyen bir pasaja da *De Magistro* (*Öğretmen Üzerine*)'da rastlıyoruz: "Tanrı, akıllı ruhın iç-insan diye isimlendirilen gizli bölmelerinde aranmalıdır."⁹⁰ Bu kitap Augustinus ile oğlu Adeodatus arasındaki bir konuşmanın yazıya dökülmüş biçimidir. Bu kitap birkaç sebeple önemlidir. Önce, o gelişmekte olan bilgi felsefesinin özel iç yetileri ve iç nesneleri daha sık kullanması gereğini ortaya koyar. Bu kitabın diğer önemli özelliği ise a priori bilginin ilk defa burada ele alınmasıdır. Son olarak, Augustinus burada yeni bir iç-insan ibâresini kullanır: İç-konuşma. O burada, "Bir ses çıkardığımızda bile, sözcükleri düşünmemiz sebebiyle, zihinle konuşuruz,"⁹¹ diyerek ibârenin ne olduğuna ilişkin ipuçları verir. İç konuşma ibâresi onun bilinçli eylem ve iletişime ilişkin incelemesi açısından önemlidir. Bu zihin içinde konuşma eyleminin Tanrı-insan ilişkisinde de önemli olduğunu göreceğiz.

Bazı kitaplarındaki kullanım ise iç-insan ibâresinin zihine işaret ettiğini gösterir. *Üçleme Üzerine*'de geçen şu pasaj bunu açıkça ifade eder: "Kendi içine in, gizemli yerine, zihnine git."⁹² Zihinle ulaşılan şeylere nasıl ulaştığımızı açıklamak için o yine bir iç yetiye başvurur. "Akıl zihnin gözüdür ve zihin bedenın yardımı olmaksızın onun yardımıyla doğruları kavrar."⁹³ Augustinus burada iç-görme kavramına geçer ve zihinle görmeyi iç-görme olarak da niteler. Aynı kitapta o, "Akıl, zihnin bedenın yardımı olmaksızın, kendisi sâyesinde kavradığı doğruları görmesidir,"⁹⁴ der. Burada iç-görmenin nesnelerini zihnin oluşturduğu imgeler, a priori bilgi ve Tanrı'nın bilgisi oluşturmaktadır. Burada artık zihne epistemolojik bir ödev yüklenmeye başlandığı görülüyor. *Ruhun Nitelikleri Üzerine*'de geçen şu pasaj bu son durumu açıklamak açısından

88. Augustinus, *De Continentia* II, 4.

89. Augustinus, *Sermones* 257, 1.

90. Augustinus, *De Magistro* I, 2.

91. Augustinus, *a.g.e* I, 2.

92. Augustinus, *De Trinitate* X, 8, 11.

93. Augustinus, *De Immortalitate Animae* VI, 10.

94. Augustinus, *a.g.e* VI, 10.

önemlidir: “Akıl diye isimlendirdiğimiz şey, zihnin görmesi, bilgi diye isimlendirdiğimiz bazı şeyleri görür. Ancak o, zihin görmediğinde bakışını yoğunlaştırırsa bile, bu görmeme bilgisizlik diye isimlendirilir.”⁹⁵

Augustinus bütün bu ibâreleri kullanırken onların nesneleriyle ilişkilerini göz önünde bulundurur. Meselâ, *Retractiones* (Geriye Bakışlar)’de “Bedensel duyu sâyesinde değil de zihin tarafından kavranan ilmi kapsamayı arzu eden kişi nasıl bir şey olmalıdır,”⁹⁶ diye sorar. Bu soru, “Zihin yardımıyla anlaşılan şeyler, zihinde var olan şeyler olarak anlaşılır.”⁹⁷ şeklindeki pasajda geçen ‘zihinde var olan şeyler’ kavramıyla yakından ilgilidir. Çünkü iç-görmenin nesneleri zihinsel şeylerdir. Bu iç görme ayrıca, insanın a priori bilgiye sahip olmasını açıklamada da kullanılır. Bunun için *Soliloquies* (İç Konuşmalar)’de geçen şu pasajı verebiliriz: “Akıl sana konuşur ve güneşin gözle görülmesi gibi zihinle Tanrı’yı görmene izin vereceğini sana va’d eder. Zihnin kendi gözleri vardır. Bilginin kesin doğruları güneş tarafından görünür kılınan nesneler benzeri şeylerdir.”⁹⁸

Augustinus “Hakikat iç-insanda yaşar.”⁹⁹ ifadesini kullandığında artık bu ibârenin bilgi felsefesiyle ilişkisini kurmuş olur. Ancak Nash’ın ifadeleriyle söylersek, “İç-insan hem bedensel duyular tarafından algılanan nesneleri ve hem de bedensel duyuyu algılamasına rağmen, algıladığı şeyi aklî ölçütlere göre yargılayamaz. Çünkü akıl hem duyuları ve hem de iç-insanı yargılar ve her ikisine de üstündür.”¹⁰⁰

O, iç-insana karşılık dış-insan ibâresini geliştirerek iç-insan kullanımını daha belirginleştirmeyi dener. Dış-insanın da çeşitli işlevleri vardır. “O, ruh tarafından kullanılır. Bir insan bedene sahip olan ve bu bedeni kullanan akıllı bir ruhtur. Onun iki temel kullanımı vardır: O maddî şeylerin algılanmasından sorumludur. Onun duyuları zihne mesajlar yollar ve iç-insanın kendisi sâyesinde bir şeyi diğeriyle ilişkilendirdiği araçları sağlar.”¹⁰¹

De Trinitate’de Augustinus dış-insan ibâresi hakkında daha kapsamlı ve somut açıklamalar yapar: “Dış-insan bedene yaşam verir. Dış-insan sadece beden değildir, o ayrıca insanın hayvanlarla paylaştığı bütün özellikleri ve yetileri de içerir. Dış-insan bedeni, bedenin duyularını ve bedeni canlı tutmak için yerine getirilmesi gereken koşulların hepsini içerir.”¹⁰² Nash, bu yetiyi bir içgüdüye

95. Augustinus, *De Quantitate Animae* 27, 53.

96. Augustinus, *Retractiones* I, 41.

97. Augustinus, *De Immortalitate Animae* VI, 10.

98. Augustinus, *Soliloquies* I, 6, 12.

99. Augustinus, *De Vera Religione* XXXIX, 72.

100. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 73.

101. Bubacz, *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 21.

102. *De Trinitate* XII, 1, 1.

benzetir. Nash'a göre, "Öyle ya da böyle, maddî nesneler bedensel duyu üzerinde bir etki meydana getirir. Augustinus bundan daha fazlasının meydana geldiğine inanıyor. Algılanan nesne duyu organını etkilediğinde gözlerdeki görme duyusu iç-duyuyu haberdar eder. İç-duyu daha sonra doğrudan aklı bilgilendirir. Sıradan duyuların her şeyi kendisine aktardığı bir çeşit iç-duyu vardır. Bu duyu ne görme, ne duyma, ne koku alma, ne tatma ve ne de dokunma duyusu olarak isimlendirilir. Ancak o bütün diğer duyulardan sorumlu olan başka bir duyudur. Bu duyuyu akıl sayesinde kavramamıza rağmen, onu yine de akıl olarak isimlendiremeyiz. Çünkü hayvanlar da ona sahiptir. Bu içgüdü sadece duyulardan gelen verileri algılamaz, ayrıca duyuların kendilerini de algılar. O hangi şeylerin hangi duyuya ait olduğunu ve hangi şeylerin farklı duyulara ait olduğunu ayırt eder."¹⁰³

İç-insandan söz ettiğinde Augustinus çoğu kez mecazlara çok başvurur. İç-görme, iç-konuşma vs. kavramlar bilme sürecinden bahsetmektedir. Bedenin sahip olduğu gibi ayrı ve bağımsız duyu organlarına sahip olduğunu söylemek iç-insan için yanıltıcı olacaktır. İç-insan ve dış-insan kavramları epistemik sürecin bir parçasını teşkil etmektedir. Bu ibâreler bilgi felsefesinin çeşitli yönlerini açıklamak amacıyla, nasıl yargıda bulunduğumuzu açıklamak ve yargılarımız üzerine bilgi vermek için kullanılmıştır. Bu sebeplerden belki de en önemlisi, Bubacz'ın ifadeleriyle, "Augustinus'un bilmeyi başarmanın kavramsal bir şemanın tecrübe karmaşası üzerine yüklenmesini içerdiğini kabul etmesidir. O halde bilgi açıklama (aydınlatma) sürecinin bir sonucudur."¹⁰⁴

Ruh

Augustinus'un bilgi felsefesinde ruhun çok önemli bir işleve sahip olduğu bilinmektedir. Ruhun bilgi felsefesindeki işlevleri bu anlatılanlarla sınırlı değildir. Bilginin her düzeyinde ruhun belli işlevleri vardır. Bütün felsefesi göz önünde bulundurulduğunda onun insan tanımı zaten ruh eksenslidir. Ona göre "Bir insan, beden ve ruha sahip tek bir öz olarak tanımlanabilir. Eğer insanı böyle ruh ve bedenden oluşan tek bir öz olarak tanımlarsak, bir insanın beden olmayan bir ruha ve ruh olmayan bir bedene sahip olduğunda kuşku yoktur."¹⁰⁵ Katz'a göre, "Augustinus düşünme yeteneği olarak Aristotelesçi ruh geneleğini mirâs alır."¹⁰⁶

103. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 72.

104. Bubacz, *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 3.

105. Augustinus, *De Trinitate* XV, 7, 2.

106. Katz, *Memory and Mind, An Introduction to Augustine's Epistemology*, s. 10.

Ruhun epistemik işlevleri vardır. Bu görevler ruhun aşamaları ve güçleriyle koşutluk arz eder. *De Quantitate Animae* adlı yapıtında Augustinus bu konuyu ele alır ve burada ruhun yedi gücünden bahseder. “Canlılık, duyumsama, usamlama, fazilet ya da ölçme, sükûn, tutku ve derin düşünme.”¹⁰⁷ Canlılık, duyumsama ve usamlama ruhun epistemolojideki en alt işlevlerine tekâbüller eder. Duyusal görme ile ruhsal görme burada birbirine yaklaşır. “Augustinus, bedensel imgelem ile tinsel imgelemin insanda birbirinden ayrılmadığını düşünür. Algılayan, basitçe, insanın bedeni değildir, daha çok, ruh içinde bulunduğu beden vâsıtasıyla algılar.”¹⁰⁸

Bu düzeyler üzerinde biraz duralım ve her bir aşamanın epistemolojik açından değerlendirmesini yapalım. Önce, “ruhun ilk aşaması canlılıktır. Bu, ruhun varlığıyla maddî bir bedene verdiği yaşamdır. Ruhun gücü beden farklı işlevlerini birleştirir, bedeni çözülmekten kurtarır ve onun beslemesini denetim altında tutar. Bu en aşağı düzey insan ve bitkiyi de içeren bütün formlar tarafından paylaşılır.”¹⁰⁹ Bu düzeyin bilgi konusunda herhangi bir işlevi olmadığı için onun üzerinde daha fazla durmaya gerek görmüyoruz.

Ruhun bilgi felsefesindeki işlevi ikinci aşama ile başlar. “Bu düzey duyumsamadır. İnsan bu aşamayı sadece hayvanlarla paylaşır. Augustinus ruhun bu yetisinin sadece duyumsamaları tecrübe etme gücü tarafından değil, fakat ayrıca üreme, yavru ve kabiliyetin korunması ve bakımı gibi hem hayvan ve hem de insana özgü yetiler tarafından da sergilendiğine inanır. Ruhun bu gücü dış-insana aittir.”¹¹⁰ “Ruh bütün bedene can verir, ancak o özel bir bölüm üzerinde aktivitelerini yoğunlaştırdığında veya arttırdığında, meselâ, belli bir duyu organına yoğunlaştığında, duyumsama gücünü kullanır.”¹¹¹ Ancak burada ruhun beden tarafından etkilenmediğine dikkat etmek önemlidir, “tersine ruh bedenden hiçbir şey almaz, ancak daha yüksekte olan Tanrı’dan alarak beden üzerinde etkili olur.”¹¹²

Algılanabilir maddî nesne duyu organını etkiler. Ruh bu etkilenmeden haberdar olur ve kendi özünden bu maddî nesnenin ve duyumsama eyleminin bir imgesini meydana getirir. İmgelemede imgelerin oluşumuyla duyumsama arasında dört aşama vardır. “İlk olarak, maddî türler şeklinde isimlendirilen dışsal nesne türü bulunmaktadır. Bu basitçe var olduğu şekliyle kendinde nesnedir. İkincisi, maddî türler algılanabilir bir tür meydana getirir ve bu, nesnenin duyuya görünme şeklidir. O, görülen nesnenin belli bir kopyası duyularımızda işlenme-

107. Augustinus, *De Quantitate Animae* XXXIII, 70-76.

108. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* XII, 24, 51.

109. Augustinus, *De Quantitate Animae* XXXIII, 70.

110. Augustinus, *a.g.e.* XXXIII, 71.

111. Augustinus, *De Musica* VI, 9, 10.

112. Augustinus, *a.g.e.* VI, 4, 7.

dikçe hiçbir şekilde duyumsamaya sahip olamayacağımıza işaret eder. Yani nesnenin bir kopyası duyu organına kazanmıştır. Üçüncüsü algılanabilir türler hâfızada bir kopya meydana getirir. Dördüncüsü, hâfızada depolanan bu son kopya hatırlama durumunda algılanan imgeyi meydana getirir.”¹¹³ Bu durumda ruh, “insanın biliş gücünün kendisi sâyesinde maddî şeylerin imgelerini üretebildiği ve onları düşüncenin nesneleri olarak sunduğu yönüdür. Bu sebeple o duyu ve zihin arasında bir köprüdür.”¹¹⁴ “O, içsel duyu, hâfıza ve imgelemin kaynağıdır ki, bunlar dış duyuları etkileyen uyarım akışının değerlendirilmesinde, içselleştirilmesinde, düzenlenmesinde ve zihinde korunmasında çok önemlidirler. Ruh bu aşamada maddî şeylerin ruhsal imgelerini üretir.”¹¹⁵ Bu imgelerin zihinde üretilmesi, hâfızada depolanması ve birbiriyle ilişkilerinin kurulması ruhsal görme düzeyine aittir. Çünkü bu düzeyde “geçmiş tecrübeden hatırladığımız veya hatırlanan imgeleri yeni imgelerle birleştirmek sûretiyle kendiliğimizden oluşturduğumuz maddî şeylerin imgelerini biliriz.”¹¹⁶ “Sanat yapıtları ortaya koyma, toprağı işleme, şehirler kurma, iletişim için semboller kullanma, kitaplar yazma ve hükümler oluşturma yetisinde görülen bu güce sadece insan sahiptir. Bununla birlikte, bütün akıllı ruhlara özgü olan bu mîrâs hem bilgililer ve hem de câhiller, hem iyi ruhlular ve hem de kötü ruhlular tarafından paylaşılır.”¹¹⁷

Ruhun en yüksek aşaması bilginin de en yüksek aşamasına karşılık gelir. Bu aşamaya Augustinus “*mens*” der. Bu aşama “bilişsel gücümüzün, kendisi sâyesinde salt anlaşılır şeyleri bilebildiğimiz en yüksek uygulamasıdır. Yine Tanrı’nın bilgisine ulaşmak da zihin sâyesindendir. Nesnesi olarak Tanrı’ya yöneltilildiğinde zihin diye isimlendirilir ve keşfedilen doğru ilim (wisdom) diye adlandırılır. Tanrı’dan aşağıda olan bir şeye yönlendirildiğinde akıl (reason) olarak isimlendirilir ve keşfedilen doğru bilim (scientia) adını alır.”¹¹⁸ “Bilgi ruhun üçüncü aşamasında imkânlıdır. Bu düzeyin ayırıcı özellikleri, insanın, evrensel ölçütleri duyular tarafından sağlanan veriye uygulamasını ve bilginin bazı pratik amaçlar için kullanımını içerir. Doğruluk sorunu şimdi bilgi felsefesinin konusu haline gelmektedir. Salt duyumsamalar ne doğrudur ne de yanlış. Doğruluk duyumsamalarla ilgili yargılara aittir.”¹¹⁹

Augustinus ruhun üç aşamasına denk düşen üç görme türünü *De Genesis ad Litteram* adlı yapıtında birbirinden ayırır, bunlar için örnekler verir. “En

113. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 75.

114. Burt, *Augustine's World*, s. 85.

115. Burt, *a.g.e.* s. 86.

116. Burt, *a.g.e.* s. 84-85.

117. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 61.

118. Burt, *Augustine's World*, s. 85.

119. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 61.

aşağı görme duyuşal (maddî) görmedir. Bu bedensel duyular aracılığıyla algılamayı içerir. Daha sonra ruhsal görme gelmektedir. Ruhsal görme yetisi veya gücü derin düşünmeye benzemektedir. Çünkü o zihnin güçlerinin duyuşal şeylerin imgelerine bağlanmasıdır. Son olarak, Augustinus zihinsel görmeden söz eder. Bu görme yardımıyla insan, Tanrı'nın, insan ruhunun, değerlerin ve diğer tümellerin bilgisini elde eder ve bu görme yalnız başına ilmin elde edilmesini sağlar. Augustinus burada bir örnek veriyor. Hz. İsa'nın 'Komşunuzu kendiniz gibi sevin.' sözünü okuyucunun düşünmesini istiyor. Sayfa üzerindeki yazılar maddî görme ile görülür, komşumuz yanımızda olmadığına, o sadece ruhsal imgelem sayesinde görülebilir ve hiçbir şekilde imgelememeyen 'sevgi' yalnızca zihinsel imgelem sayesinde görülebilir."¹²⁰

Böyle bir düşüncenin beraberinde getirdiği bazı sorunlar bulunmaktadır. "Düşünüldüğünde, ruhun içinde gerçek bilgilerin bulunması önemli bir sorun oluşturmaktadır. Bunu nasıl açıklayabiliriz? Bu anlamda bütün bilgimiz duyulardan türemektedir. Algılayabileceğimiz nesneler gördüğümüz ya da gördüklerimizden yola çıkarak hayal edebileceklerimizle sınırlıdır. Oysa algılanabilir nesnelerin hiçbirisi zorunlu, değişmez ve ebedî değildir. Tam aksine hepsi de ilenksel, değişken ve geçicidir. Dilediğimiz kadar algılanabilir tecrübe biriktirelim aslâ zorunlu bir kural elde edemeyiz. Çıplak gözle baktığımda $2+2=4$ olduğunu görüyorum, ancak yalnızca düşüncem bunun başka türlü olamayacağını görmemi sağlar. Demek ki, kendilerini ilgilendiren hakikatleri bana öğreten algılanabilir nesneler değildir; diğer hakikatleri öğretmeleri ise imkânsızdır. Bu durumda gerçek bilgilerimin kaynağı kendim olabilir miyim? Ancak ben de eşya kadar olumsal ve değişkenim ve zaten bu sebeple düşüncem kendisine egemen olan hakikate boyun eğiyor. Akıl için gerçeğin zorunluluğu, bunun aklın üzerindeki alışkanlığının işaretinden başka bir şey değildir. Akılda hakikat aklın üstündedir."¹²¹

Augustinus'un bu konudaki sorunlarını Katz'ın güzel formülleştirdiği gözüküyor. Ona göre, "Augustinus analitik geleneğin filozoflarının alışık olduğu dikkatlice tanımlanmış teknik terminolojiye sahip değildir. Bir kişinin kendi değeri üzerine düşünmesi ki, bu düşünme türler üzerine düşünmenin aldatıcı görünüşü altında bile olsa güçlüklerle doludur, kendi kendini aldatma çelişkisine eğilimlidir ve hatta kendi kendisiyle çelişkilidir. Ruhla ilgili kanıtlarında zaman zaman zihni ruhla beraber serpiştirmesine rağmen *İtirafılar*'da bahsettiği şeyle aynı şeyden bahsettiğinin açık olmadığına dikkat etmek gerekir. Bellek olarak zihin, süreç olarak zihin ve bir soyutlama olarak zihin dünyası işlemekte olan bir beyinin eylemlerini tanımlar. O, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de ka-

120. Augustinus, *De Genesi ad Litteram* XII, 7, 9.

121. Gilson, *The Christian Philosophy of Augustine*, s. 129.

bul ettiği gibi ruh ve zihnin iki katlı bir görünüşüne sahip olabilir ve Augustinus ruhun işleyişinden bahsettiğinde beynin işleyişinden bahsediyor olabilir. O bu konuda yazmak için yeterli kavramsal mekanizmaya sahip değildi.”¹²² “Augustinus’un bilginin kaynağı ile ilgili düşüncelerinin tamamı boyunca bir gerginlik direşip durur. O sık sık doğru öğrenmenin ruhun içinden geldiğine işaret eder. Dolayısıyla hâfızanın bazı formları bilgi için yalnızca gerekli değil aynı zamanda yeterlidir de. Bazen Aziz Paul ve sağduyuyu izleyerek, bilginin kaynağının ruhun dışında Tanrı’nın bizim faydamız için yarattığı şeylerin bulunduğu yerde bulunduğunu kabul eder. Gerilim, kısmen Tanrı’nın ikili doğası sebebiyledir. Vücut bulma (incarnation) öğretisi çok önemlidir. Bu türden gerilimin diğer üreticisi açık pagan Yeni-Platonculuktur.”¹²³

Bellek

Bellek, Augustinus’un bilgi felsefesinin en önemli konularından biridir. Çünkü hem duyulardan gelen imgeler, hem zihnin ürettiği imgeler ve hem de Tanrı’nın yardımıyla zihnin bildiği mutlak şeylerin imgeleri bellekte depolanır. Zihin bellekte olanları kullanarak bilgi üretir. Bu sebeple belleğin yapısı, neliği, bellekte imgelerin nasıl oluştuğu, zihin için belleğin ne gibi işlevleri olduğu vs. konularla Augustinus yoğun bir şekilde ilgilenir.

Augustinus’un belleğe ilişkin tanımı sıradışıdır ve bellek konusundaki hayranlığını gizlemez. Ona göre, “Bellek sadece geçmiş tecrübelerin anılarını saklama gibi oldukça basit bir işleve sahip değildir. O ayrıca şimdiki gerçeklikleri ve hatta gelecek beklentisini kendisinde koruma gibi çok daha sorunlu görevler yüklenir.”¹²⁴ “Belleğin gücü gerçekten çok büyüktür. Tanrım sonsuz derinlikteki bir kap gibidir. Dibine kim ulaşabilmiş ki? Oysa bu, aklıma ait doğal yapıma uygun bir güçtür; bununla birlikte kendimi tam olarak anlayabilmiş değilim. Demek ki, aklım kendini kavramaktan aciz. Peki, kavrayamadığı şey nerede oluşmaktadır. Kendinde değil de kendi dışında mı olmaktadır. Peki, onu nasıl oluyor da anlayamıyor? Bu düşünce beni hayrete düşürüyor ve aptallaştırıyor.”¹²⁵

Nash da bu ifadelere dayanarak Augustinus’un sıra dışılığına vurgu yapar. Ona göre, “Augustinus’un bu düşüncesine yaklaşıırken yapılması gereken ilk şey bellekle ilgili sıradan anlayışımızı bir kenara bırakmaktır. Çünkü Augustinus’a göre bellek sözcüğü normalde kendisine yüklenenden daha fazlasını içerir. O,

122. Katz, *Memory and Mind, An Introduction to Augustine’s Epistemology*, s. 10-11.

123. Katz, *a.g.e.* s. 12-13.

124. Augustinus, *De Trinitate* XIV, 11, 14.

125. Augustinus, *İtiraflar*, s. 226.

belleği zihin içindeki potansiyel ya da örtülü her şeyin bir deposu olarak düşünür. Bellek sadece geçmiş tecrübelerin imgelerini içermez, ayrıca dikkatli bir açıklamayı gerektiren bir anlamda, mutlak formlara karşılık gelen doğuştan ideleri de içerir. Bu, Augustinus'un düşünme, öğrenme ve anımsamanın hepsi aynı şey olduğu şeklindeki çatışkılı düşüncesini izah etmeye yardım eder.”¹²⁶

*İtiraf*lar'da geçen şu cümleler de Nash'ın bu sözlerini destekler nitelikte: “Belleğimin içinde tarlalar, inler, sayısız mağaralar var; bunlar da yine sayısız şeylerle dolu. Kimileri hayal biçiminde şekilleniyorlar, bütün nesnelerde olduğu gibi başkaları ise, bilimlerde olduğu gibi bellek içinde gerçekten mevcuttur; başkaları da herhangi bir kavram ve notasyon şeklinde bellekte bulunuyorlar; bunlar ruhun duygusal durumlarıdır, bellek bunları da içinde tutar ama belleğin içinde bulunan her şey aynı zamanda ruhun içinde olmasına karşın onları yeniden hissetmez.”¹²⁷

Bellek için o, depo, kap, hazine kutusu gibi benzetmeler kullanır. *İtiraf*lar'da geçen şu pasaj da konumuz açısından açıklayıcı olabilir: “Duyularımız aracılığıyla algıladığımız nesnelerden azaltarak, artırarak ve değiştirerek oluşturduğumuz ve henüz unutkanlığın yutup gömmediği düşünceler bellekte depolanıp korunuyor.”¹²⁸ Geçmiş, şimdi ve gelecek bu kapta bir araya gelir. Bu kabın içeriği duyumsamadan elde edilen bilgiden temel ideaların bilgisine dek uzanır. “Bu kabın içeriği uçsuz bucaksızdır. Onda gökleri ve yeri, denizi ve karrayı, elde edilen bütün algıları ve gerçek tecrübeleri ekleyen ve çıkaran, çoğaltan ve azaltan yaratıcı imgelem tarafından oluşturulmuş bütün algıları kapsıyorum. Hatta belleğin esrarlı derinliklerinde, imgeler yardımıyla kendimi görmek süretiyle değil de yüzyüze kendimle karşılaşıyorum. Sadece yapılan şeylerin hatırlanan imgelerini hatırlamam, ayrıca nasıl hissettiğimi hatırlarım; geçmiş mutluluklar ve üzüntüler, coşkular ve bunalımlar, imgeler yoluyla değil, fakat doğrudan tecrübe edilen bütün bu dalgalı duygular bu bir araya getirilmiş geçmiş tecrübeleri inceledikten, sonra tekrar inceledikten sonra ve şimdi bana yakın olan ‘ben’i hatırladıktan sonra, gelecek hakkında düşünmeye, gelecekte olacakları planlamaya ve ümitlerimi kurmaya bile başlayabilirim. Bu sebeple, yüzünü hatırladığımda ve insan yaşamını tehdit eden tehlikeleri anımsadığımda ‘sevdiğimi koru’ diye duâ ederim.”¹²⁹

Başka bir açıdan, bellek hem düşünmenin zorunlu bir unsurudur ve yukarıda sayılanlara ilâveten bizim zihinsel görme başlığı altında genişçe anlatacağımız zorunlu doğruları, adalet, iyilik gibi soyut kavramları da içerir. “O, dü-

126. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 66.

127. Augustinus, *İtiraf*lar, s. 234.

128. Augustinus, *a.g.e.* s. 224.

129. Augustinus, *De Immortalitate Animae* III, 3.

şüncenin kendisinden su içebileceği su hazinesidir. Bellekte olmayan hiçbir şeyi düşünemem. Fakat anılarım nereden gelmektedir? Gerçekte onlar zihnimle gerçek dünya arasında bir köprü kurarlar mı? Maddî dünyayla ilgili anılarımın kaynaklarının açık olduğu gözükmemektedir. Onlar ya duyular vâsıtasıyla gelirler ya da duyumsamadan elde edilen imgeler üzerinde çalışan yaratıcı imgelem sâyesinde var olurlar. Ben'e ve 'ben'e dair şeylere ilişkin anılarım gerçekten var olan bir şeyin doğrudan tecrübesi sâyesinde var olur. Ancak anımsadığım şu zorunlu doğrulara ne demeli? Onlar benim belleğime nasıl dâhil olurlar? Sözgelimi, bütün insanlar 'mükemmel mutluluğu' arar. Augustinus sorar: Biz insanlar bu denli hevesle arzu ettiğimiz bu şeyi nasıl biliyoruz? Bu denli çok sevdiğimiz bu mükemmel mutlulukla ne zaman ve nasıl temasta bulunduk? Onu bildiğimizde, onu gördüğümüzde herhangi bir kuşku yok, fakat bunun nasıl gerçekleştiğini kesinlikle bilmiyorum.”¹³⁰

*İtiraf*lar'da anlatılan belleğin bilimlerin de temeli olduğu gözükmemektedir. “Bellek sosyal bilimlerin alanında öğrenilen ve unutulmamış olan her şeyi içerir. Bu düzeyde şeylerin sadece imgeleri değil kendileri de bir mekâna değil, fakat bir iç-mekâna yerleştirilir. Augustinus mantıkla ilgili olarak, “O var mıdır? O nedir? Hangi niteliklere sahiptir?” gibi bir dizi soru sorduğunda bellekte kelimelerin seslerinin imgelerini ve ayrıca onların işaret ettikleri şeyleri tutar. O, sözcüklerin herhangi bir bedensel duyu vâsıtasıyla bildirdiği şeyleri elde etmediğine, bununla birlikte onları sadece kelimelerin imgelerini değil şeylerin kendilerini de sakladığı zihin veya bellekte bulduğuna dikkat çeker. O, böyle şeylerin onları öğrenmeden önce bellekte bulunduklarını, fakat sanki daha gizli bir mağaradaymış gibi ortadan kaldırıldıklarını ve bir kenara bırakıldıklarını, dolayısıyla herhangi birinin uyarısıyla günyüzüne çıkarılmaksızın, “Belki de onları hiçbir zaman şeyleri düşünme aracılığıyla bir araya toplamak ve onlara dikkat etmek sûretiyle hâfızada canlı tutmak imkânsızdır.” der. Bu sebeple o, *cogito* (düşünüyorum) fiilini *cogo* (topluyorum) fiilinin yinelemeli biçimi olarak yorumlar. Belleğin bu düzeyi ayrıca matematiğin ilke ve yasalarını, geometrik yöntemleri ve kendisiyle hesap yaptığımız rakamları içerir. Bunların hiçbirisi bedensel duyular tarafından algılanmaz.”¹³¹

*İtiraf*lar'da geçen bellek açıklamalarının diğer bir özelliği, belleğin dıştan aldığı etkileneimlere kendi damgasını vurmasıdır. Bu durum da yine Augustinus'un içsellliğini destekler mâhiyettedir. Bunun nasıl mümkün olduğunu şöyle izah edebiliriz: “Bellek ayrıca sevinç, üzüntü, arzu ve korku gibi zihin etkilenimlerini içerir, fakat bunları zihnin onları tecrübe ettiğinde sahip olduğu şekliyle değil de, çok daha farklı bir şekilde, bellek gücünün belleğin kendisine sa-

130. Burt, *Augustine's World*, s. 102.

131. Teske, *Augustine's Theory of Soul, Cambridge Companion to Augustine*, s. 151-152.

hip olması yoluyla yapar. Çünkü biz neşeli olmaksızın neşeyi ve korkmaksızın korkuyu hatırlıyoruz. O halde neşeyi hatırladığımızda neden sevinç hissetmediğimizi Augustinus merak eder. Çünkü zihin belleğin kendisidir, o bu etkilenimlerin belleğinin, zihnin üzüntü ve neşenin tadılmaksızın depolandığı ve başka bir düşünce sebebiyle de geri çağırıldığı midesine benzediğini önerir. Bununla birlikte etkilenimler sâyesinde biz onların isimlerinin seslerini bellekte tutmuyoruz ve biz etkilenimlerin kendilerine de sahip değiliz. Biz daha ziyâde onun 'kavramlar' diye isimlendirdiği şeye sahibiz."¹³²

Bellek hakkında bu kadar bilgi verdikten sonra şimdi belleğin içeriği olan şeylere, imgelere dair daha detaylı bilgi vermek hem ruhsal görmeyi açıklamak ve hem de daha sonraki konumuz olan zihinsel görmeye hazırlık niteliğinde bilgi vermek açısından çok yararlı olacaktır. Önce imge kavramını felsefede çok kullanılan 'idea' kavramıyla ilişkisi içinde açıklayalım. Bunu yapmak daha sonraki açıklamalarımızda da kavramların birbirine karışmasını önleyecektir.

"Felsefe tarihinde 'idea' sözcüğü iki şeyi simgelemek için kullanılmıştır. İlk olarak, zihnin uygun nesnesi olan zihinsel bir imge ya da simge. Maddî şeylerin imgesinin duyumsama, imgeleme ve bellek güçleri tarafından yaratılması, depolanması ve düzenlenmesi gibi, idea da zihin tarafından aynı şekilde yaratılır, düşünülür ve düzenlenir. Böylece, seni gördüğümde, seni sen olmadığında dahi hatırlayabildiğim bir imgeni oluştururum. Aynı zamanda sana ve başka birçok kişiye uygulayabileceğim bir 'insan' ideasına sahip olurum. İkincisi, tecrübemize ait her şeyin kendisine göre şekillendirildiği şablon olan mükemmel örnek. Böylece, fertler insan olarak kabul edilir, çünkü onlar bir insanın ne olması gerektiğine ilişkin mutlak, mükemmel ölçüt olarak var olan insanlık ile uyumludurlar. Böyle paradigmatik idealarla ilgili oldukça kusurlu bir benzetme geçmiş yıllarda bütün dünyada yapılan metre çubukları için nihâî bir ölçüt olarak Paris'te kabul edilen ölçümlü metre çubuğudur."¹³³

De Trinitate'de geçen "Fiziksel bir nesne bedensel duyu için ne ise, imge de zihnin gözü için odur."¹³⁴ ifadesi imgelerin epistemik önemini anlatmak açısından iyi bir giriş cümlesi olabilir. Bu ifade ayrıca Augustinus'un epistemolojisinin içselcilliğini göstermesi bakımından da önemlidir. Çünkü "Augustinus'a göre genel olarak bilgi iddialarında olduğu gibi maddî nesnelerle ilgili bilgi iddiaları da temelde içseldir. Onlar nesne olarak imgeleri almaktadırlar."¹³⁵

Burt, çıkarımlamasında, belleğin imgelerin oluşumunun temeli olduğuna Augustinus'un niçin inandığına ilişkin şu dört sebebi vermektedir:

132. Teske, *a.g.e.* s. 152.

133. Burt, *Augustine's World*, s. 116-117.

134. Augustinus, *De Trinitate* XI, 4, 7.

135. Bubacz, *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 95.

- “1. Maddî nesnelerin görülebilmesi ve bilenin ruhunda maddî olmayan bir form olarak saklanması için o zorunludur.
2. Bir imgeyi düşünmenin parçası olan ardıl etkinlik anlarını bir arada tutmak sûretiyle düşünmemize süreklilik kazandırması için zorunludur.
3. Bir imgenin ilk anına kadar bir ‘dinginlik’ getirmesi için zorunludur ki, böylece o tam olarak ve sakince düşünülebilir.
4. Kendisinden, daha önce oluşturulmuş, fakat şimdi kısmen unutulmuş imgeleri hatırlayabildiğimiz ve anımsayabildiğimiz bir depo olarak zorunludur.”¹³⁶

Belleğe yüklenen bu işlevler Augustinus’un bilginin her alanında içselci bir tutum sergilediğini göstermesi açısından da kanıt niteliğindedir. Sözgelimi, “Augustinus duyu algısında belleğin çok önemli bir işleve sahip olduğunu düşünür. Nesnenin ilk önce görülebilmesi sadece nesnenin imgesi sâyesindedir ve duyumsamalarımızda sürekliliğe ve tamlığa sahip olmak için her bir anın imgesi akılda tutulmalıdır ki, böylece nesnenin görüntü veya sesinin veya duyusunun tam resmi yakalanabilsin. İmgelerin oluşumunda bellek için aynı zorunluluk söz konusudur. Tıpkı akıllı ruhumuzun algılaması için nesnenin kendisinin belli bir tarzda dışsal duyularımıza dokunmak zorunda olması gibi, nesnenin bellekteki imgesi, akıllı ruhun nesnenin ideasını yaratmak sûretiyle tepkide bulunabilmesinden önce ilk olarak zihni süpürmelidir. Nesnenin yaratılan bu imgesi, duyumsama tarafından açığa vurulan maddî nesnenin bellek imgesi tarafından kapsanan içeriğini tamâmen maddî olmayan bir tarzda ifade eden anlaşılır tür veya kelime, düşüncedir.”¹³⁷

İmgelerin oluşum süreci ve bu sürecin açıklanması Augustinus’un bilgi felsefesinin en çetrefil yönlerinden birini oluşturmaktadır. Augustinus *De Trinitate*’de bu süreci kısaca ve açıkça anlatır. O bu konuda şunları söylemektedir: “Algılanan nesnenin türleri, algılayanın duyusunda ortaya çıkan türleri meydana getirir; bu ikincisi bellekteki türlere sebep olur; son olarak, bellekteki türler düşüncemin dikkatli bakışında boy gösteren türlere sebep olur.”¹³⁸

Bu metni biraz açacak olursak. İlk önce, “Algılanan nesnenin algılayan kişinin bedenini etkileyen şekilleri (ontolojik form) bulunmaktadır.”¹³⁹ Başka bir ifadeyle, “kendisi maddî bir forma sahip olan bir maddî nesne vardır.”¹⁴⁰ Sonraki aşama, “insanın tecrübeyi engellemeyi seçen ve daha sonra tecrübeye dikkat eden akıllı ruhuyla ilgilidir. Böylece ruh uyarandan haberdar olur ve bed-

136. Burt, *Augustine’s World*, s. 116.

137. Burt, *Augustine’s World*, s. 114.

138. Augustinus, *De Trinitate* X, 9, 16.

139. Augustinus, *a.g.e.* XV, 12, 22.

140. Bubacz, *Augustine’s Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 105.

nin gerçek niteliklerinin maddî olmayan bir şeklini oluşturur.”¹⁴¹ Maddî nesnenin formu ikinci formu, duyuşal görmedeki sûret ya da imgeyi meydana getirir.”¹⁴² “Akıllı ruh bu bilişsel formu, imgeyi belleğe teslim etmeyi seçer. Şimdi var olmadığında dahi nesne hatırlanabilir.”¹⁴³ “Yani duyuşal görmedeki imge sırasıyla, üçüncü imgeyi, bellekte üretilen imgeyi (ya da hayali) meydana getirir.”¹⁴⁴ “Bu zorunlu bir adımdır, çünkü duyumsama eyleminde yaratılan imge doğal olarak gelip geçicidir. O, içinde hareketsiz suyun bulunduğu tavaya bir mühür yüzüğünü batırmak gibi bir şeydir. Yüzüğün üstündeki iz sadece yüzük orada tutulduğu sürece suda var olur. Yüzük çıkarıldığında su tekrar eski halini alır. Bellekle ilgili analogi yüzüğü yumuşak balmumuna batırmaktır. Yüzük çıkarıldığında bile imge balmumu tarafından ‘hatırlanır.’ Kalıcı bir izlenim bırakılmıştır.”¹⁴⁵ Bu balmumuna ve suya batırılan mühür yüzüğü örneği duyuşal maddî bir nesnenin maddî olmayan imgesinin nasıl oluştuğunun açıklamasında sıkça kullanılmıştır. Sürecin son adımı ise, “bellekte bulunan imgenin düşüncenin bakışı altındaki imgeye sebep olmasıdır. Çünkü duyuşal görme imge üretmez ve çünkü ruhsal görme bellekte imgeler meydana getirir. Öyle görünmektedir ki, iki aracı imge ya da form ruhsal görmede meydana gelmektedir.”¹⁴⁶ Son aşamayı Augustinus’un satırlarıyla ifade edersek, “akıllı ruh bu bellek imgesini düşünmek ve tefekkür etmek için zihne sunar ve ondan bir zihinsel dünya ya da imgede yansıtılan nesneye ilişkin kendi anlayışını ifade eden bir idea oluşturur.”¹⁴⁷

İtiraflar’da Augustinus imgelerin bu oluşum sürecine ve bu arada imgelemin ve belleğin bilgi açısından ne denli önemli olduğuna açıkça işaret eder: “İnsanlar dağların zirvelerine, denizlerin koca dalgalarına, şelâlelerin akışına, okyanusların kıyısına, gezegenlerin dizilişine hayranlar, ancak kendilerini savsaklamaya devam ediyorlar. Gözlerimle görmediğim bütün bu şeylerden söz etmemi hayranlığa değer bulmuyorlar; oysa bütün bu dağları, bu dalgaları, bu akarsuları, gördüğüm bu gezegenleri, var olduğuna inandığım bu okyanusu, sanki bakışlarım onları dışarıda boyutlarıyla görüyormuş gibi, içimde belleğimde görmeseydim, onlardan söz edemezdim. Bununla birlikte onları görerek onları gözlerimle yiyemem; içimdeki bu varlıkların kendileri değil ama imgeleri oluşuyor ve bu izlenimleri hangi duyu organımla algıladığımı da biliyorum.”¹⁴⁸ *Epistolae* 162’de retorik bir tarzda belleğin bu işlevlerini yineler: “En karan-

141. Augustinus, *De Trinitate* XV, 12, 22.

142. Bubacz, *Augustine’s Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 105.

143. Augustinus, *De Trinitate* XV, 12, 22.

144. Bubacz, *Augustine’s Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 105.

145. Augustinus, *De Trinitate* XV, 12, 22.

146. Bubacz, *Augustine’s Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 105.

147. Augustinus, *De Trinitate* XV, 12, 22.

148. Augustinus, *İtiraflar*, s. 226-227.

lık mağarada bile hâlâ imgeleyebildiğim renkleri başka türlü nasıl açıklayabiliriz? En sessiz odada bile hâlâ duyabildiğim sesleri başka türlü nasıl açıklayabiliriz? İmgeler tarafından korunan gerçeklik çoktan kaybolduğunda bile bu çeşitli görüntüler ve sesler benimle kalır ve onlar birbirine karıştırılmazlar; birbirine engel olmazlar. Aksine her biri benim derinliklerimde kendi özel yerine sahiptir. Hiçbir çatışma ya da karışıklık söz konusu değildir. Dünün şarkısını söylemiş gibi geçen kışın renklerini hatırlarım. En ölümcül karanlıkta ve en sessiz yerde bile gündelik renkleri hatırlayabilir ve sakin bir dille ve fısıldayarak istediğim kadar onları kendi içimde söyleyebilirim.”¹⁴⁹

Başta Augustinus’un kendi beninden hareketle gerçeği araştırma geleneğini başlattığından söz etmiştik. Burada geçen ‘ben’ düşüncesi de temelini bellekle ilgili incelemelerinde bulacaktır. ‘Benlik’ düşüncesi ya da olgusu varlığını belleğin bütün bu söz edilen özelliklerine borçludur. “Ben’e dair anlamayla ilgili bir karşılaşma alanı olarak belleği düşündüğünde bu çizgide başka düşünceler ortaya çıkar. Kendim tarafından neyin, nerede, ne zaman yapıldığını bu yapıma anındaki zihinsel durumumla birlikte hatırladığımda kendimle karşılaşıyorum.” der Augustinus. O belleğinde tecrübe ettiği (ya da tecrübe ettiğine inandığı) her şeyi başkalarının açıklamalarına dayanarak yerleştirir. Böylece bellek zihinsel anlatılarla ilgili bir eşgüdüm/düzenleme noktası olarak ortaya çıkar. O, şu ya da bu zamanda meydana gelmiş olayların imgelerini ilişkilendirmek sûretiyle bu olaylar hâlâ mevcutmuş gibi onlardan bahsedebilir ve sonuç olarak onların kendisi üzerindeki olası etkileri üzerine tahminlerde bulunabilir. Onun düşüncelerine, alternatifleri değerlendirişine ve kararlarına yol gösteren bu önceden düzenlenmiş hikâyeler, onun düşündüğü kadarıyla, olasılıklara dayanırlar. Birlikte düşünüldüklerinde, onlar benle ilgili bilinçli bir konuşma içerirler.”¹⁵⁰

Belleğin bilgi felsefesi açısından önemli bir işlevi de bilmenin vazgeçilmez ögesi anımsamada kendini gösteriyor. Augustinus *İtiraflar*’da anımsama yetisinin belleğin bir gücü olduğunu söyler: “Bütün bu bilgileri belleğimde tutuyorum ve onları nasıl elde ettiğimi de anımsıyorum. Bu gerçeklere karşı hiçbir temele dayanmayan itirazlardan da haberim var, onları da belleğimde tutuyorum. Bu itirazlar kuşkusuz yanlış ama onları anımsamam yanlış değil. Bu gerçekler ve onlar için ileri sürülen yanlışlar arasında oluşturduğum ayrımı da anımsıyorum. Şimdi bu ayrımı yapmak başka şey, eskiden bu sorunlar üzerinde derin düşündüğümde ayrım yaptığımı anımsamak başka şeydir. Şu halde bu şeyleri çoğu zaman anladığımı anımsıyorum. Onları daha sonra bugün anladığım gibi yeniden anımsayabilmek için, anlamak ve kavramak eylemini belleğimde bir yere yerleştiriyorum. Şu halde anımsadığımı anımsıyorum. Bunları

149. Augustinus, *Epistolae*, 162.

150. Augustinus, *İtiraflar*, s. 233.

şimdi anımsadığımı daha sonra anımsamam bu durumda bile belleğimin gücünün yardımıyla olacaktır.”¹⁵¹

Augustinus anımsama konusunda Platon'dan ayrılır. Platon anımsamayı, ruhun vücuda girmeden önce elde ettiği bilgiyi anımsaması olarak düşünmüştü. Augustinus ise şunu önerir: “Biz daha ziyâde ussal zihnin yapısının, yaratıcının emri doğrultusunda doğal düzen içinde anlaşılır şeyler alanına dâhil edilen bu şeyleri görecektir şekilde biçimlendirildiğine inanmalıyız. Tıpkı beden güzünün maddî ışıktaki bulunan şeyleri görmesi gibi, o da kendine özgü tinsel bir ışık çeşidinde nesneleri görür.”¹⁵²

Bu konuda Augustinus önce *Meno*'da geçen kanıtı çürütür. “Sokrates'in okumamış bir köleden geometri ile ilgili bir doğruyu elde ettiği ünlü kanıt atıfta bulunur. Platon, Sokrates'e köle bu yaşamda bu doğruyu hiçbir şekilde öğrenmediği için, bu doğrunun onun zihninde doğuştan bulunması gerektiği sonucunu çıkarttırır.”¹⁵³ Augustinus yanıt olarak “Bu durumda bu şekilde sorgulandıklarında insanların hemen hemen hiçbiri kesinlikle bunu yapamaz. Bütün insanlar önceki yaşamlarında geometrici değildi, çünkü insanlar arasında geometricilere çok az rastlanır.”¹⁵⁴ der. Nash'ın bu konudaki değerlendirmesi Augustinus'u destekler mâhiyettedir ve Platon düşüncesinin etkisini de açığa vurur. Nahs'a göre “bu kanıt kölenin başka bir yaşamda öğrenilen doğruları hatırladığını ispatlasa bile, herkesin bu denli başarılı bir şekilde yanıt verebileceğini ispatlamaz.”¹⁵⁵

Augustinus'un Platon'a eleştirileri bunlarla da kalmıyor. “Augustinus ayrıca Platoncu anımsamanın bizim en çok anlaşılır şeyleri anımsadığımızı iddiâ ettiğine dikkat çeker ve bu yaşamda görmüş olmaksızın hiç kimsenin algılanabilir şeyleri hatırlayamayacağına ısrar eder. Bu sebeple, ruhların göçüne ilişkin suçlamalarla birlikte, önceki bir yaşamdan duyuşal tecrübeleri bu dünyada anımsama konusunda Pythagorasçı iddiâyı aldatıcı olarak reddeder. Çünkü bir kişi, Samos'lu Pythagoras'ın başka bir bedende daha önceden burada yaşadığında tecrübe ettiği belli şeyleri hatırladığını reddetmelidir.”¹⁵⁶ Platon'un bu kuramı “duyular aracılığıyla öğrendiğimiz şeyleri açıklayamaz. Şimdi bir metinden kelimeler okumam ya da yere düşen yaprakları seyretmem olgularının geçmiş yaşamda görmek sûretiyle hatırladığım bir şeyler olması çok zordur.”¹⁵⁷

151. Augustinus, *a.g.e.* s. 230.

152. Augustinus, *De Trinitate* XII, 15, 24.

153. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 83.

154. Augustinus, *De Trinitate* XII, 15, 24.

155. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 83.

156. Teske, *Augustine's Theory of Soul, Cambridge Companion to Augustine*, s. 150.

157. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 83.

Bellekle ilgili önemli bir konu da unutma yetisi ile ilgilidir. Unutma ve anımsama birbirinden ayrılmaz. Yukarıdaki anımsamayla ve anımsamanın bilginin kazanılmasında ve öğrenmede oynadığı rollerle ilgili bütün açıklamalar aynı zamanda doğrudan unutma yetisiyle ilgilidir. Unutkanlık ve bellek ilişkisi Augustinus'un ele aldığı kadarıyla son derece ilginçtir. Burt'un ifadeleriyle, “Belki de bellek konusundaki en derin gizem, onun unutkanlığı nasıl anımsadığıdır. Bu, unutkanlık ya da unutulma her halükarda zihinde bulunur anlamına mı gelir? Belleği yok etmeksizin o bellekte nasıl bulunur? O, imgesi sâyesinde mi oradadır? Fakat bunu söylemek çok yardımcı olmaz. Bir şeyin imgesinin belleğe kazınması için o şey bellek için bilinir, hissedilir olmalıdır. Güneşin bir imgesine sahibim, çünkü her gün onunla temas halindeyim. Ancak unutkanlık nasıl bütün belleği yok etmeksizin zihinle uyum halinde var olabilir. Belki de burada sevinci hatırlama konusunda söylediğimiz şeyin aynısını söylemeliyiz; onun hatırlamaya değer sözlerini kullanırsak; çalıştığım yer ‘ben’ olarak isimlendirilir ve bu ‘ben’ benim için çok zor işlerle dolu bir uğraşı alanı haline gelir. Bu denli çok anlama sorununa sahip olması açıkçası onu da şaşırtmıştı. Yapmaya çalıştığı bütün şey, bütün dünyada kendisine en yakın olan bu varlık üzerine, yani kendisi üzerine düşünmektir.”¹⁵⁸

*İtiraf*lar’da geçen şu metinler Augustinus’un belleği ve belleğin unutmayı nasıl anımsadığını açıklama konusunda olağanüstü zorlandığına işaret eder: “Buna rağmen belleğimin doğasını anımsayamıyorum, onsuz kendi adımları bile söyleyemem. Unutmayı anımsadığım da bir gerçek. Anımsadığım şey belleğim değil mi diyeceğim? Yoksa unutma olayı unutmamam için belleğimde duruyor mu diyeceğim? Bu her iki durum da saçma.”¹⁵⁹ Augustinus metnin devamında imgelere dayanarak kendi sorularına yanıt verir. Ona göre, “belleğimin unuttuğu şeyin kendisini değil de hayalini koruduğumu nasıl öne sürebilmeli? Herhangi bir gerçekliğin hayalinin belleğimde yer etmesi için önce bu hayalin çıktığı gerçekliğin kendisi belleğimde iz bırakmalı. İşte, Kartaca’yı, bulduğum her yeri, gördüğüm insan yüzlerini ve duyularla algıladığım her şeyi bu şekilde anımsıyorum; sağlığını da ve duyduğum ağrıları da bu şekilde anımsıyorum. Bütün bu nesneler karşımda olduğunda, belleğim yokluklarında onları yeniden anımsayabilmem için onların hayallerini akılda tutmam için kaptı. O halde bellek unutmanın kendisini değil de hayalini kendisinde tutuyorsa o zaman hayalinin bellekte olabilmesi için unutmanın kendisi bellekte olmalıdır. Belleğin içindeyse, o zaman hayalinin izini bellekte nasıl bırakabilir, çünkü daha önce belleğe kaydedilmiş her şeyi unutma, varlığıyla siler. Bununla birlikte bu fenomenin çalışma mekanizması her ne olursa olsun ve ne kadar anlaşıl-

158. Burt, *Augustine's World*, s. 101.

159. Augustinus, *İtiraf*lar, s. 233.

maz ve açıklanamaz olsa bile, her anı unutma tarafından yok edilse bile unutmaya anımsadığıma eminim.”¹⁶⁰

Unutma eylemi bellekte bulunanın bellekten tamâmen çıkması anlamına gelmez. “Augustinus bir kez bir şeyin duyulara girdi mi artık sonsuza kadar orada olacağına, silinmez bir şekilde kaydedileceğine dikkat çeker. Bir şeyin hatırlanması için bir kimsenin onu sık sık düşünmesi gerektiği iyi bilinmektedir.”¹⁶¹ Çünkü “her anı oluşturulur oluşturulmaz unutulmaya başlar.”¹⁶² Unutma ve anımsama eylemleri yine tecrübe edilen şeylerin doğasıyla ve onların bizde bıraktıkları etkiyle ilgilidir. “Augustinus’un önerdiği gibi, maddî dünyanın geçmiş tecrübelerinin ve her iç tecrübenin (‘ben’in bir kavranması, çözülen bir sorun, yaratılan yeni bir düşünce) zihinde iz bıraktığı doğrudur, fakat bu izlerden bazıları oldukça yüzeyseldir, akıp giden zamanın hareketli kumları tarafından hızlıca doldurulmuş ve üzerleri örtülmüştür.”¹⁶³

İtiraflar’da ilerleyen sayfalarda Augustinus unutulmuş şeyin bellekten tamâmen silinmediğini anlatan bir somut örnek veriyor. Bu örnekte o anımsamanın gerçekleşmesi için unutulmuş şeyin imgesinin belleğin gizli köşelerinde saklanmak zorunda olduğuna vurgu yapıyor. Söz konusu örnek şöyledir: “Bir kadın kaybetmiş olduğu bir drahmîni feneri ile arıyordu. Kaybetmiş olduğu drahmîyi hiç anımsamamış olsaydı, onu bulamazdı. Bulmuş olsa bile, anımsamadığı için aradığının bu olduğunu nasıl anlayacaktı? Kaybetmiş olduğum birçok şeyi arayıp da buldum; aramalarım sırasında ‘Aradığın şey bu mu? Yoksa bu olmasın?’ diye sorduklarında onlara aradığım şeyi bana gösterene dek ‘hayır bu değil’ diyordum. Kaybetmiş olduğum şeyin anısı aklımda bulunmasaydı, bana onu göstermiş olsalardı bile, tanıyamadığımdan onu bulamazdım. Kaybedilmiş bir nesneyi arayıp da bulduğumuzda hep böyle olur. Gözlerimizin önünden kaybolan ancak bulduğumuzda belleğimizden silinmeyen, gözle görünebilir herhangi bir nesne, bir nesnenin hayali içimizdedir; onu gözle görene dek. Bulduğunda, içimizdeki hayale göre tanırız. Onu tanıyamazsak o zaman kaybettiğimiz şeyi bulduk diyemeyiz. Onu da anımsamadan tanıyamayız. Gözlerimizin önünden kaybolmuştu ama belleğimizde duruyordu.”¹⁶⁴

Öyle görünüyor ki, “Augustinus’un geniş kullanımında bellek, sadece hatırlama ve unutma eylemini içermez. O bütün bilişsel yetenekleri kuşatır. Bellek bir insanın tecrübe ve bilgisinin bütününün deposudur. O duyumları ve algıları, hayal ve rüyaları, ümit ve korkuları, duygu ve ‘ben’in farkındalığını içerir.

160. Augustinus, *a.g.e.* s. 233-234.

161. Katz, *Memory and Mind, An Introduction to Augustine's Epistemology*, s. 6.

162. Burt, *Augustine's World*, s. 98.

163. Burt, *a.g.e.* s. 98.

164. Augustinus, *İtiraflar*, s. 235.

Bellek, kişisel kimliğin yeridir. Şimdinin geçiciliği ve değişebilirliği sebebiyle, tecrübe edilen herhangi bir süreklilik duygusunun odak noktasıdır. Hem geçmiş ve hem de gelecek bellek sayesinde var olur. Bilgi bellekte bulunur, ezcümle bellek zihindir.”¹⁶⁵ “Bellek ve imgelem bu değişen dünya ve zihin arasındaki tek köprüdür. Onlar ayrıca zihnin sonsuzluğa, değişmeyen doğrunun ve mutlak varlığın bulunduğu krallığa uzanan merdivenin basamaklarıdır.”¹⁶⁶

Bu anlatılanları göz önünde bulundurduğumuzda, “Augustinus’un belleği zihnin midesi ya da hazine evi olarak adlandırması şaşırtıcı değildir. Fiziksel midemiz gibi o hizmet ettiği efendisi kadar saygın değildir, fakat onun sessiz işleyişi soylu ortağının sağlığı için zorunludur. İstenildiğinde hem evrenin güzelliğini ve hem de insan olmanın gizemini ortaya çıkarmak suretiyle dünya ve ‘ben’e ilişkin tecrübenin gelip geçici yapılarını donduran bu mütevâzı midedir. O insanlara büyük bir hediye sunar. O, insanları geçmiş, şimdi ve geleceğin varlıkları yapar ve böylece onların bu zamanlar hakkında bir şeyler bilmesine izin verir.”¹⁶⁷

Kendimize, kişiliğimize, kimliğimize dair her şeyi bellekte buluyoruz. “Çünkü benim belleğim anımsayan zihnimden başka bir şey değildir. Aslında ben belleğimim. Belleğimi kaybedince kendimi kaybederim. Hayatımın artık anımsamadığım bu parçaları benim var olmama sebep oldu. Çocukluğumu kaydeden albümlere bakarım ve bir yabancı görürüm. Başkaları bugün ile geçmiş arasındaki sürekliliğe tanıklık eder ve ben hoşgörülülükle çocukluk benime ilişkin kulaktan duyma gerçeği kabul ederim. Fakat onlar ya hiç bilmediğim ya da en azından yakın bir geçmişte unuttuğum bir yabancı hakkındaki hikâyeler olarak kalır. Tıpkı bir Alzheimer hastası gibi, gülerim ve bu yabancının ben olduğumu hiçbir zaman bilemeyeceğime dair derin korkumu gizleyerek ‘evet, senin de dediğin gibi bu benim’ derim. Kendimizi araştırırız ve belleğin bu çok az ışığın sızdığı karanlık çukuruna dalarız. Augustinus’la birlikte haykırıyoruz: Tanrım! Neyim ben? Ne türden bir varlığım ben? Ve kalbimizde korkunç ve meydan okuyan bir yanıt duyarız; sen birçok yönü olan korkunç derecede karmaşık bir varlık, bir sınırsız imkânın yaşamısın.”¹⁶⁸ Bu ifadelerin çağdaş insanın mânevî sorunlarına işaret ettiği ve bu sorunların epistemik zeminini ortaya koyduğu gözden kaçmamalıdır.

Bellek ve belleğin bilgi felsefesi açısından önemi ile ilgili olarak buraya kadar yazdıklarımızı Bubac’ın satırları üzerinden şöyle özetleyebiliriz: “Augustinus’un bilgi felsefesinin bu noktada ortaya çıkan birkaç niteliği bulunmaktadır. Önce, Augustinus’un bilgiye ilişkin açıklaması temel olarak ussaldır. Augustinus geçmişin bilgisinin kaynaklarına sihirli bir ulaşımdan söz etmemekte-

165. Katz, *Memory and Mind, An Introduction to Augustine’s Epistemology*, s. 1.

166. Augustinus, *İtiraf*, s. 241-242.

167. Burt, *Augustine’s World*, s. 116.

168. Burt, *a.g.e.* s. 102

dir. Daha çok geçmişe dair bildiğimiz şeyin belirli bir olaylar silsilesinin birbirine geçmesinin bir sonucu olduğu gözüküyor. İkincisi, bu birbirine geçme yaratıcı bir eylemdir. Bellek anında meydana gelen bir şey değildir. O hatırlama tarafından bilinçli bir eylemi gerektirmektedir. Bu, bir bellek iddiâsının başka bir olguya başvurarak doğrulanması gerektiğinde özellikle doğrudur. Üçüncüsü, Augustinus'un içselliklerinin faydası belleğe ilişkin kuramının çeşitli yönlerinde görülebilir. Hatırlama süreci yalnızca iç-insanın alanında meydana gelen bir süreçtir. Son olarak, Augustinus'un bilgi felsefesine ilişkin herhangi bir çalışmanın karşılaşılabileceği temel güçlük, belleği düşündüğümüzde açık hale gelmektedir. Onun bilgi felsefesinin bireysel öğeleri birbirine bağımlıdır. Bu nitelikler onun bilgi felsefesinin her yönünde görülecektir.”¹⁶⁹

ZİHİNSEL GÖRME

Zihinsel görme fiziksel dünya ile ne doğrudan ne de dolaylı hiçbir bağlantıya sahip olmayan salt zihinsel bir süreçtir. Bu görme yargılama yetisidir ve haklı olarak da ‘iç-görme’ olarak adlandırılır. Epistemik açıdan baktığımızda bu görme bütün görme üçlemesinin en önemlisidir. Zihinsel görme akıl, zihin ve anlamının bir sezgisidir. Augustinus'un ifadesiyle “ruhun başı ya da gözüdür.”¹⁷⁰ Zihinsel görme zihinsel imgeleri temel idealar açısından yargılayan bir yetidir. Zihinsel görmenin bu durumda iki tür nesnesi olabilir. “Bilinebilir şeylerin iki türü bulunmaktadır: Birincisi, zihnin bedensel duyular aracılığıyla algıladığı şeylerdir. Diğeri, zihnin kendiliğinden algıladığı şeylerdir.”¹⁷¹ Ancak burada göz ardı etmememiz gereken şey, zihnin maddî nesneleri ruhsal görme tarafından meydana getirilen imgeler üzerinden algılamasıdır. Zihinsel görme nesneleri olarak bu imgeleri alır ve bu imgelere odaklanmak sûretiyle dünyayı öğrenir. Bu noktayı gözden kaçırmamak önemlidir, çünkü aksi halde zihinsel görme yetisinin işleme biçimini çarpıtma hatâsı ortaya çıkabilir. Zihinsel görme bir iç-görmedir, dış-görme değildir. Bubacz'ın ifadesiyle, “İki tane iç-görme vardır: Maddî olaylara ilişkin bilgimizin kaynağı olan ruhsal görme ve mutlak bilgimizin kaynağı olan zihinsel görme.”¹⁷²

Augustinus'un bütün bu düşüncelerinde, “Kutsal Kitap ve doğanın kitabı Orta Çağ düşüncesinin başladığı derin kaynaklardır,”¹⁷³ cümlesinde dillen-

169. Bubacz, *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 88-89.

170. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 8, 13.

171. Augustinus, *De Trinitate* XV, 12, 21.

172. Bubacz, *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 121.

173. Edovard Jeauneau, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul 1998, s. 12.

dirildiği ve Kutsal Kitab'ın ve Augustinus'un kendi söylediği, “ancak Platoncu filozofların kitaplarını okuduktan sonra, gerçeği görünen nesnelerin dışında aramayı öğrendim ve senin görünmeyen niteliklerini yapıtların aracılığıyla gördüm”¹⁷⁴ cümlesinde belirtildiği üzere Platon'un önemli etkilerinin olduğunu göreceğiz.

Bazen Augustinus'un akıl ve zihin arasında ayrım yaptığı, onlara farklı işlevler yüklediği görülüyor. Bu açıdan aklın tanımını verirsek, “Akıl, kendiliğinden ve bedenin yardımı olmaksızın zihnin kendisi aracılığıyla doğruyu kavraya bildiğini görmesidir.”¹⁷⁵ Başka bir ifadeyle, “Akıl öğrendiklerimizi birbirinden ayırma ve birbiriyle ilişkilendirme yetisine sahip zihnin bir eylemidir ve yalnızca istisnâî türden insanlar Tanrı'yı ve hem içimizde ve hem de her yerde olan ruhu anlamakta bir rehber olarak onu kullanabilir. Bu kesinlikle, duyular alanına giren bir kimsenin kendine dönmesinin zor oluşu sebebiyledir.”¹⁷⁶ “Zihin ise, tinsel olarak, Tanrı'nın tasavvur edildiği yerdir, ancak modern anlamdaki zihin değildir. O irâdeli, duygusal ve bilişsel eylemleri içerir. İnsan bilgisi sonsuz akıllara katılma olarak ve ilâhî aydınlanma olarak tartışılmaktadır.”¹⁷⁷ Kısaca, “anlık ya da yüksek akıl, zihnin, kendisi sâyesinde anlaşılır dünyayı gördüğü gözüdür ve ilmi mümkün kılar. Alçak akıl, kendisi yardımıyla zihnin bellekte depolanmış duyu imgelerini gördüğü gözüdür ve bilgiyi imkânlı kılar.”¹⁷⁸

Bu satırlarda zihin için ‘göz’ kelimesinin kullanılmış olması dikkatlerden kaçmıyor. Burada geçen ‘zihnin gözü’, ibâresi nedir? Nash'a göre, “Augustinus inandığı şeyin gerçeğin kendisi olduğunu anlatmak için sözcüklerle savaşır ve onun ifadesi açıkça mecâzîdir. En mâkûl yanıt, ‘Düşünme zihnin ışıdır, zihnin görme eylemidir.’ şeklindedir. Bu yorum kendi lehinde en az bir şeye sahiptir. O, Augustinus'un hem düşünme ve hem de anlama hakkında nasıl zihnin ışığı olarak bahsedebileceğini açıklar.”¹⁷⁹

Bu ve bunun gibi tanımları verdiğinde Augustinus akıl ve zihni tanımlamanın güçlüğüne farkındadır. Fakat diğer yandan da bilgi ile ilgili konuları açıkladığında akıl ve zihnin bundaki işlevleri açısından bunların kendi içinde tutarlı, açık ve mantıklı tanımlarını yapmak zorundaydı. Çünkü bilgi anlayışıyla bu unsurlara ilişkin anlayışı arasında bir tutarlılık olmalıydı. Diğer filozofların da bu konuda zorlandıklarına işaret eder: “Bazıları zihnin kan olduğunu, bazıları beyin olduğunu, başkaları ise onun fiziksel kalp olduğunu düşündü. Bazıla-

174. Augustinus, *İtiraflar*, s. 160.

175. Augustinus, *De Quantitate Animae* 30, 58.

176. Augustinus, *De Ordine* II, 11, 30.

177. Augustinus, *De Trinitate* VIII, 3, 4.

178. Augustinus, *a.g.e.* XI, 8, 15; *De Quantitate Animae* XXVII, 52.

179. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 74.

rı ise zihnin atom diye adlandırdıkları küçük bireysel parçacıklardan meydana geldiğini düşündü. Bazıları onun hava olduğunu, bazıları da özünün ateş olduğunu söyledi; bazıları da hiçbir şekilde maddî olmadığını düşündü.”¹⁸⁰

Augustinus bazen de akılla zihni eş anlamlı olarak kullanır ve onların insan için önemine işaret eder. “O, insanlar tarafından sahip olunan en değerli yeteneğin akıl olduğuna inanıyordu. Akıllı hiçbir insan zihnini hiçbir şeye değişmez. Fakir olmak deli olmaktan çok daha iyidir. Zihin insanın en büyük iftihar kaynağıdır. Çünkü o bir kişinin bu hazin ve bıkırtıcı dünyada Tanrı’nın en mükemmel imgesini bulabileceği yerdir.”¹⁸¹

İlim ve bilim arasındaki ayrım da bu noktada akıl-anlık ayrımıyla birlikte ortaya çıkıyor. Bu ayrımların Augustinus epistemolojisindeki yeri nedir? Bunu Nash’ın satırları yardımıyla verelim: “İlim ve bilgi birçok yönden farklıdır. Bilim doğrusyeylerin bilgisi iken, sözelimi maddî şeylerin akılla kavranması, ilim hakikatin bilgisidir; sözelimi ebedî ve ezeli olanın zihinsel kavranması. Hatâ bilimde mümkündür, fakat ilimde mümkün değildir. Bilim araştırma yöntemi açısından da farklılık gösterir. Bilgi insanın daha iyi ürünler almasını, daha sağlam binâlar yapmasını ve daha etkili savaştığını sağlar. Augustinus’un düşüncesi günümüzde de etkisini sürdürür. İnsanlar insânî bilginin sınırını genişletmeye çalışmazlar; öyle ki arkalarına yaslanıp mucizeleri derinlemesine düşünenebilsinler ve onların yaratıcısına ibadet etsinler. Bilim öncelikle araştırılır, çünkü bilgi eksikliği bir şeyler yapma çabalarını boşa çıkarır, meselâ kanser tedavisi, yeni enerji kaynakları sağlamak ya da aya gitmek.

Diğer yandan, ilmin amacı derin düşünmedir (tefekkür). Augustinus her zaman bilmenin uygulamısal önemiyle ilgilenmişti. Düşünce yaşamı etkin yaşamdan daha üstündür. Onun söylediği kadarıyla mutluluk düşüncesi dışında felsefe yapmak için insanın hiçbir sebebi yoktur. Bununla birlikte, bu düşünce manastır yaşamını savunma ya da dünyadan elini eteğini çekme anlamını ifade etmez. İlim, mutluluğun elde edilmesiyle ve insan varoluşunun sonal hedefleriyle ilgili olması anlamında daha üstündür. İnsan sonsuz olana yöneldiğinde kendini, kendine aşkın olan bir güce teslim eder ve tefekkürde mutluluk bulur. Bu, ilmin nihâî amacının yalnız başına gerçek kutsallığı sağlayabilen dindarlık, Tanrı’ya tapma olması sebebiyledir. Ancak bu bilimi değersiz ya da önemsiz yapmaz. İnsan yaşamının devamı ve korunması bilime bağlıdır. Algılanabilir şeylerin bilgisi pratik yaşam için kaçınılmazdır. İlmin bilime üstünlüğü, basitçe, bu amaç ile ilgili vâsıtada üstünlüğe sahip olan bir hedefteki üstünlüktür. Bilim etkinliği, ilmi mümkün kılar”¹⁸²

180. Augustinus, *De Trinitate*, X, 7, 9.

181. Augustinus, *a.g.e* XIV, 14, 19: XIV, 8, 11.

182. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*, s. 8-9.

Zihinsel görme yetisinin başlıca nesneleri temel idealardır. Augustinus temel ideaların dört temel özelliğinden bahseder:

- “1. Onlar yaratımın temel formlarıdır; yaratılmış her şey onlardan sonra biçimlendirilmiştir.
2. Onlar değişmezdir, ne doğmuşlardır ve ne de yok olacaklardır.
3. Onlar oluşumları konusunda hiçbir şeye bağımlı değildir.
4. Onların ebediyen var olduğu yer Tanrı'nın zihnidir.”¹⁸³

Temel ideaların ne olduklarına dair Augustinus'un metinlerinden birkaç alıntı vermek iyi bir tercih olacaktır kanâatindeyim. Augustinus'a göre, “Temel idealar kesin imgelerdir ya da şeylerin sâbit ve değişmez sebepleridir. Kendileri şekillendirilmedikleri için sonuçta mutlaklardır ve her zaman ayındırlar ve ilâhî anlıkta içerilmişlerdir.”¹⁸⁴ “Onlar bedenlerde olduğu gibi bir yerde sâbit değildirler, fakat tinsel şeylerdeki zihinsel şeyler gibidirler. Dolayısıyla onlar görülür ya da dokunulur şeylerin insanda benin duyumuna hazır olması gibi zihnin bakışı altındadırlar.”¹⁸⁵ “Eğer o bedenimizin bulunduğu yerde bulunsaydı, kütleler hakkında yargıda bulunan Doğudaki bir adam onu göremezdi. Dolayısıyla, o uzamda içerilmemiştir. O yargıda bulunanın bulunduğu her yerdedir. O yer değildir ve imkân dâhilindeki hiçbir yer onun için yok hükmünde olamaz.”¹⁸⁶ “Bedensel duyu aracılığıyla aldığımız ve belli şekillerde belleğe akan ve gerçeklikle çatışın ya da tesadüfen ona tekâbül etsin, düşsel bir imge altında daha önce görülmemiş şeylerin kendisi sebebiyle zihne sunulduğu maddî şeylerin imgeleri bizim içimizde bulunan tamâmen farklı yasalara göre onaylanır ya da reddedilir. İçimizde bulunan bu tamâmen farklı yasalar herhangi bir şeyi reddettiğimizde ya da onayladığımızda zihnimizin üstünde değişmeden kalır.”¹⁸⁷ “O her şeye, sonsuz olan her şeye çok yakındır. Hiçbir şekilde uzak değildir. O açıkça nasihat eder, içsel olarak öğretir. Kendini gören herkesi daha iyi yönünde değiştirir. O hiç kimse tarafından daha kötü olana çevrilemez. Hiç kimse onu yargılayamaz. O olmaksızın hiç kimse güzel yargıda bulunamaz.”¹⁸⁸

Augustinus söz konusu temel ideaların herkes tarafından elde edilebileceğini ve herkes tarafından anlaşılabilirliğini söyler. *De Libero Arbitrio*'da söylediğine göre, “Her biri kendi aklıyla ve kendi zihniyle düşünen bütün herkes

183. Augustinus, *De Diversis Questionibus* 46, 2.

184. Augustinus, *a.g.e* XLVI, 2.

185. Augustinus, *De Trinitate* XI, 14, 23.

186. Augustinus, *De Vera Religione* XXXII, 60.

187. Augustinus, *De Trinitate* IX, 6, 10.

188. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 14, 38.

tarafından ortaklaşa kabul edilen bir şeyler bulunabilir.”¹⁸⁹ Bu şeyin insanların kullanımıyla değişmediğine ve insanlar tarafından yok edilemediğine dikkat çeker. “Bu şey varlık niteliklerine sahiptir. Herkes için vardır ve kendilerinde var olduğu kişilerin kullanmasıyla değişmez.”¹⁹⁰ Bu idealar gerçektir ve insanların varoluşundan bağımsız olarak vardırlar. “İnsanlar onu görsünler ya da görme-sinler, o çürümeden, yok olmadan bütün olarak var olur.”¹⁹¹ Augustinus temel ideaların bütün insanlar için aynı olduğunu adalet kavramını eksene alarak anlatır. Ona göre, “batıdaki bir adam da adaleti anlar, doğudaki adam da. Birinin anladığı adalet diğerinden farklı mıdır?”¹⁹²

Augustinus’a göre böyle ayrıcalıklı varoluşları anlamak ve onlara ulaşmak ayrıcalıklı yetileri gerektirir. Ona göre insan zihni bu yetiye sahiptir. “Akıllı ruh zihin sâyesinde ne beden olan ve ne de bedenlerin sûretleri olan gerçeklikleri anlar.”¹⁹³ Bu varlıklara aydınlanma sâyesinde ulaşıyoruz ve onları dış dünya ile ilgili yargılarımızın ölçütleri olarak kullanıyoruz. *De Civitate Dei*’de geçen ifadelerle göre, “Duyularımızla (bazı maddî nesneler) hakkında yargılarda bulunamayız. Biz insanlar, içsel olan, kendisiyle adaletli olanı adaletsiz olandan ayırdığımız başka ve çok daha yüksek bir algıya sahibiz. Adaleti zihinsel bir biçim aracılığıyla, âdil olmayı böyle bir formdan yoksun olması sebebiyle ayırt ediyoruz.”¹⁹⁴ Bu alıntıya göre zihinsel görme a priori hakikati öğrenen yetidir ve o daha önce de işaret ettiğimiz üzere maddî dünyaya ilişkin yargılarımızın temelidir. Ancak dünyayla ilgili olsunlar ya da olmasınlar, “yargılar zihinsel olgulardır ve zihinsel olgular da her zaman bir insanın bilincinde ortaya çıkar.”¹⁹⁵

Bu noktada Augustinus’un felsefî düşünceye yaptığı önemli bir katkıyla karşılaşırız. Nash’ın ifadeleriyle, “Augustinus’un sonsuz akılların (temel ideaların) ontolojik konumuna ilişkin düşüncesi felsefî düşünceye önemli bir katkıdır. Platon açıkça formların Tanrı’dan bağımsız olduklarını düşünmesine rağmen, Augustinus, Philo ve Philotinus’un yolunu izleyerek ideaları Tanrı’nın zihnine yerleştirir. Bu, ideaların belli niteliklerini açıklamaya yardım eder. Çünkü onlar Tanrı’nın zihninde var olurlar, Tanrı’nın temel özelliklerini paylaşırlar ve böylece onlar sonsuz, değişmez ve zorunludurlar.”¹⁹⁶ Bu karşılaştırma göz önünde bulundurulduğunda, Augustinus’un temel ideaları Tanrı’nın zihninde bulunmaları sebebiyle mutlak, değişmez ve zorunlu olarak nitelemesi anlamlı

189. Augustinus, *a.g.e* II, 8, 20.

190. Augustinus, *a.g.e* aynı yer.

191. Augustinus, *a.g.e* aynı yer.

192. Augustinus, *In Johannis Evangelium* XXXV, 4.

193. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* XV, 24, 51.

194. Augustinus, *De Civitate Dei* XI, 27, 2.

195. Kazimierz Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2007, s. 102.

196. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*, s. 7.

hale gelirken, Platon'un idealarının söz konusu nitelikleri nereden aldığı, yanıtlanması gereken bir soru olarak kalmaktadır.

Augustinus temel ideaları algılamamanın ve bilmenin insanın doğasının bir gereği olduğunu düşünür. Ona göre insanın hayatına anlam katan en önemli unsur temel idealardır ve onları görmek için insan sadece kendi içine bakmalıdır. Kendi içimizdeki bu nitelikleri algılamamız bir bilinçlilik olgusudur. Augustinus, bu fenomene aldırış edenlerdendi. Yaşamının büyük bir bölümünde tecrübe tarafından şaşırtıldı. Zihinlerimizde bulundukları şekliyle temel idealar gelip geçici bedenlere benzemezler. Onlar her zaman vardır ve tıpkı etrafımızdaki maddî nesnelerin gözlerimizin bakışı tarafından kavranmaya hazır olmaları gibi onlar da zihnin bakışı tarafından görülmeye hazırdırlar. Augustinus yazılarında çoğu yerde bu gizemden bahseder. Sözelimi, *Tanrı Devleti Üzerine*'de o, “Yaratımın güzelliklerini ölçmek için kullandığımız mükemmel güzelin idea ya da bilişsel formu daha önceden zihinlerimizde var olmasaydı etrafımızdaki maddî dünyanın güzelliğini takdir etmemizin ve onun hakkında yargıda bulunmamızın imkânsız olacağını iddiâ eder. Bu idea sürekli, şekilsiz, hacimsiz ve sessiz olarak bizde var olur. Onun sâyesinde biz doğayı anlarız ve sanatımızda yaşamımızı aydınlatan özel şekiller, görüntüler, melodiler yaratırız. Ara sıra meydana gelen çirkinliklerimize rağmen hâlâ güzelliğin ne olduğunu biliyoruz ve onun varlığından zevk alıyoruz.”¹⁹⁷ Bununla birlikte, “Onlar renkli değildir ve ses çıkarmazlar, koku salmazlar ve herhangi bir tat ya da duygu ya sahip değildirler.”¹⁹⁸

Bu idealara nasıl ulaştığımızı ve ulaştığımız şeyin temel idea olup olmadığını nasıl bildiğimizi açıklamak Augustinus epistemolojisi açısından önemlidir. Çünkü epistemolojisinin doruğunda bu idealar vardır ve onlar olmaksızın dış dünya hakkında yargılarda bulunamayacağımıza ve bu sebeple de dış dünyanın bilgisine sahip olamayacağımıza göre bu idealara ulaşmanın ve onların bilgisini elde etmenin epistemolojik bakımdan tutarlı bir yolu olmalıdır. Onlara erişim konusunda sihirli şeyler söylemek açıklayıcı olmaz, çünkü bu felsefe olmaz. Metinlerinden anlaşıldığına göre Augustinus bu durumun farkındadır. O, bu konuyu zihinsel görme yetimize dayanarak açıklar ve çoğu kez iç-insan ibârelerine başvurur. Bu sebeple biz de daha önce açıklamış olduğumuz iç-insan konusuna zaman zaman göndermelerde bulunacağız.

Augustinus'a göre temel idealar mutlak doğrunun önemli açılardan maddî dünyanın nesnelere karşılık gelen nesnelere. Daha önce de söylediğimiz üzere onlar mutlak, değişmeyen ve uzamsal olmayan nesnelerdir. İnsan ise bu niteliklerinin tam tersi özelliklere sahiptir. İnsan kendisine böylesine aşkın

197. Augustinus, *De Civitate Dei* VIII, 6.

198. Augustinus, *De Trinitate* VIII, 6, 9.

varoluşlara nasıl ulaşır ve nasıl onların doğru bilgisini elde eder? Augustinus', "dolayısıyla, dokunduğumuz, tattığımız ya da kokladığımız her şey doğruya daha az benzer ve duyduğumuz ya da gördüğümüz şeyler ona daha çok benzer. Çünkü her sözcük kendilerini duyan herkes tarafından bir bütün olarak duyulur ve her defasında bütün duyular ve gözlerden önce olan görülebilir her nesne herkes tarafından aynı anda görülür,"¹⁹⁹ dediğinde mutlak idealara duyular yoluyla ulaşamayacağımızı ima eder.

Maddî nesnelerin tinsel imgeleri bellekte depolanır ve biz bu maddî olmayan imgeler üzerinden onları düşünürüz. Fakat temel idealar ne maddî nesnelere ne de maddî nesnelerin imgelerine tekâbül eder. Onları maddî nesnelerin imgeleriyle karıştırmamak son derece önemlidir. Bu durum onları gizemli varlıklar kılıyor. Augustinus daha önce verdiğimiz adalet örneği üzerinden bu gizemli varoluşlara erişimimizi sağlayan gizemli iç yetimize göndermede bulunuyor. Ona göre, "Biz içsel olan çok daha yüksek başka bir algıya sahibiz ve onunla adaletli olanı adaletsiz olandan ayırt ediyoruz, zihinsel bir kavrama sâyesinde âdil olanı, böyle bir formdan yoksun olmasıyla da âdil olmayanı ayırt ediyoruz."²⁰⁰

Augustinus'un Tanrı'nın varlığına dair verdiği kanıt da aynı şekilde insanda böyle aşkın varlıkları bilme gücünün olduğuna işaret eder. *De Libero Arbitrio*'da geçen "Bu sebeple, değişmeyen bir şekilde her şeyi içeren, senin ya da benim ya da bir başkasının olduğunu söyleyemeyeceğim, fakat kendinde değişmez doğruları kavrayabilen herkes için ortak olan değişmez bir doğrunun bulunduğunu kesinlikle inkâr edemezsin."²⁰¹ cümlesi tam da buna işaret ediyor. Ona göre "akıl zihnin gözüdür."²⁰² Böyle olması sebebiyle de akıl bedenın yarımını olmaksızın kendiliğinden görür.

Bu ifadelere ek olarak, Augustinus bazen de temel idealara ulaşımımızın epistemik bir açıklamasını sağlamak amacıyla iç-insan ibârelerine başvurur. Temel ideaları zihne yerleştirmesinin iç-insan ibârelerini kullanarak onlara erişimimizi açıklamaya yardım ettiği görülüyor. Ona göre "Hakikat iç-insanda, ikâmet eder."²⁰³ "Anlık olarak kavranan bu şeyler, başka hiçbir yerde var olmayan şeyler olarak zihnin kendi içinde kavranır ve aynı zamanda uzamda da içerilmemişlerdir."²⁰⁴ "Ruh sadece daha yüksek bölümüyle, yani zihin ve akılla, sanki onlar belli bir görmeye ya da iç zihinsel göze hazırlanmış gibi onları düşünür."²⁰⁵

199. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 14, 38.

200. Augustinus, *De Civitate Dei* XI, 27, 7.

201. Augustinus, *a.g.e* II, 12, 23.

202. Augustinus, *De Immortalitate Animae* VI, 10.

203. Augustinus, *De Vera Religione* XXIX, 72.

204. Augustinus, *De Immortalitate Animae* X, 2.

205. Augustinus, *De Diversis Questinibus* XLVI, 2.

Bu ideaları iç-görmenin nesnesi yapan unsur da yine iç-görme ve ideaların özellikleriyle ilgili gibi görünüyor. Önce, “daha alçak olan düzenin sorgulanması aydınlanma sâyesindedir”²⁰⁶ ifadesinin de açıkça dillendirgi üzere, aydınlanma idealara açılan kapıdır ve sanki o da içsel bir süreçtir. Bu durum bir bakıma zorunludur. Çünkü Augustinus’un ontolojisi aksi yorumları imkânsız kılmaktadır. Sonra temel idealarla iç-görme arasında uygunluk vardır. Temel ideayı bedensel gözle göremeyeceğimize göre insanda ona açılan bir kapı bulunmalıdır. Augustinus insanın bu ayrıcalıklı yönünü şöyle dillendirir: “Bu görmenin anlıksal ruha hediyesi, onun istediği herhangi bir şeyi ya da her şeyi görmesini sağlamak değil, fakat kutsal ve salt olanı görmesini sağlamaktır. Ruh, kendisi sâyesinde sağlam, gerçek ve durgun şeylerin görüldüğü bu göze sahiptir.”²⁰⁷

Nash’a göre, “İnsanın sonsuz akılları ya da ilâhî ideaları nasıl bildiği sorunu belki de Augustinus’un bilgi felsefesinin en önemli sorunudur. Formların bilgisi hem bilgiyi ve hem de ilmi mümkün kılan şeydir. Dolayısıyla, eğer biz bilgi ve ilmi mümkün kılan temelleri anlayacaksak Augustinus insanın doğrunun mutlak ölçütlerini nasıl bildiğine ilişkin soruya yeterli bir açıklama vermelidir.”²⁰⁸

Burt de Augustinus’un açıklamalarından tatmin olmadığı izlenimini verir. Ona göre, Augustinus’un bizde var olan temel idealara ve zorunlu doğrulara nasıl ulaştığımıza ilişkin düşüncesinin bir tartışma konusu olarak kaldığı kabul edilmelidir. Bununla birlikte onun düşüncesinde açık olan şey, hiçbir insanın hiçbir zaman Tanrı’nın onları belli tarzlarda aydınlatması dışında, insan zihnine bu denli aşkın olan bu şeylerin bilgisine sahip olamayacağıdır. Bu noktada dikkatimizi çevirmemiz gereken şey bu gizemli aydınlanma sürecidir.”²⁰⁹

Augustinus’un kendi kitaplarından yaptığımız alıntılarda zihnin doğruyu ya da söz konusu formları gördüğünü kuşkuya yer bırakmayacak derecede açıkça söylediğini görüyoruz. Ona göre biz “yok edilemez doğruya gözümüzü dikeriz.”²¹⁰ “Onları basit akılla kavrarız.”²¹¹ “Akıllı zihnimiz kendi doğası itibarıyla bu şeyleri görebilecek şekilde yaratılmıştır. Bu şeyler, Tanrı’nın emriyle, eşsiz ve tinsel bir ışık yardımıyla doğal düzendeki anlaşılır şeylere ilâve edilirler.”²¹² Bu sebeple, “Mutlak temel idealar ya da formlar ya da örnekler bütün yaratılmış gerçeklikte bulunur, çünkü doğanın her bir parçası bu mutlak şablonlardan pay alır, onlardan sonra şekillendirilmişlerdir. Fakat onlar ayrıca özel bir

206. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* XXI, 24.

207. Augustinus, *De Diversis Questinibus* XLVI, 2.

208. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 76.

209. Burt, *Augustine's World*, s. 127.

210. Augustinus, *De Trinitate* IX, 6, 9.

211. Augustinus, *a.g.e* IX, 6, 11.

212. Augustinus, *De Trinitate* A.g.e XII, 15, 24.

tarzda zihinde de bulunurlar. Zihin, bir insan olarak var olmasının sebebi olan temel idealardan sadece pay almaz, ayrıca onları bilir. Zihin sadece Tanrı tarafından ortaya konabilen ‘mutlaklık’, ‘zorunluluk’ ve ‘mükemmellik’ gibi şeylerin bilişsel farkındalığına sahiptir.”²¹³

Augustinus’a göre, “zihinsel konularda hiçbir tecrübesi olmayan kişiler bile kendi derinliklerinde özgür sanatların gömülü bilgisini keşfetme yetisine sahiptirler. Onlar, zihinsel bir güce sahip oldukları farz edilerek ustaca sorgulan- dıklarında ve bu konular üzerinde düşünmeye sevk edildiklerinde, kendisi sâ- yesinde onların değişmez doğruları algıladığı mutlak aklın ışığı onların hizme- tinde olur ve onlar soruyu sorana doğru yanıtlarla yanıt verirler. O bunun en- telektüel masumların bir şeyi ânîden önceki bir yaşamdan dolayı gerçekleştir- mediğine vurgu yapar. Bu daha ziyâde şimdi ve burada her akıllı ruhta şu iki unsurun bulunması sebebiyledir. (1) Zihinsel eylem imkânı, (2) Bu imkânın an- laşılır sâbit nesneleri, yani temel idealar.”²¹⁴

Temel ideaların zihinde nasıl bulunduğu ya da zihnin onlara nasıl ulaştığı so- ruları Augustinus epistemolojisi açısından mutlaka yanıtlanması gereken sorular- dır. Augustinus’a göre, “Zihin bu nesnelere dikkat ettiğinde (onlara yöneldiğin- de) ya da hatta daha genel olarak basitçe kendi üzerine düşündüğünde bu anlaşı- lır nesneleri görebilir ve onların hakikatini kavrayabilir.”²¹⁵ “Tanrı’nın simgesi in- san ruhunda, yani akıl ve anlıkta bulunmalıdır.”²¹⁶ “Zihin, özellikle mutlak şeyle- ri düşünme eyleminde Tanrı’nın bir imgesidir.”²¹⁷ Bu ifadeler Tanrı’nın insanı bu imgeleri görecektir şekilde yarattığına ve bu görme sonucunda da imgelerin zihinde bulunduğuna işaret ediyor. Önce sadece Tanrı’nın zihninde bulunan bu mutlak idealar insan zihninin onları görmesi sonucu insan zihninde de bulunmaktadır.

Bu ifadeler aynı zamanda insan zihninin bilginin elde edilmesindeki etkin işlevine işaret ediyor. İnsan zihni kendine aşkın bir güç tarafından bilgiyle dol- durulan bir kap değildir. Zihin temel idealara ulaşır, onların bilgisini elde eder ve onları maddî dünyaya uygular. Bilgi sadece bu söz konusu mutlak yargı öl- çütlerinin dış dünyadan edinilen imgelere uygulanmasıyla mümkündür ve bü- tün bu işlemleri zihin kendisi gerçekleştirir. Bununla birlikte idealar zihne aş- kındır; aşkın olmak zorundadır da. “Zihin gözüne üstün şeyler”²¹⁸ olarak mut- lak idealardan bahsedilmesinin elbette bir sebebi vardır. “Hakikat’in insan zih-

213. Augustinus, *De Diversis Questinibus* 46, 2; *De Civitate Dei* XII, 26; *De Trinitate* III, 1, 3.

214. Augustinus, *Retractiones* I, 4, 4.

215. Augustinus, *De Trinitate*, 1, 8, 2.

216. Augustinus, *De Trinitate* XIV, 4, 6.

217. Augustinus, *a.g.e* XII, 4.

218. Augustinus, *a.g.e* II, 6, 11.

ninden daha üstün olduğundan”²¹⁹ söz edilmesi de aynı şeye işaret eder. “Sebeb, insan aklına özgü aynı değişebilirlik ve sonluluktan muzdarip olmamaları için onların insan zihnine aşkın olmalarının gerekmesidir.”²²⁰ Zihnin kendisi değişken olduğu için, yargılarında değişmeyen mutlak ölçütlere dayanmalıdır. Mutlak idealar zihne aşkın olmadıklarında zihinle aynı nitelikleri taşıyacakları için zihnin onlara dayanmasının ana sebebi de mantıkî olarak ortadan kalkacaktır. Bununla birlikte, “Aklımıza ait bir şeyler formlara ilâve edilmedikçe, bizim onları kendileriyle fizikî nesneleri yargıladığımız ölçütlerimiz olarak kullanamamamız gerekir.”²²¹

Burada zihin formları bir kez gördüğünde, artık onları sürekli görür şeklindeki bir sonuç çıkarmamak gerekiyor. *De Trinitate*’de geçen şu metin bunu açıkça ifade ediyor: “Ve zihin gözüyle formlara ulaşmak çok az kişiye nasip olur ve mümkün olduğunca onlara ulaşıldığında, onlara ulaşan kişi onlarda sâbit kalmaz; fakat bir bakıma zihin gözünün yansımaları tarafından geri püskürtülür.”²²² Bu pasaj bir yandan zihin gözünün formları kesin olarak gördüğüne işaret ederken, diğer yandan da zihinsel görmenin etik koşullarına işaret ediyor. Augustinus bunun gereklerine de değiniyor. Burt’un ifadeleriyle, “Augustinus temel ideaların varlığını (a) bütün yaratım (özellikle de insan zihni) onların imgelemine göre yaratılmıştır ve (b) Tanrı, zihni doğru koşullar altında onları kavrama gücüne sahip olacak biçimde yaratıldığını söyleyerek ifade eder. Zihin bu durumda, insan yüzünün çok renkli, sürekli değişen maddî dünya için bir göze sahip olması gibi, bu mükemmel, değişmeyen, mutlak şeyleri görebilen bir göze sahiptir. Akıllı ruh, bakışını onlara çevirip zihin gözüyle onlara bakmak suretiyle bu üstün şeyleri görme imkânına sahiptir. Elbette birçok insan ona uygun olmamaları sebebiyle hiçbir zaman bu görme düzeyine ulaşamaz. Onlar zihin gözünü yeterince güçlü kılmak için zorunlu olan kutsallık ve arınmışlığa, görmeye çalıştıkları mükemmellik ve saflığı kavramak için zorunlu olan yeterli berraklığa sahip değildirlere.”²²³

Augustinus’un kendi metinlerinde bu söz konusu arınma için yeterince açıklama bulabiliyoruz. Bu arınmanın epistemik önemi göz ardı edilemeyeceği için Augustinus’un da bu durumu görmemesini ya da görememesini beklemek safdillik olur. Daha önce de belirttiğimiz gibi mutlak ideaların bilgisine dayanmadan yargılarda bulunamıyoruz. Dış dünya üzerine yargıda bulunamayınca da dış dünyanın bilgisini elde edemiyoruz. Bu sebeple idealar hem epistemoloji-

219. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 15, 39.

220. Augustinus, *De Trinitate* XII, 2, 2.

221. Augustinus, *a.g.e* XII, 2, 2.

222. Augustinus, *a.g.e* XII, 14, 23.

223. Burt, *Augustine's World*, s. 128.

nin en üst noktasını işgal eder ve hem de maddî dünyanın bilgisi için zorunludurlar. Dolayısıyla onlara ulaşmak için gerekli olan arınma Augustinus epistemolojisinin kaçınılmaz unsurudur. *De Diversis Questinibus*'da geçen şu ifadeler bu sürece ilişkin bilgiler içerir: “İnsan ruhu bütün yaratılmış varlıkların en iyisidir. O temiz ve kusursuz olduğunda Tanrı'ya en yakın olan şeydir. Tanrı'ya dikkatini verdiği müddetçe o ışıkla doldurulur. Bu ışık sâyesinde o akıl ile kusursuzca görüldüğünde mutluluk getiren şeylere uygun akılları (temel idealar ya da mükemmel formlar ya da mutlak türler) görebilir.”²²⁴ “Sadece temiz ve kutsal olanlar zihinlerinde var olan mutlak ve ebedî izleri görebilir ve çok azımız sürekli olarak böyle bir temizliğe ve kutsallığa sahibiz.”²²⁵

Augustinus'un, “Benzer benzerini bilir.”²²⁶ sözü bu konuda insanın ne yapması gerektiğine dair bir ipucu verebilir. Yani insan mükemmelliğe yaklaşmak sûretiyle Tanrı'ya benzemelidir. Temel idealar Tanrı'dadır. Dolayısıyla Tanrı'nın özelliklerini taşırlar. İnsan tanrısal saflığa elinden geldiğinde yaklaşmalıdır ki, Tanrı'ya benzesin ve onunla ve ondaki idealarla iletişim kurabilsin. “Salt iyyinin ne olduğunu bilmeksizin bazı şeyleri iyi ve diğerlerini kötü olarak kabul edemeyiz.”²²⁷ Bu iyyinin ne olduğunu bilmek için de Augustinus'a göre önce Tanrı'ya benzemeliyiz. Augustinus bu noktada son derece haklı gözüküyor. Çünkü iyi ve kötüyü dünyanın gidişâtına göre belirlediğimizde birçok iyi ve kötü anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu da insanların iyi ve kötülerinin çatışmasına ve neticede insanların çatışmasına sebep olmaktadır. Bütün huzursuzlukların kaynağının da bu olduğu gözükmektedir. Şayet insanlar Augustinus'un dediği gibi iyi ve kötünün ve diğer birçok konunun ölçütü olarak temel ideaları alsalardı, bu durumda ortak bir noktada buluşma olasılıkları çok daha fazla olur ve bu denli kötülük bulunmazdı. Augustinus'un bu konudaki düşüncelerinin insanlar arasındaki her türlü adaletsizliğin ve kötülüğün dinî arka planına olduğu kadar epistemik arka planına da işaret ettiği görülüyor. *Retractiones*'de geçen şu metin bu bağlamda çok anlamlıdır: “İnsanın doğasıyla ilgili olarak, onda zihin ve akıldan daha mükemmel hiçbir şey yoktur. Fakat dinî yaşam (mutlu yaşam) sürmek isteyen kişi onlara göre yaşamamalıdır. Çünkü bu durumda o Tanrı'ya göre yaşaması gerekirken insana göre yaşar. Kutsal bir yaşam için Tanrı'ya göre yaşanmalıdır; bunu başarmak için zihinlerimiz kendileriyle tutarlı olmamalı, fakat Tanrı'ya bağlı olmalıdır.”²²⁸ Ancak şunu belirtmekte yarar var ki, bu alıntı akılla ilgili daha önce yazdıklarımızı göz önünde tutularak okunmalıdır.

224. Augustinus, *De Diversis Questinibus* 46, 4.

225. Augustinus, *a.g.e* 46, 2.

226. Augustinus, *a.g.e* aynı yer.

227. Augustinus, *De Trinitate* VIII, 3.

228. Augustinus, *Retractiones* I, 1.

Bu ideaların ölçüt olarak alınabilmesi için insan önce onlara ulaşmalı ve onların bilgisini elde etmelidir. Augustinus *De Trinitate*'de fiziksel ışıkla benzerliğinden hareket ederek zihnin ideaları nasıl gördüğünü açıklar, ona göre, “aksine, insan zihni Tanrı tarafından öyle tasarlanmış ve biçimlendirilmiştir ki, o ruhsal bir ışık tarafından belirlenen sınırlara uygun maddî bir ışık tarafından aydınlatıldıklarında etraftaki nesneleri görebilmesi gibi, zihin de kendi nesnelerini görebilir.”²²⁹ Zaman zaman da insanın bedensel ya da maddeye ilişkin düşüncelerden kendini arındırarak kendi üzerine yoğunlaşmasını ve bu anlamda güçlü bir irâde göstermesini idealara ulaşmanın yolu olarak ısrarla vurgular. Ona göre, “İnsan zihni önce duyu algısı aracılığıyla yaratılmış şeyleri öğrenir. Daha sonra, şayet bunu yapacak zihinsel yetiye sahipse, bu yaratılmış şeylerin idealarını oluşturur. Sonunda ebediyen değişmeyen ve değişmez bir şekilde Tanrı'da var olan bu sebepleri keşfedeceğini umarak, bu sebeplerin nasıl ortaya çıktıklarını kendine sormaya başlar. Bu değişmeyen formlar ve şeylerin sebepleri yardımıyla en azından Tanrı'nın gizli sıfatlarının bilgisine ulaşmaya çalışır. Bu kolay bir iş değildir. Ruh böyle kutsal şeylerin ardından koşma ve onları ebediyen anlama konusunda alevler içinde tutuşmasına rağmen, beden zayıflığı tarafından engellenir.”²³⁰ “Temel ideaların bilgisine ulaşmak, gizli olandan gerçek olana doğru bir hareketten başka hiçbir şey değildir. Bir kişi onları ilk kez oluşturana dek (ne zihinde ve ne de bellekte) gerçekten var olmazlar. Bilişsel güçlerin çalışmasından evvel dünyamızın bazı tecrübelerine sahip olmamız gerekiyor. Zihnimizin mutlak şeylere dikkat etmeye zorlanması gerekiyor ve bu daha önceki bazı maddî tecrübelerden yardım almaksızın gerçekleşemez. Güzelliği tecrübe edinceye dek güzellik üzerine düşünmeye başlayamayız. Sadece gelip geçici bir hazla bazı tecrübelerle sahip olduktan sonra mükemmel mutluluğu anlamaya başlayabilir ve onu arzu edebiliriz.”²³¹

Augustinus'un söz konusu düşüncelerini oluştururken başkalarını eleştirerek kendi düşüncelerini belirginleştirdiği gözüküyor. Bu konuda onun dört düşünceye karşı çıktığını söylemek mümkün. Önce, temel idealar zihinden farklıdır ve daha da önemlisi zihne aşkındır. Bu temel idealar insan zihninin görünümleeri değildir. Bu, onların kendilerini içeren yaratılmış varlıklardan mutlak bir şekilde farklı olmaları ve onlara üstün olmaları basit sebebinden kaynaklanan bir durum değildir. İnsan zihni değişkendir. Ancak temel idealar bütün zihinlerde aynıdır. Bununla birlikte her zaman aynı olan iki zihin bulmak mümkün değildir. *De Civitate Dei*'de Augustinus buna işaret eder: “Yargıların temeli olarak aynı yasayı kullanmalarına rağmen, iki kişi bir olgu hakkında çok farklı sonuç-

229. Augustinus, *De Trinitate* XII, 15, 24.

230. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* IV, 32, 49.

231. Augustinus, *De Trinitate* XIV, 7, 9.

lara ulaşırlar. Sözgelimi, tesadüfen bir araya gelmiş bir insan kümesi için bir resimdeki güzelliğin derecesi üzerinde görüş birliğine varmak sıra dışı bir şey olacaktır. Aynı birey bile var olan güzelliğin derecesi konusunda görüşünü değiştirecektir. Yargıyı onaylayan zihinler değişime tabidir. Fakat dünyayla ilgili yargıyı onaylamada kullanılan mükemmel güzellik temel ideası her zaman aynıdır.”²³²

İkinci olarak, Platoncu düşüncüyü reddeder. Önceki bir yaşamdan onları doğrudan gördüğümüzü anımsıyoruz, ruh bedene girmeden önce bu ideaları ve onların bilgisini elde etmiştir ve bunları anımsar şeklindeki Platoncu düşüncüyü reddeder. *Retractiones*’de, “öğrenme anımsamadır sözü, ruh daha önceki bir yaşamda var olmuştur anlamına gelecek şekilde anlaşılmamalıdır,”²³³ der ve bu bağlamda açıklamalar sunar.

Üçüncü olarak, Augustinus, temel ideaları Tanrı’nın doğasının doğrudan görülmesinin bir türü sayesinde görüleceği düşüncesini reddeder. Ona göre, “etrafımızda ve kendimizde onun sûretini gördüğümüz ve gereğince davranmış oranda Tanrı gibi olabiliriz, fakat bu dünyada hiçbir şekilde Tanrı’yı doğrudan görmenin herhangi bir yolunu elde edemeyiz. Çünkü burada kaldığımız müddetçe zihinlerimiz bulutlu kalır ve irâdemiz zayıf ve dikkatsizdir.”²³⁴

Dördüncü olarak, Augustinus’a göre temel idealar duyu tecrübelerinden de gelmez. Ona göre, “Bir gemiyi, kum üzerinde yürütmek matematiği duylara dayanarak öğrenmekten daha kolaydır. Ahlâkî bozulmanın kokusu yoktur ve ahlâkî mükemmelliğin de güzel tadı yoktur. Ayrıca, duyu algısı her bir bireyde farklıdır. ‘İyi yapılmalıdır.’ ‘Kötüden kaçınılmalıdır.’ gibi doğrular nasıl ortaya konulabilir. Basitçe, duyumsama böyle değişmeyen ahlâkî kesinlikleri kapsama işine uygun değildir.”²³⁵ “Eşitlik ve benzerlik gibi idealar sese sahip değildir. ‘1’ rakamının rengi yoktur. Duyularımızın açığa vurduğu dünya bir birlik dünyası değil, bir çokluk dünyasıdır. Biz ‘bir’i göremeyiz, sadece ‘çoğu’ görürüz. Değişim ve olasılığın dünyasında değişmeyi algılayamayız. Soyut mantık ve matematik bilimlerini yöneten yasalar duylar sayesinde görülemez.”²³⁶ Bu özellikler göz önünde bulundurulduğunda, “Kant’ın terimleriyle ifade edersek, Augustinus insanın formlara dair bilgisini a priori ya da tecrübeden bağımsız olarak kabul eder.”²³⁷

İdeaları kendinde korumak da idealara ulaşmak kadar zor bir iştir. Augustinus’a göre, “Onlar mümkün olduğu oranda bilinseler bile, onları elde eden

232. Augustinus, *De Civitate Dei* VIII, 6.

233. Augustinus, *Retractiones* I, 8, 2.

234. Augustinus, *De Trinitate* IX, 11, 16.

235. Augustinus, *Soliloquies* I, 4, 9.

236. Augustinus, *De Vera Religione* XXX, 55.

237. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*, s. 77-78.

kişinin bizzat kendisi bile onlara tahammül edemez, bir bakıma zihin gözünün bizzat kendisinin geri tepmesi tarafından geri püskürtülür.”²³⁸

Temel ideaların bilgi felsefesi için önemine daha önce değinmiştik. Bubacz'ın ifadeleriyle, “Augustinus bilgi felsefesinde temel ideaları iki amaçla kullanır. İlk önce, onlar maddî dünya ile ilgili yargıların ölçütleri olarak hizmet ederler. İkincisi, onlar her dünyaya uygulanabilen (sözgelimi, matematiksel ve geometrik doğrular) bilgi sağlarlar. Bu sebeple, bu idealar Augustinus'un inşa ettiği bilişsel sistem için merkezidirler. Bu sistem rasyonel olarak inşa edilmiştir. Temel idealar bu yapı için anahtar oluştururlar. Temel idealar Tanrı'nın dünyayı inşa etmesinde tasarı olarak hizmet ederler.”²³⁹ Augustinus göre, “var olan maddî bir nesnenin imgesi ruhsal görme tarafından oluşturulur oluşturulmaz. İç-insan aydınlanma tarafından sağlanan mutlak doğrulara başvurarak bu imgeyi yargılar.”²⁴⁰ “Maddî olmayan mutlak, zihin ötesi nesneler, maddî, geçici, zihin dışı nesneleri yargılamamıza izin verir.”²⁴¹ “Bu durumda biz zihin gözüyle bu mutlak doğrularda, maddî geçici her şeyin bu mutlak doğrulardan yaratıldığını, onlara göre var olduğumuzu ve herhangi bir şeyi doğru ve haklı olarak yapıp yapmadığımızı bu mutlak doğrularda gözlemliyoruz.”²⁴² Bu düşünceler Platon'un etkilerini Augustinus'un üzerinden atamadığını da gösterdiği düşünülebilir.

Bir yandan temel idealar, yaratılmış gerçekliğin kendilerine göre yaratıldığı ilk örneklerdir ve diğer yandan biz onlara göre dış dünyayı yargılamak zorundayız. Çünkü Augustinus'a göre bilginin zorunlu koşulu onların yargılarımızın ölçütleri olarak alınmasıdır. Bu iki cümleyi birleştirdiğimizde ortaya çıkan sonuç yargılarımızın Tanrı'nın zihninde bulunan idealara, dolayısıyla Tanrı'nın isteğine, düşüncesine uygun olmak zorunda olduğudur. Yani epistemolojinin odağına Tanrı yerleştirilmektedir. İlk cümlemizin içeriğini biraz daha açarak bu durumu ortaya koyabiliriz. “Platon gibi, Augustinus, bir mimarın görkemli bir yapı inşa etmeden önce, inşa etmeyi düşündüğü şeyin planına sahip olması gerektiğini iddiâ eder. Benzer şekilde Tanrı evreni yaratmadan önce onun bir planına sahipti. Onun yaratması ilâhî idealara göre gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, ilâhî formlar var olan her şeyin örnek sebebi olduğu için, yaratılmış bütün gerçekliğin ana temelidirler. Ayrıca insanların ortaya koydukları hükümler bu mutlak formlara uygun olmak zorunda olduğu için, bu formlar insânî bilginin zorunlu ögesidir.”²⁴³

238. Augustinus, *De Trinitate* XII, 14, 23.

239. Bubacz, *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 152.

240. Augustinus, *De Civitate Dei* XI, 27, 2.

241. Augustinus, *De Trinitate* XII, II.

242. Augustinus, *De Trinitate* IX, 7, 12.

243. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 6-7.

Augustinus tikel şeylerin temel idealara göre yaratılmış olması gerçeğinden hareketle evrende var olan her şeyin Tanrı'nın bir işaretini taşıdığı ve tikellerin bilgisinin ölçütü olarak Tanrı'nın alınması gerektiği sonucuna ulaşır. "Tanrı'nın mutlak birlik olması sebebiyle, 'Tanrı'nın zihni' açıkça Tanrı'nın doğasının, yani Tanrı'nın ne olduğunun başka bir ismidir. Bütün yaratılmış varlıklar bu temel idealardan pay aldığı için, yaratımın Tanrı'nın zihnindeki bir idea ya da tasarımın kopyasından daha fazlasını ifade ettiği ortaya çıkar. Her bir yaratılmış varlık Tanrı'nın gerçek doğasının (sönük ve olabildiğince kusurlu) bir yansımasıdır. Hangi basit tarzda var olursa olsun, en küçük varlık bile kutsal bir şeyin yansımasıdır. Tanrı ilâhî bir imge taşıdığı için iyi olan bir şey yaptktan sonra, bu ilâhî şeyi hiçliğe eklemek sûretiyle yaratmıştır."²⁴⁴

Temel ideaların yargılarımızın ölçütleri olarak hizmet ettiklerini daha önce ifade etmiştik. Bilgi felsefesi açısından bizim için önemli olan da onların bu özelliğidir. Bu noktayı biraz açmak konumuz açısından zorunlu gibi görünüyor. "Onlar maddî dünya ile ilgili yargıların ölçütleri olarak (sözgelimi, bir şeyin güzel olup olmadığının ölçütü) ve davranışın rehberi olarak (bir şey yapılmalı mı, yapılmamalı mı) hizmet ederler. Biz aydınlanma sâyesinde bu idealara erişim hakkı kazanıyoruz (tıpkı güneşin üzerlerinde parlaması sebebiyle ağaçların bilgisine ulaşabilmemiz gibi)."²⁴⁵ "Bu konuda ortaya çıkan şey, bilgideki düzen ve yapı konusuyla ilgili olarak Augustinus'un endişesidir. Evren Tanrı tarafından mükemmel ilâhî idealara uygun olarak yaratılmıştır. Bu sebeple evren düzenlidir. İnsânî bilgi açısından sorun bu düzene ulaşma sorunu haline dönüşmektedir. Çünkü temel idealar bu düzenin kaynağıdır. Biz ilâhî idealara katılmak sûretiyle bu düzene giriş hakkı elde edebiliriz."²⁴⁶

Anlaşıldığı kadarıyla bütün bilgimizi zihinsel görme eylemi sâyesinde elde ediyoruz. *De Trinitate*'de Augustinus zihinsel görme sâyesinde neleri başarabildiğimizi toplu olarak vermiştir. Ona göre, "düşünme zihninin bir görme çeşididir, ister düşünülenler bedensel gözler ya da diğer duyarlar tarafından da algılanan mevcut şeyler olsun, isterse var olmayan, fakat sûretleri düşünme sebebiyle kavranan şeyler olsun ya da durum bunlardan hiçbirisi olmasın, ama değer ve kötülük gibi ya da gerçekte düşünülen düşüncenin kendisi gibi ne maddî nesneler ne de maddî nesnelerin sûretleri olan şeyler düşünülün; ya da onlar özgür bilimlerin konuları ya da yönergeleri olsun; ya da değişmeyen doğadaki bütün bu sebep ve akılların bizzat kendileri düşünülün; ya da isterse düşündüğümüz şeyler duyuların onaylamadığı ya da onaylamakta yarıldığı kötü, boş ve yanlış şeyler olsun."²⁴⁷

244. Augustinus, *De Civitate Dei* VIII, 6; *De Trinitate* XII, 14, 23.

245. Bubacz, *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 214.

246. Bubacz, *a.g.e.* s. 142.

247. Augustinus, *De Trinitate* XV, 9, 16.

Bu pasajın anlamı, fizikî dünyanın bilgisine fizikî dünya sebep olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Duyusal görmeye ilişkin anlatılanları da aklımızda tutarsak, bir kez fiziksel dünyanın fiziksel olmayan imgesini oluşturduğumuzda artık algılamada içerilmiş fiziksel hiçbir şeyin olmadığı gözüküyor. Augustinus'a göre, "bu bedensel türlerin yerini bellek alır. Ruhun duyu organları aracılığıyla emdiği şeyler (maddî formlar) bellekte korunur ve kendisi olmaksızın duyusal bir nesne tarafından biçimlendirilen duyumun meydana gelmediği görme, içteki benzer bir görme tarafından takip edilir. Bu görmeye belleğin depoladığı şeylerden zihin gözü yararlanır ve etrafımızda olmayan nesneler zihin tarafından kavranır."²⁴⁸

Augustinus'a göre zihin yaratılmış ışıktır. Asıl ışık ise Tanrı'nın ışığıdır. Zihnin ışık olması kendi içinde olanları görebilmesinden ve düşünmeyle onları anlayıp günyüzüne çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Bir diğer sebep ise zihnin belli yasaları kendinde taşıyabilmesidir. "Kendi içindeki zihne döneceksin ve dünyada algıladığın bütün güzellikleri kendisiyle yargıladığın güzellik yasalarına sanki senin içindelermişçesine sahip olmadıkça duyuya ait şeyleri ne onaylayabildiğini ve ne de reddedebildiğini göreceksin."²⁴⁹ "İyinin bizzat kendisinin kavramı bize damgalanmış olmaksızın"²⁵⁰ ifadesi de aynı duruma işaret eder. "Bu son iki alıntı maddî dünyanın bilgisi mi öncedir, yoksa ideaların bilgisi mi?" diye bir soruyu gündeme getiriyor. Bu ve daha önceki bilgilerimiz insanın önce anlaşılır dünyayı bilmesi ve anlaması sebebiyle maddî dünyayı bildiğine işaret ediyor. İnsan, doğasının ayrılmaz bir parçası olarak, kendisi sayesinde algılanabilir şeyleri bildiği ve yargıladığı düşünce formlarına sahiptir. Augustinus bu düşünceleriyle sanki kendisinden çok sonra gelecek Kant'ı haber verir gibi görünüyor. Çağdaş deneyci filozofların söylediği gibi doğa, yasalarını insan zihnine dikte etmez. Doğanın verilerini almadan önce insanlarda bu verileri bilgiye dönüştürecek formlar vardır. Doğanın verileri bu zihin süzgecinden geçtikten sonra bilgi niteliğini kazanırlar ya da elenirler.

Zihinlerimizde bu yasalar varsa, niçin herkes onları bilemiyor? Burt'e göre, "böyle temel yasaları öğrenmek, böyle 'mutlak doğrular'ı fark etmek için düşünmeliyiz ve bunu belleğimizin birbirinden tamâmen farklı ve dağınık içeriklerini bir araya toplayarak ve onları hatırlanmış bir birim olarak kümeleyerek yapmalıyız. Düzenli bir olgu kütlesi olarak onlara dikkat ederiz ve onlarda onların açığa vurduğu bireysel parçaların ötesine geçen doğrular keşfedebiliriz. Böyle doğrular bize tanıdık olduğunda istenildiğinde kolayca anımsanmak üzere edilgen belleğe geri dönmelerine izin verilebilir. Fakat eğer onlar zihnin

248. Augustinus, *a.g.e* XI, 3, 6.

249. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 16, 41.

250. Augustinus, *De Trinitate* VI, 3, 4.

uzak boşluklarının çok derinlerine giderlerse, biz sadece tekrar çetin bir düşünme sonucunda onları yeniden keşfedebiliriz.”²⁵¹

Duyusal düşünce öznedir, kavramsal düşünce ise mutlak idealara yaklaştığı oranda nesnellik arz eder ve nesnellik bilgi olmanın ölçütüdür. Aksi halde bir düşüncenin doğruluğundan ya da yanlışlığından söz edemezdik. Mutlak ideaların bilgiye bu anlamdaki katkısını Copleston'un satırları yardımıyla ifade edelim. Ona göre; “duyunun nesneleri, maddî şeyler, insan zihninden aşağıdadır ve zihin onları kendinden daha üst düzeyde bulunan standartlara göre yargılar; ancak mecbûren onlara boyun eğerek ve onları değiştirmeyi veya olduklarından başka türlü olmalarına hükmetmeyi düşünmeyen insan zihni tarafından keşfedilmeleri anlamında, insan zihnine aşkın başka bilgi nesneleri bulunmaktadır. Meselâ, bir sanat yapıtı görürüm ve onun az ya da çok güzel olduğuna hükmederim. Bu sadece bir güzellik ölçütünün varlığına, nesnel bir ölçüte değil, fakat ayrıca benim bu ölçüte ilişkin bilgime işaret eder, çünkü daha önceden güzellik ölçütünün bilgisine, güzelliğin kendisinin ve güzellik idesinin bilgisine sahip olmaksızın bu kemer ya da tabloyu nasıl eksik ya da güzellik açısından kusurlu olarak yargılayabilirim? Nesnel bir ölçüm olmadıkça benim sözde nesnel yargım nasıl doğrulanabilir? Yine bir geometrici mükemmel daire ve çizgileri düşünür ve kendi yaklaşık daire ve çizgilerini bu mükemmel ölçüte göre yargılar. Dairesel şeyler geçici ve yok olucudur, fakat daireselliğin doğası, daire ideasının özü değişmez. Yine biz yedi elmayla üç elmayı toplayabiliriz ve bunun toplamı on elma eder ve bizim hesapladığımız elmalar algılanabilir ve değişebilir nesnelerdir. Bunlar geçicidir ve yok olabilir. Fakat kendiliklerinden ve nesnelerden ayrı olarak düşünülen üç ve yedi rakamları toplama sonucunun on etmesi için aritmetikçi tarafından ayırt edilmişlerdir. Bu onun zorunlu ve mutlak olarak keşfetmiş olduğu, duyusal dünyaya ve insan zihnine dayanmayan bir doğrudur. Bununla birlikte, mutlak doğrular herkeste ortaktır. Sözgelimi, birine soğuk gelen bir şeylerin zorunlu olarak başkası için de soğuk olmaması gibi, duyumsamalar özeldir. Matematiksel doğrular herkes için doğrudur ve bireysel zihin onları kabul etmeli ve onların mutlak doğruluğuna ve kendi tepkimelerinden bağımsız bir geçerliğe sahip olduklarını tanımalıdır.”²⁵²

Burt'e göre ideaların bilgisinin etkisi iki kattır. “Pratik bakış açısından o bize kendisi sayesinde günlük hayatımızı ussal bir şekilde düzenleyebildiğimiz ölçüler, yasalar ve sezgiler sunar. Temel idealar kendisi sayesinde maddî dünya hakkında yargılar oluşturduğumuz ölçütleri ilham eder. Böyle bir bilgi ayrıca ondan zevk almaya kendini adanmış ve yeterince yetenekli olanlara katkısız mutluluk verir. Temel idealar zihnin mutlu bakışının tam ve açık nesneleri haline gelirler.

251. Burt, *Augustine's World*, s. 100.

252. Copleston, *History of Philosophy, Augustine to Scotus*, s. 58-59.

İdealar, üzerine başarılı düşünmenin sonucu tam kutsallıktır. Bu son iddiânın anlamının insan zihninin tam kutsallığa ulaşması anlamına geldiği gözükmemektedir, yani zihnin işlevinin tam başarılması demektir. İnsanın güzelliği ya da kutsallığı Tanrı'da bulunan temel idealar üzerine düşünmekten gelmez. Fakat sev-giden, bilişsel bir imge vâsıtasıyla değil, fakat yüz yüze görmeden kaynaklanan bir sevgi meydana gelir. Augustinus'un herhangi birinin Tanrı'da bulundukları şekliyle temel ideaları gördüğüne ilişkin hiçbir îmâ yoktur (Muhtemelen mistik bir görü anıyla ödüllendirilenler dışında). Biz onları sadece bizde bulundukları kadarıyla görürüz. Fakat bu yaşamda bu bile büyük bir armağandır.”²⁵³

Augustinus'a göre bunun tersi bilgisizliktir ve bilgisizlik mutluluğu engelleyen etkenlerden biridir, irâde bilginin elde edilmesinde olduğu gibi öğrenmenin gerçekleşmesinde de önemlidir. İnsan irâdesinin sapkınlığı onun bilgiyi elde etmedeki sürekli başarısızlığını izah eder. Ona göre; “cehâletten yüz kızartıcı hatâ çıkar ve zorluktan üzücü çaba. Kendine rağmen hatâyâ düşecek şekilde doğru yerine yanlış onaylamak ve bedensel zevklerden kaçınmada içerilmiş olana acı sebebiyle şehvet verici işlerden uzak durmamak; bu ikisi yaratıldığı şekliyle insan yapısına ait değildir. Bunlar insanın ayıplanan cezâlarıdır.”²⁵⁴ “Câhillik insan için doğaldır. O, insanın düşüşünün bir sonucudur. Eğer insan kendi irâdesinin inatçı günahkârlığı sâyesinde bilgiye doğru ilerlemenin araçlarını elde etmeyi reddederse, o daha da kötü bir bilgisizlik durumuna düşecektir ki, bu cezâdır. Bir insan doğal bilgisizliğinden dolayı suçlu kabul edilemez. Fakat o, öğrenme konusundaki sürekli reddinin bir sonucu olarak bilgiyi elde etmede başarısız olduğunda suçludur.”²⁵⁵

Augustinus'un bilgi felsefesinin önemli unsurlarından biri ‘doğruluk’ kavramıdır. Doğruluk, yapısı gereği zihinsel görmenim konusudur. O, doğrunun varlığından, bilginin doğruluğundan ya da yanlışlığından, doğrunun bazı niteliklerinden bahseder ve değişik şekillerde onu tanımlamaya çalışır. Ona göre “doğru zihnin ışığıdır.”²⁵⁶ “Sarsılmayan ve değişmeyen doğrunun formunun kendisi hareket etmeyen bir mutlaklık içinde parlar. Bu form yok olmayan ve en sağlam aklın ışığıdır.”²⁵⁷ “Ne zaman içinde hareket eder ne de mekânda gezinir, ne gece tarafından durdurulur, ne de gölgeler tarafından engellenir ve ne de beden duyarlarına maruz kalır.”²⁵⁸ Bu sayılan niteliklerin mutlak idealarla olan benzerliğinin farkında olmak önemlidir. Çünkü Augustinus doğruluğun ölçütünü değişen dünyada değil, değişmeyende arar.

253. Burt, *Augustine's World*, s. 120.

254. Augustinus, *De Libero Arbitrio* III, 18, 52.

255. Augustinus, *a.g.e* III, 22, 64.

256. Augustinus, *De Trinitate* XIV, 7, 9.

257. Augustinus, *a.g.e* IX, 6, 11.

258. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 14, 38.

Onun yazılarında 'doğru' kavramı sadece önermeleri değil, önermelerin işaret ettiği gerçekliği de kapsar. O, doğruluk ile doğru şeyler arasında ayrım yapar. Bu durumda doğruluk doğru şeylerden daha mükemmeldir. Bu karşılaştırma doğruluk ve doğru şeylerin yapısının kaçınılmaz sonucudur. Farklı kitaplarında doğruluk (veritas) ve doğru şeyler (verum) arasındaki üç ayrıma dikkat çektiği gözükmemektedir. İlk olarak "tıpkı eşit olan şeylerin eşitliğin özel anları olması gibi, doğru şeyler doğruluğun özel anlarıdır."²⁵⁹ Burada Platon'un etkilerini görüyoruz. Formlar öğretisinde Platon, "Uzam-zamansal dünyanın bireysel nesneleri, mutlak, akledilir formların yansımasıdır." demişti. Aristoteles'in ifadeleriyle, Ay-altı âlem, ay-üstü âlemin anlarıdır. İkincisi, doğru şeyler değişirken doğruluk değişmeden kalır, "Birin ikiye nisbetinin, ikinin dörde nisbetiyle aynı olmasının, dün bugünkünden daha doğru olmaması ve yarın veya bir yıl sonra da daha doğru olmayacağı gibi."²⁶⁰ Dünyanın gidişâtna bağlı olmadığı için dünya yok olsa bile bu oran her zaman zorunlu olarak doğru olacaktır. Üçüncüsü, "tıpkı birbirine eşit iki çubuğun yok edilebilmesine rağmen, eşitliğin yok edilememesi gibi, doğru şeyler yok olurken, doğruluk ezeli ve ebedidir."²⁶¹ Yani doğruluk kendilerini taşıyan nesnelere bağımlı değildir.

Doğrunun bu nitelikleri Augustinus'un onu Tanrı ile ilişkilendirmesine sebep olmuştur. Bu, mantıklı bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Augustinus'a göre "doğruluk bir yerde bulunmalıdır, yani doğruluğun varlıkta bilimsel bir zemini ya da temeli bulunmalıdır. Ancak doğruluk kesinlikle zemini yok olabilir bir şey değildir. Çünkü doğruluk mutlak ve mutlak bir şeyde bulunmalıdır. Onun kendisinde bulunduğu şey geçici bir şey olsaydı, o kalıcı olmazdı. Biraz önce doğru olan şeyler yok olduğunda dahi, doğruluk varlığını devam ettirir. Dolayısıyla, doğruluk ölümlülerde bulunmaz. Ancak o bir yerlerde bulunmalıdır. Yine, kendisinde doğruluğun bulunmadığı hiçbir şey doğru değildir. O halde, sadece ölümsüz (yok olmayan) şeyler doğrudur. Sadece Tanrı ölümsüzdür ve o doğruluğun zemini (dayanağı) olmalıdır."²⁶²

Şu ifadesi Augustinus'un doğruluk-Tanrı ilişkisini açıkça ortaya koyuyor: "Bilgelikten daha mükemmel herhangi bir şey varsa, kuşkusuz o Tanrı'dır. Fakat daha mükemmel hiçbir şey yoksa bu durumda doğrunun kendisi Tanrı'dır."²⁶³ Nash'a göre bu ifadeler Augustinus için Tanrı'nın doğruluğun dayanağından daha fazlası olduğunu imâ eder. "Doğruluk, değişmezlik gibi yalnızca Tanrı'ya ait olan sıfatlara iştirak eder. Böylece, Augustinus doğruluğun Tanrı olduğu sonucu-

259. Augustinus, *Soliloquies* I, 15, 27.

260. Augustinus, *De Ordine* II, 19, 50.

261. Augustinus, *Soliloquies* I, 15, 28.

262. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 22.

263. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 15, 39.

nu çıkarır. Çünkü nerede doğruluğu bulursam, orada doğrunun kendisi olan Tanrımı bulurum. Bunu, eğer insan doğruyu bilirse Tanrı'yı da bilir sonucu izler.”²⁶⁴

Gilson, bu konuda Augustinus'un kendisiyle çeliştiğini düşünüyor. Gilson'a göre, “Doğruluk insan için aşırı iyidir. Doğruluk bulunduğu sürece Tanrı vardır. O halde doğruluk nasıl bizim olur? O, Tanrı'nın doğrusu olduğu sürece değişmez ve zorunludur. Bizde yaratılır yaratılmaz, değişebilir, geçici ve ilineksel bir şey olmalıdır; onu alan anlık gibi. Bu durumda o (anlığın aldığı şey) hâlâ doğruluk mudur?”²⁶⁵ Daha önce insan zihninin özelliklerine dair verdiğimiz bilgi Gilson'ın sorusunun yanıtı olabilir. Augustinus en yüce şeyleri uzakta değil, kendi içimizde bulabileceğimizi söylemişti. Nash da bu konuda benzer şeyleri söyleyerek Gilson'ı eleştirir. Nash'a göre, “Gilson, değişmeyen doğru ile doğrunun elde edilmesi arasındaki ayrımı karıştırmaktadır. Doğrunun eksik ve yetersiz kavranması, doğruyu etkilemez.”²⁶⁶

Gilson bu konuyla ilgili çok yerinde başka bir sorunu daha ortaya koyuyor: “Biz Tanrı'nın bize doğruyu üretebilen Thomasçı bir akıl verdiğini değil de, onu almakla sınırlı bir akıl verdiğini öngördüğümüze göre, ilâhî ışık nasıl bizim zihnimize aktarılabilir ve nasıl hâlâ ilâhî olarak kalır?”²⁶⁷ Nash, Gilson'ın bu sorusunu da ele alıyor. Nash'a göre, Gilson'ı bu konuda yanıltan şey, onun doğruluğun derecelerini göz ardı etmesidir. Doğruluk derecelerini dikkatlice birbirinden ayırdığımızda Gilson'ın sorusu doğrudan yanıtını bulur. Nash'ın yanıtı şöyledir: “Bir kimse Thomasçı aklın bazı şekillerde duyumsamadan soyutlamak sûretiyle doğruyu ortaya koyabileceğini düşünmeye devam ettiği sürece Augustinus'un konumuna dışarıdan bakıyor olacaktır. Augustinus'un düşüncesi doğruluk duyumsamadan çıkarılamaz şeklindedir; o sadece mutlak doğrunun farkında olan bir zihin tarafından duyumsamaya kabul ettirilir. Doğruluk üreten Thomasçı bir akıldan ve sadece doğruyu alan bir Augustinusçu anlıktan söz etmek doğru olmaz. Çünkü Augustinus için doğruluğun üç düzeyi vardır. Doğruluğun bizzat kendisi (Tanrı) vardır. Tanrı'nın zihninde bulunan mutlak doğrular (formlar) vardır ve değişebilen ve yok olan doğrular vardır. Augustinus Tanrı'nın insana doğru yargılarda bulunabilme yetisi verdiğine ve bu doğrunun insan zihni gibi zorunlu olarak aynı sınırlamalardan muzdarip olmasına rağmen, yine de hâlâ doğru olduğuna inanır. Gilson, tıpkı Tanrı'nın yaratımındaki iyiliğin derecelerinin olması gibi, doğrunun da derecelerinin bulunduğu gerçeğini göz ardı eder. Doğru şeyler Tanrı'ya tekâbüle eden mutlak doğruluğa katılımlarına göre doğruluktan az çok pay alırlar. Bu husus muhtemelen

264. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 22.

265. E. Gilson, *The Christian Philosophy of Augustine*, s. 110.

266. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 121-122.

267. Gilson, *The Christian Philosophy of Augustine*, s. 110.

idealar, duyumsamalar ve düşünceler arasında ayırım yapmak sûretiyle açıklığa kavuşturulabilir. İdealar insanın değişen zihnine aksettirildiklerinde dahi değişmeden kalan sonsuz akıllardır. Algı, ilâhî idelerin insanlar tarafından kavranmasına işaret eder. Çünkü insanların ruhları değişir ve aynı ruh bile farklı zamanlarda farklı yetenek ve farkındalık durumu içinde bulunabilir, bu algılar değişmeme dışında herhangi bir şey olacaklardır. Aynı şey algı temeli üzerine inşa edilmiş bilgi olan düşünceler (conceptions) için de söylenebilir. Çünkü insan zihni algılamalarda ve düşüncelerde bir işleve sahiptir, farklı sonuçlar bulunacaktır.”²⁶⁸ Ek olarak, zihnin bilgideki etkin işlevine dair daha önce anlattıklarımız da Gilson'ın sorusuna yanıt olabilir. Zihinden ışık olarak bahsettiğinde Augustinus, Tanrı'nın onu doğruyu görececek şekilde yarattığını söyler.

Bir başka sorun ise temel idealarla dünya arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğumuzla ilgilidir. Burt'ün satırlarıyla ifade edersek, “mükemmel” ile ilgili yargılarla ve zorunlu bir doğruyu iddiâ eden yargılarla ilgili sorun bu yargıların kaynağıyla ilgili olmalıdır. Tecrübemizin tamâmı kusurlu olduğunda mükemmel idealara dayanan yargıları nasıl oluştururuz? Zorunlu olmayan bir dünyada iki idea arasındaki zorunlu bağıntıyı nasıl görebilirim? Böyle mutlak doğruların kaynağı nedir? Gerçekte, zihin de dâhil bütün yetilerim kusurlu ve sürekli değişen bir niteliğe sahipken, bu mükemmel ideaları ve bu zorunlu, sâbit, mutlak doğruları dünyada nasıl görebilirim? Bir renk benzetmesi kullanırsak, eğer içinde yaşadığım dünya ve kendileri aracılığıyla bu dünyayı algıladığım güçler tamâmın “kırmızı” ise, idealarımın ve yargılarımdan bazılarının bu denli çarpıcı biçimde “mavi” olması nasıl mümkün olur?”²⁶⁹ Nash da aynı soruna işaret eder. “Augustinus insanın formlar hakkındaki bilgisini nasıl izah eder? Buna yanıt vermede ilk güçlük, insan zihninin yapısı ile formların yapısı arasındaki büyük farkla ilgilidir. İnsan zihni değişebilir ve sonlu iken mutlak doğrular zorunlu ve değişmezdir. Eğer Augustinus insanın formlara ilişkin bilgisinin yeterli bir açıklamasını sağlayacaksa ve insanın herhangi bir şeye ilişkin bilgisinin hangi koşullar altında mümkün olduğunu gösterecekse, o karşıtlıkları ilişkilendirmenin açık bir yolunu bulmalıdır.”²⁷⁰

Augustinus, “Temel idealar ilâhî anlıkta içkindirler.”²⁷¹ diyor. Çünkü idealar bir zihinden bağımsız olarak var olmazlar. İnsan aydınlanma ile ilk kez onlara ulaştıktan sonra artık onlar insanın zihninde de bulunurlar. İnsanın geçici ve değişken olması ve mutlak ideaların mutlak ve sâbit olmaları sebebiyle onlar önce Tanrı'nın zihninde bulunmalıydılar. Ancak burada, zihinlerin karşılıklı

268. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 121-122.

269. Burt, *Augustine's World*, s. 111.

270. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 72.

271. Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* XLVI, 9, 27.

olarak erişilemez olduğu kabulüne dayanan bir sorun ortaya çıkıyor. Fakat Augustinus, “Hakikatin tamâmı bir zamanda herkese açıktır”²⁷² demektedir. Yani onun dediği gibiye biz nasıl öznel düşüncelere sahip oluyoruz? Zihindeki şeyler başka zihinler için erişilemez ise, temel ideaları içsel olarak konuşlandırmak yukarıdaki “Onlar aynı anda herkese açıktır.” sözünü olumsuzlamıyor mu? Bir başka yerde, “Ne ben senin zihnindeki herhangi bir şeyi görebilirim, ne de sen benim zihnimdekini”²⁷³ dediğinde de öznel düşüncelere yer açmaktadır. Herkesin düşüncesi sadece kendisinin onlara sahip olması anlamında öznelidir. Son iki alıntıyı uzlaştırma yolu vermiyor Augustinus. Ayrıca temel idealar Tanrı’nın zihninde ise ve insan da bu idealara ulaşma yeteneğine sahipse, sözgelimi fiziğin yasalarını öğrenen bir kişi Tanrı’nın zihnine ulaşıyor demektir. Ancak fiziğin yasaları ya da başka bir bilimin yasaları kötü amaçları için kullanıldığında Augustinus ne gibi bir açıklama yapabilir? Augustinus’un dizgesi içinde kaldığımızda bu sorunu aşamıyoruz.

Augustinus’un bilgi felsefesi açısından düşünüldüğünde doğruluğun insan zihnine aşkın olmasının özel bir önemi vardır. Bu durum aslında zorunludur. “Bizim zihinlerimiz doğruluğu yargılamaz, doğruluk bizim zihinlerimizi yargılar. Eğer doğruluk bizim zihinlerimizden daha aşağı olsaydı, biz yargının bir ölçütü olarak onu kullanmak yerine, onu yargılayabilirdik. Sözgelimi, bu düşünce olması gerektiği kadar güçlü değil dedüğümüzde, insanların düşüncelerini (zihinlerini) yargılıyoruz, fakat mutlak olan ya da doğru olan şeyin yargısına iştirâk etmiyoruz. Eğer doğruluk ve düşüncelerimiz eşit olsaydı, doğruluk mutlak ve değişmeyen olmazdı, çünkü bizim zihinlerimiz sonlu, değişken ve hatâya açıktır. Bu sebeple doğruluk insan aklından daha mükemmel olmalıdır.”²⁷⁴

Augustinus baştan beri ortaya koyduğumuz üzere akla güvenini felsefesinin her alanında göstermektedir. Ancak onun güvendiği akıl Tanrısal güçlere sahip bir akıl değil, Tanrı’nın kendini bilecek denli yetilerle donattığı bir aklıdır. Yani Augustinus, ılımlı bir rasyonalisttir. Onun rasyonalistliği evrendeki düzen ve amaca dayanır. Temel idealarla fiziksel dünya arasındaki ilişki anlatılırken görüldüğü gibi, dünyanın ussallığı Tanrı’nın onu yaratma biçiminden kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı dünyayı kendi zihnindeki ilâhî idealara göre yaratmıştır. Bu sebeple de dünya kendi içinde tutarlı ve ussaldır. Dünyayı algıladığımızda zihnimiz dünyanın tinsel bir imgesini oluşturur. Bu sebeple bizim ussallığımız yaratılmış dünyayı anlamada temel unsurdur. Tanrı’nın zihnindeki idealarla dünya arasındaki doğru bağlantıyı kurduğumuzda doğru yargılarda bulunuruz. Bu durum açıkça Tanrı’nın bilgi felsefesindeki yerine işaret eder. Us-

272. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 14, 37.

273. Augustinus, *a.g.e* II, 9, 27.

274. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*, s. 22.

sal evreni yaratan Tanrı'nın kendisinin ussal olmadığını söylemek mantık dışı bir tutum olur. Tanrı ussallığın en üst derecesidir. İnsan aklı Tanrı'nın söz konusu ussallığını keşfedebilecek güçtedir. Bu sebeple Augustinus, "Anlamlı eylem akıllı ruhun tipik özelliğidir."²⁷⁵ der. Ona göre, "düzen insânî sanatların genel karakteridir."²⁷⁶ Çünkü düzen ve yapı zemininde ancak bir insanın ussal olup olmadığına karar verilebilir.

Bir idea aydınlanma tarafından sunulduğunda, o bu sebeple doğru hale gelir. Dolayısıyla doğruluk ve aydınlanma aynı şeye denk gelmektedir. "Zihin aracılığıyla algıladığımız şeyler"²⁷⁷ olan mutlak doğrularla yargılarımız arasında uyuşma bulunduğunda doğru yargı meydana gelir. Bununla birlikte yanılma olgusu bir gerçektir. Biz sadece maddî dünyayı yargıladığımızda hatâ yapmıyoruz, bir şeyin güzel olup olmadığına, bir eylemin âdil olup olmadığına, bir matematiksel işlemin doğru olup olmadığına karar verdiğimizde de yanılıyoruz. Temel ideaları içeren yanılma ile ilgili olarak o, "Zihinsel görmede bu (ruh) aldatılmaz, o ister anlasın ve anladığı şey doğru olsun, isterse anlamasın ve anladığı şey yanlış olsun. Böylece ruhun gördüğü şeyde yanılmak bir şeydir ve görmemesi sebebiyle yanılmak başka bir şeydir."²⁷⁸ diye yazar. Zihinsel görme kendi doğru nesnelerini (mutlak doğrular) elde ettiğinde, gördüğü şeyleri anlayarak ya da görmede başarısız olduğunda anlamayı gerçekleştiremeyerek, ya onları görür, ya da görmez. Ruhsal görme bir şeyi şu ya da bu diye almaz. Alınan şeyler zihinsel görme tarafından bu şekilde ayrıştırılır. Ruhsal görmenin verileri zihin tarafından temel idealara göre yargılanır. Dolayısıyla, yanılma olgusu bu en yüksek görme yetisinin sonucudur.

Fakat zihnin mutlak doğruları görme derecesi ve onları maddî olgularla karşılaştırmaya harcadığı emek ve bu konudaki kapasitesi onun yargılarında etkili olur. İnsan derin düşünme sâyesinde bu sorunların üstesinden gelebilir. O sadece kendi içine bakmalıdır. "O benim söylediklerimi kendi düşünmesi aracılığıyla öğrensin, benim sözlerim aracılığıyla değil."²⁷⁹ sözü bu bağlamda son derece anlamlıdır. Öğrenen insan kendi derin düşünme gayretlerinin sonucu olarak öğrenmeyi gerçekleştirebilir. Temel ideaları, kendini ve dış dünyadan aldıklarını düşünmelidir ve bu süreç içseldir. Zihnin derin düşünme içsel süreci sonucunda doğruluk ya da yanılma meydana gelir.

Bilginin elde edilmesinde aklın etkin işlevine her zaman vurgu yapan Augustinus, bir yandan da aklın sınırlarını çizerek, insanın yetersizliğine işaret eder.

275. Augustinus, *De Ordine* II, 11, 33.

276. Augustinus, *a.g.e* II, 11, 34.

277. Augustinus, *De Magistro* XII, 40.

278. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* XII, 25, 53.

279. Augustinus, *De Magistro* XII, 40.

Bu, Orta Çağ felsefesinin özgün yönlerinden biridir ve o bunu felsefesinde fazlasıyla açığa vurur. W. T. Jones'un yerinde ifadeleriyle, "Augustinus, inançlı bir Hristiyan olarak yalnızca iman yoluyla ulaşılabilir olan hakikate varmak için aklın yetersiz bir araç olduğu kanısındaydı. Bilginin mantıkî akıl yürütme ya da geometrik kanıtlama yoluyla değil, Tanrı'nın iyiliğine ve inâyetine iman yoluyla geçerli hale geldiğini düşünüyordu."²⁸⁰ Bununla birlikte o döneminin dışına taşan bir düşünürdü. Grant, Augustinus'un bu bağlamdaki katkısını şöyle ifade eder: "Augustinus ve Boethius birlikte Orta Çağ düşüncesini dramatik bir şekilde şekillendirmişti. Bu iki filozofun akla yüklediği işlev ve ussallık, Orta Çağ'da aklın düşünülme ve kullanılma şeklini önemli ölçüde etkilemiştir."²⁸¹ Bilgi felsefesiyle ilgili olarak Augustinus'un mesajı sabittir. "Seküler (dünyevî) bilgi kendisi için kendinde bir amaç olarak araştırılmamalıdır. Çünkü dinsizlerin kitaplarından çıkarılan aslında faydalı olan bütün bilgi, ilâhî yazıtların bilgisi ile karşılaştırıldıklarında çok yetersizdir. Bir Hristiyan sadece faydalı olanı almalı ve geri kalanı göz ardı etmelidir. Hakikat arayışı Hristiyan bilgelikte dinginliğe ulaşır. Sadece bu amacı kolaylaştıran çalışmalar takip edilmelidir."²⁸² Grant'ın bu ifadelerini bilgi konusunda daha önce söylediklerimizle birlikte anlamamız gerekiyor. Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere, Augustinus maddî dünyanın bilgisini gereksiz diye reddetmez. Fakat bu bilgi amaç haline getirilmemelidir. Bilginin derecelendirilmesinde maddî dünyanın bilgisi en alt düzeyde yer alır.

Bu noktada Augustinus'u modern filozoflardan ayıran bir hususla karşılaşıyoruz. "O, doğruluğu önermelerin bir niteliğiyle sınırlamaya eğilimli modern felsefenin çoğuyla ters düşer. Tanrı hakikattir, fakat ayrıca yaratılmış gerçekliğe ait ontolojik doğruluk vardır. O, mantıkî ilkeleri salt formal ifadeler olarak kabul etme eğilimini de benimsemez. Tıpkı Tanrı'nın yaratımı olan her şeyin iyi olması gibi, gerçekliğin tamâmı de doğruluktan değişen ölçülerde pay alırlar. Yaratılmışlar Tanrı'nın zihnindeki form ya da şablonu cisimleştirdiklerine ve örneklediklerine göre, onlar ontolojik doğruluğa sahiptir. Mantık ilkeleri önemli herhangi bir içerikten yoksun boş ifadeler değildir. Mantıkî sonuçların doğru yapısı insanlar tarafından düzenlenmemiştir, aksine onlar öğrenebilirler ve öğretilirler diye mantık çalışırlar ve ona dikkat harcarlar. O nesneler düzeninde sürekli ve mükemmel bir şekilde biçimlendirilmiştir. Augustinus, gerçek düzen ile mantıkî düzen arasında herhangi bir ayrım görmez. Üç artı iki eşittir beş gibi bir önermenin doğruluğu basitçe bu yargıyı oluşturma zihinsel eyleminden oluşmaz, tersine onun doğruluğu yargıyı doğru yapan mutlak gerçeklikte yatar."²⁸³

280. W.T.Jones, *Orta Çağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, c. 2, s. 141.

281. Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge 2001, s. 36.

282. Grant, *a.g.e.* s. 37.

283. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 76-77.

Aydınlanma Kuramı

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan anladığımıza göre, bilgi, Augustinus için dünya ile basit bir karşılaşmadan çok daha fazlasını içeren karmaşık bir süreçtir. Burada bilgi denildiğinde söylenmek istenilen, insanın doğal bilgisidir, mistik ya da otoriteye bağlı olan bilgi değildir. Bilgi felsefesinin konusu olabilen bilgi türü felsefi, yani akla dayalı açıklamalar ister. Augustinus'un aydınlanma kuramı mutlak doğruların bilgisi üzerine felsefi çözümlemedir. Augustinus bu mutlak doğruları bilgi felsefesi içine aldıysa ve onlara bilginin, yargıların ölçütleri olarak belli işlevler yüklediysen, onlara nasıl ulaştığımızı ve onların bilgisinin ne tür bilgiler olduğunu felsefenin ve aklın ilkeleri içinde açıklayabilmeli ve temellendirebilmelidir ki, böylece onun düşüncesi felsefi tutarlılık içersin ve felsefe olarak değer arz etsin. Anladığımız kadarıyla Augustinus, bu konunun fazlasıyla farkındadır. O, bu mutlak doğrulara (bu doğrular Kant'tan sonra a priori olarak adlandırılmıştır) sihirli ulaşım yöntemleri önermez, aksine onlara ulaştıracak felsefi yolu inşâ etmeye çalışır.

Augustinus, “Ruhun gözü olan zihnimiz hakikatin ışığıyla aydınlatılincaya dek ne ilme ve ne de doğruluğa ulaşabilecektir.”²⁸⁴ diyor. Bu söz, ister a priori doğrular olsun ve isterse maddî dünya ile ilgili olsun bütün bilgimiz bir ışık tarafından aydınlatılmayla elde edildiği anlamına gelmektedir. Bu ışık tarafından aydınlatılmadıkça insan bilgisizdir, bilmemek bu ışığı görememektir, dolaşısıyla da bilmemek körlükle eşdeğerdir.

Augustinus insanların bu ışığa duyarsız kalmalarını onu görememelerinin sebebi olarak düşünür. “Güneş görebilenlerin ve kör olanların karşısında parlar, fakat bunların her ikisi de onu göremez.”²⁸⁵ Söz konusu bu ışık bütün insanlara açıktır. Ancak onu görmeye çalışmak ve onunla aydınlanmak insanların kendi özgür irâdelerine kalmıştır. Bu ışıktan faydalanmak artık insanların kendi yetenekleriyle ve mizaçlarıyla ilgilidir. “Bu özel ışık zihnimiz üzerine parlar ve bütün diğer şeyler hakkında doğru yargılarda bulunmamızı sağlar. Yargılama yetisi ışığı alma yetimizle orantılıdır.”²⁸⁶

O, bu ışıktan bahsederken kesin ifadeler kullanır. Bunu, Augustinus'un felsefi tutarlılık kaygısıyla bir çözüm aramadığına, tam aksine inandığı ve bildiği bir şeyi dillendirdiğine yorabiliriz. Ona göre, “Kendisiyle bütün bunları ayırt ettiğimiz, kendisiyle bilmeden inandığımız şeyin, bilginin nesneleri olarak düşündüğümüz şeyin, hangi fizikî şekli anımsadığımızın, neyi imgelediğimizizin, duyu organının algıladığı şeyin, zihnin bedeninin sûretinde imgelediği şeyin, anlık için kesin ola-

284. Augustinus, *In Johannis Evangelium* XXXV, 3.

285. Augustinus, *a.g.e* XXXV, 4.

286. Augustinus, *De Civitate Dei* XI, 27, 2.

rak var olan fakat herhangi bir fiziksel nesneye benzemeyen şeyin, farkında olduğumuz ışığın kendisi, bütün bu zihinsel eylemlerin kendisiyle ayırt edildiği bu ışık, görünmez ve tanımlanamaz, fakat anlaşılır bir şekilde parlar ve onun kendisi onun sâyesinde gördüğümüz kesin gerçeklikler, o denli kesin bir olgudur.”²⁸⁷

Bu ışık doğrunun bilgisi için zorunlu bir koşul mudur, yoksa doğrunun kendisi midir? Bu soruya Augustinus'un yanıtı şöyledir: “Işık hem diğer şeyleri gösterir hem de kendini. Sözgelimi, ceketini aramak için bir lamba yakarsın ve yanan lamba ceketini bulman için sana ışık verir. Sen lambayı yakdığında lambanın kendisini görmek için mi yaktın? Yanan bir lamba karanlığın kapladığı şeyleri göz önüne serme ve aynı zamanda da kendini sana gösterme kapasitesine sahiptir.”²⁸⁸ Bu örnek, ışığın hem doğrunun bilgisi için zorunlu koşul olduğuna ve hem de böyle bilginin nesnesi olduğuna işaret eder. Lamba analojisi bu noktada iyi bir örnektir. Her mutlak doğru bir lamba gibidir. Doğruluk ve doğruyu bilmenin zorunlu koşulu arasında gerçek bir ayrım çizilmemiştir. Burt, bu metni yorumladığında, “Augustinus bu olgunun varlığından kesin olarak emîn olmakla birlikte söz konusu aydınlanmanın oluşumunun kesin şekli onun için bir bilmece olarak kalmıştır. Aydınlanma zihnin mutlak ve değişmez şeylere ilişkin bilgisi için tek mantıklı açıklamadır.”²⁸⁹ demektedir. Bubacz da bu konuda yazdığında aydınlanmanın temel idealara erişimin tek açıklaması olacağını ve aydınlanmanın bu konuda kendine düşen işlevi yeterince yerine getirdiğini söyleyerek bunu somut bir örnekle açıklamaya çalışır. Ona göre, “Aydınlanmayı temel ideaların yaratıcı yapısına ilişkin bir açıklama olarak inceleyebiliriz. Bizim sorunumuz, ilâhî idealarla insanların zihinlerinin Tanrı'nın zihnine doğrudan erişimi gerekli kılmaksızın algıladığı idealar arasındaki ilişkidir. Aydınlanma öğretisi bunu başarır. Biz sıradan fizikî ışığın fizikî nesneleri bir gözlemci için nasıl ortaya çıkardığını yeniden düşünerek aydınlanmanın bunu nasıl gerçekleştirdiğini görebiliriz. Güneş etkin bir şekilde ağaçların algısını zihnimize nakletmez. Güneş ya da başka bir ışık kaynağı ağaçları görmemiz için zorunlu bir koşuldur, fakat yeterli değildir. Başka etkenler de devrede olmalıdır; çevre koşulları, gözlemciyle ilgili bazı koşullar. Aydınlanma ve anlamanın durumu daha basit fakat benzerdir. Temel idealar bireysel bilgiye ait olmaları dışında kendilerinin bilinmeleri için zorunlu olan koşulların hepsini sağlarlar. Temel idealar, güneşin ağaçların bilgisini etkin bir şekilde bedensel duyuda ekmesinden daha aktif bir şekilde kendilerini insan zihnine aktarmazlar. Aydınlanma, anlayan zihin tarafından sağlananlar dışında, anlamamanın bütün ön koşullarını insan zihnine sağlar.”²⁹⁰

287. Augustinus, *Epistolae* 120, 2,10.

288. Augustinus, *In Johannis Evangelium* XXV, 4.

289. Burt, *Augustine's World*, s. 128.

290. Bubacz, *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 149-150.

'Benzer benzeri çeker' sözüne koşut olarak Augustinus'da zihinsel ışık, öz-dexsel ışıktan farklı olarak, zihin gibi tinsel ve yüce olmalıdır. Ona göre, "Zihinsel görmenin meydana gelmesi için ışık, nesnenin mükemmelliğine tekâbül etmelidir. Sadece mor-ötesi ışın tarafından meydana çıkarılabilen nesneleri görmek için 'beyaz ışık' yeterli değildir ve yaratılmış güneşlerin değişen ışık içeriği mutlak ve değişmez olanı ortaya çıkaramaz. Kendisinden daha üstün olanı görmesi için ruh, benzer şekilde daha üstün bir ışık tarafından aydınlatılmalıdır. Vahşî hayvanlar maddî şeyleri görme konusunda daha keskin gözlere sahip olabilirler, ancak sadece olağanüstü bir dürtü tarafından bilmeye sevk edilen biz insanlara 'maddî olmayan ışık' bahşedilmiştir ve bu ışık tarafından zihinlerimiz öyle aydınlatılır ki, biz, onun sâyesinde dünya hakkında doğru bir şekilde yargılar oluşturabiliriz: Neyin âdil veya âdil olmadığını görmek, 'varım' ve 'var olduğumu biliyorum' gibi yargılarda bulunan mutlak kesinliği fark etmek. Bu maddî olmayan ışık, tıpkı güneş ışınlarının günlerimizin renkleri tarafından yansıtılabilecek ve bedenimizin gözleri tarafından algılanabilecek şekilde var olması gibi, hem bilinen zihinsel nesnelere ve hem de kendilerini gören zihin gözüne uygundur."²⁹¹

Bu noktada zihinsel görmeyi sağlayan ışığın niteliklerine bakarak onun zihne mi yoksa Tanrı'ya mı ait olduğu konusunda daha açık ayrımlar yapabilecek konumdayız. Bunu yapmak önemlidir, çünkü Augustinus'un bilgi felsefesinde bu ayrımın özel bir yeri bulunmaktadır. Akıldan bahsettiğinde onun, akla ışık, yaratılmış ışık gibi sıfatlar atfettiğini söylemiştik. Ancak bu ifadeleri metniyle birlikte düşünmek onu doğru anlama bakımından son derece önemli olabilir: "Ve yine hiçbir zaman görmediğim bir Alexandria kavramı oluşturma eylemi, bildiğim Kartaca'yı düşünmekten daha farklıdır. Fakat bu farklılık, kendilerini görmekle bildiğim maddî şeyleri düşünmem ile adalet, iffet, iman, doğruluk, sevgi, iyilik ve bu türden şeyleri anlamam arasındaki farkla karşılaştırıldığında önemsiz kalır. Bu şeylerin kendileri arasındaki ayrım kadar, kendisi ile diğer şeyler arasındaki ayrımın açık bir algısını bize veren bu anlaşılır ışığı betimleyebilir misin? Yine de bu, Tanrı'nın ışık olduğunun söylenebildiği anlam değildir, çünkü Tanrı yaratıcı iken, bu ışık yaratılmıştır. Işık yapılmıştır ve O yapıcıdır. Işık değişebilir. Çünkü zihin sevmemekten sevmeye, ihmalkârlıktan bilgiye, unutkanlıktan anımsamaya doğru değişir. Ancak Tanrı irâdede, doğrulukta ve mutlaklıkta hep aynı kalır."²⁹² Burada yaratıcı olan ve yaratıcı olmayan ışık olarak sunulan anlatılar net bir karar vermemize imkân tanımıyor. Fakat biz *De Genesi Ad Litteram*'da geçen konuyla ilgili metni göz önünde bulundurduğumuzda belirli bir fikir edinme imkânı elde edebiliyoruz: "Çünkü bu ışık zaten Tanrı'nın kendisidir, diğer yandan, ruh yaratılmıştır, akıl ve zihinde

291. Augustinus, *De Civitate Dei* XI, 27, 2; *De Trinitate* XII, 15, 24.

292. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XX, 7.

onun imgesi yaratılmıştır. Ruh gözünü bu ışığa diktiğinde kendi zayıflığı içinde titrer ve bunu uzun süre yapamaz. Fakat ruh anlayabildiği her şeyi bu ışık sebebiyle anlar.”²⁹³ Bu metinle birlikte düşündüğümüzde Tanrı'nın yaratılmamış ışığı ve zihnin yaratılmış ışığı olmak üzere bilgiyi mümkün kılan iki ışığa sahip olduğumuzu görüyoruz. Böylece bilgiyi mümkün kılanın Tanrısal ışık mı yoksa zihinsel ışık mı olduğuna ilişkin sorun çözülmekte, çelişki kaldırılmaktadır. İnsanın zihni ve bilgisi doğal bir bilgidir, çünkü bilgi insan doğasının ayrılmaz parçası olan zihinsel yetilerden çıkarılmaktadır. İnsan tarafından sahip olunan bilginin Tanrı'nın zihninden fışkıran doğruluğun bir yansıması olduğu düşünülebilir. Tıpkı ayın yansıttığı ışığı güneşten alması gibi, insanın ışık diye nitelenen zihni, yaratılmış bilme gücünü kaynağından, Tanrı'dan alır.

Augustinus'a göre Tanrı'yı bilmek zaten Tanrı'nın bizim tanım güçlerimizi aştığını bilmeyi içerir; “Eğer onu kavrayabilirsen, bu durumda senin kavradığın şey Tanrı'dır.”²⁹⁴ der. Bazen de epistemik aydınlanmanın kaynağı olarak, ışık olarak Tanrı'dan söz eder. Bu Mükemmel Işık kendisini açığa vurmamasına rağmen başka şeyleri anlamamızı mümkün kılar. “Çünkü ruh bir yaratılmış iken, Işık Tanrı'nın bizzat kendisidir ve ruh ışığın görmeye çalıştığında, zayıflığı içinde titrer ve bunu yapamadığını görür. Bununla birlikte ruhun zihinde gerçekleştirdiği bütün anlama bu kaynaktan gelir.”²⁹⁵ *İtiraflar*'da da bunu anımsatan bir metinle karşılaşıyoruz. “Zaman zaman beni aydınlatan ve yüreğimi yalamadan etkileyen bu ışık nedir? Aşktan titriyor ve yanıp tutuşuyorum. Titriyorum, çünkü bakıyorum da bir yandan ondan ne kadar farklıyım; öte yandan ona ne kadar benzediğimi düşünerek yanıp tutuşuyorum. Zaman zaman beni bilgeliğin kendisi aydınlatıyor. Zavallılıklarımın ağırlığından karanlıklara düştüğümde, ona bağlanmayı bıraktığımda, ruhumu kaplayan bulutları dağıtarak beni yeniden kurtarıyor.”²⁹⁶

Tanrısal aydınlanma öğretisinin onun bütün bilgi kuramı için önemine çoğunlukla göz ardı edilen 120. *Mektup*'ta işaret edilmiştir. Augustinus söz konusu mektupta âdeta bu ışığın işlevlerini betimler. Orada o, ışığın bilmeden inandığımız şeylerden, bilginin nesnesi olarak kabul ettiğimiz şeyden, duyu organının algıladığı şeyden, zihnin bir kütlenin sûretinde tasarımıladığı şeyden, anımsadığımız fiziksel şekilden, hayal edebileceğimiz şeyden, kesin olarak fakat bununla birlikte tamâmen fizikî nesneden farklı olarak zihnin sahip olduğu şeyden bizi haberdar ettiğini yazar.”²⁹⁷

293. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* XII, 31, 59.

294. Augustinus, *Sermones* 113, 3, 5.

295. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram* XII, 31, 59.

296. Augustinus, *İtiraflar*, s. 272.

297. Augustinus, *Epistolae* 120, 10.

Ancak Augustinus'un bu konuda insanı zaman zaman ikilemde bıraktığını da kabul etmeliyiz. Sözgelimi o, *Contra Faustum Manichaeum*'da söz konusu ışığın Tanrı ile özdeşleştirilmemesi gerektiğine işaret eder. "Tanrı ışığın kaynağıdır. Işık Tanrı değildir. Zihni aydınlatan ışık Tanrı olamaz, çünkü Tanrı bir yaratıcı iken ışık yaratılmıştır. Tanrı onun yaratıcısıdır ve daima değişmeyendir."²⁹⁸ Diğer yandan yukarıdaki metinle ortak bir şekilde Tanrı'yı ışıkla özdeşleştirir. Ona göre, "Eğer belli bir zamanı tamâmen zihinsel sorunları düşünmeye ayırırsak, Tanrı'nın bizim zihinlerimizden daha üstün bir varlık olduğunu ve Tanrı olan ışığın karşılaştırılmaz bir şekilde zihnin kendisi tarafından aydınlatıldığı ışıktan üstün olduğunu anlamamız gerekir. Zihnin görülmez ışığına hayran kalabiliriz, ancak Tanrı olan Işık karşılaştırılmaz bir şekilde daha üstündür."²⁹⁹ Bu alıntıları yukarıda söz ettiğimiz şekilde uzlaştırmak mümkün görülüyor. Bu ışığı Tanrı ile özdeşleştirmek zorunda olduğumuz kanâati ağır basıyor. Hem Augustinus'un yukarıda verdiğimiz metinlerini ve hem de zihnin özelliklerini göz önünde tuttuğumuzda bu çıkarımdan kaçamıyoruz. Bu ışık zihne akar, zihnin içinde işler, aynı zamanda da zihne aşkındır.

Bu ışığa insan nasıl ulaşır? Tanrı'nın ışığı bütün insanlara eşit bir şekilde açıktır, ancak bu konuda onlara düşen bazı görevler vardır. "Aydınlanmayı gerçekleştirecek şekilde yaratılmış olmaları sebebiyle değil, fakat onu alabilecek yetilere sahip olarak yaratılmaları sebebiyle bu aydınlanma bütün insanlar için elde edilebilirdir. Tanrı iyiliği sebebiyle içtenlikle onu isteyen ve onu elde etmeye hazırlanırken (maddeden uzaklaşmak sûretiyle) kendilerini arındıranlardan bu ışığı esirgemez. Bu sebeple, bu süreçte insanlar etkin bir role sahiptir. Onlar neyi bilmediklerini ve neyi niçin arzu ettiklerini fark etmelidirler. Onlar dikkatlerini dağıtan şeylerden kendilerini arındırmalıdır. İnsanların zihinlerinin ve irâdelerinin kusurlu olması sebebiyle bütün bunları yapmada onların Tanrı'nın yardımını gereksinecekleri doğrudur. Fakat Augustinus böyle bir yardımın onu içtenlikle isteyenlerden Tanrı'nın lütfu sebebiyle esirgenmeyeceğine iknâ olmuştu."³⁰⁰

Bazen Augustinus bu hazır oluşu farklı şekillerde açıklar, insanın doğasının Tanrı'ya boyun eğecek şekilde yaratıldığını, yani ilâhî aydınlanmaya eğilimli olarak yaratıldığını, insanın kendisi üzerinde düşünerek, kendini bilerek bu ışığı fark edeceğini belirtir. "Delphic Oracle'ın 'Kendini bil.' emriyle karşılaştığında o, zihnin doğrudan kendini bilmek dışında herhangi bir şey yapamayacağını ifade eder. O halde bu emir niye! Çünkü zihin kendinin bilincinde olabilir. Ben onun kendisi üzerinde düşünmesi gerektiğine ve kendi doğasına gö-

298. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XX, 7.

299. Augustinus, *Epistolae* 147, 18, 45.

300. Augustinus, *Epistolae* 120; *De Genesi Ad Litteram* XII, 31, 59.

re yaşaması gerektiğine inanıyorum. O, Tanrı'ya tabi olmalı ve Tanrı'ya yönelmeli. Gerçekte o sanki kendini unutmuş gibi sapkın arzular sebebiyle birçok şeyler yapar. Kendi kendine var olmak yetmez: Kendini bilmesi için bir kimse kendisi üzerinde düşünmelidir, yalnızca sonra anlama meydana gelebilir. Kendini bilme emri benin unutulmasına sebep olan duyu imgelerinde aşırı soğrulmadan çıkma ve kendine dönmedir.”³⁰¹

Sözü edilen bu aydınlanma olayı bazı güçlükleri beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, Burt, bu sürecin anlaşılmasının zor oluşuna işaret eder ve ilâhî aydınlanmanın bilgi felsefesi içindeki işlevini genişletir. Burt'e göre, “Bu zihinsel aydınlanmanın kesin doğasını anlamamasına rağmen, Augustinus onun niteliklerinden bazısından emindi. Bu aydınlanmanın kaynağının sadece Tanrı olabileceğinden emindi. Tıpkı bizim dünyayı güneşin ışığı sayesinde görmemiz gibi, Tanrı'nın zihni aydınlatan ışığı sayesinde bilimin dünyayı yöneten yasalarını anlarız. Çok basitçe ifade edersek, şeylerin bilinmesini mümkün kılan Tanrı'dır.”³⁰²

Bütün bu anlattıklarımız ışığında şimdi Augustinus'u kendinden önceki filozoflarla ilâhî aydınlanma konusu çerçevesinde karşılaştıracak ve onun konumunu belirleyebilecek noktadayız. Augustinus'un düşüncesindeki baskın unsurun Platon olduğunu biliyoruz. Platon'un onun üzerindeki öncelikli etkisi maddeden uzaklaşmadır. Bu uzaklaşma onun felsefesinin her alanına sızar. Copleston bunu anlatmak için şu yerinde ifadeleri kullanır: “Duyu nesnelerinin mutlak maddî olmayan gerçekliklerle karşılaştırılmasında (duyu nesnelerinin değerinin azalması anlamında) bir aşınma söz konusudur ve aynı aşınma hemen hemen bir yaşam zorunluluğu olarak uygulamısal bilginin kabulündeki isteksizlikte söz konusu iken, aynı oranda kuramsal düşünmede ısrar edilmiştir ve aynı ısrar epistemik yükselişe eşlik etmesi için ruhun arınmasının artmasında ve duyuların köleliğinden kurtulmada da söz konusudur.”³⁰³ “Augustinus varlıkbilim ve epistemolojiyi Platoncu tarzda birbirine bağlar. Varlığın yapısı ile bilmenin yapısı arasında bir benzerlik vardır.”³⁰⁴ Platon'a göre, “varlıkbilimsel süreç İyi'nin biçiminden ebedî ve değişmez biçimlere doğru ilerler ve sonunda tikeller dünyasında durur. Epistemik yön yukarı doğrudur. İnsan bedeni vâsıtasıyla algılanabilir tikeller alanına bağlı olduğunu görür. O, duyuların egemenliğinden kendini kurtardıkça bilgi mertebelerini tırmanır; inanç alanını ardında bırakıp formlar alanına yönelir ve orada bilgiyi bulur.”³⁰⁵ Buna karşın, bu durum

301. Augustinus, *De Trinitate* X, 5, 7; XIV, 6, 8.

302. Burt, *Augustine's World*, s. 128-129.

303. Copleston, *History of Philosophy, Augustine to Scotus*, s. 58.

304. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, s. 5.

305. Platon, “Devlet”, *Platon: Diyaloglar* içinde, çev. Neval Akbıyık, Serdar Taşçı, s. 256, 286, İstanbul, 2002.

Katz'ın ifadelerine göre, “Eğer Augustinus’un epistemolojisi temel olarak Platoncu olsaydı bu durumda empirik olanı küçümsemeye yönelik bir eğilim olurdu. Platon, fiziksel dünyanın doğasının hayâlî olması sebebiyle bilginin diğer gerçeklik dünyasının bir hatırlanması olduğuna inanır. O, hatırlamanın fizikselin aşkınlığının bir çeşidini sağlayabilirken, kendisinin hayâlî olduğunu ve böylece gerçekte duyu algısıyla ilgili hatâlara maruz kaldığını kabul etme hatâsına düşer. Ayrıca Platoncu epistemoloji yardım edilmemiş aklın ne yapabileceğine ilişkin karamsar bir düşünceyle birleşme eğilimindedir. Bilginin objesinin zihinsel ve amacın ulu olması sebebiyle, doğru şeyleri elde etmek ve kesinliğe ulaşmak zordur. Dolayısıyla, potansiyel bir bilici, yardıma ya da doğal yeteneklerini aşmaya ihtiyaç hisseder.”³⁰⁶ Daha sonra göreceğimiz gibi, Platon’un bu düşüncesi Augustinus’un erken dönem düşüncesinin ayırıcı niteliği olacaktır.

Augustinus’un bilgi felsefesindeki başka bir unsur da Aristoteles’in kısmî etkisidir. “Eğer Augustinus’un bilgi felsefesi tam anlamıyla Aristotelesçi olsaydı, diğer dünyaya ait aşkın gerçekliğin inkârı kaçınılmaz olacaktı.”³⁰⁷ Platon’un aksine Aristoteles, insan aklına olan güvenini bilgi felsefesinde açıkça ortaya koyar. Ona göre, “bilmek için bilen kendi yeteneklerini aşması gerekmez. Aristotelesçi epistemoloji esasen empirist bir görünüme sahip olması sebebiyle bilen ve bilinen arasındaki aşılmaz uçurumu ortadan kaldırır. İlâhî lütfun olmaması durumunda bile, bir Aristotelesçi için kuşkuculuktan korkmak için hiçbir sebep yoktur.”³⁰⁸

Aydınlanma konusunda Augustinus’un Platon’dan ayrılmasının ardında idealar konusundaki düşünceleri vardır. İdealar ya da mutlak doğrular konusunda Augustinus, Platon’dan hareket eder ve bununla birlikte kendi özgünlüğünü yakalamayı da başarır. Ayrılma ideaların nerede bulunduğu sorusuyla birlikte başlar. Augustinus ideaları Tanrı’nın zihninde konumlandırır. Bu durum Augustinus için bir zorunluluktur. Copleston bu durumu, “İdealar ilâhî anlıkta içkindirler. Eğer bir kişi Tanrı’nın dünyayı düşünmeden yarattığını söylemek zorunda kalmaktan kaçınmak istiyorsa bunu kabul etmelidir.”³⁰⁹ şeklinde ifade ediyor. Aydınlanmada Tanrı bu temel ideaları insanın görmesini sağlar. “İlâhî aydınlanma Augustinus’un düşüncesinde Platon felsefesindeki anımsamanın yerini alır.”³¹⁰ Augustinus, Platon gibi ideaları Tanrı’nın zihninin dışında, başka bir âleme yerleştirseydi ilâhî aydınlanmayı Platon’un anımsama kuramının yerine koyamazdı.

306. Katz, *Memory and Mind, An Introduction to Augustine's Epistemology*, s. 2.

307. Katz, *a.g.e.* s. 2.

308. Katz, *a.g.e.* s. 2.

309. Katz, *a.g.e.* s. 60.

310. Katz, *a.g.e.* s. 65-66.

Matthews de, Platon-Augustinus ilişkisi bağlamında benzer şeyleri söylüyor. Ona göre, “İlâhî aydınlanma öğretisinin daha açık bir işlevi hiçbir şekilde doğrudan algılanamayan gerçekliklere erişimimizi açıklamaktadır. Augustinus’un idealara dair açıklamaları Platon’un formlar kuramının Hıristiyanlaştırılmış bir yorumunu sunma girişimidir. O daha sonra formların Yaratıcı’nın zihni dışında hiçbir yerde bulunmadıklarının düşünölebileceğini ilâve eder. O, Platon’un *Timaëus* adlı eserindeki yaratım düşüncesine başvurarak, Tanrı’nın yarattığı şeyi kendi dışındaki bir şeye bakarak yarattığını düşünmenin günahkârlık olacağını söyler.”³¹¹ Ancak Augustinus’u farklı kılmaya iten en belirgin unsur dindir. “Augustinus’da Platoncu ve Yeni-Platoncu konular kesinlikle kullanılmıştır, ancak Augustinus’un ilgisi her zaman Tanrı görüşünde ve Tanrı’ya sahip olmada, insanın doğaüstü sevinç ve güzelliği elde etmesindedir... Augustinus için kişisel olmayan bir İyi’nin değil, kişisel olmayan bir Tanrı’nın elde edilmesinin amaç olduğunu anımsamaya değer.”³¹²

Daha sonra gelen Thomas ve Thomasçılar, Augustinus’un ilâhî aydınlanmasını zihnin gücünü vurgulayarak yorumlamışlar ve ilâhî aydınlanma ile Tanrı ve insan arasındaki uçuruma bir köprü kurulmaya çalışıldığına inanmışlardır. Copleston aradaki bu saygılıca sürtüşmeyi şöyle ifade eder: “İlâhî aydınlanmanın lutfedilmiş ve özgün bir şey olduğu Augustinus tarafından açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla aydınlanma kuramını, Tanrı insan zihnini korumuş ve yaratmıştır ve zihnin doğal ışığı ortak bir ışıktır şeklindeki bir doğruluk ifadesine indirgemenin pek mümkün olmadığı gözükmektedir. Aziz Thomas’ın gösterdiği saygının aynısını Augustinus’a göstermek isteyen Thomasçılar doğal olarak iki kelâmcı ve filozof arasındaki farkı inceleyecek biçimde Augustinus’u yorumlamaya eğilimlidirler. Augustinus ‘ışık’la kesinlikle aklın kendisini, onun eylemini, hatta Tanrı’yla onun sıradan birlikteliğini kasdetmez, çünkü onun ilâhî aydınlanmanın varlığını ve etkinliğini şart koşması kesinlikle insan zihninin kusurları sebebiyledir. “Özel bir ilâhî aydınlanmayı şart koşmakta Augustinus hatâlıdır ve böyle bir aydınlanmanın zorunluluğunu reddetmekte Thomas haklıdır.” demek anlaşılır bir tutumdur. Eğer bir kişi aynı şeyi söylediğini iddiâ etmeye girişirse ve hatta Thomas’ın söylediğinin açıkça Augustinus’un kapalı bir şekilde ve mecazla söylediği şeyin aynısı olduğunu onayladığında bile bu tutumun uzlaştırmacı olmaktan çok uzak olduğu gözükür.”³¹³

Copleston’a göre ilâhî aydınlanma Tanrı ve insan, mutlak ve geçici arasında köprü kurar. “Mutlak, değişmez ve zorunlu bilgiyi elde ettiğimiz Augustinus için tecrübe sebebiyle açıktır. Böyle bir bilgiyi basitçe duyu tecrübe-

311. Matthews, “Augustinian Anthropology”, s. 181.

312. Copleston, *History of Philosophy, Augustine to Scotus*, s. 58.

313. Copleston, a.g.e. s. 63-64.

sinden elde edemeyiz, çünkü maddî nesneler olası, değişebilir ve geçicidir. Bu doğruları olası ve değişebilir olan zihinlerimizden de elde edemeyiz. Dahası, böyle doğrular zihinlerimize hâkim olur ve zihinlerimizi yönetir, kendilerini zihinlerimize dayatırlar ve bize dayanmadıkça bunları yapamazlar. Burada böyle doğruları, kendisi değişmez, zorunlu ve mutlak Tanrı olan varlığın eylemi altında algılamamızın sağlandığı sonucu çıkar. Tanrı zihinlerimizi aydınlatan güneşe veya bizi eğiten bir öğretmene benzer. Bu noktada güçlük yorumda başlamaktadır. Augustinus maddî kavramların içeriklerinin duyu tecrübesinden ve duyu tecrübeleri üzerine düşünmekten elde edildiğini, ilâhî ideaların düzenleyici etkisinin insanın yaratılmış varlıklarla mutlak duyuyu üstü gerçekliklerin ilişkisini görmeyi sağladığını düşünmeye eğilimlidir. Duyuyu üstü mutlak gerçeklikler için bu yaşamda doğrudan bir görme yoktur ve Tanrı'nın ışığı zorunlu yargıda ifade edilmiş kavramlar arasındaki ilişkideki bu zorunluluk, değişmezlik ve mutlaklık öğelerini zihnin görmesini sağlar. Bununla birlikte, Augustinus'un metafor kullanımı ve bilgi sürecinin belirli bir skolastik açıklamasını sistematik ve dikkatli bir şekilde vermekle çok ilgilenmemiş olması sebebiyle onun düşüncesinin kesin bir yorumunu elde etmek mümkün gözükmemektedir.”³¹⁴

Bu belirsizlik sebebiyle olsa gerek, Matthews farklı ve daha mistik bir yorumdan söz eder. Ona göre, “Belki de Augustinus'un ilâhî aydınlanma düşüncesiyle kapalılık sorununu ele almada doğaüstü yardıma başvurma kastediliyordur. Böylece belki de İsa, Öğretmen, özel güçleri sayesinde renk gibi daha genel bir şeyi veya açık mavi gibi daha özel bir şeyi aydınlatmaksızın maviyi aydınlatıyor olabilir. Yine İsa, İç Öğretmen, acele etmeye ya da gittikçe hızlanan adımlarla yürümeye işaret etmeksizin doğal olmayan bir şekilde yürümeye işaret edebilir. Eğer bu doğruysa, yeterince zekî olan bir öğrenci sadece İsa'nın, Öğretmen'in, yerine getirebildiği bu kapalılıktan yoksun iç gösterimden kesinlikle faydalanabilecek olan kişidir.”³¹⁵

Uygulamısal yöne gelince, Burt, Augustinus'un anlaşılması güç ve derin bilgi kuramının kılışal anlamlarını dört madde altında toplar. “Önce, biz kusurlu insanların bazı mükemmel şeyleri öğrenmesi olgusu, bu evrende bizden daha büyük ve daha üstün bir şeyin bulunduğunu akla getiriyor. Kuruntularımıza rağmen biz var olan en mükemmel şey değiliz. İkincisi, temel ideaların akıllı ruh bünyesindeki varlığı insanda yerleşik üstün bir değere işaret eder. Tanrı yetersiz bebekler gibi onlara bilgi akıtarak insanları eğitmek yerine kendini insanlarda tasavvur etmek sûretiyle onlarda bilginin tohumlarını ekmıştır ve daha sonra onlara bu bilgiyi gerçek ve doğru yapma

314. Copleston, *a.g.e.* s. 66-67.

315. Matthews, “Augustinian Antropology”, s. 181.

gücünü vermiştir. Tanrı düşünmeyi tercih etmeyi ve bilmeyi seçmeyi insanlara bırakmıştır. Üçüncüsü, insanoğlu bunu yapmak için yardıma ihtiyaç hissederek, irâdenin arınması için zihnini aydınlanması ve lütuf kesinlikle zorunludur. Ayrıca, çoğu durumda, bilgisiz kişinin zihnini yönlendirmek için iyi bir öğretmene ve araştırmasında onu destekleyecek bir çevreye gerek vardır. Son olarak, bilmek için gerekli olan deneyim insanların bulundukları konumu kesin olarak belirler. Bu, bu yaşamın önemine işaret eder. Tamâmen içe kapanık insanlar öğrenemezler ya da cennete giden kutsal yolu katetmekte başarılı olamazlar.”³¹⁶

İster kuramsal isterse pratik ihtiyaçlara dayandırılmış olsun, Augustinus açısından ilâhî aydınlanma kuramının önemli bir açıklayıcı araç olduğu su götürmez görünüyor. Eleştirilere açık olsa da, bu aydınlanma kuramının Augustinus’un bilgi felsefesinde olmazsa olmaz bir işlev gördüğüne kuşkuya yer bırakmayacak şekilde tanık olduk. Aydınlanmanın gördüğü işlev ve neliği Augustinus kadar başka birçok filozofu da meşgûl etmiştir. Bubacz’ın satırlarıyla genel olarak ve kısaca özetlersek, “Hem tarihî ve hem de yakın zamanda literatürde aydınlanmanın başardığı şeyin ne olduğu ve bize ne sağladığı konusunda bir tartışma var olagelmıştır. Bazıları (varlıkbilimciler), bireysel insanın zihninde meydana gelen idealardan Tanrı’nın doğrudan sorumlu olduğunu iddiâ etmiştir. Âhenkliklik yandaşları (condordantists) aydınlanmanın sonucunun dolaylı olduğunu iddiâ ettiler: Tanrı nesneleri yaratır ve insan zihni bu nesnelerden temel ideaları soyutlar. Yakın zamanlarda bilginler (biçimciler), aydınlanmanın doğrudan ya da dolaylı olarak insana temel ideaları vermediğini savundular. Kimisi, aydınlanma, ister kesin isterse zorunlu olsunlar, yargılarımızın bazılarının epistemik konumuna işaret eder.”³¹⁷

Özetlemek gerekirse, “Augustinus’un aydınlanma kuramı en az üç ana konuyu içerir: (1) Tanrı ışıktır ve herkesi farklı derecelerde aydınlatır, (2) Anlaşılr doğrular, sonsuz akıllar vardır ve Tanrı bunları aydınlatır, (3) İnsan zihni sadece Tanrı’nın kendisini aydınlatması sebebiyle ilâhî doğruları bilir.”³¹⁸ Bu söz konusu ilâhî aydınlanma öğretisinin ortaya çıkmasına sebep olan unsurlar vardır. Bu öğreti Augustinus’un sadece felsefe yapmak amacıyla ortaya koyduğu bir şey değildir. Onun hem kuramsal ve hem de algısal bir arka planı bulunmaktadır. Augustinus’un böyle bir aydınlanmayı şart koşmasının sebepleri bulunmaktadır. Ona göre, “İnsan zihni değişken ve geçicidir, dolayısıyla değişmeyen ve zorunlu olan ona aşkındır ve zihin gücünün ötesinde olduğu gözükmektedir. İnsan zihni bildiğinde ve sevdiğinde, değişmeyen herhangi bir şeyi

316. Burt, *Augustine’s World*, s. 130-131.

317. Bubacz, *Augustine’s Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, s. 136.

318. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*, s. 92.

bilmez ya da sevmez ve eğer doğru bizim zihnimizle özdeş olsaydı, doğru da değişken olurdu, çünkü zihinlerimiz doğruyu görmektedir ve şimdi az çok bu açık olgu tarafından doğruların bizzat kendilerinin değişken oldukları ortaya konmaktadır. Gerçekte hakikat ne zihnin altında ve ne de zihne özdeştir. Fakat ona üstün ve daha mükemmeldir. Dolayısıyla zihnimizi aşan şeyi kavramamızı sağlaması için biz ilâhî aydınlanmaya gerek duyuyoruz, çünkü her ne derecede akıllı ve ussal olursa olsun hiçbir yaratılmış kendiliğinden aydınlanmış değildir ve Mutlak Hakikatin katılımı sâyesinde aydınlanmaktadır. Tanrı insan zihnini ussal ve zekî olarak yarattı ki, o böylece sadece hakikat tarafından sunulan şeyler değil, ayrıca hakikatin kendisi de zihin gözü tarafından algılanabilsin. Bu ışık doğrular üzerinde parlar ve değişken ve geçici insan zihninin değişmezlik ve mutlaklık niteliklerini görmesini sağlar.”³¹⁹

Sonuçta şunları rahatlıkla söyleyebiliriz ki, onun bilgi felsefesinin en özgün yanının ilâhî aydınlanma ve anlama öğretilerinde ortaya çıktığını görmekteyiz. “Augustinus, insanların sadece önce Tanrı’nın zihninde var olan sonsuz, cisimsiz, anlaşılabilir ideler dünyasını bilmesi sebebiyle bu geçici, cismânî dünyayı bilebildiğini açık hale getirir. Bu düşüncenin, anlamayı (insanın sonsuz ve değiştirilemez hakikate dair bilgisini) açıklayamadığı sürece, insanın herhangi bir şeyi nasıl bildiğini açıklayamayacağı bir konuma Augustinus’u mahkûm ettiği gözükmektedir.”³²⁰ Öyle ki, “fikirlerin kendileri, kaynakları ne olursa olsun, kesinlik sağlamaz. Eğer Tanrı bilinirse, O, konuşanlar ile dinleyenler, şeyler ile işaretler, kişi ve onun epistemik endişesi arasındaki uçuruma köprü kuracaktır.”³²¹ Bununla birlikte, onun Tanrı anlayışı bilgi kuramında bir çelişkiye sebep olmaktadır, çünkü “Tanrı’nın hakikat olduğuna ve bu hakikatin insanın içinde bulunduğu inanan bir kişi için, bir sistem için dış haklılandırma sorunu yanlış yere konulmuştur.”³²²

SONUÇ

Augustinus’un eserleri içinde, bilgi anlayışına ayrılmış özel bir kitap yoktur. Bu husustaki düşüncelerini eserlerinde dağınık bir şekilde vermiştir. Ancak bundan onun bilgi sorununu önemsemediği ve özgün bir bilgi anlayışı geliştirmede sonucunu çıkarmak son derece yanlış bir tutum olur. Bütün felsefesinin ardında olduğu gibi, bilgi felsefesinin ardında da mutluluk arayışı yatar.

319. Augustinus, *De Libero Arbitrio* II, 13, 35; *Sermones* XXIII, 1; XVIII, 4.

320. Nash, *The Light of The Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*, s. VIII.

321. Katz, *Memory and Mind, An Introduction to Augustine’s Epistemology*, s. 16.

322. Katz, *a.g.e.* s. 16.

Eğer mutluluk elde edilebilirse, o gerçek dünyada var olan bir iyiye sahip olmakla elde edilebilir. Dolayısıyla iyi önce bilinmelidir. Bilme ve mutluluk arasında zorunlu bir ilişki vardır. Tanrı ve mutlulukla ilgili olması, bilgiyi ve de bilgi felsefesini Augustinus için önemli kılmıştır. O bilgiyi bilginin kendisi için araştırmaz. Zira insan bilgiyi, onun sâyesinde mutluluğa ulaşmak için araştırmalıdır. Onun bilgiye ilişkin incelemesinin ardında kuramsal değil, kılğısal, pragmatik bir sebep bulunmaktadır. Bununla birlikte bilgi anlayışının yönü dışa doğru değil, içe doğrudur. Bilgi anlayışının en özgün yanı ilâhî aydınlanma ve anlama öğretilerinde ortaya çıkar. Çünkü Augustinus, önce Tanrı'nın zihninde var olan sonsuz, cisimsiz, anlaşılır ve değişmeyen idealar dünyasını bilmeleri sebebiyle insanların bu geçici, maddî ve değişen dünyayı bilebildiklerini açık hale getirmeye çalışır. Bununla beraber onun bilgi anlayışı, insanın duyumsamayla başladığını ve akıl aracılığıyla Tanrı'nın zihnindeki idealara doğru tırmandığını ileri sürer. Ona göre Tanrı, hem insanın varlığının kaynağıdır ve hem de insânî bilginin amacıdır.

Kesin bilgi olmaksızın mutlu olmanın imkânsız olduğu sonucuna ulaşan Augustinus bu süreçte öncelikle kuşkucuların bilginin imkânsızlığına ilişkin iddialarını ve bu iddiaları desteklemek için başvurdukları gerekçeleri detaylıca analiz eder. Birçok yönden onların tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışır. Ancak onun temel dayanağı “Yanılıyorsam varım (si fallor, sum).” önermesidir. O bu önermeye şu şekilde ulaşır: Şüphe eden herkes şüphe ettiğini, yani şüphe ediyor olması olgusunu bilir. En azından bu gerçekten emindir. Kuşkucuların bu tesbîte kaçamaklı yanıtı “Ya yanılıyorsan?” şeklindedir. Augustinus'un yanıtı, “Pekâlâ, yanılıyorsam varım.” önermesidir. Çünkü bir kimse var olmazsa hiçbir şekilde yanılamaz. Var olmayan kişi kuşku da duyamaz, emîn de olamaz. Dolayısıyla bu önerme, “Yanılıyorsam varım.”, kuşkucu akıl yürütmenin son basamağıdır. Böylece Augustinus hiçbir şüphecinin karşı koyamayacağı bir doğruya, kesin bir bilgiye sahiptir. Diğer bilgileri türetme yoluyla bu ilk önermeden çıkarımlar. Bu önerme ayrıca birey merkezli felsefenin de başlangıcıdır. Augustinus'dan önceki dönemde böyle bir felsefe yoktur. Sofistler felsefeye insan merkezli yaklaşmışlar, felsefelerinin temeline insanı koymuşlardır. Ancak bu, genel olarak insandır ve birey değildir.

Bilgi sürecini araştırdığında o bu süreci üç aşamada ele alır: Duyusal görme, ruhsal görme ve zihinsel görme. Bu üç aşamanın kendine özgü nesneleri vardır. Bunların her biri bilginin oluşumunda kendilerine düşen belli işlevleri yerine getirirler ve bu üçlü çalışmanın sonucunda bilgi meydana gelir. Bu aşamaların ilki duyusal görmedir. Bu düzey insanlarda ve hayvanlarda ortakır. Duyusal görme nesne ve duyu organı arasındaki fiziksel temastır. Bu görme türü bilgi vermez. O, bilgi sürecinin başlangıcıdır. Bu süreç görüldüğü kadar basit değildir. Duyumsamada ruh dış dünyanın herhangi bir nesnesinin beden-

de meydana getirdiği etkiden haberdar olur. Ancak ruha ulaşan bütün şey duyu organının kendisine sunduğu formdur. Augustinus'a göre duyumsama her zaman ruhun bir niteliğidir. Beden hissetmez, daha doğrusu, beden aracılığıyla hisseden ruhtur. Augustinus etkin bir duyumsama kuramı geliştirir. Bu kurama göre duyumsamanın sebebi algılanan maddî nesne değildir. Algılayan insanın tinsel ruhudur. Bu durum algılanan nesnenin varlığını inkâr etmez. Algılama için mutlaka bir dış nesne bulunmalıdır. Ancak burada aktif duyumsama kuramından maksat duyuların dış nesneye kendi formlarını dayatmasıdır. Duyu bilgisi Augustinus için bilgi çeşitleri içinde pek bir önem arz etmez. O, başka bilgilere hizmet ettiği için önem arz eder ve Augustinus bu sebeple duyu bilgisini, bu bilgiyle ilgili sorunları, bu bilginin sınırlarını detaylı bir şekilde ele almıştır. Onun duyu bilgisine karşı tutumu Platoncudur.

Bilginin ikinci aşaması ise ruhsal görmedir. Bu aşamada dış dünyadan algılanan maddî nesnelerin maddî olmayan imgeleri oluşturulur ve bu tinsel imgeler bellekte depolanır. Bu aşama bilginin oluşturulduğu aşamanın bir alt aşamasıdır. Bu aşamanın işlevi sadece bunlar değildir. Bu düzeyde ayrıca geçmiş tecrübeden hatırladığımız ya da hatırlanan imgeleri yeni imgelerle birleştirmek sûretiyle kendiliğimizden oluşturduğumuz maddî şeylerin imgelerini biliriz. Sanat yapıtları ortaya koyma, toprağı işleme, şehirler kurma, iletişim için semboller kullanma, kitaplar yazma vs. etkinlikler bu düzeye aittir. Bu düzey hem bilgililer ve hem de câhiller, hem iyiler ve hem de kötüler için ortaktır. Ruhsal görme zihinsel görmeye yakındır. Bununla birlikte bazen Augustinus'un metinlerinde ruhsal görmenin işlevleri ile zihinsel görmenin işlevleri birbirine karışmış izlenimini verir.

Augustinus'un bilgi anlayışının üçüncü ve en yüksek aşaması zihinsel görme konusudur. Zihinsel görme, zihinsel imgeleri temel idealar açısından yargılayan yetidir. Zihinsel görmenin iki tür nesnesi vardır. Birincisi, zihnin bedensel duyular aracılığıyla algıladığı şeylerdir ve ikincisi ise zihnin kendiliğinden algıladığı idealardır. Zihin, maddî dünyayı ruhsal görme düzeyinde oluşturulup bellekte depolanan imgeler üzerinden yargılar. Bütün bu sürecin zihin içinde meydana gelmesi sebebiyle bu görme iç-görme diye adlandırılır. Bilgi bu aşamanın ürünüdür. Bu düzeyin ayırıcı özellikleri, insanın evrensel ölçütleri duyular tarafından sağlanan veriye uygulamasını ve bilginin bazı pratik amaçlar için kullanımını içerir. Doğruluk sorunu bu aşamada bilgi anlayışına konu teşkil eder. Çünkü salt duyumsamalar ne doğrudur ne de yanlış. Doğruluk duyumsamalarla ilgili yargılara aittir.

Aklî görmenin nesneleri maddî dünyanın bellekteki imgeleri iken zihinsel görmenin nesneleri temel idealardır. Temel ideaların dört özelliği şöyledir: 1) Onlar yaratımın temel formlarıdır, yaratılmış her şey onlardan sonra biçimlendirilmiştir. 2) Onlar değişmezdirler, ne doğmuşlardır ve ne de yok olacak-

lardır. 3) Onlar varlıkları konusunda hiçbir şeye bağımlı değildirler. 4- Onların ebediyen var olduğu yer Tanrı'nın zihnidir. Bu dört özellik Augustinus'un felsefeye yaptığı özgün bir katkıya işaret eder. Bu katkı temel ideaların ontolojik konumuyla ilgilidir. Platon formların Tanrı'dan bağımsız olduğunu düşünmüştü. Augustinus ise temel ideaları, formları, Tanrı'nın zihninde konumlandırır. Bu durum temel ideaların belli özelliklerini açıklamaya yardım eder. Onlar Tanrı'nın zihninde bulundukları için Tanrı'nın özelliklerini taşırlar ve böylece mutlak, değişmez ve zorunludurlar.

Temel ideaların yargılarımızın ölçütleri olarak alınmalarının sebebi onların değişmez ve zorunlu olmalarıdır. Biz değişken olduğumuz için, yargılarımızda nesnel olma konusunda kendimize dayanamayız. Aynı sebeple dış dünyayı da ölçüt olarak alamayız. Fakat hem kendimize ilişkin bilgiyi ve hem de dış dünyanın bilgisini doğruluk-yanlışlık açısından değerlendirmek için dış dünyaya ve kendimize aşkın olan gerçekleri ölçüt almak zorundayız.

Temel idealar özellikleri açısından farklı, gizemli ve ayrıcalıklı varlıklar oldukları için onlara ulaşmak ve onları bilmek farklı ve ayrıcalıklı yetileri gerektirir. Diğer yandan, insanın sonsuz ideaları nasıl bildiği sorunu Augustinus'un bilgi felsefesinin en önemli sorunudur. Bilgiyi ve ilmi mümkün kılan unsurun bu temel idealar olması sebebiyle onlara ulaşmanın epistemik bir açıklaması yapılmalıdır. Augustinus bu sorunu açıklarken önce aklın gücüne başvurur. Ona göre biz, akıllı zihnin yapı olarak bu şeyleri görecektir. Beden gözünün maddî ışıktaki kendine yakın olan şeyleri görmesi gibi, akıl bu ışığı, Tanrı'nın ışığını kabul edecek şekilde yaratılmıştır ve ona uyumlu kılınmıştır. Göz için güneş neyse ruh için Tanrı odur. Tanrı sadece doğrunun kendisinde bulunduğu varlık değildir. O ayrıca bütün doğruların kendisi sayesinde doğru olduğu şeydir. O, ışığın kendisinde olduğu varlıktır ve onun sayesinde ve ondan dolayı bütün anlaşılır şeyler aydınlatılır. İnsan bu idealara bir kez ulaştığında, bu idealar artık insan zihninde de bulunurlar.

Augustinus'un bilgi anlayışı kapsamında açıklanması gereken önemli konulardan biri, belki de en önemli konu, onun aydınlanma kuramıdır. Augustinus'un aydınlanma kuramı mutlak doğruların bilgisi üzerine felsefî bir çözümlemedir. Augustinus söz konusu mutlak doğruları bilgi felsefesinin içine aldıysa ve onlara yargılarımızın ölçütleri olarak belli işlevler yüklediysen, onlara nasıl ulaştığımızı ve onların bilgisinin ne tür bir bilgi olduğunu bilgi felsefesinin ilkeleri içinde açıklayabilmeli ve temellendirebilmelidir ki, böylece bu konudaki düşünceleri ve açıklamaları felsefî olarak değer arz etsin ve bilgi felsefesinin ilkeleri içinde anlam kazansın. O, bu mutlak doğrulara nasıl ulaştığımız konusunda sihirli ve anlamının ötesinde yöntemler önermez. Aksine, bilgi felsefesinin ilkeleri içinde onlara erişimimizi açıklamaya girişir.

Zihne ve temel idealara yüklediği niteliklerle bu sorunun üstesinden gelmeye çalışır.

Aydınlanma kuramında aydınlatan ve aydınlatılan olmak üzere iki unsur bulunmaktadır. Önce, aydınlatan unsurla ilgili olarak, Tanrı'nın yaratılmamış ışığı ve zihnin yaratılmış ışığı olmak üzere, bilgiyi mümkün kılan iki ışığa sahibiz. İnsan zihninin ürünü olan bilgi doğal bir bilgidir ve bu bilgi, bilgi felsefesinin konusu olan bilgidir. Burada bilgi insanın ayrılmaz bir parçası olan zihinsel yetilerden çıkarılmaktadır. İnsan tarafından sahip olunan bilginin Tanrı'nın zihninden fışkıran doğruluğun bir yansıması olduğu düşünülebilir. Tıpkı Ay'ın yansıttığı ışığı güneşten alması gibi, insanın ışık diye nitelenen zihni, yaratılmış bilme gücünü Tanrı'dan alır. İkinci olarak, aydınlatılan şey ögesiyle ilgili olarak, tanrısal ışığın aydınlattığı şeyin Tanrı'nın zihnindeki mutlak idealar olduğu gözüküyor. Tanrısal ışık yardımıyla mutlak ideaları gören zihnin, kendi yetileri yardımıyla bu mutlak ideaları dış dünya ile ilişkilendirir. Ancak insanın Tanrı'nın ışığına ulaşmak için yapması gereken bir takım şeyler bulunmaktadır. Aynı şekilde zihnin ışık olarak işlev görmesi için insanın gerçekleştirmek zorunda olduğu bazı durumlar bulunmaktadır. Augustinus, zihnin kendisi için yeterli olmaması, hiçbir zihnin tam anlamıyla kendini aydınlatamaması sebebiyle ilâhî aydınlanmaya başvurmuştur.

Augustinus'un Tanrısal aydınlanma kuramı üzerine yazan yazarların genel kanâati bu kuramın anlaşılması güç ve kapalı olduğu yönündedir. Aydınlanma inanmada, bilmede, anımsamada, imgelemede, duyumsamada ve aslında bilginin her alanında rol oynar. Bilginin her alanına yayılır. Bu ışık bilmeden inandığımız şeylerden, bilginin nesnesi olarak kabul ettiğimiz şeyden, duyu organının algıladığı şeyden, zihnin bir nesnenin sûretinden tasarımıladığı şeyden, anımsadığımız fiziksel şekilden, hayal edebileceğimiz şeyden, zihnin fizikî nesneden farklı ve kesin olarak sahip olduğu şeyden bizi haberdar eder. Tanrı'nın zihni aydınlatan ışığı sâyesinde bilimin dünyayı yöneten yasalarını anlarız. Ezcümle, şeylerin bilinmesini mümkün kılan Tanrı'dır. Bununla birlikte, Augustinus felsefesinin hiçbir yönü, Tanrı'nın bu belli bir tarzda insan zihnini aydınlatması düşüncesi kadar anlaşılması ve açıklanması güç değildir. Bu zihinsel aydınlanmanın kesin doğasını anlamamasına rağmen Augustinus onun niteliklerinin bazılarında emindir. Bu aydınlanmanın kaynağı sadece Tanrı olabilir. İlâhî aydınlanma öğretisinin en önemli işlevi hiçbir biçimde doğrudan algılamayacak gerçekliklere erişimimizi açıklamaktır. İlâhî aydınlanmanın lütfedilmiş ve özgün bir şey olduğu Augustinus tarafından kabul edilmiştir. Onun ilâhî aydınlanmanın varlığını ve etkinliğini şart koşması kesinlikle insan zihninin kusurları sebebiyledir.

KAYNAKÇA

- Ajdukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2007.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe, Kant'tan Günümüze Felsefe Akımlar*, İstanbul, 1998.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, c. V, İstanbul 2010.
- Augustinus*, *Contra Academicas*
- , *Contra Faustum Manichaeum*
- , *De Civitate Dei*
- , *Continentia*
- , *De Beata Vita*
- , *De Trinitate*
- , *De Diversis Questinibus*
- , *De Genesi Ad Litteram*
- , *De Immortalitate Animae*
- , *De Libero Arbitrio*
- , *De Quantitate Animae*
- , *De Magistro*
- , *De Musica*
- , *De Ordine*
- , *De Vera Religione*
- , *Epistolae*
- , *In Johannis Evangelium*
- , *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, İstanbul 1999.
- , *Retractiones*
- , *Sermones*
- , *Soliloquies*
- Bubacz, Bruce, *St. Augustine's Theory of Knowledge, A Contemporary Analysis*, New York 1981.
- Grant, Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge 2001.
- Droit, Roger-Pol, *Kısa Felsefe Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, 2013 İstanbul.
- Burt, Donald X, *Augustine's World*, University of America, London 1996.
- Nash, Ronald H., *The Light of Mind, St. Augustines Theory of Knowledge*, Ohio 2003.

* Augustinus'un Latince yapıtları, J. P. Migne tarafından 1844-64'te Paris'de derlenen *Patrologia Latina* serisinden (cilt: 32-47) kaynak verilmiştir.

- , “Saint Augustine on Man’s Knowledge of The Forms”, *The New Scholasticism*, 1967.
- Katz, Sheri, *Memory and Mind, An Introduction to Augustines Epistemology*, Spring Hill College.
- Copleston, Frederick, *History of Philosophy, Augustine to Scotus*, Volume II, London 1950.
- Çotuksöken, Betül, *Orta Çağ Yazıları*, İstanbul 1993.
- Matthews, Charles T., “Augustinian Antropology”, *Journal of Religious Ethics*.
- Honer, Stanly M., Thomas C., Dennis L. Ocholm, *Felsefeye Çağn; Sorunlar ve Seçenekler*, s. 51, çev. Hasan Ünder, 2003, Ankara.
- O’Daly, Gerard, *The Response to Scepticism and Mechanism of Cognition, The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2006.
- Popkin, Richard H., *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes*, Van Gorcum 1960.
- Curley, Augustinus J., *Augustine’s Critique of Scepticism, A Study of Contra Academicos*, New York 1997.
- Hitikka, Jaakko, “Cogito Ergo Sum”: *Inference or Performance?*, Descartes: A Collection of Critical Essays içinde, ed. Willis Doney, Doubleday Anchor, 1967.
- Neiman, Alvin Michael, “The Arguments of Augustine’s Contra Academicos”, *The Modern Scholman*, 1982.
- O’Mera, John J., “Neo-Platonism in the Conversion of St. Augustine”, *Domini-can Studies*, 1950.
- Diggs, Bernard J., “St. Augustine Against the Academics”, *Traditio*, c. 7.
- Heil, John, “Augustine’s Attack on Scepticism: The Contra Academicos”, *Harward Theological Review*.
- Mosher, David L., “The Argument of St. Augustine’s Contra Academicos”, *Augustinian Studies* 12, 1981.
- Mourant, John A., “Augustine and the Academics”, *Recherches Augustiniennes*, 1996.
- Gilson, E., *Orta Çağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2007
- , *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Lynch 1960.
- Teske, Roland, *Augustine’s Theory of Soul, Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2006.
- Jeaneau, Edouard, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul 1998.
- Jones, W. T., *Orta Çağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, c. 2.
- Platon, *Devlet*, çev. Neval Akbıyık, Serdar Taşçı, İstanbul, 2002.

AZİZ ANSELMUS

Şamil Öçal*

GİRİŞ

IX. -XII. yüzyıllar Ortaçağ felsefesinde “erken skolâstik” olarak adlandırıldığımız bir dönemdir. Bu dönem Aziz Augustine’in etkisinin bütün filozoflar üzerinde görüldüğü bir dönemdir. Peter Lombard’ın 1150 yılında kaleme aldığı ve Klise Babalarının önemli sözlerinden oluşan derleme eserindeki alıntılarının büyük bir kısmının Aziz Augustine ait olduğu görülmektedir.¹ Dolayısıyla bu dönemde yaşayan filozoflar genelde bir sistem kurmamış; Aziz Augustine’nin görüşlerini anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Roma’nın düşüşünden sonra Kilise, entelektüel mirasa büyük oranda sahip çıkmıştır. Klise adamları kütüphaneleri koruma altına almışlar ve el yazması eserleri istinsâh ederek kaybolmaktan kurtarmışlardır. Bu dönemde yazılan eserlerde genel olarak hikmetin birliği ve akıl ile vahyin birbirleri ile uyumlu olduğu düşüncesinin ön plana çıktığı görülmektedir.² Problem olarak Akıl inanç ilişkisi ile tümellerin, ontolojik epistemolojik ve mantıksal statüsü tartışılmıştır.³

Anselmus doğuştan gelen bazı yeteneklere sahip olmasının yanında metodu ve taşıdığı önem bakımından evrensel düşüncelere sahip bir ortaçağ düşünürü

-
- * Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.
1. Jasper Hopkins, *A Companion to the Study of St Anselm*, Minneapolis University Of Minnesota Press, 1972, 17.
 2. Norman Melchert, *The Great Conversation*, The Oxford University Press 2007, 264.
 3. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009, 318.

olmayı hakeden bir isimdir. Döneminde yaygın olan dinî-felsefî otorite olarak kabul edilen metinlere karşı aldirış etmeden yaptığı yorumlar şöhretini çağının ötesine taşımıştır. Diyalog ve denemelerinde, bir Hristiyan'ın karşılaşabileceği ciddî felsefî problemleri kendisinin îcadı olan yeni bir tarzda ele alır. Ancak buna rağmen yazılarında çağının tartışmalarının ve kendinden önce yaşamış olan Augustine ve Boethius gibi düşünürlerinin etkisini görmek mümkündür.

HAYATI VE ESERLERİ

Aziz Anselm (Canterburyli Anselmus, Aosta'lı Anselmus, Bec'li Anselmus), 1033 yılında İtalya Piedmont'a bağlı Aosta'da soylu bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Annesinin vefatından yıllar sonra babasının düşmanca tutumları yüzünden 1056 yılında evden ayrılmak zorunda kaldı. İlk eğitimini Burgundy'de aldıktan sonra Benedictine tarikatına girdi. Bec'de Lanfranc'tan ders aldı. 1063 yılında Bec rahibi oldu ve bir süre sonra da bir üst seviyeye (Abbot) yükseldi. Lanfranc'ın ölümünden sonra da Canterbury Başpiskoposu (archbishop) oldu (1093). 1109 yılında bu görevi esnasında vefat etti.

Anselmus'un bu dinî görevleri üstlenmede çok istekli olmadığı görülmektedir.⁴ Vahyedilmiş hakikatin bağımsız rasyonel temellere dayanarak kurulabileceğini isbât etme çabası içerisinde olması dolayısıyla "Skolastizmin Babası" olarak bilinir. Eserlerinde en çok etkisi hissedilen Augustine olmasına karşılık, onun kadar Platon'dan da etkilenmiştir ve özellikle mantıkla ilgili görüşlerinin Aristocu felsefenin izleri daha belirgindir.

Aziz Anselmus'un en önemli eserleri *Monologion*, *Proslogion*, *Cur Deus Homo* (Neden Tanrı İnsan Oldu)'dur. Bunun dışında, *Düşünceler*, *Dualar* ve *Mektuplar*'ı ile *Felsefî diyalogları*, denemeleri, küçük yazılardan oluşan eserleri mevcuttur. Canterbury keşişi Alexander, Anselmus'un konuşmalarını *Dicta Anselmi* adıyla kitaplaştırmıştır. Aziz Anselmus'un, *Proslogion* ve *Gaunilo'ya Cevap* adlı eserlerini 1078-79 yıllarında tamamladıktan sonra kaleme aldığı eserler, öncekilere nisbetle daha fazla analitik ve ahlakidir; ancak daha az spekülatif iman endişesi önde tutularak kaleme alınmıştır.⁵

Anselmus'un aynı zamanda edebî bir değeri de olan *Proslogion*'u, üslup olarak Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ını andırır. *Proslogion*, tefekkür ve duada olduğu gibi, ruhun Tanrı'ya yakarışını içeren cümlelerden oluşmaktadır. Bu eser-

-
4. Jasper Hopkins, "Anselm of Canterbury" Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).
 5. Stanley G. Kane, "Anselm's Definition of Freedom" *Religious Studies*, Vol. 9, No. 3 (Sep., 1973), s. 297.

de Anselmus Tanrı'nın varlığını ve O'nun sıfatlarını isbât etme çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Anselmus'un buradaki hareket noktası Tanrı'yı kendisinden daha mükemmeli düşünülme-*yen en mükemmel varlık* olarak görmesidir. Ontolojik delil olarak da bilinen bu delil, filozofun şöhretinin günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Lanfranc'a ithâfen yazılmış olan *Monologion*'da Yeni Eflatuncu felsefenin etkisi çok açıktır. Öğrencilere Tanrı'nın doğası üzerine nasıl düşünülmesi gerektiğini öğretmek üzere kaleme alınmış olan *Monologion*'un büyük bir kısmı (29-80. Bölümler) Hristiyanlıktaki teslis inancıyla ilgilidir. Ancak Anselmus Giriş kısmında, yaratıkların mükemmellik dereceleri ve bağımsız olan karşısında bağımlının durumundan hareketle Tanrı'nın varlığına dair delilleri sunar.

ANSELMUS VE FELSEFE

Anselmus hayatının başlarında hem bir filozof hem de teolog olarak biliniyordu. Hayatının değişik dönemlerinde bazen felsefi bazen de teolojik içeriği öne çıkan eserler kaleme almıştır. Ancak kendisi felsefe ve kelâm arasında belirgin bir ayrım yapmaz. Tanrı meselesini tartışırken daha sonraki filozoflarda gördüğümüz, dogmatik teoloji-doğal teoloji ayrımından uzak durur. Felsefi eserlerinin hemen hepsini olgunluk döneminde kaleme alan Anselmus'un eserleri belli bir iç tutarlılığa sahiptir. Eserlerini basit sözcüklerin kullanıldığı geliştirilmiş âhenkli bir Latince ile yazdı. Buna rağmen kolay anlaşılır bir yazar olduğunu söylemek zordur. Zaman zaman farklı anlamlara gelebilen kapalı ifadeler kullanır. "Tanrı günah işleyemez." derken aslında burada Tanrı'ya herhangi bir zaafiyet izâfe etmeyi değil, Tanrı'nın günah işlememe yeteneğine sahip ve bunun mükemmellik olduğunu kasdetmektedir. *Monologion*'da salt akla dayalı olarak sadece Tanrı'nın varlığının değil teslisin de isbât edileceğini ileri sürdü ve bu suretle hem Aziz Augustine'den hem de Aziz Thomas'tan farklı düşündüğünü ortaya koymuş oldu. Her iki filozof da Kutsal Kitap'ta zikredilen teslisin ya da mâsûmiyetin akılla anlaşılmasının mümkün olmadığı düşünüydiler. Aziz Anselmus daha da ileri giderek, *Monologion*'un sonuç kısmında hem Eski Ahit'in hem de Yeni Ahit'in bütün meselelerinin teslisin çözümlmesiyle birlikte kolayca isbât edilebileceğini söylemektedir. Bu sebeple Aziz Anselmus'un tutumu "Hristiyan Rasyonalizmi" çerçevesinde değerlendirilmiştir. Anselmus'un birçok eserinde "Kutsal Kitab'ın dogmalarının salt akılla anlaşılabilirliği" inancının yansımalarını görmek mümkündür. *Proslogion*'un orijinal isminin *Fides quaerens intellectum* (Anlama Peşindeki İman) olması bunu doğrulamaktadır. *Cur Deus Homo*'da, "Hulûl hâriç olmak üzere, İmanla Tanrısal doğa ve onun şahısları hakkında sahip olduğumuz şeylerin hepsi de, Kut-

sal kitaba mürâcaat etmeden aklın kesin kurallarına başvurmak suretiyle isbât edilebilir şeylerdir.” diyen Aziz Anselmus, bunun Kutsal Kitap’taki İsâ Mesih imajına ya da diğer dinî ilkelere zarar vermediğini ve onların doğruluğunu ortadan kaldırmadığını söyler.⁶ Anselmus, Kutsal Kitap’ın temel doğrularının aynı zamanda aklın doğruları olduğunu isbât etmek için, doğrudan oraya mürâcaat etmeden bu doğruları isbât yoluna gider. Anselmus’un istinâd ettiği aklın saf akıl olduğunu söyleyebiliriz. Buna rağmen Anselmus yazdıklarının Aziz Augustine gibi Hristiyan felsefesinin kendinden önce yaşamış olan otoritelerinin görüşleriyle çelişiklik arzetmemesine dikkat eder ve kendisinin önceden olmayan yeni bir görüş ileri sürdüğünü iddia edenlere, Aziz Augustine’ni *Teslis Üzerine* adlı eserini okumalarını salık verir.⁷

On Veritate adlı eserinde, bir önermenin ancak şeyleri olduğu hal üzerinde ifade edebildiği ölçüde doğru kabul edilebileceğini söyler ve bunun sınırlarını genişleterek, hakikatin anlamını doğruluk ve dürüstlüğü de içerecek şekilde genişletir.

Eğer akıl kendine yeten bir şey ise, burada akla açılan sadece bir tek emin yol var demektir: İmanın mâkûl oluşunun teste tâbi tutulması. İman olması bakımından iman, ‘kendi kendine yeter’dir; ancak kendi içeriğinin de bir anlamının olmasını ve anlaşılmasını arzular. İman, rasyonel bir kanıta bağlı değildir; fakat öte yandan, onu üretir.⁸

Aziz Anselmus, *Cur Deus Homo*’da zorunlu sebeplerle uygun sebepler arasında bir ayrım yapar. Zorunlu sebepler kendiliğinden zorlayıcı sebeplerdir. Buna karşılık uygun sebepler ise daha zayıf sebepler olup daha güçlü karşıt düşüncelerin yokluğu durumunda icbâridirler.

VARLIK VE TANRI’NIN VARLIĞI

Anselmus’a göre varlık bir mükemmelliktir. Şüphesiz yaratılmış cisimlerin kendinde varlıkları, bizim bilgimiz bakımından varlıklarından oldukça farklıdır. Çünkü onlar kendileri bakımından sadece kendi varlıkları için, kendi varlıklarının zorlamasıyla vardır. Ancak bizim bilgimizde kendileri değil, ancak du-

-
6. Jasper Hopkins, “Anselm of Canterbury” *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
 7. Aziz Anselmus, *Monologium*, (*Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*), İngilizceye tercüme eden Jasper Hopkins, Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, s. 2. Aziz Anselmus’un eserlerine yapılan atıflarda bu baskı esas alınmıştır.
 8. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, Çev. Şamil Öçal, Açılıp Kitap, İstanbul 2005, s. 49.

yularımız yoluyla gelen bunların benzerleri mevcuttur. Varlıklar ne kadar çok benzerleriyle değil, bizâtihi kendi gerçek varlıklarıyla var olursa, bunlar o kadar fazlabizim bilgimizde değil, bizâtihi varlıklarıyla var olurlar. Şayet bir şey bizim bilgimizdeki varlığına ilâveten dış dünyada da gerçekten varsa o daha fazla var olan ya da daha mükemmel bir şekilde var olandır. Anselmus'un buradan hareketle ulaşacağı yer elbette tahmin edilebileceği üzere ontolojik delilin eşiğidir.

Anselmus'a göre var olan her şey ya bir şey aracılığıyla ya da hiçlikten varlığa gelmiştir. Ancak bir şeyin hiçlikten var olması söz konusu olamaz. Çünkü herhangi bir şeyin bir şey aracılığıyla olması dışındaki bir seçeneği düşünmek bile mümkün değildir. Şu halde var olan her şeyin başka bir şey aracılığıyla varlık alanına çıktığı kabul edilmiş oldu. Bu "başka bir şey" ya tek bir şeydir, ya da birçok şeydir. Çokluğun kaynağında çokluk olduğunu kabul edecek olursak, bu durumda bu çokluk her şeyin kendisinden kaynaklandığı tek bir şeye dayanıncaya dek geriye gidecek ya da her bir şey var olmak için sadece kendisine dayanacak veyahutta her bir şey var olmada karşılıklı olarak birbirine dayanmış olacaktır. Birinci durumda var olmak için her şeyin kendisine dayandığı tek bir şeyin varlığını kabul etmek zorunluluk arzeder. Her şeyin var olmak için kendisine dayandığını kabul ettiğimizde, şeylerin varlık alanına çıkmak için bir varlık gücüne sahip olmaları gerekir. Eşya ancak bu tek bir şey aracılığıyla kendi kendisine dayanarak varlık alanına çıkabilir. Üçüncü seçenek, yani şeylerin karşılıklı olarak birbirlerine dayanmak suretiyle varlık alanına çıkmaları Anselm'e göre mâkûl bir seçenek değildir. Çünkü iki şey arasında karşılıklı olarak varlık verme ilişkisinin bulunması akıl dışıdır.

Birbirleriyle alakalı olan şeyler bile birbirlerini karşılıklı olarak var edemezler. Meselâ efendi ve kölenin birbirleriyle olan ilişkileri birbirlerini var etmelerini gerektirecek türden bir ilişki değildir. Akıl, çokluğun kaynağında çokluğun olmasını bu şekilde reddettiğine göre geriye çokluğun kaynağının birlik olması kalmaktadır. Bu bizâtihi var olan Tanrı'dır. Diğer bütün varlıklar başkası aracılığıyla var oldukları halde, bu tek Varlık kendi zâtıyla var olandır. Başkası aracılığıyla var olan şey, kendi zâtıyla var olana göre varlık bakımından daha noksan olandır.⁹

Diğer yandan o, varlık derecelerinin olduğu düşüncesindedir. Meselâ bir bitki bir taştan, at da bitkiden daha fazla var olan bir şeydir. Yeni Platoncuların aksine, Anselmus, Tanrı hakkındaki bazı yüklemcil söylemlerimizin, Tanrısal öze uzak, ancak bir dereceye kadar da gerçek olan bir benzerlik arzettiğini ileri sürer; kendi kendimizi algılamamız ile Tanrı'yı algılamamız arasında bir bağ kurar: Akıl bu durumda yerinde bir benzetmeyle kendi kendisinin aynası olarak adlandırılabilir. Bu aynanın içinde o, yüz yüze göremediği Varlığı müşâhede eder. Çünkü bütün yaratılmış şeyler arasında sadece akıl kendi kendisi-

ni hatırlar, anlar ve sever. Şu halde, kendini hatırlamanın dile gelemes üçlüsü olarak var olan bu Varlığın gerçek görünümünde anlama ve sevginin olduğunu inkâr etmemizi gerektirecek bir sebep yoktur.¹⁰ Her varlık var olduğu varlık derecesinde Yüce Varlıkla benzerlik içindedir. Bu uzak bir benzerlik de olsa analogik karakter arzeden yüklemelerin temelini oluşturur.

Mevcut olan şeyler arasında yüceliğiyle öne çıkan bir varlık vardır; sadece O, ebedî mutluluğu içerisinde kendine yetendir. Her şeye kâdir olan iyiliği aracılığıyla kendisi dışındaki şeyleri yaratır ve onlara varlık ve iyilik bahşeder. Şimdi öyle birini düşünelim ki, bizim Tanrı ve O'nun yaratması hakkında inandığımız diğer birçok şey yanında bunları da ne duymuş ne de inanmış ve bilmiş olsun. İnanıyorum ki bunlar, vasat bir kâbiliyete sahip olan kimse bile büyük oranda, sadece aklın yardımıyla bu gibi inançların doğruluğuna kendilerini iknâ edebilirler. Anselmus, bunu eşyadaki iyiliği temel alarak açıklamaya çalışır. Buna göre bütün insanlar ancak iyi olarak gördüğü şeyi arzu eder. Biz her zaman aklımızın gözünü iyi olan şeylerin kaynağına çevirebiliriz. Bu iyi şeyler, ancak bir kimsenin iyi olduğuna hükmettikten sonra isteyeceği, yöneleceği şeylerdir. Bu şekilde bir kimse bilmediği konularda, aklın rehberliğinde rasyonel ilerlemeler sağlayabilecektir.¹¹ Ancak Anselmus bu noktada önemli bir şeye dikkat çeker: Bu ulaşılmış olduğu sonuç her şeye rağmen hiçbir kayıt olmadan kabul edilmesi gereken evrensel bir zorunluluk değildir. Kendisine doğru görünen ve belli bir çıkarsamayla ulaşabildiği mümkün olan bir sonuçtur.

Çevremize baktığımızda birçok “iyi şey” görürüz. Bütün bu iyi şeyleri duyularımızla algılamayı bir kenara bırakarak aklımızla görmeye başladığımızda, bunların kendisiyle iyi olduğu tek bir şeyin olup olmadığını düşünürüz. Çünkü “çokluk”, duyusal algıların ortaya koyduğu bir durum olduğuna göre ben eşyadaki iyiliği duyusal algıyı aşarak, aklın birleştirici gözü ile gördüğümde, tek bir kaynaktan geldiğini görebilirim. Anselmus, farklı şeylerde gördüğümüz bu iyiliğin, Platoncu bir bakış açısıyla, tek bir iyilik olduğunu düşünür. Bir şeydeki iyiliğin başka bir şeydeki iyilikten az ya da çok olması ya da eşit olması bu bakımdan önemli değildir.¹² Şeylere atfettiğimiz iyilik farklı bakımlardan olabilir. Söz gelimi bir atın iyiliği bazen onun güçlü oluşundan, bazen de onun çevik olmasından kaynaklanabilir. Ancak hızlı ve çevik olmak atta, faydasından dolayı iyilik iken, bir hırsızda bulunması iyilik olamaz.

Aynı şekilde ‘âdil’ dediğimiz her durum ancak adalet dediğimiz tek bir şey aracılığıyla âdildir. Bir şeyin diğerinden daha az ya da daha çok âdil olması ve-

10. Anselmus of Canterbury, *a.g.e.* 8 (I).

11. Gyula Klima, Fritz Allhoff. *Anand Jayprakash Vaidya, Medieval Philosophy: Essential Reading with Commentary*, Blackwell Oxford, 2007, 259.

12. Gyula Klima, Fritz Allhoff. *Anand Jayprakash Vaidya, Medieval Philosophy*, 260.

ya onun âdillğine eşit olması hepsindeki adaletin tek bir şey olmasına aykırı bir durum teşkil etmez. Bizim onlara âdil dememizin sebebi sahip olduğumuz adalet kavramı dolayısıyladır. Şu halde her şeyin kendisi aracılığıyla zorunlu olarak iyi olduğu daha en yüce bir iyi olmalıdır. Bu iyi, başka bir iyi dolayısıyla değil, kendinde iyi olandır. Kendisinden başka bir şey aracılığıyla iyi olanın kendinde iyi olan bir şeyle eşit olması ya da ondan büyük olması söz konusu olamaz. Kendinde iyi aynı zamanda mükemmel iyidir; mükemmel iyi kendinde iyi olandır ve aynı zamanda, en büyük olandır. Şu halde, en iyi ve en büyük olan tek bir varlık vardır ve bu var olan her şeyin en yücesidir.¹³ Nasıl ki bütün iyi şeylerin kendisi ile iyi olduğu yüce ve eşsiz bir iyi varsa, aynı şekilde bütün büyük olan şeylerin kendisiyle büyüklük kazandığı ve büyüklükte ona denk olmayan en büyük bir Varlık olmalıdır. O'nun bu büyüklüğü başka bir yerden alınma bir büyüklük değil, kendinde büyüklüktür. Şu halde Tanrı aynı zamanda bizâtihi büyük olandır. Ancak Anselmus'a göre buradaki büyüklük maddî şeylerde görüldüğü gibi ölçü bakımından büyüklük değildir. Erdem örneğinde olduğu üzere daha büyük olanın daha iyi ve daha mükemmel olduğu bir büyüklüktür.¹⁴ Anselmus Tanrı'yı, bütün büyüklüklerin, mükemmelliklerin ve iyiliklerin kendisiyle büyük, mükemmel ve iyi oldukları tek bir doğa (öz) olarak kabul eder.¹⁵

Tanrı bir ışık içindedir. Bu ışığa herhangi bir kimsenin nüfûz etmesi mümkün değildir. Aziz Anselm, kendisi için çok fazla geldiği için insanın bu ışığı göremeyeceğini söyler. Buna rağmen insan her ne görüyorsa bu ışık aracılığıyla görür. Anselmus, ancak güneş aracılığıyla gören ancak güneşin kendisine bakamayan zayıf bir gözün durumunu buna örnek olarak verir. İnsan idrâkinin bu ışığa ulaşması mümkün değildir. Çünkü bu kaynak o kadar fazla ışık göndermektedir ki, onun karşısında uzun süre durmak insan idrâkini aşan bir şeydir. Ruh gözümüz onun ihtişamı karşısında kamaşır, tamlığı karşısında kendisini mağlup olmuş hisseder, azameti karşısında sersemeler, ihatası karşısında şaşkına döner.¹⁶

TANRI'NIN SIFATLARI

Tanrı cismâni bir varlık olmadığı halde şeyleri nasıl idrâk etmektedir? İdrâk etmek, kâdir-i mutlak olmak, rahîm olmak, hissiz olmak bunlara sahip ol-

13. Anselmus of Canterbury, *Monologion*, 8-9(I).

14. Anselmus of Canterbury, *a.g.e.* 9(II).

15. Anselmus of Canterbury, *a.g.e.* 11(VI).

16. Gyula Klima, Fritz Allhoff. Anand Jayprakash Vaidya, *Medieval Philosophy*, 262.

mamaktan daha iyidir. Eğer Tanrı cismânî değilse, nasıl hissedebiliyor? Eğer O her şeyi yapamıyorsa nasıl kâdir-i mutlak olabiliyor? Ya da nasıl oluyor da Tanrı aynı zamanda hem Rahmân hem de hissiz olabiliyor? Çünkü eğer sadece cismânî varlıklar idrâk edebiliyorsa (çünkü duyular bedenlerle alakalıdır ve bedenlerde bulunurlar), cismânî olandan daha yüce bir Ruh olan Tanrı nasıl idrâk edebilir? Aziz Anselmus, idrâki bir çeşit duyu algısı dolayısıyla duyularla ve bedenle alakalı bir şey olarak kabul ettiğimizde Tanrı'nın idrâk etmesini anlamının zor olduğu görüşündedir. Ancak Tanrı'nın en üst derecede idrâk etmesi O'nun en üst derecede bilmesi anlamına gelir. Ancak bu bilme hayvanların duyu organları aracılığıyla bilmesinden farklı, onların aracılığına ihtiyaç duymayan bir bilmedir.¹⁷

Tanrı'nın aynı zamanda duygusuz ve Rahîm olmasını nasıl anlamalıyız? Biz Tanrı'nın duygusallık içinde olmayacağını biliriz; ancak aynı zamanda biz Tanrı'nın bize merhamet ettiğini de hissederiz. Anselmus'a göre Tanrı bizim bakış açımızdan rahmet sahibidir; ancak kendi içinde böyle bir şey söz konusu değildir. Bir başka deyişle bizim tecrübelerimiz açısından değerlendirdiğimizde Tanrı rahmet sahibi iken Kendi tecrübesi açısından böyle bir şey söylenemez. Çünkü Tanrı'da duygulanım olmaz.¹⁸

TANRI'NIN MUTLAK KUDRETİ'NİN ANLAMI

Aziz Anselmus, Tanrı'nın mutlak kudreti ile O'na bazı şeyleri yapma gücü izâfe etme arasındaki ilişkinin ne olduğunu sorgular. Meselâ Tanrı'nın yalan söylemeye güç yetirememesi ya da doğruyu yanlış yapamaması, hâlihazırda olmuş bir şeyi olmamış hale getirememesi O'nun gücüne bir hâle getirir mi? Ona göre Tanrı için bu gibi şeyleri yapmaya güç yetirebilmek güç değil, güçsüzlük anlamına gelir. Meselâ yalan söyleyebilen bir tanrı gerçek bir Tanrı olamaz ve bu onun yalandan kaçınabilecek bir güçten mahrum olması anlamına gelir. Dolayısıyla da böyle bir şey güce değil gücün yokluğuna işaret eder. Çünkü bu gibi şeyleri yapabilme gücüne sahip olmak demek kendisi için dezavantajlı olan şeyleri yapabilme gücüne sahip olmak ve bundan kaçınmamak demektir. O ne kadar fazla bu gibi şeyleri yapma gücüne sahip olursa, aksilikler ve sapmalar o kadar fazla onun üzerine musallat olur ve o da onlara karşı daha az karşı koyma gücüne sahip olmuş olur. Böyle bir durumda bir kimsenin gücü, ancak bu gibi şeyleri yapabilecek güçten mahrum olmasıyla ortaya çıkar.¹⁹

17. Anselm of Canturbury, *Proslogion*, 96 (VI).

18. Anselm of Canturbury, *a.g.e.* 97 (VII).

19. Anselm of Canturbury, *a.g.e.*, 96-97 (VII).

TANRI'NIN ADALETİ

Tanrı bütünüyle âdildir. O'ndan adaletli olmayan bir şeyin sâdır olması mümkün değildir. Ancak Tanrı ebedî ölümü hak eden kimselere ebedî hayat bağışlamaktadır. Bu Tanrı'nın adaleti ile nasıl bağdaştırılabilir? İyi olan Tanrı neden hem iyilere hem de kötülere iyi davranmaktadır? Eğer kötülere muhâfaza etmek adalet değilse Tanrı bunu neden yapmaktadır? Anselmus şöyle der: Tanrı'nın iyiliğinin ne anlama geldiğini tam olarak anlamak mümkün değildir. Bu Tanrı'nın sırlarından bir sırdır. Tanrı'nın iyiliği kendisinden rahmetin fışkırdığı bir kaynak içinde gizlidir. Tanrı en üstün derecede ve bütünüyle iyi olduğu için, kötülere de iyilik etmektedir. Çünkü eğer kötülere iyilik etmemiş olsaydı daha az iyi olmuş olacaktı. Çünkü hem iyilere hem de kötülere karşı iyi olan, sadece iyilere karşı iyi olandan daha iyidir. Diğer yandan kötü olan kimseyi hem cezâlandıran hem de ona insâf eden bir kimse, sadece cezâlandıran ve sadece bu özelliğe sahip olan kimseden daha iyidir. Şu halde Tanrı bütünüyle ve en üstün derecede iyi olduğu için bağışlayandır. Biz insanlar Tanrı'nın iyi insanları mükafanlandırıp, kötülere cezâlandırmasını anladığımız halde, bütünüyle âdil olan Tanrı'nın kötü ve mücrim olan kimselere iyilik etmesi karşısında tamâmen şaşkına döneriz. Biz Tanrı'nın merhametini görmemize rağmen bunun mahiyetini tam olarak kavramaktan âcizizdir. Biz Tanrı'nın merhametinin nereden neşet ettiğini biliriz, ama bu kaynağın kendisini göremeyiz.²⁰ Tanrı ne yaparsa yapsın her durumda âdildir.

TESLİS'İN ANLAMI

Tanrı'nın İsâ suretine bürünmesi Hristiyanlara göre İnsanlığı kurtarmaya yönelik bir fiil olarak kabul edilir. Anselmus, Tanrı'nın, insanlığı kurtarmak için bunun dışında bir seçeneği olup olmadığını sorgular.²¹ Aslında Tanrı'nın kâdir-i mutlaklığı ve mutlak irâdesi göz önünde bulundurulduğunda insanlığı kurtarmak için başka seçeneklerinin olup olmadığını düşünmek yanlış değildir. Ancak Aziz Anselmus'a göre kurtuluş için Tanrı'nın insan kılığına girmesinden başka yol bulunmamaktadır. Bu zorunluluk, Anselmus'a göre dışarıda Tanrı'ya empoze edilen bir zorunluluk değil, Tanrı'nın kendi doğasından kaynaklanan bir zorunluluktur.²² Teslis için Anselmus'un ileri sürmüş olduğu rasyonel temel budur.

20. Anselm of Canturbury, *a.g.e.* 98 (VIII).

21. Anselm of Canterbury, *Cur Deus Homo*, I, 1, 300.

22. Brian Leftow, "Anselm on the Necessity of the Incarnation" *Religious Studies*, Vol. 31, No. 2 (Jun., 1995), 168. (pp. 167-185).

Aziz Anselmus'a göre Baba Oğul ve Ruhtan oluşan teslisin unsurlarından (uknûm) her biri en üstün iyidir. Baba en üstün iyidir. O'nun Sözü olan Oğul da üstün iyidir. Çünkü kendisiyle konuşmuş olduğu Söz'de Tanrı'dan daha fazla veya daha az bir şey olamaz. Çünkü Tanrı'nın sözünün hakikat olduğu kadar hakikattir; Tanrı kadar âdildir. Çünkü O'nun hakikati Tanrı'nın hakikatinden başka bir hakikat değildir. Zira Tanrı özünde o kadar basittir ki, kendisinden başka bir şeyin babası olması mümkün değildir. Tek bir sevgi, yani hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıkmış olan Kutsal, hem Baba hem de Oğul arasında müşterektir ve aynı zamanda üstün iyidir. Çünkü bu sevgi Baba ve Oğul arasında orantısız bir şekilde paylaştırılmış olan bir sevgi değildir. Bunların hepsi de aslında tek bir şeydir. Bunlar en üstün derecede tek bir basitliktir, çoklu bir yapı ve farklı şeyler olarak görülemezler. Şu halde tek bir şey zorunludur, yani kendisinde her iyiyi toplamış olan tek bir Zorunlu Varlık vardır. Tanrı, bütün iyileri, iyiliğin tamâmını kendinde barındıran tek Zorunlu Varlık'tır.²³

Aziz Anselmus, Fransız din adamı Roscelin of Compiègne'ın teslis ile ilgili görüşlerini kabul etmez. Ona göre eğer teslisi oluşturan üç unsur, ayrı ayrı şeyler değil de tek bir şey olmuş olsaydı Oğul'un enkarnasyonu uygun olmayan bir biçimde, Baba ve Kutsal Ruh'un da enkarnasyonunu gerektirmiş olacaktı. Anselmus Roscelin'in bu görüşlerine itiraz ederken 'şey' (res) kavramının anlamını analiz eder. Ona göre bu üç unsur, onları birbirinde ayıran özelliklerine göre üç ayrı (ayrık değil) şeydir; ancak ortaklaşa sahip oldukları doğa bakımından değerlendirildiğinde de hepsi de tek bir şeydir.

ONTOLOJİK DELİL

Christian Wolff'un kullandığı ontoloji kelimesinden hareketle "ontolojik delil" ifadesini ilk kez Kant kullanmıştır. Kant'tan günümüze gelinceye kadar birçok filozofun ilgisini çeken ontolojik delili ilk kez açık bir şekilde tanımlama şerefi Aziz Anselm'e aittir. Buna rağmen delilin bu denli yaygınlaşmasını ve bilinmesini sağlayan Descartes olmuştur. Ontolojik delil, Tanrı kavramının hiçbir akıl yürütmeye dayanmadan zihnimizde açık ve seçik bir biçimde yer aldığı kabulüne dayanır. Çünkü kemâl ve yetkinlik Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Ontolojik delil bu yüzden a priori bir delil olarak kabul edilir.²⁴

Hristiyan düşüncesinin yeterli bir felsefi derinliğe sahip olmadığını savunan kimseler bile ontolojik delilin orijinallliğini az ya da çok savunmak duru-

23. Anselm of Canturbury, *Proslogion*, 108 (XXIII).

24. Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIII, s. 287.

munda kalmışlardır. Bu delil bilindiği üzere Ortaçağlardan beri, Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza, hatta Hegel'in felsefî sistemlerinde değişik biçimlerde tekrarlanarak ortaya çıkmıştır. Herkes ontolojik delilin Yunan düşüncesinde bulunmadığı konusunda hemfikirdir. Bunun sebebi, Platon ve Aristoteles'in Tanrı ve varlığı özdeşleştirmeyi akıllarına getirememiş olmalarıdır. Aziz Anselmus ise, Tanrı'nın varolup varolmadığı sorusuna cevap ararken, gerçekte Varlığın varolup varolmadığı sorusunu sorduğunun farkındaydı. Tanrı'yı reddetmek ona göre Varlığı reddetmek kadar anlamsızdı. Aziz Anselmus bu sebeple uzun süre sadece çelişki prensibine bağlı kalarak Tanrı'nın varlığını isbât etme düşüncesiyle dolu kaldı. Onun delili Tanrı'nın yok oluşunu düşünmenin çelişki oluşturacağı düşüncesine dayanır. Dolayısıyla Tanrı varlıkla özdeşleştirilmiş olur.²⁵

Fârâbî'nin İlk Sebep'in özelliklerini açıklarken Aziz Anselm'in ontolojik delilinde kullandığı ifadelerle yakın şeyler söylediği bilinmektedir. Hatta Fârâbî'nin bu delili Aziz Anselmus'un düşündüğü sınırların ötesine bile taşıdığı söylenebilir. Fârâbî'ye göre Evvel, yani Allah “ekmeldir”; O'ndan daha ziyade kemâl sahibi olan bir varlık düşünülemez. Allah aynı zamanda “akdem”dir; çünkü kadîm olmayan ekmel de olmaz. O, vâcibu'l-vücûd, yani sebebi olmayan varlıktır. O'nun yokluğunu düşünmek mantıken muhaldir.²⁶ Buna rağmen Fârâbî sistematik bir biçimde Tanrı düşüncesinden hareketle Tanrı'nın gerçek varlığına giden bir yol izlememiş, bu yüzden ontolojik delilin Aziz Anselm'de gördüğümüz biçimine ulaşmamıştır.²⁷ Diğer yandan Perviz Morwedge, İbn-i Sînâ için Vâcibu'l-vücûd kavramının İbn Sînâ için arzettiği önemden hareketle ontolojik delilin İbn Sînâ'da bulunduğunu ve Aziz Anselm'in deliline yöneltilen eleştirilerden de uzak olduğunu söylemiştir.²⁸ Fazlurrahman da, ontolojik delillerin tohumlarının İbn Sînâ'da gelişkin bir şekilde mevcut olduğunu söylemektedir.²⁹ Günümüz felsefe tarihçilerinden Antony Kenny de Aziz Anselm'in ontolojik delili ile İbn Sînâ'nın zorunlu varlık delili arasındaki benzerliği kabul etmektedir.³⁰

Ontolojik delil Tanrı'yı kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyecek en mükemmel varlık olarak görme düşüncesine dayanır. Bu mülâhaza tek bir isbât biçiminin oluşmasına sebep olur. Bu akıl yürütmenin mantikî yapısı, Tanrı'nın

25. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, 71.

26. Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, (İdeal Devlet), Çeviri, Ahmet Arslan, Vadi Yayınları 1997, 33.

27. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1990, 24.

28. Parviz Morwedge, “A Third Version of Cosmological Argument In the İbn Sinian Metaphysics”, *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morwedge, New York 1979, 189.

29. Fazlurrahman, “İbn Sina”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları 1990. 102.

30. Anthony Kenny, *Medieval Philosophy*, Oxford Un. Press, New York 2005, 292

“öylesine var ki var olmaması düşünilemeyen”, “kendiliğinden var olan” “kâdir-i mutlak” “rahmân olan”, ancak aynı zaman da “nüfûz edilemez olan”, “salt iyilik ve adalet olan” ve “düşünülebilecek her şeyden daha büyük olan” (Allahü ekber) olmasına dayanır. “Kendisinden daha yücesi düşünilemeyen en mükemmel varlık” fikrinin özünde Aziz Augustine’in *İtiraflar*’ına dayandığı (7.4) söylenebilir. Ancak oradaki nüve halinde bulunan düşünceyi Anselmus daha sistematik hale getirmiştir. Daha sonra Aziz Anselm’in söz konusu eserinde delilin iki şekli olduğu ileri sürülmüş³¹ ve ikinci şekli için anahtar kavramın “varlık” değil, “zorunlu varlık” olduğu öylenmiştir. Tanrı, bu durumda zorunlu olarak varolduğu için, mümkün varlığa sahip olmaktan daha çok mükemmellik arzedecektir. Şimdi delili teknik ayrıntılarıyla ele alalım. Bunun için öncelikle Aziz Anselm’in eserlerindeki ifadelerine bakalım. Bununla ilgili, *Proslogion*’da geçen ifadeler şöyledir:

“Ey Rab, Sen ki bize, inanmak için anlayış bahsettin, senin uygun gördüğün biçimde bizim Seni var olduğuna inandığımız varolduğunu ve inandığımız gibi olduğunu anlamamızı temin et. İmdi biz Senin kendisinden daha büyüğü düşünilemeyecek bir varlık olduğuna inanıyoruz. Yoksa böyle bir doğaya sahip olan bir şey var değil midir? Çünkü ‘Aptal bir kimse kalbinde ‘Tanrı yoktur.’ demiştir (Psalm 13,1; 52: 1). Ne var ki aynı aptal kimse ben ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şey’ dediğimde, bu varlığın fiilen var olduğunu anlamazsa da, akıyla ne söylemek istediğimi anlar. Çünkü bir şeyin zihinde var olması ile o şeyin zihnin dışında, hâriçte fiilen var olduğunu anlamak birbirinden farklı şeylerdir. Çünkü bir ressam önceden ne yapacağını planladığında, zihninde bir şey (resim) mevcut olur, ne var ki o bunun fiilen var olduğunu düşünmez, çünkü henüz onu yapmamıştır. Fakat resmi çizdiğinde, resim hem zihninde mevcuttur ve hem de onun dışarıda da var olduğunu anlar, çünkü onu yapmıştır. Şu halde aptal bir kimse bile, ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen bir varlık’tan bahsettiğimizde ne demek istediğimizi zorunlulukla anlar. Ancak ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen bir varlık’ sadece akılda olmuş olamaz. Çünkü bu şey sadece akılda olmuş olsaydı, daha büyük halde zihnin dışında var olduğu düşünülebilir. Şu halde zihinde ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen’ şey sadece zihinde olmuş olsaydı, aynı ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen bu varlık’, kendisinden daha büyüğü düşünülebilir bir varlık olacaktı. Bunun imkânsız olduğu aşikârdır. Bu durumda ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık’ hem zihinde hem de hâriçte vardır.”³²

-
31. Mehmet Dağ, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, 288; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 23.
 32. Anselm of Canturbury, “Proslogion”, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, İngilizceye çeviren Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press Minneapolis 2000., 93 (2-4).

Bu varlık o kadar sahiden vardır ki, var olmadığını düşünmek bile mümkün değildir. Çünkü varolduğu düşünülen şey var olmadığı düşünülebilen şeyden daha büyük olduğu için, var olduğu düşünülebilen bir şeyin var olmadığı düşünülemez.

Böylece eğer ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen’in var olmadığı düşünülebilir olduğunda, buradaki ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyecek olan’la, diğer (var olmadığı düşünülen) ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyecek olan’ aynı olmayacaktır ki, bu saçmadır. Şu halde ‘kendisinden daha büyüğü düşünilemeyecek olan’ın varlığı o kadar sahihtir ki, var olmadığı düşünülemez. Eğer bir akıl Senden daha büyüğünü düşünebilecek olsaydı, bu yaratılanın yaratanaından daha üstün olması ve yaratıcı olması anlamına gelecekti ki, tamâmen saçma bir görüştür. Her şey arasında sadece Tanrı’nın var olmadığını düşünemeyiz.³³

Ontolojik delile itirazlar Aziz Anselm’in kendi çağdaşları zamanında başlamış bulunuyordu. Gaunilo, söz konusu delilin anlamlı olması halinde aynı yoldan en güzel bir ada olan mutluluk adası diye bir ada tahayyül edip böyle bir adanın da var olduğunu savunabileceğimizi ileri sürdü. Aziz Anselm, Gaunilo’ya cevap verirken her iki durum arasındaki farklılığa değinmektedir. Biz hiç bir çelişkiye düşmeden hayalimizdeki en güzel ada olan mutluluk adasının yokluğunu düşünebiliriz. Fakat aynı şekilde Tanrı’nın var olmadığını düşünmemiz mümkün değildir. Çünkü kolaylıkla varlıktan çekilen yüce ve büyük bir şey Tanrı olamaz.

Aziz Anselm’in ontolojik delilinin özü, kendi içsel zorunluluğunun kendisi hakkında oluşturduğumuz tasavvura da yansıdığı bir varlık vardır. Tanrı öylesine kendinde zorunlu olarak var olandır ki, düşüncemizde bile varolması düşünülemez.

Aziz Anselm’in bu deliline daha sonraki haleflerinin yönelttikleri en önemli eleştiri, “Tanrı’nın varlığını zorunlu olarak onaylamanın, kendi içinde O’nun varlığı için tümdengelim delili oluşturmak yerine, tümevarım için bir temel olmaktan öte bir anlam taşıyamamasıdır. Tanrı tasavvurundan O’nun varlığının çıkarıldığı analitik süreç, gerçekte O’nun varlığının bir delili değildir; ancak bu delilin çok iyi bir giriş verisi olabilir. Çünkü Tanrı’yı onaylamanın zorunluluğunun, O’nun yegâne yeterli sebebi olarak Tanrı’nın varlığını talep ettiğini göstermeyi deneyebiliriz.”³⁴

Canterburyli Anselm’in delilini kendisi gibi Hristiyan bir filozof olan Aziz Thomas Aquinas da eleştirmiş ve “Tanrı vardır.” hükmünün doğruluğunu gös-

33. Gyula Klima, Fritz Allhoff, Anand Jayprakash Vaidya, *Medieval Philosophy*, 261.

34. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, 71.

termek için Tanrı'nın etkilerinin görüldüğü alan olarak âlemden yola çıkmak gerektiğini, daha teknik bir ifade ile hükmün doğruluğunun psikolojik ve analitik açıdan değil, sentetik açıdan ortaya koymak gerektiğini savunur. Descartes ise delile yöneltilebilecek eleştirileri önceden tahmin ederek delili daha sağlam bir zemin üzerine oturtma gayreti içerisinde. Descartes ontolojik delilini kurmaya mükemmel varlık fikriyle başlamaktadır. Ona göre mükemmel varlık için varlık bir zorunluluk arz eder. Çünkü en mükemmel varlık olan Tanrı'nın bir yetkinlik sıfatı olan varlıktan mahrum kalması çelişki arz eder. Şu halde Tanrı'nın var olması, Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Descartes'e göre ben Tanrı'yı düşündüğüm için O var değildir. O var olduğu için ben O'nu düşünüyorum. Bir başka deyişle zaten var olan bir şeyi ben buluyorum.³⁵

Leibniz mükemmel varlık ile Tanrı kavramı arasında kurulan eşitliğin zorunluluğunu kabul etmez. Çünkü bir kavramı şu ya da bu biçimde adlandırmak bunun dış dünyada gerçekleştiğinin bir teminatı olamaz. Leibniz, daha çok, Tanrı kavramının tahlilinden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmanın daha doğru bir tutum olduğu görüşündedir. Leibniz'e göre, Tanrı kavramı sadece “varlık”ı içermez; bunun yanı sıra O'nun kudret, ilim ve irâde sıfatlarını da göz önünde bulundurmamız gerekir. Kudret var olan her şeyin kaynağıdır. İlim ise bütün özellikleriyle birlikte ideaları kendisinde barındıran bir sıfattır. Âlemdeki her türlü değişimin kaynağı ise irâdedir ve “Tanrı, mümkünler arasında en iyisini seçer.” ilkesine göre faâliyet gösterir.³⁶

Kant'ın ontolojik delile olan itirazı, varlığın yüklem olamayacağı savına dayanmaktadır. “Tanrı vardır.” önermesi bir konu ve bir yüklemden oluşmaktadır. Her önermede konu ile yüklem arasında iki tür bağ vardır; ya yüklem konuya dâhildir, ya da değildir. Meselâ “Cisimler yer kaplar.” önermesinde cisim kelimesi anlam olarak yer kaplamayı içermektedir. Kant bu çeşit önermelere “Analitik Önermeler” demektedir. Buna karşılık “Cisimler hareketlidir.” önermesinde, hareketlilik cisim kavramının içerdiği bir şey olmayıp sonradan ona ilâve edilmiştir. Kant'a göre bu tür önermeler de “Sentetik önermeler”dir. Kant'a göre ontolojik delille, özellikle Descartes'in önerdiği biçimiyle ilgili en önemli yanlışlık, “Tanrı vardır.” önermesinin analitik bir önerme olarak kabul edilmesidir. Ancak “varlık” bir fikrin ya da tasavvurun bariz bir vasfı olamaz. Söz konusu önermede varlık fikri Tanrı'ya sonradan ilâve edilmiştir. Çünkü Tanrı ile varlık arasında birbirini gerektirecek derecede bir ilişki yoktur. Varlığa dair hükümlerimiz Kant'a göre analitik değil, sentetiktir. Benim bir şeyi tasavvur etmem, onun illa da var olduğu anlamına gelmez. Zihnimden tasavvur ettiğim bir evin mutlaka var olmasının gerekmediği gibi.

35. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 27.

36. Mehmet Aydın, *a.g.e.* 26.

Kant'ın eleştirileri ontolojik delilin önemini zayıflatmış ise de tamâmen ortadan kaldıramamıştır. Günümüzde bile Norman Malcolm ile birlikte Charles Hartshorne, Alvin Plantinga delilin önemine dair yazılar kaleme almışlardır.³⁷

TANRI'NİN YOKTAN YARATMASI VE YOK'UN ANLAMI

Kendi özüyle var olan Tanrı Kendi dışındaki şeyleri yoktan yaratmıştır. Ancak bunun ne anlama geldiği tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Yokluk varlıkla karşıtlık içinde ele alınır. Bir diğer deyişle bir şeyin var olmadan önceki halini ortaya koyar. Mantıkî açıdan düşündüğümüzde yokluğun bir tanım içerisinde ne olduğundan bahsedilmesi zordur. Yokluk ancak varlık dolayısıyla kendisine atıf yaptığımız bir şeydir.³⁸ İbn Sînâ'ya göre ancak olumsuz bir şekilde bahsedilebilir. Bu durumda yokluk İbn Sînâ'ya göre ancak kendisine zihinsel bir konum verilebilir ve imkân halinde vardır.³⁹ İbn Sînâ yokluğu a'râz için bir başlangıç olarak kabul eder, yokluğun son bulması varlığın ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Varlık mutlak hayır, yokluk ise mutlak şerdir. Bu sebeple yokluk halindeki şeyler var olmayı arzularlar. Vacibu'l-vücûd ise hiçbir şekilde yokluk ilişkisi olmayan yegâne varlıktır.⁴⁰

Öncelikle şunun belirtilmesi gerekir ki, yokluğun mutlak gerçeklik ya da varlığın olumsuzlanması anlamında mutlak yokluktan söz edilmesi mümkün değildir. Çünkü bunu yapabilmek için yokluğun var sayılması gerekecektir. Bir şeyin dış dünyada yok iken zihinde var olması mümkün iken, mutlak yokluğun zihinde tasavvuru imkânsızdır. Çünkü yok, İslâmî literatürdeki adıyla (ma'dûm) bir şey değildir. Temelde 'vücûd' ve 'şeylik'in birbirlerini gerektirip gerektirmediği (*telâzum*) meselesi ile alakalı olan bu konu, bazen, "Ma'dûm şey değildir." şeklinde ortaya konulmuştur. Müslüman Filozofların nazarında vücûd ile şey müsâvidir. 'Adem (yokluk) ise, "lâ-şey'iyyet" (şey olmamaklık) ile müsâvî olmuş olmaktadır. Zira 'adem dışarıda hiçbir zarfa sahip değildir. Bazı Mu'tezile kelâmcıları ma'dûmu ikiye ayırır. Birincisi, salt yokluk olan ma'dûm, ikincisi ise salt yokluk olmayan ma'dûm. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, ma'dûm; ya varlığı tamâmen imkânsız olan mâhiyetler, ya da varlığı imkân dâhilinde olan mâhiyetler olmak üzere ikiye ayrılır. İşte Mu'tezile âlimleri bundan dolayıdır ki, varlıkları mümkün olan mâhiyetlere 'sâbit' adını verirler. Şu

37. Mehmet Aydın, *a.g.e.* 31.

38. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, 35-36.

39. İbn Sina, *Metafizik*, II, Çev. Ekrem demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, 50.

40. İbn Sina, *Metafizik*, II, 51, 86, 92, 101.

halde onlara göre her sâbit mevcûd iken, her mevcûd sâbit değildir. Sâbit kelimesi burada, hâricî varlıktan farklı olarak, henüz varlık alanına çıkmamış, ancak varolma imkânına sahip olan varlık türü için kullanılmaktadır.⁴¹ Yunan düşüncesinin değişmez ilklerinden biri yoktan ancak yokun çıkacağı ilkesidir. İster idealist olsun ister materyalist olsun, Yunan filozoflarının tamâmı “Hiçten hiç doğar.” ilkesini savunmuşlardır. Bu ilke “maddenin ezeliyeti ile aynı anlamda gelmektedir. Yoktan var olma ise doğuya ait, özellikle âlemin mutlak güç sahibi olan yüce bir kudret tarafından yaratılışını savunan İbrâhimî dinlere ait bir ilkedir. İbrâhimî dinlerin yoktan var olmayı reddetmesi kendi dinlerinin temellerinin kökünden sarsılması anlamına gelir.”⁴²

Aziz Anselmus, *Monologion* adlı eserinde “yok”un anlamı üzerinde durur. Ona göre Bir şeyin kendisinde meydana geldiği şey, ondan meydana gelen şeyin sebebidir. Her bir sebep zorunlu olarak sebeplinin varlığına katkıda bulunur. Eğer bir şey “yoktan” yapılmışsa yok, bu şeyin sebebi olarak kabul edilmek durumundadır. Ancak burada bir zorluk vardır: Varlıktan mahrum olan bir şey nasıl başka bir şeye varlık vermeye aracılık edebilir? Mâdemki bir şeyin var olması için “yok”tan bir yardım gelmemektedir, o zaman bir şeyin “yok”tan var olduğuna nasıl iknâ olacağız?

Bir başka problem de “yok”un bir “şey”i çağrıştırdığı meselesiyle ilgilidir. Eğer “yok”un çağrıştırdığı bir “şey” varsa, “yok”tan yaratılan her şey bir “şey”den yaratılmış demektir. Eğer “yok”, bir şey değilse, şu halde “yok”tan yaratılan bir şeyin olmaması gerekir. Çünkü bir şeyin salt “yok”tan yapılmış olması anlaşılabilir bir ifadedir. Şu halde yaratılan her şeyin bir “şey”den yaratıldığını kabul etmek daha mâkûl bir düşünce olarak görünmektedir. Ancak bunun başlangıçtaki ulaşılan sonuca aykırı bir ifade olduğu ortadadır. Biz “yok” olanı bir “şey” olarak aldığımızda, bu durumda şeyi de büyük oranda “yok” olarak kabul etmek durumunda kalacağız. Eğer her şeyden daha büyük olan belli bir Öz bulduysam, aklın bu Öz dışındaki her şeyin, yoktan yaratılmak suretiyle bu Öz tarafından yapıldığını çıkarsayabilirim. Şu halde her şeyin kendisinden yapıldığı şey bir şey olsaydı Yüce Varlık hakkında ulaştığım sonuç bir hiçten ibaret olmuş olacaktı.⁴³

Bu durumda *yok* ile kastedilen şey nedir? Eğer bir şey yoktan meydana getirilmişse bu üç şekilde yorumlanabilir. Bu yorumlar Anselmus’a göre buradaki zorluğu çözmek için yeterlidir. Birincisi yoktan meydana getirilen şey asla yaratılmamıştır. Bunun örneği, sessizce oturan biriyle ilgili, “Ne hakkında konu-

41. Daha geniş bilgi için bkz. Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 194.

42. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Kitabevi, İstanbul 2000, 79.

43. Anselmus of Canterbury, *Monologion*, 18 (VIII).

şuyor?” diye sorduğumuzda, bize, “hiç” diye cevap verilmiş olmasıdır. Burada hiç o kimsenin konuşmadığı anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bir kimse Yüce Varlık ile ilgili ya da aslâ var olmamış ve var olmayacak olan bir şeyle ilgili olarak “Neden yaratılmıştır?” diye sorulduğunda, haklı olarak, “yoktan” biçiminde cevap verilecektir. İkinci olarak, yokun anlamlarından birisi de, ifade edilebilen ancak var olmayan bir şeydir. Anselmus burada, sanki yok var olan bir şeymiş gibi kabul edilmek suretiyle bir şeyin var olmayan bir şeyden yaratılmasını kastedmektedir. Ancak bu ifade yanlış olduğu için, her zaman kendisini bir çelişki takip edecektir. Üçüncü yorum ise, gerçekte bir şeyin kendisinden meydana geldiği herhangi bir şey ortada gerçekten ‘yok’ iken, bir şeyin yoktan var edilmesidir. Anselmus’un verdiği örnek bunu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır: Ortada hiçbir sebep yokken kederlenen bir kimse için biz, “Yok yere kederlendi.” deriz. Aynı şekilde zengin bir kimse için, “Bu adam fakirken zengin oldu.”; ya da yakalandığı hastalıktan iyileşen biri için, ‘Hasta iken sıhhat buldu.’ sözümüz de bu anlama gelir. Çünkü adam daha önce fakir iken zengin olmuş, yani daha önce sahip olmadığı bir şeyi elde etmiştir. Aynı şeyi hasta iken iyileşen kimse için de söyleyebiliriz. İşte Anselmus’a göre Tanrı’nın ‘yok’tan yaratması, ‘yok’un bu üçüncü anlamıyla ilgilidir. ⁴⁴

Şeyler Tanrı tarafından yoktan yaratılmalarına rağmen, Tanrı’nın zihninde onların ne tür ve nasıl bir şey olacakları mevcuttu. Onların daha önce yok olmaları şu anki durumda olmamaları anlamında ve kendisinden yapıldıkları bir maddenin olmayışı anlamında bir yokluktur. Yoksa eşya yaratıcılarının aklına nisbetle yok değildi; ona göre ve oradaki bilgiler aracılığıyla yaratılmışlardır. Anselmus’a göre, şeyler yaratılmadan önce Tanrı’nın zihninde zihinsel ya da rasyonel ifadeler olarak mevcutturlar. Ancak Anselmus, bir hususu hatırlatma gereği duyar: Kendisinin bu terimle kastedtiği “şeylerin anlamı” değildir; o bu terimle şeylere zihinsel bir bakışı ve var olan ya da var olacak şeylere düşüncenin keskin gözüyle bakmayı kaseder. Bu, esasında o şeyin tümel varlığıdır.⁴⁵ Tümel varlıklar için konulmuş olan kelimeler esasında en doğal ve en doğru kelimelerdir. Aziz Anselmus’a göre her hangi bir ustanın yapacağı bir şeyi önceden planlamasıyla Yüce Öz’ün yaratacağı bir şeyin ön bilgisine sahip olması arasında önemli bir farklılık vardır. Yüce Öz, kendisi aracılığıyla eşyayı yaratacağı formu herhangi bir yerden ödünç almamıştır ve bunu oluştururken bir yardıma ihtiyaç duymamıştır. Diğer yandan usta ise bir şeyi hayal yoluyla tasavvur ederken, bir şekilde onunla ilgili bir tecrübesine dayanmak durumundadır. Bu tecrübe o şeyin tamamıyla ilgili olabileceği gibi onun bir parçasıyla da ilgili olabilir. Diğer yandan sıradan bir usta, eğer lü-

44. Anselmus of Canterbury, *a.g.e.* 19 (VIII).

45. Anselmus of Canterbury, *a.g.e.* 20,21 (X).

zum eden malzemelere sahip değilse zihninde tasarladığı şeyi üretmesi mümkün olmayacaktır. Meselâ bir insan hiçbir yerde var olmayan bir canlı tahayyül edebilir, ancak o bunu mevcut bilgi ve tecrübelerinin parçalarını bir araya getirmek suretiyle yapar.⁴⁶

DOĞRULUK İRÂDESİNİ MUHÂFAZA EDEBİLME GÜCÜ OLARAK ÖZGÜRLÜK

Aziz Anselmus'un, Batı düşünce tarihinde benzerine nâdiren rastladığımız ve kullandığı analiz metodu bakımından kısmen günümüzdekileri çağrıştıran kendine özgü tek bir tanım içinde farklı anlamları çağrıştıran bir özgürlük tanımı vardır. Anselmus'un ifadelerinden onun kendi zamanındaki özgürlük tanımlarını tutarsız bularak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Anselmus'un özgürlük tanımının varlıkların özgürlüklerini kazandığı birçok durumun analiz edilmesi sonucunda ortaya çıktığı görülmektedir. Aziz Anselmus her ne kadar kapsamlı bir özgürlük tanımı yapma gayreti içindeyse de bu tanımla sadece insanın özgürlüğü kastedilmemektedir. İnsan özgürlüğü mevcut özgürlük biçimlerinden sadece birisidir. Anselmus'un sorgulamaları, farklı özgürlük durumlarını, özgürlüğe benzeyen şeyleri soruşturma konusu yapması, bazen Sokratik sorgulamaları çağrıştıırır.⁴⁷

Aziz Anselmus öncelikle kendi zamanındaki yaygın özgürlük tanımlarının yanlışlığını ortaya koyar. Bunlardan birisi Aziz Augustine'e ait olan şu tanımdır: "Özgürlük hem günah işlemeye hem de işlememeye güç yetirilebilmesidir (*posse peccare et non peccare*).” Aziz Anselmus, hiçbir tereddüde mahal bırakmadan bu tanımı reddeder. Çünkü bu tanım, günah işleme gücüne sahip olmayan Tanrı'nın ve meleklerin irâdesini dışarıda bırakmaktadır. Tanrı'da bir irâdenin bulunmadığını söylemek küfür teşkil ettiğine göre böyle bir irâde özgürlüğü tanımını doğru kabul etmek ona göre mümkün değildir.⁴⁸ Anselmus'un bu radaki tanımı reddederken ileri sürdüğü gerekçe özgürlüğe hangi tür varlıkların sahip olması gerektiğine dair bize ipuçları vermektedir. Şu halde diyebiliriz ki, Aziz Anselmus'a göre bütün rasyonel varlıklar özgürlüğe sahiptirler. Uygun bir özgürlük tanımı sadece insanın özgürlüğünü değil, aynı zamanda Tanrı ve meleklerin de özgürlüğünü içerecek şekilde kurulmalıdır. Anselmus ayrıca öğrencisine bununla ilgili olarak şu soruyu sorar:

46. Anselmus of Canterbury, *a.g.e.* 22 (XI).

47. Stanley G. Kane, "Anselm's Definition of Freedom", *Religious Studies*, Vol. 9, No. 3 (Sep., 1973), 298. (pp. 297-306).

48. Anselm of Canterbury, *De Libertate Arbitrii*, 192 (I)

“Kim daha özgür; Günah işleme gücüne sahip olmayan bir irâde mi, yoksa günah işleme gücüne sahip olan bir irâde mi?”

Yukarıda yapılan tanım her ikisine de eşit derece de sahip olan bir irâdeyi özgür olarak göstermişti. Ancak Anselmus öğrencisinin aksi yöndeki görüşlerine rağmen “günah işleme gücüne sahip olmayan irâdenin daha özgür” olduğunu savunur.⁴⁹ Anselmus’un bu konuda ileri sürmüş olduğu gerekçe şudur: Özgürlük, soyut bir şey olarak değil, özgürlüğe sahip olduğu söylenen irâdenin bütün doğası ve amacı ile birlikte değerlendirilmelidir. Aziz Anselm’in anlayışına göre insanın doğası ve amacı, Tanrı’nın yaratması esnâsında ona bahşettiği ahlâkî dürüstlük standardına uygun hareket etmesidir. Sonuçta kendi yaratılış amacına uygun hareket eden kimse daha özgürdür. Çünkü onun seçimleri ve hareketleri, özgürlüğe özgü olan özelliklere ve niteliklere daha fazla sahiptir.⁵⁰

Fakat Aziz Anselmus’un vermiş olduğu cevabın bazı zorlukları da beraberinde getirdiğini görüyoruz. Eğer günah işleyebilme özgürlüğü özgürlük tanımının içinde yer almıyorsa neden bazı melekler ve insanlar özgür bir biçimde günah işlemektedirler? Eğer biz onların özgürce günah işlemediklerini söylersek, bu onların fiillerinde bir belirlenim (determinizm) olduğu anlamına gelecektir. Sonuç olarak yaptıklarından dolayı sorumlu tutulmaları söz konusu olmayacaktır. Anselm bu soruya cevap verirken, günah işleyebilme özgürlüğünün özgürlüğün tanımında yer almamasına rağmen, günahın özgür irâde ile işlendiğini söyler. Ancak onun bu zorluğu gidermek için vermiş olduğu cevap bazı paradoksları da içermektedir. Şeytan ve Âdem her ne kadar özgür irâdeleriyle günah işledilerse de, kendisi aracılığıyla irâdelerinin özgür olduğu bir şey ile bu günahı işlemediler. Anselmus’agöre burada söz konusu olan günah belli bir özelliğe, kâbiliyete yani günah işlememe kâbiliyetine sahip olan irâde ile işlenmiştir ki özgürlük denilen şey bu irâdedir. Bundan dolayı günah özgür irâde ile işlenmiştir. Fakat bu günah, onun özgürlüğünü oluşturan belli bir kâbiliyet yoluyla bir irâde aracılığıyla işlenmemiştir. Şeytan ve Âdem’in günah işlemesinde söz konusu olan ve özgürlüğü oluşturan kâbiliyete, ondan bağımsız olan bir başka kâbiliyet daha eşlik etmiştir ki bu da günah işleme kâbiliyetidir. Bu ikincisi ona göre birincisinin ne değerini yükselten ne de azaltan bir şeydir.⁵¹

Anselmus’un bildiklerimizden oldukça farklı olan özgürlük tanımı şudur: “Seçme özgürlüğü, sadece dürüstlüğün kendisi için irâde-dürüstlüğünü koruma

49. Anselm of Canterbury, *a.g.e.* 193 (I).

50. Stanley G. Kane, “Anselm’s Definition of Freedom”, 300.

51. Stanley G. Kane, *a.g.m.*, 301.

kâbiliyetidir.”⁵² Anselmus’a göre kâbiliyet özgürlüğün bir cinsidir. Tanımda geçen “koruma” ise bu kâbiliyeti, gülme kâbiliyeti, yürümü kâbiliyeti gibi başka kâbiliyetlerden ayırır. Dürüstlüğü tanıma dâhil etmekle Aziz Anselmus, altının korunması gibi dürüstlük dışındaki şeylerle onun farklılığını ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir. Buna göre özgürlük insandaki dürüstlük irâdesini sadece dürüstlük olduğu için koruma ve kollama kâbiliyetidir. Biz bu durumda doğruluğa ne kadar sâdıksak o kadar seçme özgürlüğüne sahibiz demektir. Buradaki dürüstlük irâdesi ile kastedilen şey ise, bir sopanın ya da düşüncenin doğruluğundan buradaki dürüstlüğün farkını ortaya koymak içindir. “Dürüstlüğün kendisi için ifadesi” ise, bunun başka bir şey için değil sadece dürüstlük için olduğu anlamına gelir.⁵³

SONUÇ

Erken Skolâstik dönem filozoflarından biri olan Aziz Anselmus daha çok kendisi tarafından kurulmuş olan ontolojik delil ile tanınıyorsa da hem Tanrı’nın varlığına dair ontolojik delil ve bunun dışında insanın özgürlüğü, varlık-yokluk, Tanrı’nın sıfatları ve Teslisin anlamı ile ilgili görüşleri ve çözümlemeleri dolayısıyla günümüzde de tartışılmaya devam eden önemli bir düşündürdür. Kutsal Kitab’ın hemen bütün dogmalarının akılla isbât edilebileceğini düşündü. Ontolojik delil ortaçağlardan günümüze kadar mârûz kaldığı eleştirilere rağmen bugün hala çağdaş din felsefecileri tarafından yeniden gündeme getirilip tartışılmaktadır. Eserleri ciddî felsefe çözümlemeleri, farklı bir üslup içermesinin yanında edebî değere de sahiptir. Bu yönüyle Augustine’in eserlerinde kullandığı üsluba benzetilmiştir.

KAYNAKÇA

- Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1990.
- Anselmus, Aziz, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, İngilizceye tercüme eden Jasper Hopkins, Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000.
- El-Câbirî Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Kitabevi, İstanbul 2000.

52. Anselm of Canterbury, *De Libertate Arbitrii*, 211 (XIII).

53. Anselm of Canterbury, *a.g.e.* 211 (XIII).

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009.

Dağ, Mehmet, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dergisi, C. XXIII, s. 287vd.

Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fazıla*, (İdeal Devlet), Çeviri, Ahmet Arslan, Vadi Yayınları 1997.

Fazlurrahman, “İbn Sînâ”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları 1990.

Hopkins, Jasper, *A Companion to the Study of St Anselm*, Minneapolis University Of Minnesota Press, 1972.

Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Ş. Öçal, Açılıp Kitap, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, *Metafizik II*, Çev. Ekrem demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Kane, Stanley G. “Anselm’s Definition of Freedom” *Religious Studies*, Vol. 9, No. 3 (Sep., 1973)

Kenny, Anthony, *Medieval Philosophy*, Oxford Un. Press, New York 2005.

Klima Gyula, Fritz Allhoff. *Anand Jayprakash Vaidya, Medieval Philosophy: Essential Reading with Commentary*, Blackwell Oxford, 2007.

Leftow, Brian, “Anselm on the Necessity of the Incarnation” *Religious Studies*, Vol. 31, No. 2 (Jun., 1995), pp. 167-185.

Melchert, Norman, *The Great Conversation*, The Oxford University Press 2007.

Morwedge, Parviz “A Third Version of Cosmological Argument in the İbn Sini-an Metaphysics”, *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morwedge, New York 1979.

Öçal, Şamil, *Kışladan Medreseye*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

ANICIUS MANLIUS BOËTHIUS

İsmail Çetin*

Patristik felsefenin son döneminde yer alan ve zaman zaman da skolastik felsefenin ilk önemli filozofu olarak kabul edilen Anicius Manlius Boëthius, 480 yılında Roma’da doğmuş ve önemli devlet görevlerinde bulunduktan sonra büyücülükle suçlanarak hapse atılmış, kendisine uygulanan çeşitli işkenceler sonucu 525 yılında ölmüş ya da öldürülmüştür. Babası Flavius Manlius Boëthius 487 yılında Roma’da konsül üyesidir; aynı görevi 510 yılında kendisi de yürüten Boëthius’un Symmachus ve Boethiua adlarını taşıyan iki oğlu da 522 yılında konsül üyesi olarak görev yapmışlardır.

Küçük yaşta yetim kalan ve hayatı çeşitli acılarla geçmiş olan Boëthius, önce Grekçe, sonra da Pythagoras’ın müzik teorisini, Batlamyus astronomisini, Euklides geometrisini ve İlkçağ Felsefesinin iki önemli şahsiyeti Platon ve Aristoteles’in felsefelerini öğrenmiştir. Filozofumuz, Aristoteles’in Mantık kitaplarından *Kategoriler* ve *Interpretationne*’yi, Porphyros’un Aristoteles’in *Kategoriler*’i üzerine yazmış olduğu bir giriş ve yorumdan meydana gelen *İsagoji* adlı eserini Grekçe’den Latince’ye çevirmiştir.

Özgün eser olarak mantık konularıyla ilgili küçük denemeler yazmış olan Boëthius’un düşünce tarihine sunduğu en temel çalışması *‘The Consollati-*

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

on of Philosophy (Felsefenin tesellîsi)'dir. Onun düşünce tarihindeki önemini üç noktada toplamak mümkündür: İlk olarak, filozofumuz, tümeller konusunu Ortaçağ felsefesinin konuları arasına katan, başka bir ifadeyle, Skolastik felsefenin en önemli tartışmalarından biri olan ünlü tümeller kavgasını başlatan kişidir.

İkinci olarak, Boëthius, tamamen dinî bir çerçeve içinde özgür irade problemini ele alan ve Tanrı'nın ezelî-ebedî bilgisiyle insan özgürlüğü arasında kabul edilebilir bir uzlaştırma ortaya koyma noktasında ciddî çaba harcayan ilk düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihâyet, üçüncü olarak, o, felsefenin insan hayatına neler sağlayabileceği noktası üzerinde önemle durmuş, deyim yerindeyse, felsefeyi hayatın hizmetine sunmayı bir görev olarak kabul etmiş dikkate değer düşünürler arasında yer alan kişi olmuştur.

Boëthius, çalışmalarında her şeyden evvel, Hristiyan teolojisinin önemli güçlüklerine çözümler üretmeyi ve onları anlaşılabilir formlar içinde ifade etmeyi amaçlamıştır. Her ne kadar bu çalışmaların içeriğinde kendinden önce yaşamış Hristiyan filozofu Augustinus'tan (354-430) önemli etkiler görmek mümkünse de, kullandığı terminoloji ve metot bakımından Boëthius'un kendi bağımsızlığını kanıtladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Tanrı'nın mâhiyetine dair felsefî bir inceleme anlamına gelmek üzere, Hristiyan düşünce tarihinde 'theology' terimini ilk kullanan kişinin de Boëthius olduğunu burada belirtmek gerekmektedir. Metot bakımından Boëthius'un en büyük katkısı, onun Aristoteles'in kanıtlayıcı Mantık anlayışını Hristiyan teolojisinin hizmetine sunması olmuştur. Bu noktayı göz önünde tuttuğumuzda, Boëthius'u ünlü Hristiyan teoloğu St. Thomas Aquinas'ın (1225-1274) kullandığı bilimsel teoloji (scientific theology) yaklaşımının çağlar öncesinde yaşamış müjdecisi olarak görmek sanırız yerinde olacaktır.²

Boëthius'un temel eseri *The Consolation of Philosophy*'de en çok üzerinde durduğu konu, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları olmuştur. Biraz önce de işaret edildiği gibi, o, özellikle ilâhî bilgi ve insan hürriyeti arasında kabul edilebilir bir uzlaştırma ortaya koyma noktasında ciddî bir çaba harcamıştır.

Tanrı'nın varlığı problemiyle ilgilenmek isteyen bir insan, kaçınılmaz olarak, Tanrı'nın sıfatları konusu üzerinde de durmak zorundadır. Çünkü Tanrı'nın var olduğunu söylemek, aynı zamanda, birtakım ilâhî sıfatlara sahip bir varlığın var olduğunu kabul etmek demektir. 'Tanrı vardır' önermesinin doğru ve anlamlı kabul edilmesi, büyük ölçüde, O'na yüklenen sıfatların tutarlı ve birbiriyle uyumlu bir şekilde açıklanabilmesine bağlıdır. Anthony Kenny, Tanrı'nın

2. A.R. Sutherland, "Boethius", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Comp., New York 1987, II/276-77; Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1999, s. 65 vd.

sahip olduğu sıfatların tam bir tutarlılık içinde bulunmasını “Tanrı’nın varlığı-
nın, yeterli olmasa bile, zorunlu bir şartı” olarak görmektedir³.

İster felsefî, ister dinî olsun bütün teistik sistemlerin geleneksel olarak Tanrı’ya yüklediği birtakım sıfatlar bulunmaktadır: birlik, ezelilik-ebedilik, kudret, irade ve bilgi bu sıfatların en başta gelenleridir.

Tanrı’ya yüklenen sıfatlar arasında filozof ve ilâhiyatçıları en çok meşgul edeninin ‘ilâhî bilgi’ olduğunu söylemek mümkündür. Bunun iki temel sebebi vardır: İlk olarak, bilgi sıfatının kendi başına anlaşılması bu sıfat üzerinde kafa yormayı gerektirdiği gibi, diğer sıfatlar ve onların âlemle ilişkileri konusu araştırılmak istendiğinde de bilgi sıfatına başvurmak kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü Tanrı’nın dilemesi, yaratması, hesaba çekmesi vb. hep bilgisine göredir.⁴ Bilgi sıfatı yeterince anlaşılmadığında diğer birçok sıfatın anlaşılması ve anlatılması da imkânsız görünmektedir.

İkinci olarak, Tanrı’nın bilgisi üzerinde düşünölmeye ve konuşölmeye başlandığında, yalnız Din Felsefesini değil, Ahlâk Felsefesinden Bilim Felsefesine kadar geniş bir alanı ilgilendiren çok sayıda yeni problem kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Tanrı’nın sahip olduğu bilgi, diğer bütün varlıkların bilgisinden farklı, sonsuz ve kusursuz bir bilgidir (*omniscience*). Dolayısıyla O, geçmiş, şimdi ve geleceği, başka bir ifadeyle, olmuş, olmakta ve olacak olanı eksiksiz olarak bildiği gibi, bu bilgide herhangi bir yanılgı da söz konusu değildir. Sözü nü ettiğimiz problemler, böyle bir bilginin Tanrı’nın diğer sıfatları ile olduğu kadar âlemdaki varlıkların yapı ve işleyişile de uyumlu bir şekilde açıklanması ihtiyacından kaynaklanmaktadır.⁵

Söz gelimi, Tanrı sonsuz bilgisiyle her şeyi bildiğine göre, O’nun sürekli değişmekte olan varlıkları bilmesiyle ezelî-ebedî ve değişmeyen bir varlık oluşu, aynı zamanda nasıl kabul edilecektir? Eğer Tanrı insanın bütün ihtiyaçlarını, arzularını ve niyetlerini eksiksiz olarak zaten bilmekte ise, Tanrı’ya duâ ve niyazda bulunmanın, O’na ibadet etmenin ne anlamı olabilir? Tanrı, gelecek de dâhil olmak üzere, her şeyi hatasız olarak biliyorsa, gelecekteki mümkünlerle (*future contingents*) ilgili yargıların doğruluk değeri nedir? İnsanın gerçekleştireceği davranışlarla ilgili niyet ve seçimler henüz bu insanın kendisinde oluş-

-
3. A., Kenny, *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, 4 th Imp., Oxford 1992, s. 5.
 4. Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 112.
 5. Kenny, *The God of the Philosophers*, s. 6-7; R. Swinburne, *The Chorenge of Theism*, Clarendon Press, 3 rd Imp., Oxford 1989, s. 167 vd.; C. L. Douglas, *God’s Willing Knowledge*, The Pennsylvania State Univ. Press, USA 1986, s. 3-4; W. J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Comp., California 1988, s. 22 vd.

mamışken söz konusu davranışlar Tanrı tarafından biliniyorsa, insanın davranışlarını seçme ve gerçekleştirmede hür olduğu ve ahlâkî bir sorumluluk altında bulunduğu nasıl söylenebilir?

Sayılarını daha da çoğaltabileceğimiz bu sorular esasında din felsefesinin bir problemi olan Tanrı'nın bilgisi konusunda konuşmaya başladığımızda başka alanları ilgilendiren problemleri de ele almak zorunda kalacağımızı gösteren birer örnektir. Ancak, yazımızın konusu açısından bizi burada asıl ilgilendiren sonuncu sorudur. İnsan hürriyetinin ahlâk felsefesi ile ilgili eserlerde önemli bir yer işgal ettiği bilinen bir husustur. Bununla birlikte, ilâhî bilgi konusunda Tanrı'nın 'gelecekteki mümkünler'le ilgili bilgisinden söz edilmeye başlandığında, tartışmanın insan hürriyetini de ilgilendiren bir boyut kazanması kaçınılmaz olmaktadır.

Biraz önce de işaret edildiği gibi, Tanrı'nın her şeyi bilen, sonsuz bilgi sahibi bir varlık olduğunu kabul etmek, aynı zamanda, O'nun geçmiş, şimdi ve geleceği eksiksiz olarak bildiğini ve bu bilgide herhangi bir yanılma olamayacağını da kabul etmiş olmak demektir. Geçmiş ve hâlihazır bilmeyi bir yana bırakırsak, acaba Tanrı'nın, insan fiilleri de dâhil olmak üzere, geleceği eksiksiz olarak bilmesi ve bu bilgide herhangi bir yanılmanın imkânsız olması bir fatalizm ya da determinizme yol açmaz mı? Tanrı'nın geleceği de kuşatan önbilgisi (*foreknowledge*) yanında, insan fiillerinde, 'başka türlü de davranabilirdim' anlamında bir hürriyetin mevcut olduğunu kabul etmek ne ölçüde mümkündür?

Tanrı'nın sonsuz bilgisi ile insan hürriyeti birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkması kaçınılmaz olan çetin güçlüğü aşağıdaki önermelerin birbiriyle olan ilişkisinde açıkça görmek mümkündür:

- a) Tanrı sonsuz bilgisiyle her şeyi eksiksiz olarak bilmektedir.
- b) Herhangi bir insanın t2 zamanında yapacağı bir iş Tanrı tarafından t1 zamanında bilinmektedir.
- c) Bu insan t2 zamanında yapacağı işi gerçekleştirmekten vazgeçme hürriyetine sahiptir.

Birinci ve ikinci önermenin aynı anda doğru olarak kabul edilmesinin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Gerçekte, birinci önermenin kabulünün ikinci önermenin kabulünü de gerektirdiğini söyleyebiliriz. Ancak ikinci önerme ile üçüncü önermeyi bir arada göz önünde bulundurduğumuzda durum değişmektedir. Sonsuz ve kusursuz bir bilgiye sahip bir varlığın t1 zamanında, t2 zamanında meydana gelecek bir olayı biliyor olması, bu olayın meydana gelmesinin kaçınılmaz (zorunlu) olduğunu akla getirmektedir ki, bu, üçüncü önermenin doğruluğunu tehdit eden bir durumdur. Diğer yandan üçüncü önermenin doğruluğunu kabul etmek, yani insanın gerçekleştirileceği Tanrı tarafından biliniyor olan bir davranıştan vazgeçme hürriyetine sahip olduğunu iddiâ etmek ise Tanrı'nın bilgisinde yanılmayı akla getirmektedir ki, bu da, Tan-

rı'nın sonsuz bilgi sahibi olduğunu ifade eden birinci önerme ile açıkça çelişen bir husustur. Kısacası meseleye nereden bakılırsa bakılsın, önemli bir problemle karşı karşıya kalınacağı tartışma götürmez bir gerçektir.

Tanrı'nın önbilgisiyle insan hürriyeti arasında kabul edilebilir bir uzlaştırma yapmayı hedefleyen çabalar oldukça erken dönemlerde başlamış olup hâlen devam etmektedir.⁶ Bu uzlaştırmayı sağlamaya yönelik çeşitli yollar geliştirilmiştir. Meselâ bazı düşünürler, Tanrı'nın önbilgisi yanında insan hürriyetinin de var olduğunu gösterebilmek için '*sınırlı bilgi (limited knowledge)*' kavramından yola çıkarak, insanın plan, program ve seçimlerine imkân sağlamak adına Tanrı'nın kendi bilgisini yine kendisinin sınırlandırdığını söylemişlerdir.⁷

Bazı düşünürler de, önbilgi ve insan hürriyeti problemini, günümüzde oldukça revaçta olan süreç felsefesi ışığında çözmeye çalışmışlardır. Onlara göre, gelecek henüz gerçeklik kazanmamış bir imkânlar sahasıdır; Tanrı bu sahayı olmuş bitmiş olaylar olarak değil, mümkünler alanı olarak bilir. Dolayısıyla, insanın gelecekteki seçimlerinin ve bu seçimlere dayalı davranışların Tanrı tarafından bilinmesi, bir realitenin değil, henüz gerçeklik kazanmamış olanın imkânının bilinmesi demektir. Böyle bir bilginin insan hürriyetini ortadan kaldırması söz konusu olamaz.⁸

Hemen belirtmek gerekir ki, Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyetini teizmin birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan iki kabulü olarak gören; tutarlı olmak isteniyorsa, bu kabullerden birinin mutlaka terk edilmesi gerektiğini savunan düşünürler de yok değildir.⁹ Önbilgi ve insan hürriyeti ile ilgili tartışmaların zenginlik ve çeşitliliğine bakılacak olursa, bu tartışmanın insanlıkla birlikte varlığını sürdüreceğini söylemek sanırız yanlış olmayacaktır.

6. W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988, s. XII; W. Hasker, Cornell Univ. Press, Ithaca and London 1989, s. 1 vd.
7. Bu görüşü savunan düşünürlerin başında J. R. Lucas gelmektedir. Bkz. Lucas, *The Freedom of the Will*, Oxford 1970, s. 75 vd. Lucas'ın bu konudaki görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 126; P. Helm, *God, Time and Knowledge, Eternal God*, Clarendon Press, Oxford 1988, s. 47 vd.
8. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydın, M., "*Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi*", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII, Ank. 1985, s. 66 vd.
9. Örnek olarak bkz., Flew, A., *God and Philosophy*, Hutchinson of London, London 1966, s. 45-57; "Compatibilism, Free Will and God", *Philosophy*, (48) 1973, s. 231-244; "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) A. Flew ve A. C. Machintyre içinde, London 1958, s. 144 vd.; N. Kretzmann, "Omniscience and Immutability", *Journal of Philosophy* (63) 1966, s. 409 vd.; L. T. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford Univ. Press, Oxford 1991, s. 3vd.

Tanrı'nın önbilgisiyle insan hürriyetini uzlaştırma çabalarının oldukça erken dönemlerde başladığını biraz önce belirtmiştik. Bu çabalar zengin ve daha sonraki dönemler üzerinde derin izler bırakan ürünlerini M.S. IV. Ve V. yy.larda vermeye başlamıştır. Hristiyan ilâhiyatının önde gelen temsilcilerinden biri olan St. Augustine'in (354-430) eserleri, Tanrı'nın bilgisi ve insan hürriyetinin çelişkiye düşülmeksizin aynı anda kabul edilebileceğini göstermeyi hedefleyen pasajlarla doludur.¹⁰

Ön bilgi ve insan hürriyeti problemine çözüm bulma görevini Augustine'den devralan ve bu doğrultuda ortaya koyduğu görüşleriyle, daha sonraki düşünürler üzerinde Augustine'den daha fazla etkisi olan filozof Manlius Boëthius'tur. Augustine'in bu konu üzerinde dururken ilâhî inâyete fazla vurgu yapmış olması ortaya konan çözümde insan hürriyetinin yeterince temellendirilemediği izlenimine yol açmaktadır. Buna karşılık Boëthius'un çözümü hem ilâhî bilgiyi hem de insan hürriyetini aynı güçle savunmakta, böyle olduğu için de, varılmak istenen sonuç açısından daha elverişli görünmektedir. Bu sebeple, Augustine'in çözümü insan hürriyetine pek sıcak bakmayan XVI. yy.daki Reform hareketine kadar fazla itibar görmezken, Boëthius, konu ile ilgili çözüm çabalarında kendisine sıkça başvurulana bir otorite olma özelliğini yaşadığı yüzyıldan günümüze kadar sürdürmüştür.¹¹

Boëthius, *'The Consolation of Philosophy (Felsefenin Tesellisi)'* adlı temel eserinde, insanın gerçekleştirdiği davranışları kendi hür iradesiyle seçtiğini ve Tanrı'nın sonsuz ve kusursuz bir bilgiye sahip olduğunu belirttikten sonra, sonsuz bilgi (*omniscience*) ile insan hürriyeti arasında çözülmesi oldukça zor bir güçlük bulunduğunu da açıkça ifade etmektedir: "Eğer Tanrı her şeyi biliyor ve bu bilgisinde aslâ yanılmıyorsa, bundan, O'nun önceden bildiği her şeyin zorunlu olarak gerçekleşeceği sonucu çıkar. Böylece, eğer O ezeli olarak insanların yalnız davranışlarını değil, fikirlerini ve niyetlerini de biliyorsa, insanın hür irâdesinden bahsedilemez. Çünkü insanda, yanılması mümkün olmayan Tanrı'nın daha önceden bildiğinin aksine bir davranış ya da irâdenin bulunması söz konusu değildir. Eğer olaylar Tanrı tarafından daha önceden bilinenden farklı bir istikâmette gelişecek olsa, bu durumda, Tanrı'nın olacak olan hakkında sağlam bir bilgisi değil de sallantılı bir fik-

10. Bkz. St. Augustine, *The Confessions of St. Augustine*, (Trans. Edward B. Pusey), Random House, New York 1949, Book II, s. 252 vd.; *St. Augustine on Free Will*, (Trans. Carroll M. Sparrow), Univ. Of Virginia Press, Charlottesville 1947, Book III, s. 93 vd.; *The City of God*, (Trans. Marcus Dods), Random House, New York 1950, Book V, s. 153 vd.; ayrıca bkz., L. Rowe, William, "Augustine on Foreknowledge and Free Will", *Review of Metaphysics* (1964), XVIII/356-363.

11. Krş., Hasker, *God, Time and Knowledge*, s. 6.

ri olurdu ki, bana göre bu, Tanrı'ya inanmamakla aynı kapıya çıkan bir şey demektir.”¹²

Boethius'un bu ifadeleri Tanrı'nın bilgisi ile insan hürriyeti arasındaki problemi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Probleme hangi açıdan bakılırsa bakılsın çözümü zor bir güçlük karşılı karşıya kalınacağı muhakkaktır. Eğer Tanrı insanların irâdeleriyle ne şekilde seçimde bulunacaklarını hâlihazırda biliyorsa, her şey Tanrı'nın yanılmayan bilgisine göre gerçekleşecek, böylece de insanın başka türlü seçimde bulunma hürriyeti ortadan kalkmış olacaktır. Diğer yandan, insanın Tanrı tarafından bilinenin dışında bir seçimde bulunma hürriyeti-ne sahip olduğu kabul edilecek olursa da, Tanrı'nın sonsuz ve kusursuz bilgisi zaman zaman yanlış da çıkabilen bir bilgi durumuna indirgenecektir ki, bu, testik tanrı anlayışıyla açıkça çelişen bir husustur.

Tanrı'nın bilgisi ve insan hürriyeti arasındaki çetin güçlüğe dikkat çeken Boethius, bu güçlüğü ortadan kaldıracak bir uzlaştırma geliştirmeyi kendisine görev olarak görmüştür. Ancak filozofumuz, kendi çözümünü ortaya koymadan önce, yaşadığı dönemde revaçta olan başka bir çözüm şeklini değerlendirmeyi de ihmal etmemiştir. Boethius'a göre, bazıları, Tanrı'nın bilgisi ile insan hürriyeti arasındaki problemi insan hürriyetini feda etmeden çözebilmek için, insanların davranışlarını Tanrı öyle bildiği için gerçekleştirmediklerini; insanların hür irâdeleriyle zaten öyle davranacakları için Tanrı'nın bu davranışları bildiğini iddiâ etme yoluna gitmişlerdir. Boethius'a göre, bu, insan hürriyetini kurtarmak adına Tanrı'nın ulûhiyetini ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir. Çünkü davranışların Tanrı tarafından bilindikleri için gerçekleştirilmediklerini; insanlar hür irâdeleriyle zaten öyle davranacakları için Tanrı'nın bu davranışları bildiğini söylemek, insan davranışlarını zorunluluktan kurtarmak isterken Tanrı'yı zorunluluk altına sokmak demektir. Hiçbir şey Tanrı'nın sonsuz bilgisi dışında kalamayacağına göre, bu bilgi, insanların özgürce seçip gerçekleştireceği davranışlardan haberdar olmak zorundadır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir çözümün kabul edilmesi mümkün değildir.¹³

Boethius'a göre, Tanrı'nın bilgisi ile insan hürriyeti arasındaki güçlüğü, hem Tanrı'nın bilgisine, hem de insan hürriyetine zarar vermeden çözmek mümkündür. Ancak bu çözümün ortaya konmasında Tanrı'nın bilgisinin doğru bir şekilde anlaşılmasının bir ön şart olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Tanrı'nın bilgisini doğru bir şekilde anlamının yolu da, Tanrı'nın bir diğer sıfatı olan ezellilik (eternity) hakkında yeterli bilgiye sahip olmaktan geçecektir. Çünkü Tan-

12. Boethius, *The Consolation of Philosophy*, (trans. and ed. James J. Buchanan, New York 1957, book V, prose 3, 6-16.

13. Boethius, *a.g.e.*, book V, prose 3, 19 vd.

rı'nın kendisi gibi bilgisi de ezeldir. O halde Tanrı'nın ezeli olması ne demektir? *Felsefenin Tesellisi*'nde ezellilik şu şekilde açıklanmaktadır:

Tanrı'nın ezeli olduğu akıl sahibi bütün varlıkların paylaştığı ortak bir kuldür. O halde, ezelliğin ne olduğu üzerinde biraz düşünelim. Çünkü ezelliğin ne olduğunu bilmek, bizim hem ilâhî mâhiyeti, hem de ilâhî bilgiyi doğru bir şekilde anlamamızı sağlayacaktır. Ezellilik, kesintisiz bir bütün olarak yaşanan sınırsız bir hayatın tamamına, kusursuz bir şekilde ve bir kerede sahip olmak (*complete possession all at once of illimitable life*) demektir. Bu sebeple, kesintisiz ve sınırsız hayata bir bütün olarak, bir kerede sahip olan ve kendisinde geleceğin hiçbir parçasının eksik olmadığı, geçmişin hiçbir parçasının yok olup gitmediği şeyin ezeli olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir Varlık, zorunlu olarak ve dâimâ bütün mâhiyetiyle, değişmeden kendi kendine hâzır ve nâzır olacağı gibi; değişen zamanın akışı da (geçmiş, şimdi ve geleceği ile) O'nun için 'tek bir şimdi'den ibaret olacaktır¹⁴.

Bu ifadelerde altı çizilmesi gereken bazı noktalar bulunmaktadır:

a) Boëthius'a göre ezeli varlık, her şeyden önce hayat (*life*) sahibi olmalıdır; sayılar ve cansız varlıklar gibi şeylerin ezeli olduğu söylenemez. b) Bu hayat, herhangi bir hayat değil, kesintisiz ve sınırsız bir hayat olmalıdır; o herhangi bir başlangıç ya da sonla sınırlanmayan, her türlü değişmeden uzak bir hayattır (*illimitability*). c) Ezeli varlık, bu hayata bir kerede ve kusursuz bir şekilde sahip olmalıdır. Dolayısıyla, Tanrı'nın ne kadar süreden beri var olduğunu sormak ya da O'nun hayatını zaman dilimlerine bölmek tamâmıyla anlamsız bir şeydir.¹⁵

Şu halde, Boëthius Tanrı'nın ezeli olduğunu söylerken O'nun zaman içinde yer almadığını anlatmak istemekte, Tanrı için geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının yapılamayacağından hareketle zaman-dışı (*timeless*) bir tanrı anlayışını savunmaktadır. Filozofumuza göre, Tanrı'nın zaman dışı olması, O'nun ezeli-ebedî hayatında geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının ortadan kalkması, bu üç zaman diliminin de bir ve aynı olması demektir: "Tanrı'nın ezeli olduğu ifadesi, geçmiş, şimdi ve geleceğin tamâmını içine alan 'tek bir şimdiyi (*a single present*) anlatır."¹⁶

Boëthius'un Tanrı'nın zatı gibi bilgisini de ezeli kabul ettiğini biraz önce belirtmiştik. Filozofumuza göre Tanrı'nın ezeli olması nasıl geçmiş, şimdi ve geleceği içine alan tek bir şimdiyi anlatıyorsa, O'nun ezeli-ebedî bilgisi için de aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla ilâhî bilgi söz konusu olduğunda, Tanrı'nın her şeyi, geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı olmaksızın, kendi ezeli şimdisinde ve bir

14. Boethius, *a.g.e.* book V, prose 6, 9-11.

15. Krş. Helm, *God, Time and Knowledge*, s. 23-24; Craig, W. L., *a.g.e.* s. 92.

16. Boethius, *The Consolation of Philosophy*, book V, prose 6, 25.

kerede (*all at once*) bildiğini söyleyebiliriz. Boëthius'un bu konudaki ifadeleri oldukça açıktır:

“Her bilme gücü bildiklerini kendi mâhiyetine (*nature*) göre kavradığına (*comprehends*) ve Tanrı da bitip tükenmez bir ‘ezelî şimdi’ (*eternal present*)’ye sahip olduğuna göre, O’nun bilgisi zamanî bütün değişimleri aşar ve kendi ezeli şimdisinde nasıl ise öylece kalır. Bu bilgi, geçmiş ve geleceğin bütün süprüntülerini birleştirir ve her şeyi, kendi dolaysız bilmesi içinde sanki onlar şimdi meydana geliyormuşçasına görür. Bundan sonra, Tanrı’nın her şeyi kendisi vâsıtasıyla gördüğü önbilgiyi (*foreknowledge*) bir düşün, dilersen; onun, geleceğin önceden bilinmesi şeklinde değil de, aslâ değişmeyen şimdinin (*never changing present*) bilinmesi olarak anlaşılmasının daha doğru olduğunu göreceksin. O halde, ilâhî bilginin, ‘önceden görme’ (*prevision*)’ değil de, ‘topluca görme’ (*provision*)’ olarak adlandırılması yerinde olacaktır. Çünkü bu bilgi, bütün aşağı (*lowly*) şeylerin üstündedir ve onları, sanki bir dağın en üstündeymiş gibi ileriye doğru görür.”¹⁷

Bu ifadelerde, Boëthius’un Tanrı’nın bilgisi ile insan hürriyeti arasında ortaya koyduğu uzlaştırmanın özünü görmekteyiz. Ona göre, Tanrı, insanların gelecekteki davranışlarını ve bu davranışlarla ilgili seçimleri bilir. Ancak bu, bir önceden bilme değil, ‘ezelî şimdi’de ve davranışların olduğu anda bilmedir. Boëthius’a göre ‘ezelî şimdi’de geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının ortadan kalktığını biraz önce görmüştük. Dahası, bu ‘ezelî şimdi’, zamanın içinde yer alan ‘geçici şimdi’ (*temporal now*)’ gibi parça parça (*piecemeal*) değil, her zaman var olan ve var olacak tek bir bütündür. Geçici şimdide geçmiş arkada kalmış, geleceğe ise henüz ulaşılmamıştır; buna karşılık, ezeli şimdide geçmiş, şimdi ve gelecek bir ve aynı şeyi ifade etmektedir. Böyle olduğu için, Tanrı insanların gelecekteki davranışlarını önceden değil, kendi ezeli şimdisinde ve davranışların olduğu anda bilmektedir.¹⁸ Böyle bir bilginin insanların seçim ve davranışlarını belirlediği, dolayısıyla da hürriyeti ortadan kaldırdığı nasıl söylenebilir? Öyle görünüyor ki, Boëthius açısından bakıldığında, Tanrı’nın bilgisi ile ilgili olarak, ‘Tanrı bir şeyi biliyorsa, o zorunlu olarak gerçekleşecektir.’ değil de, ‘Tanrı bir şeyi biliyorsa, o zorunlu olarak gerçektir.’ dememiz daha doğru bir ifade olacaktır.

Dikkat edilecek olursa, Boëthius, Tanrı’nın bilgisi ile insan hürriyetini uzlaştırmak isterken, insan davranışları ile bu davranışlara ait ilâhî bilgi arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinin bulunmadığını, deyim yerindeyse, onların zaman-ış olduğunu söylemektedir. Eğer davranışlar ve onlara ait ilâhî bilgi arasında bir öncelik-sonralık yoksa bu ikisi arasında nedensel bir ilişkinin bulunması ve

17. Boethius, *a.g.e.* book V, prose 6, 14.

18. Boethius, *a.g.e.* book V, prose 6, 68-69.

iki taraftan herhangi birinin diğerini belirlemesi ya da zorunlu kılması elbette söz konusu olamaz. Nedensellik ilkesi gereğince, iki şey arasında nedensel bir ilişkinin varlığından söz edilebilmesi için, sebep olarak adlandırılan önce gelirken sonuç da her zaman onu izlemelidir. Çünkü nedensellik, belirli varlık ya da olaylar arasındaki sürekli ve kesintisiz art arda gelişi (*succession*) görmemiz üzerine aklın ulaşmış olduğu bir ilkedir. Hâlbuki Boëthius'a göre, insan davranışları ile bu davranışlara ait ilâhî bilgi arasında art arda geliş değil, bir arada bulunma (*coexistence*) ilişkisi vardır. İki şeyin her zaman bir arada bulunmalarına bakarak onlar arasında nedensel bir ilişkinin var olduğunu düşünmek, nedensellik ilkesinin sınırlarının dışına çıkmak demektir.

Boëthius, Tanrı'nın bilgisi ile insan davranışları arasında âdetâ bir simetri bulunduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte, simetrinin iki ucu arasında nedensel (*causal*) bir zorunluluk da yoktur; ne ilâhî bilginin davranışlara, ne de davranışların ilâhî bilgiye sebep olduğu söylenebilir. İlâhî bilginin davranışlara sebep olduğunu düşünmek, insan hürriyetinin ortadan kalkması anlamına gelen fatalizme yol açacaktır; davranışların ilâhî bilgiye sebep olduğunu düşünmek ise, hem Tanrı'yı insana bağımlı kılacak hem de ilâhî bilgide değişmeyi akla getirecektir ki, filozofumuza göre, her iki ihtimal de büyük mahzurları beraberinde taşımaktadır. İnsan hürriyeti ortadan kalktığı anda, ahlâkî sorumluluktan bahsedilemeyeceği gibi, suçluyu cezalandırmanın da, erdemliyi ödüllendirmenin de bir anlamı kalmayacaktır. Tanrı'nın insana bağımlı kılınması ilâhî bilgide değişmenin kabul edilmesi durumunda ise, yüce Varlığın mükemmelliği tartışmalı hale gelecektir.¹⁹

Tanrı'nın bilgisi sonsuz ve kusursuz olduğu için, O'nun bilgisi ile insan davranışları arasında bir uyuma vardır. İlâhî bilgide yer aldığı halde gerçekleşmemiş bir davranış olamayacağı gibi, gerçekleşen hiçbir davranışın da ilâhî bilginin dışında kalması mümkün değildir. Bu gerçek göz önünde bulundurulduğunda, ilâhî bilgi ile insan davranışları arasında nedensel olmasa da, başka tür bir zorunluluğun bulunduğunu kabul etmek gerekmez mi? Bu gerekliliğin farkında olan Boëthius iki tür zorunluluktan söz etmektedir:

“İki tür zorunluluk vardır: İlki, ‘*Bütün insanlar ölümlüdür.*’ önermesinin doğruluğunda olduğu gibi, ‘*basit zorunluluk (simple necessity)*’; ikincisi de, eğer bir insanın yürüdüğünü görüyorsanız, ‘*Bu insan yürüyor.*’ dediğinizde ortaya koyduğunuz önermenin doğruluğunda (yani, o insanın yürüyor olması gerektiğinde) olduğu gibi, ‘*şarta bağlı zorunluluk (conditional necessity)*’. Bir insanın gerçekten bildiği bir durumun bilinenden farklı olması mümkün değildir. Ancak buradaki şarta bağlı zorunluluk basit zorunlu-

19. Boethius, *a.e.g.*, book V, prose 6, 72 vd.

luktan bütünüyle farklıdır. Çünkü bu zorunluluk, varlığını kendi tabiatına (*nature*) değil, ilâve bir şartın varlığına borçludur. Adımlarını atmakta olduğunu gördüğümüz bir insanın yürüyor olması zorunlu olmakla birlikte, kendi hür irâdesiyle yürüyen bir insanı hiçbir zorunluluk yürümeye zorlayamaz... O halde, insanların gerçekleştirdiği hür davranışlar ilâhî bilgi ile irtibatlandırıldıklarında, '*şarta bağlı zorunluluk*' anlamında zorunlu olurlar... Bu davranışlar kendi başlarına ele alındıklarında ise, kendi tabiatlarındaki kusursuz hürriyetten (*perece freddim*) hiçbir şey kaybetmezler. Şüphesiz Tanrı'nın bildiği her şey gerçekleşir; ancak, onlardan belli bir kısmı hür irâdeyle ortaya çıkar.²⁰

Aktarmış olduğumuz bu alıntıda Boëthius bir analogi yapmakta ve Tanrı'nın ezeli şimdisinde insanların davranışlarını biliyor olmasını, herhangi bir insanın şu anda yapmakta olduğu bir şeyin başka bir insan tarafından hâlihazırda bilinmesine benzetmektedir. Ona göre, şu anda yürüyen bir insanın yürümekte olduğunu bilmemizin doğruluğu nasıl bu insanın yürümesini zorunlu kılmıyorsa, Tanrı'nın insan davranışlarını ezeli şimdide biliyor olması da bu davranışları zorunlu kılmamaktadır. Tanrı yalnızca her yerde değil, her anda da hâzır ve nâzır olduğu için, insanlar sadece içinde bulundukları anda olmaktadır. O ezeli şimdisinde insanların bütün davranışlarını bu davranışlar gerçekleştirilirken bilir ve onların hürriyet içinde gerçekleştirilmelerine de engel olmaz.

Burada önemle işaret etmek gerekir ki, Boëthius insan davranışları ile Tanrı'nın bu davranışlara ait bilgisi arasında '*şarta bağlı zorunluluk*' bulunduğunu söylerken, davranışların meydana gelmesini Tanrı'nın bilgisi için bir şart olarak görmemektedir. Biraz önce de gördüğümüz gibi, Tanrı'yı insana bağımlı kılan ve ilâhî bilgide değişmeyi akla getiren böyle bir şeyi Boëthius kesinlikle reddetmektedir. Filozofumuza göre, Tanrı insanların davranışlarını, bu davranışların gerçekleştirilmiş olmalarıyla değil, bütün zamanları kuşatan kendi ezeli basitliğiyle (*by His on eternal simplicity*) bilir.²¹

Sonuç olarak, Boëthius'a göre, Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olmayan (*everlasting*) 'ezeli şimdi'si geçmiş, şimdi ve geleceği birleştiren bir bütündür. Bu sebeple, Tanrı'nın bilgisini, geleceğin önceden bilinmesi şeklinde değil de, asla değişmeyen 'ezeli şimdi'nin bilgisi olarak görmek gerekmektedir. Geçmiş, şimdi ve geleceği ile zamanın bütün parçaları Tanrı'nın '*ezeli şimdi*'sinde bir ve aynı şeyi ifade ettiğine göre, O'nun gelecek davranışlarımızı bilmesi, herhangi bir insanın hâlihazır bir davranışımızı bilmesi gibidir. Herhangi bir insanın gerçek-

20. Boethius, *a.g.e.*, book V, prose 6, 16-17.

21. Boethius, aynı yer.

leştirmekte olduğumuz bir davranışı görüyor ve biliyor olması nasıl davranışımızı gerçekleştirmedeki hürriyetimizi ortadan kaldırmıyorsa, aynı davranışımızın Tanrı tarafından biliniyor olması da hürriyetimize bir zarar vermemektedir. Bu durumda, Tanrı'nın sonsuz bilgisi ile insan hürriyeti arasında bir uyumsuzluk bulunduğunu iddiâ etmek için ortada bir sebep kalmamaktadır.

Hemen belirtelim ki, filozofumuza göre, insanın plan ve kararlarını sık sık değiştiren bir varlık olmasından kalkarak ilâhî bilgi ile insan hürriyeti arasında bir uzlaştırmanın yapılamayacağını söylemek de doğru değildir. İnsan kendi davranışlarını seçme hürriyetine sahip olduğuna göre, davranışlarına ait plan ve niyetlerini de dilediği kadar değiştirebilir. Ancak Boëthius'a göre, yalnızca davranışlar değil, davranışların öncesinde insanın geçirmiş olduğu bütün zihnî ve ruhî hazırlıklar da Tanrı'nın 'ezelî şimdi'sinde görülmekte ve bilinmektedir. Bu sebeple, insan herhangi bir davranışa ait karar ya da seçimini sürekli olarak değiştirecek olsa bile, her bir değiştirme Tanrı'nın 'ezelî şimdi'sinde görülecek ve bilinecektir: "Planlarınızı dilediğiniz kadar değiştirebilirsiniz... Bununla birlikte, Tanrı'nın her yerde hâzır ve nâzır olan gerçekliği böyle bir güce sahip olduğunuzu gördüğü gibi, onu kullanıp kullanmayacağınızı da elbette görecektir. Hür irâdenizle çeşitli seçimlere yönelseniz bile, size bakmakta olan bir göz tarafından görülmekten nasıl kurtulamıyorsanız, ilâhî bilgidен de kaçamazsınız."²² Şu halde, Boëthius'a göre, Tanrı'nın sonsuz bilgisi insan hürriyetini ortadan kaldırmadığı gibi, insanların hür irâdeleriyle yaptıkları seçimleri diledikleri kadar değiştirebilecek olmaları da Tanrı'nın sonsuz bilgisinin kabulu açısından bir engel teşkil etmemektedir.

Boëthius'un Tanrı'nın bilgisi ile insan hürriyeti arasındaki güçlüğü gidermek için ortaya koyduğu çabaların bu tarihî problemi kökünden çözdüğünü ya da bütün insanların ittifakla kabul edebileceği bir açıklama sunduğunu iddiâ etmek elbette mümkün değildir. Konuyla ilgili tartışmaların bütün canlılığıyla hâlen devam ediyor olması, böyle bir iddiânın doğru olamayacağını açıkça göstermektedir.²³ Ancak, belirtmek gerekir ki, Boëthius'un çabaları ilâhî bil-

22. Boethius, *a.g.e.*, book V, prose 6, 21-22.

23. Aslına bakılacak olursa, ilâhî bilgi ve insan hürriyeti problemi hakkında nihâî bir çözüm ortaya koymanın mevcut bilme yetilerimizi aşan bir şey olduğu da kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Çünkü bu problemi kesin olarak çözmek için önce ilâhî bilgiyi ve insan hürriyetini eksiksiz bir şekilde bilmek, sonra da onların arasında bir çatışma olmadığını göstermek gerekmektedir. Mevcut bilme yetilerimizi kullanarak ilâhî bilgiyi ve onun varlık dünyası ile olan ilişkilerini tam olarak bilmemiz ise sonlu olanın sonsuzu kavraması demektir ki, böyle bir şeyin imkânsızlığı ortadadır. Bu nokta dikkate alındığında, ilâhî bilgi ve insan hürriyeti problemini çözmek için ortaya konan her çabayı kesinlik değeri taşıyan bir kanıtlamadan ziyâde rasyonel bir izah denemesi olarak görmek, kanaatimizce, yerinde olacaktır.

gi ve insan hürriyeti problemini kökünden çözememiş olsa da, onun görüşleri, söz konusu problemi çözme çalışmalarında önemli bir adım olduğu gibi, sonraki dönemlerde aynı amaçla ortaya konan birçok çalışmada kendisine sıkça başvurulmuş bir otorite olma özelliğini günümüze kadar sürdürme gelmiştir.

Boëthius'un sunduğu çözüme bu önemi kazandıran sebepleri iki noktada toplamak mümkündür: İlk olarak, filozofumuz Tanrı'nın bilgisi ile insan hürriyeti arasındaki güçlüğü çözmeye çalışırken hem ilâhî bilgiyi hem de insan hürriyetini aynı güçle savunmakta, birinin lehine diğerini fedâ etmemektedir. Eğer insanın davranışlarından sorumlu olduğu ve her bir davranışından hesaba çekileceği söyleniyorsa, onun davranışlarını seçme ve gerçekleştirmede hür olduğu, Tanrı'nın bilgisi de dâhil, hiçbir faktör tarafından belirlenmediği gösterilmelidir. Diğer yandan, eğer Tanrı'nın varlığı gibi bilgisi de sonsuzsa, insan hürriyetini kurtarmak adına, Lucas vb.nin yaptığı gibi, ilâhî bilgide bir sınırlandırmaya gidilmemelidir. Biraz önce ayrıntılı olarak gördüğümüz gibi, Boëthius, ilâhî bilgi ve insan hürriyeti problemi için ortaya koyduğu çözümde, insan hürriyetini anlaşılır kalıplar içinde temellendirmeye çalışırken ilâhî bilginin sonsuzluğunu en güçlü anlamında savunmaya devam etmektedir. Bu husus, Boëthius'un çözümünün teistik çevrelerde kolaylıkla kabul görüp benimsenmesinde önemli rol oynamıştır.

İkinci olarak, Boëthius'un ilâhî bilgi ve insan hürriyeti problemini çözmeye çalışırken ortaya koyduğu zaman-dışı (*timeless*) Tanrı anlayışı, birçok teist düşünürre göre, sonsuz bilgi sahibi bir varlık olan Tanrı'nın sürekli değişmekte olan varlıkları bilirken nasıl olup da kendisinin değişmeden uzak kalabildiği sorusunun cevabını önemli ölçüde kolaylaştırmıştır. Tanrı, olmuş, olmakta ve olacak olan her şeyi asla değişmeyen kendi 'ezeli şimdi'sinde bildiğine göre, O'nun değişme içinde olan varlıkları bilmesinin kendi zatında bir değişmeye yol açabileceğini düşünmek bütünüyle anlamsız olmaktadır. Bu da, Boëthius'un ortaya koyduğu çözümü, Tanrı'nın değişmezliğine (*immutability*) büyük önem veren teistik çevreler için çekici kılan ikinci bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴

KAYNAKÇA

Augustine, *The Confessions of St. Augustine*, (Trans. Edward B. Pusey), Random House, New York 1949.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.

———, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII, Ank. 1985, s. 66 vd.

24. Krş. Swimburne, *The Chorenence of Theism*, s. 218-219.

- Boethius, Anicius Manlius, *The Consollation of Philosophy*, (trans. and ed. James J. Buchanan, New York 1957, book V, prose 3, 6-16.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1999.
- Craig, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988.
- Douglas, C. L., *God's Willing Knowledge*, The Pennsylvania State Univ. Press, USA 1986.
- Flew, A., "Compatibilism, Free Will and God", *Philosophy*, (48) 1973, s. 231-244.
- , "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) A. Flew ve A. C. Machintyre içinde, London 1958, s. 144 vd.
- , *God and Philosophy*, Hutchinson of London, London 1966.
- Hasker, W., *God, Time and Knowledge*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London 1989.
- Helm, P., *Eternal God*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- Kenny, A., *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, 4 th Imp., Oxford 1992.
- Kretzmann, N., "Omniscience and Immutability", *Journal of Philosophy* (63) 1966, s. 409 vd.
- Lucas, J. R., *The Freedom of the Will*, Oxford 1970.
- Sutherland, A.R., "Boethius", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Comp., New York 1987, II/276-77.
- Swimburne, R., *The Chorenge of Theism*, Clarendon Press, 3 rd Imp., Oxford 1989.
- Wainwright, W. J., *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Comp., California 1988.
- William L. Rowe, "Augustine on Foreknowledge and Free Will", *Review of Metaphysics* (1964), XVIII/356-363.
- Zagzebski, L. T., *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford Univ. Press, Oxford 1991.

MARTIN LUTHER*

Hakan Olgun**

GİRİŞ

martin Luther (1483-1546), Roma Katolik Kilisesi'nin Ortaçağ boyunca Hristiyanlar üzerinde kurduğu mânevî hâkimiyeti sarsan reformasyon hareketinin öncüsüdür. Almanya topraklarında doğup büyüyen Luther, Katolik Kilisesi hiyerarşisi içinde papazlık konumuna kadar yükselmiş ve Kitâb-ı Mukaddes alanında teoloji profesörlüğünü elde etmiştir. Luther'in reformasyon hareketini başlatan serüvenin öncesinde temel olarak iki sorunu vardır. Birincisi, kilise kurallarını harfiyen yerine getirdiği halde bağışlandığına ve Tanrı'nın rahmetine ulaştığına dair yüreğinde bir huzur hissedememesidir. Diğeri ise Hristiyanlara bağışlanmanın yolunu sunan Roma Katolik Kilisesi ve hiyerarşisinin kendi koyduğu kurallara uymamasıdır. Luther'in bu iki soruna aradığı çözüm, Batı Hristiyanlık tarihinin seyrini değiştirecek ve Protestan düşüncüyü doğuracak güçlü bir bakış açısının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Luther'in Katolik Kilisesi'nden ayrılarak Protestan akımının reformcu lideri konumuna geçmesi uzunca bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Esasen Luther'in başlangıçtaki niyetinin radikal bir reformasyondan çok, papalık ve ruhban sınıfına dönük "kurum içinden" bir eleştiri yöneltmek olduğu anlaşılmak-

* Bu metin yazarın, *Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto* (Ankara: Fecr, 2001) adlı kitabının "Luther'in Reform Teolojisi" bölümünden kısaltılarak hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

tadır. Ancak zaman içinde yerel siyâsî idarecilerin, imparatorun, hümanist düşünürlerin ve büyük tüccarların da devreye girmesiyle reform hareketi devâsâ bir dinî/sosyal harekete dönüşmüştür. Reformasyon söz konusu olduğunda bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir. Luther öncülüğündeki reformasyon her ne kadar bir süre sonra “kurum içinden” öz eleştiri olma özelliğini kaybedip Kilise dışında güçlü bir tepki hareketine dönüşse de ortaya çıkan aslın bir Hristiyanlık reformu değil, bir kilise reformudur. Yani Luther kiliseyi reforme ederek Pavlusçu Hristiyan orijinlere geri dönüşün peşindedir. Bu nedenle erken dönem Hristiyanlık tarihinde oluşturulan inanç dogmalarına dönük Protestan bir eleştiri söz konusu değildir.

Luther öncülüğündeki reformasyon ve Protestanlık sâdece dinî ve teolojik değil, siyâsetten sanata, ekonomiye ve ticarete kadar etki eden pek çok söyleme kaynaklık etmiştir. Bu metinde Protestanlığın sâdece çok temel teolojik öğretilerine Lutherci perspektiften bakılacaktır.

PROTESTAN REFORM TEOLOJİSİ

Protestanlığın öncüsü Luther’dir, ancak ondan sonra başta John Calvin (1509-1564) olmak üzere çok sayıda Protestan liderlerden söz etmek mümkündür. Bu sebeple Katolik Kilisesi dışında kalan farklı Protestan akımları ortaya çıkmıştır. Hatta zaman zaman bu farklı Protestan akımlar birbirleriyle de çekişmişlerdir. Meselâ, henüz daha Luther döneminde Thomas Müntzer ya da Ulrich Zwingli gibi reform öncüleri siyâsî otoriteye itâati savunan Luther’den ayrılmışlardır. Aynı şekilde sakramentlerin önem ve anlamı konusunda üç büyük reform lideri olan Luther, Calvin ve Zwingli arasında görüş birliği sağlanamamıştır. Bu sebeple tek bir Protestan idealinden söz edilemez. Ancak çok kesin bir husus, farklı Protestan algıların Luther’in kurgulayıp savunduğu merhametli Tanrı, imanın kurtarıcı etkisi ve kilise karşısında kutsal kitabın otoritesi konusunda uzlaşmalarıdır. Bu metinde Luther’in Tanrı, iman ve kutsal metin söylemleri incelenecektir.

Tanrı Anlayışı

Reform süreci içinde ileri sürdüğü fikirler incelendiğinde, Luther’in söyleminin temelinde Tanrı’ya ilişkin problemlerin bulunduğu anlaşılır. O, uzun yıllar Katolik inancının içinde kalmış, kilisenin istismarlarına tahammül etmiş ve hatta onları kabullenmiştir. Kabullenemediği tek şey, Katolik Kilise’nin geçerlikte olan Tanrı inancıdır. Luther, Tanrı konusunu tartışırken, sâdece “Ki-

lise'nin Tanrısı"ndan şüphelenmemiştir; aynı zamanda dönemin felsefe ekollerinin sahip oldukları ve bir yönüyle Katolisizm'in Tanrı anlayışının şekillenmesinde rol oynayan felsefi Tanrı tasavvurlarıyla da ayrı düşmüştür. Dolayısıyla, uzun yıllar kendi ruhsal dünyasında "uygun/kabul edilebilir" Tanrı'yı bulma uğraşı veren Luther'in, reformunun temeline Tanrı sorununu yerleştirmek yanlış olmaz. Onun reformu, sosyal içerik taşımasının yanında tamâmen teolojiktir; çünkü o, görüşlerinde dile getirdiği gibi İsa'nın şahsında insanoğluyla barışan Tanrı'yı herkesin bilmesini arzulayan bir teologdur.

Luther'in yaşadığı tanrısal problem süreci Tanrı, iman, kurtuluş, kader, insanın irâdesi ve iyi davranışlarıyla girift bir örgü arz etmektedir. Yani Tanrı tasavvuru ile kurtuluşa götüren iman anlayışı iç içe işlenmiş ve reform teolojisinin temelini oluşturmuştur. Luther'in teolojik seyri içerisinde tartıştığı Tanrı tasavvurunun iki aşamadan oluştuğu görülmektedir. İlki, "nasıl bir Tanrı'ya iman edileceği" hakkında teolojik ve felsefi çözümlemelerde bulunduğu ve Katolisizm'in öngördüğü Tanrı düşüncesini sorguladığı dönemdir. Diğeri ise, Luther'in Tanrı anlayışındaki gelişimi açısından "Kule Olayı" ya da "Evanjelik Tecrübe" ile başlayan ikinci dönemdir. Bu ikinci aşamada Luther, Tanrı'ya ait bütün çıkmazlarını açıklığa kavuşturmuş ve reform hareketini başlatmış olmaktadır.

Katolik Kilise dogmatizminde yer alan Tanrı tasavvuru, Luther'in reformist düşüncelerinin oluşumundaki en temel sebeplerden biridir. Katolik inancında Tanrı, kullarını dünyevî yaşamları doğrultusunda değerlendiren ve onlara, davranışlarını göz önüne alarak mükâfat veya cezâ veren bir konumda görünmektedir. Bu yönüyle Tanrı, Luther'in gözünde, iyileri ödüllendirdiği kadar kötülerini cezâlandıran bir yargıç Tanrı olarak anlaşılmıştır. Tanrı, kullarını yargımlarken her ne kadar âdil davransa da hukûkun duyguya kapalı oluşu yönüyle, Tanrı ile kulları arasında duygusal anlamda bir iletişim kurulması zorlaşmakta ve Luther'e göre Tanrı, iyileri ödüllendirirken günahkârları da adaleti gereği mutlaka cezâlandırmak durumundadır. Dolayısıyla Tanrı'nın kulları, ona iman ettikten sonra dahi onun cezâsından kurtulmak ve bağışlamasına ulaşmak için sürekli ibadet etmek ve kötü davranışlardan sakınmak zorundadırlar. Aksi takdirde, iman sahibi olsalar da, tanrısal adalet onların olumsuz davranışlarını cezâlandıracaktır. Bu durumda Luther'de, karşılıksız bağışlamayan, kullarına yargılamanın dışında rahmette bulunmayan ve insanların tanrısal isteğe aykırı olan durumlara eğilimli olan tabiatları gereği, onları daha çok cezâlandırmaya yakın görünen bir Tanrı anlayışı oluşmuştur. Tanrı, imanlı kullarını bağışlayan ve insânî zaafalarını görmezden gelerek rahmetini onlardan esirgemeyen bir Tanrı değil; Katolik inancının Tanrı'nın adaleti ve doğruluğu ilkesine göre, hukûkun gereğini yerine getiren, her davranışın karşılığını veren ve rahmetinden çok adaletle öne çıkan bir Tanrı'dır.

Yargılayan, cezâlandırıcı ve adaleti uygulayan Tanrı kavramının şekillenme sürecinin anlaşılması için, Luther'in öncelikle çocukluk ve arkasından da eğitim yıllarının ele alınması gerekmektedir. Çocukluğunda Luther, hem Katolik inancı hem de zirâat ve madencilik geleneğini yansıtan bir ortamda büyüdüğünden, oldukça dindar ve katı kuralların geçerli olduğu bir aile içinde yetişmiş ve küçük hataları yüzünden anne ve babasının kendisini ağır şekilde cezâlandırıldığını hayatı boyunca unutamamıştır. Zira Luther'in babasının, zamanın anlayışı çerçevesinde, çocukların yemek ve uyku kadar dayak atılmaya da ihtiyaçlarının olduğunu düşündüğü anlatılır. Dolayısıyla, böylesi bir babanın otoriter tavrının, onun Tanrı anlayışını etkilemiş olabileceği üzerinde durulur. Çünkü bu bakış açısına göre Luther, babasına benzer şekilde Tanrı'dan da korkmaktadır. Onun baba korkusu, zihninde korkulması gereken bir Tanrı objesini oluşturan sebeplerden sayılmaktadır. Buna bağlı olarak, Luther'in ilerleyen yıllarda yaşayacağı teolojik sıkıntıların merkezinde bulunan yargılayan ve cezâlandırıcı Tanrı anlayışının, babasının baskılarına bağlama eğilimi var olagelmıştır.

Ailesinden sonra, bütün eğitim süreci de, kiliseye saygı ve yargılayarak adaletini uygulayan Tanrı korkusunun telkin edildiği bir anlayışın etkisindedir. Nitekim henüz okumaya başladığı günlerde eline geçen ve "Kaybolmuş Canın İnlemesi ve Acısı" adını taşıyan bir kitabın kapağındaki resim, onun zihninde oluşmaya başlayan Tanrı tasavvurunu açıkça ifade etmektedir. Kitabın kapağındaki resmin sağ yanında melekler, sol yanında günahkârlıklarından dolayı Tanrı'nın azâbına uğrayan kaybolmuş kişiler topluluğu; ortada ise, gökkuşağının üzerinde oturan yargıç Mesih bulunmaktadır. Yıllarca Luther, Tanrı'yı, bu şekilde oturan ve günahkârları cezâlandırıcı bir yargıç olarak nitelemiştir. Suç işleyen çocuğunu cezâlandırıcı bir baba korkusunun, günahkâr kullarını cezâlandırıcı bir Tanrı anlayışının oluşmasındaki etkisinden söz edilebilir.

Erfurt'ta başladığı üniversite eğitimi, Luther'in Tanrı'ya yönelik karmaşık duygularını daha da artırmış ve ailevi sebeplerle psikolojik olarak değerlendirilebilecek Tanrı korkusu, bu yıllarda şahit olduğu teolojik ve felsefi tartışmalarla, artık daha bilinçli olarak Tanrı'dan ürküntü duygusuna dönüşmesine sebep olmuştur. Üniversitede gördüğü eğitim, Aristo'nun felsefî metoduyla Hristiyan inancının bileşiminden oluşan skolastisizmin etkisindedir. Skolastisizm ise, realizm ve nominalizm olmak üzere iki düşünce ekolüne bölünmüştür. Luther'in bulunduğu Erfurt kenti, nominalizm akımının en önemli temsilcisi sayılan Ockhamlı William (1285-1347)'in etkisindedir; özellikle Erfurt Üniversitesi, Ockhamcı Nominalizm'in kalesi görünümündedir. Luther burada, Tübingenli son büyük nominalist olarak bilinen, Gabriel Biel'in önderliğinde, hocaları Bartolomeus Arnoldi ve Jodocus Truvetter'den felsefe dersleri almıştır.

Luther'in tanrısal problemlerini yaşadığı sürece etki etmesi bakımından, realizm ve nominalizm arasındaki felsefî tartışmaların, özellikle teolojik boyut

içeren kısımlarına göz atılması gerekmektedir. Nitekim realizm, Katolik Kilise'nin dogmalarının temellendirilmesinde önemli bir etkinliğe sahiptir. Nominalist düşünce ise, başta Tanrı olmak üzere kilisenin sahip olduğu bütün dinî objeleri, salt insânî bir tasavvurun ürünü olarak görmektedir ki, bu durum kilisenin tepkisini çekmektedir. Öncelikle kilisenin benimsediği realizm akımı, "Tümel, gerçektir ve obje, müstakil, kendi başına var olan bir şeydir." savına karşılık nominalizm, "genel kavramların birer addan başka bir şey olmadığını, onların gerçekliklerinin de yokluğunu ve insanların ancak bireysel gerçeklikleri bilebileceğini" ileri sürmektedir. Nominalist düşünceye göre, genel bir kavram olarak "tanrı" bilinemez ve onun varlığı kanıtlanamaz. Dolayısıyla, insanın inançla yetinmesi gerekir; bunun anlamı ise, kilise dünya işlerine karışmamalıdır. Realizm karşıtı bir mâhiyet içeren nominalist kuramın, doğrudan kilise kurumu ve dogmalarının temeline yönelik bir eleştiri olduğu görülmektedir.

Nominalizm geleneğini sürdüren Ockhamlı William'a göre, ruhun dışında, ne kendiliğinden ne de başka bir unsurun katılımıyla var olan evrensel bir gerçek vardır. Bununla birlikte, genel gerçekler tamâmiyle yok sayılamaz. Onlar bir nesne değildir; ama birer addır. Bir başka deyişle, birbirine benzeyen nesnelerden soyutlama yoluyla türetilmiş kavramlardır. Bir bakıma nominalizmin, Tanrı'nın varlığını "tanrı" kavramının tahlilinden çıkarmaya çalışan ontolojik delile benzer bir yöntem izlediği görülmektedir. Bu kuramlarının arkasından Ockhamcılık, metafizik bilgiyle ilgili olarak üçlü bir çözümleme geliştirmiştir. Buna göre, bilgi yöntemi sezgiseldir ve metafizik bilgiye ulaşamaz; akıl dışı evrene ait herhangi bir bilginin gerçekliği imkânsızdır; bunun anlamı ise, dinî gerçeklerin kanıtlanmasının güç olduğudur.

Realizmin aksine Ockhamcı nominalizmin, insana ait bilgi ve teolojik bilgi şeklinde iki alan üzerinde durduğu da görülmektedir. İnsana ait bilgi, isbâtı mümkün tecrübenin sonucudur ve bireysel varlıklarla var olan olgulardan oluşmaktadır. Bu bilgi, kıyas mantığıyla sonuca varmanın mümkün olduğu bir yapıya sahiptir. Teolojik bilgiye ise bu kısa yoldan ulaşamaz. Metafizik bilgi, insânî bilgi gibi tahkik edilemez ve Tanrı, günlük tecrübenin bilebildiği gibi bilinemez. Öyleyse gerçekten "var" olanın ne olduğu sorusuna William şu cevabı verir: Duyularla algılanan evrende bulunan, tek tek nesneler, bireysel varlıklar, tartışma götürmez nitelikte gerçektir. İnsan, yalnız algıladığı bireysel varlıkları bilebildiğinden, deney her türlü bilginin temelidir. Bilginin kaynağı deney olunca, önermeleri deneyle kontrol edilemeyen bir düşüncenin doğruluğunun da ileri sürülemeyeceği açıktır. Bu bakımdan, Kutsal Kitab'ın öne sürdüğü tabiatüstü varlıkları bilme ve akıl ilkelerine göre açıklama imkânı yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın birliği, sonsuzluğu hatta varlığı kesin olarak kanıtlanamaz.

Nominalizmin bu varsayımı, felsefî ve teolojik bir şüpheye yol açmaktadır. Bu paradoksun çözümü ise, Tanrı'ya iman ile Tanrı'nın sonsuz irâdesi ve hâki-

miyetinde aranmıştır. Nominalist felsefeye göre, doğal olarak “kurtuluş”, kilise va’zlarında gizlidir. Çünkü Ockhamlı William, insanın varlığının, Tanrı’ya bağımlı olarak yaratıldığı ve özgür bir varlık olarak, ahlâkî bakımdan irâdesini tanrısal irâdeye uydurması ve Tanrı tarafından konmuş ahlâk yasasına uyması gerektiğini söylemiştir. Rasyonel bir varlık olan insan, bu yasaya uyması gerektiğini bilmekle birlikte, bu yasanın içeriğini ve Tanrı’nın buyruklarını bilemeyebilir. İşte bu durumda insana düşen, Tanrı’nın buyruklarına uygun düştüğüne inandığı şeyleri yapmaktır. Aksi yönde hareket etmek, ahlâkî bakımdan yanlış; dinî bakımdan günah olur.

Nominalist felsefenin bu aşamasında, Luther için önemli olan, iman edilmesi gereken sonsuz hâkimiyet ve irâde sahibi Tanrı objesidir. Nasıl bir Tanrı’nın hâkimiyet ve irâdesine iman? Ockhamcı felsefenin buna verdiği cevap yine örtülüdür. Tanrı, realizmin anladığı gibi, en yüce ve görülmez bir varlık değildir; aksine o, her şeyin üzerinde ve her şeye egemen bir irâdedir. Onun salt yüceliği ve özgürlüğü Tanrı’nın tanrılığını oluşturmaktadır. Tanrı, bizim onu kavramaya çalıştığımız akıl ile anlaşılamaz; bilakis o, özgür olarak, bizzat kendisini tanıttığı şekilde anlaşılır. Tanrı’nın varlığı cennet ve cehennem tasavvurları gibi, kendiliğinden bellidir. Tanrı özgürdür. Özgürlüğü içinde kimin kurtulup kimin mahkûm edileceğine o karar verir. Luther’in Tanrı düşüncesinde oldukça etkin bir yaklaşım olan kurtuluş ve lanetlenmenin tamâmen tanrısal irâdeye bağlanması, nominalist düşüncenin de temel yaklaşımıdır. Nominalizmdeki bu yaklaşım, nominalist düşüncedeki kader inancına, Agustineci kader anlayışının etkisini göstermektedir.

Bununla birlikte nominalizmin, özgürlüğü yalnızca Tanrı’nın kendisinde görmesi de ilginçtir. Zira insan da özgür bir varlıktır. O, iyi olanı yapmak ve kötü olandan kaçınmak için bütün imkânlarla sahiptir. Dolayısıyla, bir taraftan Agustineci kader anlayışının izlerini taşıyan Ockhamcı düşünceyle; diğer taraftan, kurtuluşa insanın özgür irâdesini de dâhil etmiş ve Tanrı’nın özgürlüğü ile insanın özgürlüğü arasında bir çatışma görünümü vermekle itham edilmiştir.

Luther’in hocası, nominalist düşünür Biel’in öğrettiği temel düşünce, Luther’i, sözü edilen paradoksa daha fazla sürüklemiştir. Biel’e göre, “düşüşün, yani ilk günahın ağırlığına rağmen insan, kendi özgür irâdesiyle kurtuluşa ulaşabilir.” Özgür irâde ise, kurtuluşa yönelik iyi davranışlarda şekillenmektedir. Yani, kişinin bireysel çaba göstermesi, Tanrı’nın merhametine kavuşması için gereklidir. Hâlbuki Luther nominalist felsefeden, insanın yalnızca irâdesinin ve buna dayalı davranışlarının kendi başına etkili olamayacağını, aynı zamanda, Tanrı’nın bunları kabul etmesi ve insanın kurtuluşunu da dilemesi gerektiğini öğrenmişti. Tanrı, insanları, kendi oğlunu kurban etmek yerine, bir ağacı fedâ ederek de kurtarabilirdi. Hatta günahlarına bir karşılık vermeden de onları bağışlayabilirdi. Fakat Tanrı, sonsuz irâdesini kullanarak bunu yapmamıştır.

Ayrıca insan, isterse kendi gücüyle de Tanrı'ya yaklaşabilirdi; bencilliğini inkâr edebilir ve günahlarından tiksinebilirdi. Fakat insan, irâdesini bu yönde kullanarak iyi davranışlarda bulunduğu, sonsuz irâde sahibi olan Tanrı'nın merhametinin güvencesi ne olacaktı?

Luther'in bu zamana kadar sahip olduğu, korkuya dayanan Tanrı anlayışı-na yeni bir açmaz, sınırsız bir irâde sahibi olan Tanrı'nın doğruluğu ve adaleti problemi de eklenmiş oluyordu ki, bu, Tanrı'nın adaleti gereği günahkârları mutlaka cezâlandıracağı inancıydı. Luther, Tanrı tarafından kabul edilmiş olmanın güvenini ve ilâhî merhameti ararken, hem tövbekârlığa yönelik kişisel çabaları telkin eden hem de bunların tek başına faydasızlığını ifade eden, dahası, “merhametsiz bir yargıç” olan Tanrı anlayışıyla yüz yüze gelmiş oluyordu. Ona göre, Tanrı artık bir yargıç idi. Kendi kişisel günahı olmaksızın, insanlığa mîrâs kalan günahkârlık niteliği ve Âdem'in günahına eğilimli olduğundan, Tanrı'nın adaleti insanı mahkûm etmişti.

Luther'in Tanrı kavramını irdelemeye yönelik düşünceleri, içine girdiği manastır hayatında da devam etti. Manastıra girişi sırasında, “Senin aradığın nedir?” sorusuna verdiği cevap, onun tanrısal problemlerinin manastır hayatını tercihindeki etkisini ortaya koymaktadır: “Tanrı'nın rahmetini arıyorum.” Luther, bu dönemde içinde bulunduğu durumu şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Tövbekârdım; fakat umutsuzluk beni bırakmıyordu Bize kızmış, insafsız bir yargıç olarak görünen İsa-Masih'in adını sâdece anmak bile, bizim ben-zimizi sarartıyordu. Döverek cezâlandırmak için sopa kullanan Tanrı'nın, ilâhî bir celladın korkusundan, ölünceye kadar duâ etmek, oruç tutmak ve çile çekmek kaçınılmaz mıdır? Onun öfkesini yumuşatacak davranışlar nelerdir? Tanrı'nın merhametine kavuşmak için ne zaman yeterli olacağım?”

Bunları söylerken Luther'in, merhametsiz yargıç tarafından verilen ve kaçınılmaz olan cezâlandırmanın sıkıntısı içinde, âdetâ doğduğuna pişman bir ruh hali taşıdığı söylenir.

Luther'in, insanlara düşman, kaprisli, kutsal mekânlara saygısızlık ve dinî kâideleri yanlış telaffuzu karşısında kolayca kızan, kötü niyetli Tanrı anlayışıyla, Yahudilikteki Tanrı inancı arasında kurduğu benzerlik göze çarpmaktadır. Bu ruh haliyle, onun anladığı Tanrı, Mûsâ'yı kendi yüzü ve insânî yaşamıyla huzuruna kabul etmeyen, Sînâ Dağı'nın yamacında, fırtına bulutlarının üzerinde düşünceli bir şekilde oturan Tanrı'dır. Bu Tanrı, neredeyse bütün insanlığı suda boğmuş, Sodom'u ateşe vermiş, öfkesinin nefesi ve bir el hareketiyle ülkeleri, insanları ve krallıkları ortadan kaldırmıştır. Yine bu Tanrı, günahlarından dolayı insanları cezâlandırmak için yabânî hayvanları, böcekleri ve kötü kadınları görevlendirmiştir. Luther'in “intikam alıcı” olarak

tasvir ettiği Tanrı kavramı ile Kitâb-ı Mukaddes'teki Tanrı Yahve bu yönle-riyle benzeşmektedir.

İçinde bulunduğu çıkmaza çare bulmak umuduyla Luther'in, bir kez de mistisizme yöneldiği görülmektedir. O, Alman mistisizminde, kişisel özgür irâde-yi işlevsizleştirmek için davranışların önemini reddeden bir eğilime girmiştir. Bu düşünceye göre, Tanrı ile bağlantı kurmanın tek yolu, insanın kendinden olan her şeyden vazgeçmesi ve Tanrı önünde bir hiç olmasıyla mümkündür. Bu sebeple insan, bütün günahlarını kabul etmeli, kendi bencil isteklerinden vazgeçerek değersizliğini anlamalıdır. Tanrı, ancak bu şekilde ona lütfunu bağış-lar. Fakat Luther'in, "Manastırda kadın, para ve nefsi olan hiçbir şeyi arzu et-medim. Ama kalbim hep ürperdi. Tanrı'nın merhametinin bana nasıl verilece-ği konusunda sürekli bir şüphe içinde kaldım." sözlerinden mistisizmden de eli boş döndüğü anlaşılmaktadır. Luther, kendini, gerektiği gibi alçakgönüllü ola-madığına, Tanrı'nın bağışlamasını hak etmediğine ve Tanrı'nın da buna istek-siz göründüğüne iyice inandırmıştı. Görünen o ki, Luther, sahip olduğu tanrı-sal problemleri kadar, kendi ruhsal dünyasındaki karmaşanın da olumsuz etkisi altındadır; kendini sürekli olarak Tanrı'yla bir çatışma içerisinde hissetmekte-dir. Kendi irâdesi ile cezâlandırmaya istekli yargıç bir Tanrı'nın irâdesi arasın-daki çatışma ve her şeye rağmen sonsuz bir şüphe ve tatminsizlik duymaktadır.

Tanrı düşüncesi konusunda teolojik ve psikolojik sıkıntılar yaşayan Lut-her'e, kendisi gibi Augustinian Manastırı'nın üyesi olan arkadaşı Staupitz ta-rafından oldukça mistik bir Tanrı yorumu yapılır. Staupitz, daha iyi bir insan olacağına dair Tanrı'ya binlerce kez söz verdiğini; ancak, hiçbir zaman sözle-rini yerine getiremediğini ifade etmekte ve Luther'in aslâ unutamadığını söy-lediği şu telkini dile getirmektedir: "Tanrı'nın huzurunda ancak Tanrı'nın rah-meti ve İsa'nın hatırı sâyesinde kalınabilir." Buna göre, insanı reddediyormuş gibi davrandığı zamanda bile, Tanrı'nın isteğine uyulmalıdır. Çünkü bu, ben-cillikten uzaklaşmak ve şartsız olarak Tanrı'ya güvenmek için gereklidir. Ger-çek pişmanlığın, Tanrı'nın cezâlandırmasından korkmak kadar, Tanrı'nın sev-gisiyle de yakın ilgisi vardır. Bu düşünceler, Luther'in çocukluğunda okuduğu bir kitaptan zihninde kalan "gökkuşağı üstünde oturan yargıç Mesih"ten bam-başka bir Mesih anlayışına geçişin yollarını açmış oluyordu.

Tanrı korkusu, adaleti ve Tanrı'nın sonsuz merhametinin insanların ger-çek mutluluğa ulaşması için yeterli olacağını ifade eden Augustine'in yazıları-nı, artık yeni bir anlayışla okumaktadır. Augustine'in aslı günah ilgili düşünce-si, Luther'in içinde bulunduğu durumu izah etmektedir. Günaha düşüşten ön-ce insan, bütün varlığıyla Tanrı'yı sevip ona güveniyordu ve bu sebeple varlı-ğında, beden ve ruh arasında bir denge vardı. İnsan günaha düşünce ve gurur-la Tanrı'ya karşı gelince, kendi isteği öylesine bozuldu ki, şimdi gurûruyla an-cak Tanrı'dan nefret eder ve ona karşı gelir; bu geçici dünyayı ve özellikle ken-

dini sever. Zira insan varlığının derinliklerinde gurur, bencillik ve dünya sevgisi bulunur. Dindarlığın temeli ise, yücelerin yücesi olan varlığa gösterilen sevgidir. Fakat bu sevgi, Hristiyanın Tanrı sevgisi eylemlerinin, kesintisiz, biricik halkası olması gerektiği biçimde anlaşılamaz. Bu sevgi, bütün varlıkların ve hatta Hristiyanlığın da ön koşulu olarak kabul edilmiştir ve arada bir veya sık sık Tanrı'yı sevmeye etkinliklerinde bulunmak yeterlidir.

Luther, Augustine sâyesinde, bu Ockhamcı nominalist düşüncenin Tanrı tasavvurunu yeniden yorumlamaya başlar. Fakat akıl ile ulaşılamayan Tanrı'nın kendisini Kutsal Kitap'ta ifade ettiğini ileri süren Ockhamcı düşüncesi devam etmektedir. Kutsal Kitab'ın otoritesine dikkatini çeken nominalizme bu açıdan minnettâr olduğunu hep ifade etmiştir. Hatta ilerleyen yıllarda kendisinin de bir nominalist olduğunu dile getirmiştir.

Luther, edindiği bu yeni anlayış doğrultusunda, Pavlus'un mektuplarını tekrar incelemeye koyulur. Nihâyet, aradığını, *Romalılara Mektup 1:17*'de bulur: "Tanrı'nın insanı akladığı, Müjde'de açıklanır. Aklanma yalnız imanla olur." Yazılmış olduğu gibi, "İmanla aklanan yaşayacaktır." Bu ifadeyi okuyan Luther, kendini yeniden doğmuş ve cennetin ardına kadar açılan kapılarından içeri girdiğini hissetmiştir. Çünkü artık yargılayan, cezâlandıran, korkulan ve nefret edilen Tanrı'nın adaletinin, eylemsiz bir adalet olduğunu anlamıştır. Buna göre, Tanrı'nın adaleti ya da doğruluğu, Tanrı'nın günahkâra kızgınlığı anlamına gelmemektedir. Aksine, Tanrı'nın doğruluğu, hakikî iman sahibini özgürce bağışlayan, sevgisinin gücüyle günahkâra da lütuf gösteren bir adalettir. Dolayısıyla, artık Tanrı, kullarını davranışlarına göre değerlendirerek yargılayan ve cezâlandıran kızgın Tanrı değildir; eğer öyle olsaydı, bütün insanlar helâk olurlardı. Tanrı, insanlara haksız bir azapta bulunmaz. Tanrısal adaleti gereği o, bazı insanları cezâlandırma durumunda kalmış olsa da, haksızlık yapanlara ve inançsızlara uyguladığı bu cezâlandırmayı yine isteksizce yapmaktadır. Tanrı, iyi olan bütün her şey kendisinden beklenen ve her sıkıntılı anında kendisine sığınandır.

Ayrıca Luther, kendi yazdığı ilâhîlerinde de, Tanrı'yı hep bu yönüyle öne çıkarmaktadır: "Tanrım, bize rahmetini bağışla; ölümsüz hayatta bize rehber olması için yüzünün aydınlığını göster." Bu şekilde Luther, Sînâ dağında oturan ve insanları yargılayıp kızgınlıkla azap eden bir Tanrı tasavvurundan, merhamet ve bağışlaması öne çıkan bir Tanrı tasavvuruna ulaşmış ve bu şekilde tanrısal adalet ve merhamete ilişkin şüphesini çözüme kavuşturduğu bir süreç yaşamıştır. Luther, "Evanjelik Tecrübe" ya da "Kule Tecrübesi" olarak nitelenen bu keşfini şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Sonunda "Tanrı'nın adaleti Müjde'de açıklanmıştır." ifadesindeki "Tanrı'nın adaleti"ni Tanrı'nın rahmetiyle ortaya çıkan adaletli sevgi, yani iman

olarak anladım. Müjde'de açıklanan Tanrı'nın adaleti, pasif bir adaleti ifade etmektedir ki, "Doğru kişi imanla yaşayacaktır." cümlesindeki anlatım, merhametli Tanrı'nın bizleri iman aracılığıyla akladığını ifade etmektedir. Bu anlayıştan sonra, önceleri nefret ettiğim "Tanrı'nın adaleti" ifadesi bana sözlerin en sevimlisi olarak göründü."

Luther, Tanrı'nın sürekli adaleti uygulayan, yargılayan ve insanların zaaf- larından kaynaklanan hatâlarından dolayı onları cezâlandıran varlık olarak nitelendiği dinî düşünce çizgisinden yaşadığı bu tecrübe ile ayrılmış olmaktadır. Onun, Katolik Kilise'nin teolojisindeki Âdil Tanrı'dan, adaletini rahmetiyle gösteren Merhametli Tanrı'ya ulaşmasını, öncelikle Augustine'in etkisine bağ- lamak mümkündür. Başlangıçta, kilisenin tesis ettiği yargılayıp cezâlandıran Tanrı anlayışına, nominalist felsefeyle, tanrısâl irâde ile insânî irâdenin çatış- ması eklenmiş ve insânî hatâları yüzünden kullarını mutlaka cezâlandıran tan- rısâl adalet anlayışıyla Augustine'in, insanların cezâlandırılıp cezâlandırılmaya- caklarının tamâmen tanrısâl yazgıya bağlayan görüşü birleştiğinde, gerçekten içinden çıkılmaz bir Tanrı sorunu oluşmuştur. Luther ise, Pavlus'un *Romalıla- ra Mektubu*'ndaki ifadenin ışığında, Augustine'in kader anlayışını koruyarak, Katolisizm'in âdil Tanrı dogmasını, adaletini sevgi ile sunan ve insanları an- cak iman durumlarına göre değerlendiren bir Tanrı anlayışı şekillendirmiştir. Buna göre, kader konusunda da değineceğimiz gibi, insanlar tanrısâl irâdeyle kurtuluş ve azap açısından tasnif edilmiş olmaktadır; ancak, insanlar hangi tanrısâl sınıflamaya ait olduklarını kalplerindeki iman aracılığıyla tesbît ede- ceklerdir. Bu durumda, Luther'in ulaştığı sonuç, Tanrı, kalplerinde iman ol- mayanları adaleti gereği yargılayıp cezâlandıracak; ancak, iman sahibi olanla- rı ise, insânî davranış ve hatâlarına göre değil, sahip oldukları imana göre de- ğerlendirip rahmetine alacaktır. Bir bakıma, insanın "düşüş"le açıklanan gü- nahkârlığını ve düzelmezliğini öne çıkaran Augustineci kötümserlik, yine Au- gustine'e dayanılarak iyimser bir anlamlandırmaya dönüşmüştür. Tanrı'nın imanlı insanın kurtuluşunu dilediği ya da kurtuluşun ölçütünün iman olduğu sonucunu gerektiren bu teolojik çözümlemede iman olgusu öne çıkmaktadır ki, Luther'in tanrısâl anlamlandırma sürecinin diğer boyutunu "iman"ın an- lamı oluşturacaktır.

Luther'in ulaştığı yeni Tanrı objesi, dokuz yıllık düşünsel ve teolojik bir sü- recin sonucudur. Uzun yıllar tartıştığı karmaşık Tanrı tasavvuru, onu daha an- laşılabilir ve daha kabul edilebilir bir Tanrı'ya götürmüştür. İnsanların mutlu- luğunu arzu eden, sevilmesi ve iman edilmesi gereken Tanrı anlayışı, Luther'in "Nasıl bir iman?" sorusuna da anlam kazandırmaktadır. Zira bu vasıflara sa- hip bir Tanrı'ya duyulacak imanın niteliği, reform düşüncesinde önemli bir ye- re sahip olacaktır.

İman Anlayışı (*Sola Fide*)

Evanjelik Tecrübe'yle ulaşılan yeni Tanrı anlayışı, Luther'in Katolisizm'e karşı yönelttiği eleştirilerinin kaynağını oluşturmaktadır. Yeni teolojik örgüsünü, merkeze koyduğu "Merhametli Tanrı" kavramına göre belirleyen Luther'in, Tanrı'nın gücü, Tanrı'nın kudreti, ilmi ve bağışlaması gibi Kutsal Kitap'taki teolojik kavramların içeriğini "Merhametli Tanrı" kriterine göre yorumlama yoluna gittiği görülür. Onun şekillendirdiği bu yeni Tanrı anlayışının gereği olarak, yine onu, Katolik Kilise'nin genel yaklaşımından farklı bir çizgiye sokan iman problemi kendini göstermektedir. İleri sürdüğü iman anlayışı, onun Tanrı anlayışının âdetâ bir uzantısıdır. Daha doğrusu imana yüklediği anlam, onun Tanrı düşüncesini tamamlamaktadır.

Pavlusçu iman anlayışını kendisine temel alan Luther, kendi döneminde etkili olan diğer düşüncelerin de tesiriyle, kendi iman anlayışını geliştirmiştir. Pavlus'un, Yahudilik'te son derece önemli bir unsur olan yasayla kurtuluş anlayışına karşı, kurtuluşun ancak İsa-Mesih'e imanla ulaşılabileceği ve yasayı da sevgiye indirgeyen görüşleri, Luther'in iman anlayışındaki önemli etkenlerdendir. Ayrıca Pavlus, yasaya uymakla günahkârlık durumu ve kurtuluşa ulaşamama arasında doğrudan bir bağlantı kurmuştur. Çünkü ona göre günahı yasa doğurmaktadır. Öte yandan, Pavlus'un yasayı tamâmen yok saymadığı, aksine onu yeniden anlamlandığı ve sevgiye indirdiği görülmektedir. Dolayısıyla Luther'in Tanrı anlayışına mutlak bir çözüm getiren, *Pavlus'un Romalılara Mektubu 1:17*'deki ifadesinin, aynı zamanda, onun iman anlayışı konusunda da Pavlusçu bir çizgi izlemesine sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Luther'in, Pavlusçu bir çizgide yorumladığı iman anlayışı, Katolik iman anlayışıyla iki açıdan farklılık göstermektedir: İlki, onun imana yüklediği anlamdır. Bilindiği gibi, Katolik düşüncenin bütün seyri, "Âdil Tanrı" inancı üzerine idi. Âdil Tanrı'nın aksine, Merhametli Tanrı'ya hasredilen imanın da, Katolik inançtan farklı olması beklenen bir sonuçtur. Luther, Tanrı anlayışları arasındaki bu farklılığı, iman konusunda da sergilemekte ve geleneksel teolojiye aykırı yorumlar getirmektedir. Dolayısıyla o, iman kavramına yeni anlamlar yükleyecek ve hatta imanın vasfını değiştirerek yeniden düzenleyecektir. Luther'in iman anlayışının Katolik bakış açısıyla ikinci ayrılığı ise, imanın fonksiyonu üzerinedir. Luther, imanın fonksiyonuyla ilgili farklılığı, insanın kurtuluşu ya da aklanması üzerine oluşturur. "Kurtuluş için iman mı, yoksa iyi davranışlar ve kişisel gayretler mi belirleyicidir?" teolojik mantığı içinde bu soruyu tartışan Luther, yorumunda, yine merhametli Tanrı yargısının etkisindedir ve imanın fonksiyonunu bu doğrultuda anlamlandıracaktır.

Luther'in imana yüklediği anlamın, Pavlus'un mektuplarında içerik ve fonksiyonlarıyla ifade edilen iman anlayışından farklı olduğu söylenemez. Do-

layısıyla, Luther'in iman anlayışının temelinde, Pavlus'un, "Böylece imanla aklandığımıza göre, Rabbimiz İsa-Mesih sayesinde Tanrı'yla barışmış oluyoruz. İçinde bulunduğumuz bu lütfâ Mesih aracılığıyla, imanla kavuştuk." yargısı bulunmaktadır. Luther'in iman yorumunun temelini oluşturan Pavlus'un bu ifadelerinde aklanmada, yani kurtuluşa insanın bir edilgenliği söz konusudur ki, kişi ancak sahip olduğu iman sayesinde merhametli olan Tanrı tarafından aklanır. Ayrıca kurtuluş anlamına gelen Tanrı'yla barışma konumunda, imanlı olma kadar Mesih'in aracılığının etkin olduğuna da dikkat çekilmiştir.

Reform teolojisinin iman anlayışını, Pavlusçu bir bakışla yorumlayan Luther'e göre, "Böylece imanla aklandığımızdan, Rabbimiz İsa-Mesih sayesinde Tanrı ile barışmış oluyoruz." ifadesiyle İsa-Mesih, kendisini çarmıhta fedâ ederek insana kurtuluş yolunu göstermiştir. İnsanın yapması gereken ise, Tanrı'nın gösterdiği bu yola yönelerek Tanrı'nın irâdesine kişisel bir cevap vermesidir ki, bunun anlamı, İsa-Mesih'e imandır. Luther, Tanrı'nın bağışlama lütfuna karşı, insanın kişisel cevabı olan imanı bir "barış formülü" olarak niteler. Ona göre, "Bizim bütün günahlarımız bağışlanmış ve Tanrı'yla uzlaştırılmış, onun çocukları ve hayatın mîrâsçıları olmuştuk." Dolayısıyla, günahkâr insanla Tanrı'nın barışıp uzlaşması anlamına gelen iman, Tanrı'nın rahmetine ve İsa'nın fazîletine dayanmaktadır. "Sâlih olanın imanla yaşayacağını" içeren Tanrı'nın va'di, İsa'nın fazîletine güvenen kimsenin Tanrı'nın rahmetine de ulaşacağı şeklinde kendini gösterir. Ancak böylesi bir iman, insanları İsa'nın himâyesi ve Tanrı'nın adaletine lâıyk kılar.

Luther'e göre gerçek iman, Tanrı'ya güvenme ve insanı Tanrı'ya sevk eden ilâhî bir ihsandır. İman, kendini İsa'da ortaya koyup insana bildiren Tanrı'nın yaşam güvencesidir. Bunun iki anlamı vardır: İlki, İsa'da bedenleşen Tanrı'nın rahmetine, yani imana her Hristiyan erkek ve kadın ulaşabilir; ikincisi ise, insanların düçar olduğu, günah-dinî yasa-ölüm kaosundan insanlığı kurtarmak amacıyla bedenleşen ve insana kurtuluş yolunu öğretmek amacıyla çarmıhta kendini fedâ eden İsa-Mesih'e sarsılmaz bir iman duyma gereğidir. Yani bir kenarında, insanlara kurtuluş va'd eden Tanrı; diğer kenarında ise, bu va'di alıp kabul eden insanın kalbi bulunur. Kısacası, Luther'in düşüncesinde imanın oluşması, İsa'nın etkinliğinin kabulüyle doğrudan ilgilidir. Zira Pavlusçu anlayış doğrultusunda şekillenen Luther'in iman öğretisi, İsa'nın haç üzerinde kendini âdetâ kurban ederek, insanlara kurtuluş yolunu göstermesi tecrübesiyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla, reform teolojisine "Haç Teolojisi" demek yanlış olmaz.

Luther'in kabullendiği iman anlayışı, öncelikle kilisenin dinî kurtuluşu hedefleyen sakramentlerde etkisini gösterir. Nitekim reform sürecinde, Luther'in kiliseye karşı girdiği polemiğin temelini, kurtuluşa iman mı, yoksa iyi davranışların mı etkin olduğu argümanı oluşturur. İmanın böylesine belirleyicilik kazandığı bir teolojiye göre, dinî anlamda nihâî amaç olan kurtuluş ile iman

arasındaki ilişki nasıl olmalıdır? Daha doğrusu, kurtuluşun anahtarı, geleneksel formu içinde, iyi davranış ve ibadetler midir, yoksa iman mıdır?

Luther, imanın kurtuluştaki fonksiyonuna girmeden önce, iyi davranış ve kişisel gayretlerin, dolayısıyla da dinî yasanın etkinliğini tartışır. İman konusunda olduğu gibi, yasa konusunda da Luther, açık bir şekilde Pavlusçu geleneği izlemektedir. Zira önceden de vurguladığımız gibi, Pavlus'a göre İsa-Masih'in gelişine kadar yeryüzünde etkin olan dinî yasa, insanı kurtarmak bir yana, günah-ölüm çizgisi içinde insanın bocalamasına sebep olmaktadır. İsa, âdetâ yeryüzü yaşamına müdâhale ederek bedenleşmekte ve kendisini çarmıhta fedâ etmek suretiyle kurtuluşun yasayla değil, kendisine ve kendi kurtarıcı misyonuna imanla olduğu ilkesini insanlara getirmiştir. Bu yargıdan hareketle, insanı yaratan ve insan doğasını en iyi bilen Tanrı'nın, yasanın ağır hükümleriyle insanın kurtuluşa yönelik irâde ve çabalarını sınadığını öngören Pavlusçu düşüncüyü Luther de paylaşmaktadır. Yani Tanrı, kişinin irâde ve gayretleriyle kurtuluşa ne ölçüde ulaşacağını tesbît etmek ve insanın insânî melekelerinin sınırlarını çizmek için insanlara yasa tecrübesini yaşatmıştır.

Luther, yasa konusundaki yorumuna, Pavlus'un, "Çünkü insanın, yasanın gereklerini yapmakla değil, imanla aklandığı kanısındayız." sözünü dayanak yapar. Bu noktada varılan sonuç, yasayı hakkıyla yerine getiremeyen insanın gücünün, Tanrı'yı teskîne yetmeyeceği ve insanın, yasanın zorunlu bir uzantısı olan "günah" karşısındaki çaresizliğidir. Tanrı, kurtuluşu arayan insanın âcizliğini ona göstermiş ve dahası yasa, kurtuluşa yönelik misyonunu bu şekilde tamamlamıştır. Zira Pavlus bu durumu "Yasadan önce bu dünyada günah vardı; ama yasa olmayınca günahın hesabı tutulmaz." sözüyle ifade etmektedir. Yasanın anlamını izah etmek için Luther, Pavlusçu yaklaşımı da ifade eden ilginç bir örneklemede bulunur. Tanrı-insan ilişkisini usta-çırak arasındaki ilişkiye benzeterek, bu ilişkide yasanın fonksiyonunu yorumlar. Bu benzetmeye göre usta, çırağına yapamayacağı bir iş vererek bir süre bekler. Çırağın işi tam olarak yapamaması üzerine, verdiği işi kendisi yapar ve bunu çırağına gösterir. Tanrı da, yasa ile insana kaldıramayacağı yükü yüklemiş ve sonuçta onun başarısızlığını ortaya koymuştur. Genel anlamda Luther'e göre yasa, "İnsanın kurtuluşa yönelik irâde ve gayretlerinin eksikliğinin tesbîtidir." Çünkü dinî yasa hükümlerine göre, insanın kurtuluşa ermesi bir yana, yasayı yerine getiremediğinden, daha fazla günahkârlığı söz konusudur.

Ayrıca Luther, yasanın tesisi ile insanoğlunun tabiatı arasında da bir ilişki görmektedir. Ona göre, dünyevî yaşamdaki tanrısal düzenlemeler, insanın karsız ve değişken tabiatının bir gereğidir. İnsanın bu değişken tutumunun doğurduğu endişeyi önlemek için, Tanrı bir takım düzenlemelerde bulunmuştur. Bu doğrultuda, Âdem'e kurtuluş va'dinde bulunmuş ve bazı törensel yükümlülükler vermiştir. Dahası Nuh tûfânıyla insanlığı değiştirmiş, İbrahim'e sün-

net olmayı emretmiş, Mûsâ'ya ise, halkının uyması için hukûkî emir ve sınırlamalar getirmiştir. Mesih'e ise, daha önceki kural ve yükümlülüklerin kaldırıldığını ifade eden Müjde'yi vermiştir. Bu durumda yasa, Mesih öncesi insanlığın tabiatına göre düzenlenmiş ve onların başıboşluklarının engellenmesini amaçlayan dinî içerikli dünyevî bir kurum niteliği kazanmıştır. Mesih'le birlikte bu kurum işlevsizleştirilerek Mesih'e inanan insanlara karşı farklı bir muâmele dile getirilmektedir.

Dinî kurtuluş açısından işlevsiz de olsa, Luther'e göre, dinî yasanın dünyevî yaşam açısından bazı etkilerinden de söz etmek mümkündür. Buna göre yasa iki alanda işlevselliğe sahiptir: İlki, yasa toplumsal yaşamın düzenlenmesinde önemli bir etkinliğe sahiptir. Tanrı, hukûkî bütün düzenlemeleri kötülüklerin engellenmesi adına tesis etmiştir ve bu kurallara uyulduğunda toplumsal düzen sağlanacaktır. Ancak hukûkun zorlamasıyla adam öldürmemek, zinâ ve hırsızlıktan uzak durmak, dinî aklanma için yeterli değildir. Çünkü hukûkun yasakladığı davranışlardan kaçınmanın sebebi dünyevî cezâlandırmadan kaçınmaktır. İkincisi ise, hukûkun rûhî anlamdaki işlevidir. Bu şekilde Tanrı'dan habersiz, imansız ve Tanrı'nın düşmanları olduklarından, onun azâbını hak eden insanların taşkınlık ve haddi aşmaları engellenmiş olacak ve o günahkârlar da kendi günahkârlıklarının farkına varacaklardır. Bu doğrultuda Luther, biraz sonra değineceğimiz gibi, On Emir'i oluşturan kuralları sosyal ahlâk bağlamında yorumlamaktadır.

Hukûku günah ve ölümün kaynağı olarak gören Luther, "Eğer kurtuluştaki etkinliği, hatta zararı olacaksa iyi davranışlarda bulunmanın gereği nedir ya da kurtuluş adına hiçbir eylemden söz edilemez mi?" sorusunu cevaplamak durumundadır. Çünkü dünyevî yaşam, insanların kendileri ve içinde bulundukları toplumun diğer fertleriyle düşünce ve davranışa dayanan bir ilişkiyi de içermektedir. Bu insanların bağlı bulundukları dinî düşünce, onların toplum içerisindeki yaşamlarını da düzenleme yetisine sahip olmaktadır. Dolayısıyla, Luther'in ifade ettiği ve kurtuluş açısından dünyevî eylemleri gereksiz gören dinî düşünceye mensup bir insanın, diğer insanlar ve Tanrı'yla hangi düzenlemeler doğrultusunda temas kuracağı sorusu gündeme gelmektedir. Luther'in bu aşamada ileri sürdüğü formül: "Tanrı'nın emrettiklerinden başka iyi davranışlar yoktur; Tanrı'nın yasakladıklarından başka da günah yoktur." inancıdır. Onun bu ifadelerdeki dayanağı ise, İsa'nın sonsuz yaşam için yeterli gördüğü "adam öldürmemek, zina etmemek, hırsızlık yapmamak, yalan yere tanıklık etmemek, anne ve babaya saygı göstermek ve komşuyu kendin gibi sevmek" yükümlülükleridir.

Kurtuluş açısından dinî yasayı olumsuzlayan Luther, *İnciller*'deki İsa'nın hemen bütün dinler için geçerli olan ve daha çok sosyal düzeni sağlamaya yönelik telkinlerini, kurtuluş sürecinde bulunan bir insan için yeterli görmektedir. Ancak İsa'nın söz konusu telkinleriyle yasanın bir parçası olan *On Emir*

arasındaki benzerlik, Luther'i bu emirleri yeniden anlamlandırmaya sevk etmiştir. Kurtuluş için durağan bir oluşum olan iman ile yaşamın içinde olan iyi davranışlar arasındaki ilişkinin anlaşılması için, Luther'in iyi ve erdemli davranışlar üzerine kaleme aldığı yazısındaki ifadeler oldukça belirleyicidir. Burada Luther, kurtuluş için yasadan çok imanın gerektiğini ve bütün iyi davranışların Mesih'e iman olduğunu vurgulamaktadır. İsa'nın, "Tanrı'nın işi O'nun gönderdiği kişiye iman etmenizdir." ifadesine dayanarak, Tanrı'nın rahmetinden emin olmadıkça iyi davranışların bir etkinliğinin olamayacağını ve sergilenen iyi davranışlardan sonra kalplerde Tanrı'nın rahmetine ait bir huzur duyulmaması durumunda, bu davranışların bir anlamının kalmayacağını ileri sürmektedir. Pavlus'un, "İmanla yapılmayan her şey günahtır." sözüyle, kurtuluş adına sergilenen iyi davranış ve yasanın, kurtuluş sebebi olması bir yana, olumsuzluğuna dikkat çekilmektedir. İsa'nın, sonsuz yaşam için yeterli gördüğü yukarıdaki hükümler ile *On Emir* arasındaki benzerlik doğrultusunda Luther, İsa'nın dinî anlamda dünyevî bir takım düzenlemeler getirdiğini kabullenmek durumundadır. Ancak, *On Emir* kurallarını yine de dinî eylemsizlik bağlamında ele almakta ve onları, daha çok ahlâkî içeriklerine göre yorumlamaktadır. Luther'in iman, iyi davranış ve sosyal ahlâk anlayışını içeren bu emirlere ilişkin yorumları şöyle sıralanmaktadır:

"*On Emir* hükümlerini, görüldüğü gibi daha çok ahlâk bağlamında değerlendiren Luther, onların hukûk formlarını göz ardı etmekte ve bu emirlerin aksine davrananların ne derece ağır hukûkî yaptırımlara mârûz kalacaklarını dile getiren *Eski Ahit* ifadelerinden hiç söz etmemektedir. Çünkü Luther'in emirlere getirdiği bu yorumlar, sâdece inananlar içindir; kurtuluş içinse, yasanın gereksiz ve anlamsızlığı da elbette inananlara hastır. Luther'in, inanmayanlar için hukûkun ne anlam ifade ettiği, nasıl uygulanacağı ve hangi cezâların verileceği görüşleri, dünyevî idareye ilişkin düşünceleri işlenirken ele alınacaktır.

Dinî yasa yorumundan sonra Luther, ikinci olarak, kurtuluştaki kilise sakramentleri ve iyi davranışların rolünü eleştirir. Tanrı, yasa ile insanın davranışlarının yetersizliğini ortaya koyunca, kilisenin irâdeye dayanan kişisel gayretlere karşılık kurtuluşu va'd etmesi, Luther'e göre kabul edilemezdir. Şayet insânî melekelerin kurtuluştaki bir etkinliği söz konusu olsaydı, Tanrı, yasa sürecinde bunu belirlerdi. Tanrı'nın koyduğu hükümler doğrultusunda bile kurtuluş söz konusu değilken, râhiplerin inisiyatifinde icrâ edilen davranışların bir anlamı elbette olamaz.

"Kişisel gayret ve davranışların kurtuluştaki hiç mi etkisi yoktur; nitekim kişinin bazı davranışları gerçekten iyi olamaz mı?" sorusunu Luther, insanın dav-

ranışları ile İsa-Mesih'in misyonunu mukâyese ederek cevaplar. Kişinin davranışları her ne kadar iyi de olsa, Mesih'in fedâkârlığı karşısında, ister istemez eksiktir, kusurludur. İsa'nın çarmıhta kendini fedâ ettiği "mükemmel" davranış karşısında, insanın her şeye rağmen 'eksik' kalan gayreti hiçbir anlam ifade etmez. Kilise ve ruhban sınıfının tekelinde olan kurtuluş süreci, bir davranışın ve yalnızca bir davranışın sonucudur. Yine ruhbanlara ait bağışlama, bir kişiye birkaç kez sunulabilmektedir. Herhangi bir sürekliliği olmayan bağışlama formunda kurtuluş, yalnız iyi bir davranışa bağlı olduğundan, kötü bir davranış sonucu kaybedilmektedir. Dolayısıyla, süreklilik arz etmeyen ve tekrarlanabilen ruhbânî bağışlama, tanrısal kurtuluş açısından kabul edilemez bir karakter taşır.

Luther'e göre, kilisenin yönlendirdiği iyi davranışlar tamâmiyle olumsuz değildir. Bunlar kurtuluşa ulaştırma gâyesinin dışında, kişinin ahlâkî düzenlenmesi için ikinci derecede önemli olabilir. Luther'in şu ifadeleri bu konuya getirdiği açıklamalara bir örnek teşkil etmektedir:

Kurtuluş açısından imanın yetkinliği, Luther'in teolojik düşünce sürecinin beklenen sonucunu ifade etmektedir. Tanrı'nın yargılayıcı ve âdil olmak-tan çok, kullarına merhametli olarak nitelenmesi, kurtuluş kapısındaki insanlara da bu rahmetin gösterileceğini çağrıştırmaktadır. Yasanın, kilise sakramentlerinin ve diğer iyi davranış ve ibadetlerin kurtuluş yolundaki etkinsizliğinden sonra, tek belirleyici unsur olarak iman öne çıkmaktadır. Luther teolojisinde bu durum, "Kurtuluşa ancak Tanrı'nın rahmeti, İsa'nın fazîleti ve iman sâyesinde ulaşılabilir." şeklinde formüle edilmektedir. Tanrı'nın rahmeti İsa'nın fazîletiyle bütünleşip insana sunulduğundan, kurtuluş için insana düşen sâdece imanlı olmaktır. Yasayı yerine getiremeyen insanın, fazladan "heyecanlı" davranışlarda bulunması, İsa'nın şahsında barıştığı Tanrı ile arasında bir uzaklaşmaya sebep olur. Dolayısıyla Luther, iyi davranışların değil, imanın kişiyi gerçek Hristiyan yaptığına, onu cehennemden kurtardığına ve kişiyi "iyi bir insan" yapanın, Mesih'e iman olduğuna inanmaktadır. İyi davranışlar ise imanın arkasından gelir. Bu sıralamayı Luther, "Meyveyi ağaç verir, meyve ağaç vermez." benzetmesiyle açıklar. İmana sahip bir kişi iyi davranışlar sergileyebilir; fakat bu, onun irâdesinin değil imanının sâyesindedir.

Luther'in kurtuluşa imana yüklediği yetkinlik sırasında, sürekli olarak iman ile ibadet ve iyi davranışlar arasında karşılaştırmalar yaptığı görülmektedir. Temel sorun, "kurtuluş için, yasanın gereği olan dünyevî düzenlemeler ve ibadetlerin mi yoksa imanın mı etkin olduğu"dur. Luther, kurtuluş açısından sâdece imana vurgu yaptığından, yasanın neden etkinsiz ve gereksiz olduğunu açıklama ihtiyacında olmuştur. Dolayısıyla, sürekli olarak, yasanın tarihî kurtarıcılık misyonunu tamamladığı ve bu misyonu artık Mesih'e imanın taşıdığını dile getirmektedir. Pavlus'un *Galatyalılar Mektubu*'ndaki ifadelerini de bu bağlamda yorumlamaktadır. Meselâ, kurtuluş için yasaya değil de imana yet-

kinlik tanıyan Pavlus'un ifadelerine katılarak, yasanın tamamlanan misyonuna vurgu yapmaktadır. Yasanın gereğini yerine getiremeyen insanlar, Tanrı'nın emirlerine uymadıklarından günahkârlık duygusuna kapılarak, ebedî ölümü hak ettiklerini düşünecekler ve bu günahkârlık baskısından kurtulmak için tekrar yasaya sarılacaklardır. Ancak yasa onlara birçok ibadet, görev ve sorumluluk yükleyeceğinden yeniden umutsuzluğa kapılıp Tanrı'nın azâbına yaklaştıklarına inanacaklardır. Hâlbuki Mesih'in Tanrı tarafından hukûkun gereklerine karşılık fedâ edilmesi, insanların bütün günahlarının bağışlanması anlamına geldiği gibi, onları yasadan da bağımsız kılmıştır. Yani İsâ-Mesih hukûkun sonudur ve kurtuluş için Tanrı'yla barışmaya aracı olan İsâ-Mesih'e iman edilmesi gerekli ve yeterlidir.

Galatyalılar yorumunda Luther, kurtuluş açısından insanın tabiatı ve iyi davranışlarıyla iman ilişkisini değerlendirirken, kurtuluşa götüren imanın insanın yetki alanının tamâmen dışında ve insânî yetilerin aksinde olduğunu vurgulamaktadır. Bu doğrultuda Luther, kurtuluşa götüren doğru yolun iki aşamada ortaya çıktığını ileri sürer. Kurtuluş yolunun ilk aşaması, insanın kendi günahkârlığının farkında olmasıdır ki, bazı günahkârlar tabiatları itibarlarıyla iyi davranışlarda bulunma yeteneğinden yoksundurlar. Bu kimseler, Tanrı'nın rahmetini kazanmak için kendi insânî gayretlerini kullanırlar ve günahkâr durumlarıyla Tanrı'yı râzı etmeye çalışırlar. Hâlbuki kurtuluşun ilk adımı, insanların insânî yetilerini kurtuluş için sergileme günahından tövbe ederek pişman olmaktır. Kurtuluş yolunun ikinci aşaması ise, Tanrı'nın insânî çabalarla aklanılamayan günahlara karşılık kefâret olması için fedâ ettiği İsâ-Mesih'e iman etmektir.

Luther'in manastır yıllarında, bütün dinî davranış ve ibadetleri yerine getirdiği halde kurtuluşundan emin olamadığını hatırlayacak olursak, onun şüpheli durumdan kurtuluşu bütün dinî davranışlardan uzak olmakta bulmasının sebebi anlaşılmaktadır. Nitekim Luther, Augustineci kader anlayışını ifade eden bir yaklaşımla, bir Hristiyan'ın kurtuluşu gerektiren doğruluğunu, "İsâ-Mesih'in aracılığıyla kalplerde oluşan Tanrı'ya güvenme hissidir." diye formüle etmektedir. Nitekim iman-kurtuluş ilişkisini irdelediği yazısında Luther, kurtuluşun formunu şöyle belirtmektedir:

Luther'e göre Tanrı, kendi kişisel gayretlerinin sonucu kutsanmış olan azizleri değil, inanan günahkârları kabul eder. Tanrı, kutsal insana karşı herhangi bir muâmelede bulunmaz. Çünkü onlar Tanrı'nın irâdesine karşın kendi irâde ve gayretini ortaya koyarak Tanrı'yla çelişmektedirler. Bu kutsanmış azizler, Tanrı'nın va'dine ulaştıklarına inanmalarına rağmen, küçük hatâlarından yakınmaktadırlar. Luther, Pavlus'un *Galatyalılara Mektubu* üzerine yaptığı yorumunda, Tanrı'nın lütfunun, küçük günah sahibi azizlerden çok, daha günahkâr olan sıradan imanlılara yönelik olduğunu açıklar. O, "İsâ, yapmacık ve uydurulmuş günahlar için değil, gerçek günahlar için; küçük değil, büyük günah-

lar için; şu veya bu günahlar için değil, bütün günahlar için verilmiştir. Kurtuluş, bizim erdemlerimizle değil; hâlis seçimimiz ve sâbit isteğimizle yolunu şaşırmayan sevgi ile ilgilidir.” der. Böylece o, Tanrı'nın irâdesinin günahkârları cezâlandırmaktan çok, kendine iman edenleri kurtarmak olduğunu vurgular.

Kendi “kusurlu” iyi davranışlarının İsa'nın “mükemmel” davranışı karşısında eksikliğini görebilen insan için aklanmanın yolu açılmış demektir. Ancak günahkâr ve cehennemlik olduğunu gönüllü olarak kabul edenler Tanrı'nın ihsanına ulaşabilir. Bu, günahların bağışlandığına mutlak olarak inanılmadıkça günahların bağışlanmadığına imandır. Kurtuluşa götüren iman ile eylemsiz, gerçek pişmanlık arasındaki ilişki, Luther teolojisinde önemli bir anlama sahiptir. Pişmanlığın tezâhürü, davranışsal olarak bir râhibe günah itirafinda bulunmak veya kurutuluşa götüren yol olarak râhiplerin emirlerinin gerektirdiği hareketleri sergilemek, gerçek pişmanlık olamayacağından, imandan söz edilemez. Hâlbuki gerçek iman, yaşamında, ölümünde ve kurtarıcı olarak tekrar dirilen İsa'da görülen Tanrı'nın bizim için yaptıklarına imandır. Dolayısıyla Luther'e göre aklanma, ruhbânî aklanmanın gereği olan davranışların sonucu olmasının aksine, tanrısal bir muâmeleyi ifade etmektedir. Bu tanrısal muâmele, yine ruhbânî aklanma gibi geçici ve tekrarlanabilir olmayacağından, bir anda oluşan ve süreklilik arz eden bir form içerir. Kişi aklanma ve kurtuluşa, imana ulaştığı anda kavuşur ve imanını korudukça da kurtuluş içinde kalmaya devam eder.

Luther, kurtuluş açısından tek belirleyici olarak gördüğü imanı öylesine öne çıkarmıştır ki, bu öğretisi reform teolojisinde, Latince ifadeyle *sola fide* (sâdece iman) kuralıyla yer almaktadır. Dahası Luther “aklanmanın imanla olacağını” belirten *Pavlus'un Romalılarına Mektubu*'ndaki ifadeyi, dolaylı da olsa “aklanmanın sâdece imanla olacağı” olarak yorumlamıştır. Kaldı ki, imandan başka hiçbir kişisel çaba ve davranışın kurtuluşa ilişkin etkisi olmayacağı, hatta kurutuluşa ulaşma arzusuyla sergilenen gayretlerin zararlı olacağı düşüncesi, kurtuluşu gerçekten sâdece imana bağlamak anlamındadır. Zira Luther'in kurtuluş için iyi davranışların, Pavlusçu ifadeyle yasanın gereksiz ve zararlı olduğu argümanı doğrultusunda geliştirdiği “sâdece iman” öğretisi Lutheran teolojinin en temel söylemini oluşturur. Nitekim bu argümanın anlam kazanması için “sâdece” vurgusunun önemi ortadadır. Ancak *Yeni Ahit*'e binâen kurtuluşu “sâdece iman”a bağlayan Luther'in bu anlayışıyla, yine bir *Yeni Ahit* metni olan *Yakub'un Mektubu*'nda, “Görüyorsunuz, insan yalnız imanla değil, eylemle aklanır.” ve “Ruhsuz beden nasıl ölüye, eylemsiz iman da ölüdür.” ifadeleri arasında bir çelişkinin varlığı söz konusudur. Fakat Luther'in Almancaya çevirdiği *Yeni Ahit* metninde söz konusu ifadede, sâdece vurgusuna rastlanmamaktadır.

Luther'in teolojik öğretisinin temelini oluşturan *Romalılar Mektubu*'nda ki ifadeyi, “Çünkü onda, Tanrı'nın adaleti imandan imana keşfolunur; nitekim

‘Fakat doğru kişi imanla yaşayacaktır.’ diye yazılmıştır.” olarak tercüme ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Luther’in, Pavlus’un bu ifadesine “sâdece” vurgusu eklediğini söylemek zordur. Ancak Luther, oluşturduğu teolojik örgüsü içerisinde bu ifadeyi oldukça önemsemiş ve kurtuluş için ibadet ve iyi davranışlar yerine, yalnızca imanın yeterli olacağını söylerken hep bu ifadeyi delil göstermiştir. Kaldı ki, yine teolojik öğretisi doğrultusunda kurtuluşun sâdece imanla olacağını da hep vurgulaya gelmiştir. Bu açıdan Luther’in, tercüme sırasında eklememiş olsa bile, bu ifadeyi yorumlarken kurtuluş açısından sâdece imanın yetkinliğini savunduğu ve öğretisini bu yorum üzerine tesis ettiği bir gerçektir. Ayrıca eylemsiz imanın ölü olduğunu ifade eden *Yakub’un Mektubu*’ndaki cümleyi de, aslını koruyarak tercüme eden Luther’in, Kutsal Kitab’ın otoritesini öne çıkaran tavrının aksine, kendi iman anlayışıyla çelişen bu ifadeyi âdetâ yok saymıştır.

Bütün bunlara rağmen iman ve kurtuluş ilişkisini Luther, şu cümlelerle özetlemektedir:

“İyi davranışlar sâyesinde ne Tanrı’nın va’dine ulaşılabilir ne de bir kutsallık kazanılabilir. Bunların hepsi sâdece ve tek başına iman sâyesinde olur. Bu yüzden, ruhun, kendisini yaşam ve doğruluğa götüren Tanrı’nın sözüne ihtiyaç duyduğu açıktır. O, herhangi iyi bir davranış olmaksızın, sâdece iman sâyesinde aklanacaktır. Bundan başka şeylerle aklanabilmek mümkün olsaydı, ne Tanrı’nın sözüne ne de sonuca götüren imana ihtiyaç kalırdı. ... Kişi, emirlerin karşısındaki güçsüzlüğünün ve yasaya göre kurtuluş için gerekli çabaların sıkıntısındadır. ... Kutsal Kitab’ın ikinci bölümü, onu kurtuluşa, yani Tanrı’nın ihtişamıyla açıkladığı va’dlere ulaştırır. Tanrı: ‘yasanın gereklerini yerine getirmek ve yasanın emri olan ihtiras-tan kaçınmak istiyorsan, sana rahmeti, adaleti, huzuru, özgürlüğü ve her şeyi va’d eden Îsâ’ya inan. Eğer inanırsan tamâmını kazanırsın, inanmazsan hepsinden yoksun kalırsın’ der. Kişinin arzu ettiği şeye, sayıları çok ve uygulanması zor olan yasaya göre ulaşması imkânsızdır. Sâdece iman buna ulaşmayı kolaylaştırır.”

Bu ifadeler doğrultusunda, Luther’e göre insanın kurtuluşu, sâdece ve sâdece “iman”dan geçmektedir. Buna uygun olarak Luther, günahkâr bir varlık olarak insanın tek amacının, Tanrı’nın adaletine ve sonuçta Tanrı’nın esirgeyen bağışlaması ile kurtarılıp temize çıkarılacağı konusunda tamâmen eylemsiz bir imana kavuşmak olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla Mesih’e iman eden insanın yasaya tâbi olmaması ve bu imanı ile kurtuluşu hak etmesi, imanın Mesih bağlamında öne çıkarılmasını ifade eder ki, bunun anlamı, Îsâ öncesinde kurtuluş için yasanın işlevinin, Îsâ sonrasında sâdece Mesih’e duyulan imana yüklenmesidir.

Kutsal Kitab'ın Otoritesi (*Sola Scriptura*)

Katolisizm'in, Kutsal Kitab'ın işleviyle ilgili izlediği yöntem, daha XVI. yüzyıldan önce tenkid edilmeye başlanmıştı. Wycliffe ve onun fikirleri etrafında toplanan Lollardlar, Geert Groote ve Birlikte Yaşayan Kardeşler ile Hus ve takipçileri, bu konuda kilise muhâliflerinin önde gelenleri oldular. Ayrıca İngiltere'de John Colet, köhnemiş kiliseyi arındırmak için kutsal metine dönülmesi gerektiğini savunmuş; Fransa'da ise, Etaples'li Jacques Lefevre, *Yeni Ahit*'in Ortaçağ yorumuyla bağlarını daha 1509 yılında koparmıştı. Luther reformunu kısmen paylaşan Erasmus'un teolojik anlayışında ise, *Yeni Ahit* imanın ölçütüdür. *Yeni Ahit*'in en önemli ögesi olan çarmıha gerilmiş İsa, insanları aklamakta ve böylece onları Müsevî şeriatından kurtarmaktadır. Dolayısıyla, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, hümanizmin ve reformun aynı ihtiyaçtan, yani zamanla geleneğin taşıdığı yabancı unsurlardan arınarak, asıl kaynağa varma ihtiyacından beslendiği söylenebilir. Bu sebeple reform, Hristiyan geleneklerini sorgulama ve Kutsal Kitab'ın verdiği öz kaynağı bulma gayretinde olmuştur. Böylelikle Luther öncesinde ve reform süreci boyunca, Kutsal Kitab'ın yetkinliği ve kutsal metinlerin otoritesinin sürekli vurgulanmış olduğu dikkati çekmektedir.

Luther'in Kutsal Kitap'la ilk karşılaşması, Erfurt Üniversitesi'ndeki öğrencilik yıllarına rastlar. Onun tanrısal problemler yaşadığı dönemlerde ve manastır hayatında, sürekli Kutsal Kitap üzerinde yoğunlaştığı bilinmektedir. Kutsal Kitab'ı öğrenme ve anlama uğraşında olan Luther, üniversitedeki akademik kimliğiyle, *Mezmurlar* ile Pavlus'un *Romalılara ve Galatyalılara mektupları* üzerine sürekli konferanslar vermiştir.

Yargılayan “Âdil Tanrı”dan, bağışlayan “Merhametli Tanrı” anlayışına ulaşmasında Luther'in tek dayanağının Kutsal Kitap olduğu düşünülürse, reform hareketinin oluşmasına sebep olan, onun Evanjelik Tecrübesi'nin de, tamâmen Kutsal Kitap merkezli olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Luther'in, teolojisini, *Pavlus'un Romalılara Mektubu 1:17*'de ifade edilen “Âdil olan imanla aklanacaktır.” cümlesine dayandırması, onun dinî anlayışında Kutsal Kitab'ın fonksiyonunu ortaya koymaktadır.

Kilisenin Tanrı, iman ve irâde gibi dinî kurtuluş ve teolojik anlayış açısından temel konumda bulunan kavramlarını değiştirip yeniden yorumlaması, Luther'in dinî otorite anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dinî anlamdaki inanç ve uygulamalarda bağımlı olunması gereken kurumun niteliği, Luther'in teolojik serüveniyle aynı çizgiyi izlemiştir. Kilise ve papanın otoritesine gönülden bağlı olduğu manastır râhipliği yıllarında, bu kurumla arasındaki duygusal ilişkiyi “ateşli bir papa yanlısı” olarak ifade etmiştir. 1515 yılında yaptığı *Mezmurlar* yorumunda, ‘Kilise’nin Tanrı’nın sözünden ortaya çıktığını; “Kutsal Kitap teolojik hakikatlerin ve kilisenin kendisinden doğduğu bir

rahimdir; çünkü kilise Tanrı'nın Sözü üzerine binâ olmuştur. Tanrı'nın sözü Tanrı'nın Kilisesi'ni korur.” diyerek, Kutsal Kitap kadar kilisenin de otoritesini korur görünmektedir.

Luther'in bu geleneksel söylemden ayrılmasının ve kilise ile papanın dinî otoriter konumuyla ilgili eleştirilerinin, iman anlayışını yeniden yorumladığı Evanjelik Tecrübe sonrası olduğu söylenebilir. Endüljanslara tepkisini dile getirdiği doksan beş maddelik tezinde de, papanın konumuna yönelik birçok eleştiriyi dile getirmişti. Ancak bu eleştirisi, daha çok, endüljansların doğurduğu mâlî istismarlardan dolayı papayı sorumlu tuttuğu ve papanın günah bağışlama yetkisinin olmadığıyla ilgilidir. Nitekim bu tezlerinde, papanın günah bağışlama konusundaki yetkisizliğinden söz ederken, aynı zamanda papanın da Petrus'la birlikte, Tanrı'nın rahmeti olan Müjde'ye, bir takım rûhî güçlere ve *Pavlus'un Mektupları*'nda sözü geçen değerlere sahip olduğunu vurgulamıştır.

Doksan Beş Tez'de, her ne kadar papaya bazı serzenişlerde bulunsa da, sanılanın aksine, henüz papa ve kilisenin otoritesini reddetmiş değildir. Ancak Evanjelik Tecrübe sırasında imana yüklediği farklı anlam, onun gözünde papanın konumunu dinî ve ahlâkî boyuttan çıkarıp entelektüel ve teolojik boyuta getirmiştir. Aklanmanın ancak imanla olacağı şeklindeki *Yeni Ahit* ifadesine dayanarak, kurtuluş için iyi davranışları değil, imanı öne çıkaran Luther, ilk eleştirilerini, aslında doğrudan kiliseye değil, skolastik düşünceye yöneltmiş olmaktadır. Çünkü o skolastisizmi, “Tanrı'nın rahmetinin iyi davranışlarla kazanılacağını düşünmek ve Tanrı'nın Sözü'nün yerine insânî öğretiyi koymakla” suçlamıştır. Aslında iyi davranışlara bir işlev yükleyen skolastisizmin bu düşüncesini eleştirmekle Luther, aynı düşüncüyü paylaşan kilise mensuplarını da hedef almaktaydı. Çünkü kilise kurumu, kurtuluşla ilgili yorumlarını Kutsal Kitap'a değil, Aristo'nun yargı ve değerlerine dayandırmışlar, ayrıca skolastisizm insânî idrâki öne çıkarmak suretiyle, Kutsal Kitap'ın otoritesini gözmezlikten gelmişlerdir.

Luther, Evanjelik Tecrübe sonrası dinî otoriteye ilişkin ilk ifadelerini, Augsburg görüşmesi sırasında, Cajetan'ın huzurunda dile getirmiştir. Bu görüşmede, sonuçta bir insan olan papanın anlamsız ve belirsiz hükümlerinin hatırı için Kutsal Kitap'ın açık delillerinden vazgeçecek kadar cüretkâr olmadığını ve papanın Kutsal Kitap'ı istismar ettiğini ifade etmiştir. Papanın otoritesini tartışmaya açtığı ve dinî otorite olarak Kutsal Kitap'a vurgu yaptığı bu ilk çıkışından bir yıl sonra, Leipzig tartışmasında, papanın dinî otoritesini olumsuzlamanın yanında genel konsillerin dinî bağlayıcılıklarını da eleştirmiştir. Burada Luther, ilk kez, kararlı bir şekilde papalığın dinî dayanaklarını, haklarını ve yetkilerini tanımadığını ileri sürmüştür. Roma Kilisesi'nin her şeyin üzerinde olduğu inancının papalığın bâtil hükümlerince uydurulduğunu iddia eden Luther, papalık ve konsillerin son dört yüz yıl içinde ortaya çıktığını, oysa Kutsal

Kitap ve İznik Konsili'nin bin dört yüz yıldır onaylanmış olarak yürürlükte olduğunu söylemektedir.

Kilise karşıtı manifestolarında Luther, Hristiyanların papalık tarafından birkaç duvarla kuşatıldığını dile getirmektedir. Bu duvarlardan birisi, papalığın kendilerinden başka hiç kimsenin Kutsal Kitab'ı yorumlama hakkının olmadığı iddiasıdır. Luther, *Kitâb-ı Mukaddes*'i yorumlama ve bu yorumları onaylama hakkını papaya ait kılan inancın, günahkârca bir yalandan türetildiğini söylemektedir. Bu yetkinin Petrus'a verilen egemenliğin anahtarları aracılığıyla papaya devredildiği düşüncesini, Luther, bu anahtarların sâdece Petrus'a değil bütün Hristiyanlara verildiğini, 1. Korintliler 14:30'daki ifadeleri de aktararak cevaplamaktadır.

Luther'e göre, kilisenin Hristiyan toplumun çevresini kuşattığı diğer duvar ise, çıkarları için gerektiğinde, görünürde de olsa, konsil toplama hakkına papadan başka kimsenin sahip olmadığı yargısıdır. Hâlbuki Luther'e göre, konsil toplama ve konsil kararlarını onaylama yetkisinin sâdece papaya tanındığıyla ilgili *Kitâb-ı Mukaddes*'te bir delil bulunmamaktadır. Nitekim Luther, *Resullerin İşleri* 15:6'daki ifadelerden, Havârîler Konsili'ni Petrus'un değil, havârî ve yaşlıların topladığını anlamakta ve eğer bu konsil sâdece Petrus tarafından toplansaydı, bu konsilin Hristiyan konsili değil; orada toplanmış heretikler konisili olacağını dile getirmektedir. Dolayısıyla, İznik Konsil'i, Roma piskoposu tarafından değil de, İmparator Constantine tarafından düzenlendiğinden, bu konsil dinî anlamda geçerlidir ve hükümleri bağlayıcıdır. Ancak, sâdece papalık tarafından toplanan bütün genel konsiller, dinî bağlayıcılığa sahip değildir. Bu arada Hus'un, papalığın ve kilisenin otoritesini reddedip Kutsal Kitab'ın işlevini yücelten düşüncelerinden dolayı yargılanıp yakılması kararının alındığı Constance Konsili'ni Luther'in bağlayıcı görmesi düşünülemez.

Luther'in, papanın ve papa öncülüğünde oluşturulan konsillerin dinî meşruiyetini olumsuzlaması, dinî otoritenin ne olduğu sorununu doğurmuştur. Ancak Luther, öteden beri Kutsal Kitab'ın dinî belirleyicilik açısından yetkinliğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, dinî otorite olarak Kutsal Kitab'ın öne çıktığı düşüncesi ağır basmakta ve onu okuma ve yorumlama hakkını elinde bulunduran papa ve konsil kararlarında görülen bu yetkinliğin, sâdece Kutsal Kitab'ın otoritesine bırakılmasını dile getirmekteydi. Kaldı ki, Hristiyanlık tarihinde, kilise ve papalık kurumunu hedef alan bütün reform düşüncelerinde, Kutsal Kitab'ın otoritesinin vurgulanması geleneksel bir durumdur. Bu doğrultuda, başta Luther olmak üzere, Zwingli ve Calvin gibi XVI. yüzyıl reformistleri Kutsal Kitab'a vurgu yapmışlar ve Kutsal Kitap anlayışlarını ortaya koymadan önce, Katolisizm'in Kutsal Kitab'a bakışını tanımlayarak işe başlamışlardır. Bu reformistlere göre, Katolik teologlar, Kutsal Kitab'ı bir tür mânevî hukûk kitabı, doktrinal hakikatlerin bilgisini ve ahlâkî davranışların öl-

çüşünü anlatan tanrısal bir yığıntı olarak görmüşlerdir. Hâlbuki reform teolojisine göre Kutsal Kitap, sâdece Tanrı hakkında bilgi veren değil, aynı zamanda Tanrı'yla gerçek yakınlığın kurulmasına sebep olan yeni hayatın yeni bir sığınma yeridir. Kutsal Kitap, itikâd ve ahlâk değerlerinin bir yığınağı olmak-tan çok daha fazlasıdır.

Reform teolojisine göre Tanrı, Kutsal Kitap aracılığıyla, bir insan gibi kul-larıyla konuşmuştur. Dolayısıyla Kutsal Kitap'ta, ilk zamanlardaki peygamber-ler ve havârîlerin işlerinden söz edilir. Bu bağlamda Kutsal Kitap, insanın gü-nahkârlığının ilk örneği olarak Âdem'i, Tanrı'nın azâbını yaşayan Nuh'u, iman-la kurtulan İbrahim ve pişmanlık gösteren Dâvûd'u anlatmaktadır. Luther'in anlayışına göre insanlar, *Kitâb-ı Mukaddes* tarihinde iki ses duymaktadırlar: Tanrı'nın insanlara sevgiyi anlatan sesi ve yenilenen insanın Tanrı'ya imanla verdiği cevabın sesi. Dolayısıyla Luther'e göre, Kutsal Kitap, Tanrı'nın sözü-dür. Tanrı'nın sözü zengindir ve insandan hiçbir şey istemez. Hayatın, haki-katin, ışığın, huzurun, aklanmanın, kurtuluşun, sevincin, aklın, erdemin, rah-metin ve güzel olan her şeyin kelimesi ondadır. Tanrı'nın sözü bedenleşen ve övülen İsâ'yla ilgili olan Tanrı'nın Müjdesi'dir. Kurtuluşu getiren sâdece iman ve Tanrı'nın sözünün etkisidir. Tanrı'nın sözüne ise kişisel gayretlerle değil, sâdece imanla ulaşılır.

Bir Hristiyan, *Kitâb-ı Mukaddes*'teki Tanrı'yla doğrudan bir karşılaşma ile kurtuluşa ulaşmak için özgürdür. Reform teolojisine göre, bu karşılaşma iki şekilde olmaktadır: Müjde'yi okuma ve anlatılan sözü dinleme. Tanrı'nın sö-zü ise, beden olan Kutsal Kitap'ın ruhudur. Bu ifadeden, Luther'in Kutsal Ki-tab'ın metni ve ruhuyla ilgili bir ayrıma gittiği anlaşılmaktadır. Ona göre *Kitâb-ı Mukaddes*'in metni ile Tanrı'nın sözü özdeş değildir. *Kitâb-ı Mukaddes* sâde-ce Tanrı'nın sözünü içerir ve onu ifade eder. Hâlbuki Tanrı'nın gerçek sözü, Kutsal Kitap'ta somutlaşan İsâ'nın kefâreti işidir. Bu yüzden Kutsal Kitap sö-zün aracıdır. Luther bu yorumuyla, sâdece İsâ'nın kefâretine imanla kurtu-luşa ulaşma ve kurtuluştaki insan irâde ve çabasının anlamsızlığı düşüncesini te-mellendirme arzusunu da yansıtmaktadır. *Yuhanna İncili* 6:44'te, İsâ'nın, "Be-ni gönderen Baba, bir kimseyi bana çekmedikçe, o kimse bana gelemes..." sö-zünü, Luther bu doğrultuda yorumlamaktadır. İsâ'nın söylediği, bütün insan-ların Tanrı'yı duyma ve öğrenme ihtiyacında olduğudur. Fakat bu durum, kişi-nin davranış ve gayretleriyle değil, ancak Müjde'nin sözüyle olur. Tanrı insan-la konuşup, ona öğretip, onu kurtuluşa sürüklemelikçe, Tanrı'nın konuştuğu Müjde'yi sâdece okumak da boşunadır. Kutsal Kitap'ın bu aşamadaki konumu-nu Luther, Augustine'in katı kader anlayışını da destekleyen şu sözleriyle açık-lamaktadır: "Bizim koyunları suya sürüklediğimiz gibi Tanrı da bizi sürükler."

Luther, sâdece kutsal metne inanma ile kurtuluş arasında yine benzer bir bağlantı kurmaktadır. Ona göre kutsal metin, günahkâr olan bir insana, güven-

me ve inanma karşılığında günahlarından bağışlanmayı isteyip istemediğini sorar, inanan o insanı, günahın içinden çekip çıkarır ve onun günahları bağışlanır. Dolayısıyla, kutsal metne iman etmekten başka bir çaba göstermeye gerek yoktur. Çünkü Tanrı'nın sözü Kutsal Kitab'ın bütün bölümlerinde kendini ortaya koymuştur. *İnciller, Yuhanna'nın Birinci Mektubu, Romalıları ve Galatyalılara mektubu* başta olmak üzere, Pavlus'un mektupları ve *Petrus'un Birinci Mektubu*'ndan başka hiçbir metne ihtiyaç duyulmadan kurtuluşa ulaşılabilir. Luther, bunlara Tanrı'nın insanların gözünde parladığı ve "Kutsal Kitap içinde Kutsal Kitap" olarak değerlendirdiği *Mezmurlar*'ı da eklemektedir.

Kutsal Kitab'ı insanlığın kurtuluş serüveni olarak anlayan Luther, Eski Ahit ve *Yeni Ahit*'e tamâmen Pavlusçu bir yorumla yaklaşmaktadır. Luther'e göre Kutsal Kitap, biri kurallardan diğeri va'dlerden oluşan iki bölüme ayrılmıştır. Kurallar, insana yapmak zorunda olduklarını göstermiş; ancak, onu başarmak için insana herhangi bir güç verilmemiştir. Fakat va'd bölümünde Tanrı, yasayı yerine getirmek isteyenlerin merhamet, kurtuluş, özgürlük ve huzuru va'd eden İsa'ya iman etmesini istemiştir. Zaten, Luther'in iman anlayışında ortaya koyduğu "kurtuluşun sâdece imanla olacağı" doktrininin, *Yeni Ahit*'teki Pavlus'un mesajını taşıdığı görülmektedir. Luther'in, dolayısıyla da Pavlus'un iman doktrinlerinin bir anlamının olması için, *Yeni Ahit* kadar *Eski Ahit*'in de önemi vardır. Çünkü *Eski Ahit*, neyin olacağından önce neyin olmadığını göstermektedir. Yani, *Eski Ahit*'le başlayıp *Yeni Ahit*'le biten süreç, insanlığın kendi irâde ve çabasıyla kurtulamayacağını, kurtuluşun ancak Tanrı'nın rahmetine bağlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Luther'e göre, *Yeni Ahit* ne kadar Hıristiyanlıkla ilgili bir metin ise, *Eski Ahit* de bir o kadar Hıristiyan metnidir. Farklılık, *Eski Ahit*'teki Yahudiliğin törensel hükûkunun terk edilmiş olmasıdır; ah-lâkî hukuk ise hâlâ geçerlidir. Çünkü tabîî hukuk ile uygunluk içerisindedir.

Eski Ahit ve *Yeni Ahit*'i, taşıdıkları mesaj bakımından özdeşleştiren Luther, yasa ile Müjde arasındaki farklılığı da her fırsatta ifade etmektedir. "Yasa bize Mûsâ'nın sözüdür, öte yandan Müjde ise, bize Tanrı'nın sözüdür." demekten de kendini alamaz. *Eski Ahit*, Tanrı'nın hukuk ve emirlerini ihtivâ eden bir metindir. *Yeni Ahit*'te yazılanlar ise Tanrı'nın va'dleridir. O, baştan sona, inananların ve inanmayanların tarihidir. İmanın kaynağını tamâmen Kutsal Kitab'a dayandıran Luther'in, Kutsal Kitap'ta sunulan İsa'ya iman ile zihni bir huzura ulaştığı anlaşılmaktadır. O, ruhun son sığınağı olarak gördüğü *Kitâb-ı Mukaddes*'e sarılmış ve onu insan aklının üretimi değil, ilâhî bir lütuf ve tesellî olarak görmüştür. Luther, *Kitâb-ı Mukaddes*'in ilâhî ilhâmının nereye dayandığı sorusuna ise, şu cevabı verir: "Onun kendi öğretisine hiç kimse değil; ancak Tanrı'nın telkîni insanı böylesine engin ve tesellî eden bir imana ulaştırabilir."

Kutsal Kitab'ın otoritesine yaptığı vurgu, Luther'in kilise ve papanın konumuna yönelttiği eleştirilerin bir uzantısı olarak görülmektedir. Reform sü-

reci boyunca Luther'in, kilisenin hep karşısında olduğu bilinmektedir. Kilise, Tanrı ile insan arasında aracılık yapan ve insanın kurtuluşu için gerekenleri belirleyen bir kurum olarak gereksizdir. Roma Kilisesi ve papa ile olan mücadelesi sırasında belirginleşen görüşleriyle Luther, yerleşik bir kurum olarak kiliseye karşı olmuş ve geliştirdiği teolojik ilkeleriyle de böyle bir aracı kurumun gereksizliğinin temellerini atmıştır. Luther, kiliseyi, görülebilir kilise ve görülemeyen kilise olarak ikiye ayırmakta ve gerçek kilisenin görülemeyen ve maddi olmaktan uzak kilise olduğunu ifade etmektedir. Görülemeyen gerçek kilise, Luther için, inananların oluşturduğu mânevî bir birliktir. Kilise, sâdece Tanrı'nın sözlerinin hiç katıksız olarak tanıtıldığı ve ibadetlerin içtenlikle yapıldığı yerdir. Gerçek kilise olan İsa'nın egemenliğindeki kilise, papa gibi dünyevî bir lidere gerek duymaz ve bu kilise papalık üzerine değil; İsa'nın imanı üzerine kurulmuştur. Bu sebeple var olan kilise, Hıristiyan toplumu için herhangi bir dinî anlama sahip değildir. Hatta o, daha da ileri giderek, en büyük günah kaynaklarından birinin Katolik Kilise ve papa olduğunu vurgulamıştır. Papa ve kilise Luther için, insanın imanla kurtuluşa erişmesinin önündeki engellerdir. İman, sâdece İsa aracılığıyla ulaşılabilecek bir şey olduğuna göre, kilisenin ve papanın bu imanla buluşmayı engellemeleri, onları Mesih karşıtı duruma sokmaktadır. Bu görüşler doğrultusunda, Luther'in sâdece Roma Kilisesi'ne değil, inanan insan ile Tanrı arasında aracılık yapmakla yükümlendirilmiş her türlü kuruma karşı çıktığı söylenebilir.

Kilise kurumu ve papanın, kurtuluşa ulaştırma konusunda belirleyici olmasını reddeden Luther, kilisenin Kutsal Kitab'ın otoritesi ile papanın otoritesi arasında var olan bir çelişkiye dikkat çekmektedir. Kutsal Kitab'ı yorumlama hakkının sâdece papada olduğu iddiasını, Luther iki açıdan hatâli bulmaktadır: İlki, kendilerini Kutsal Kitab'ın otoritesinden üstün gördükleri için papaların çoğu gerçek imana erişememişlerdir ve bu yüzden Kutsal Kitab'ı yorumlama yetkisine sahip değillerdir. İkincisi ise, bütün Hıristiyanlar vaftiz olduğundan, her biri bir din adamıdır ve papalık yetkilerine sahiptir. Dolayısıyla, gerçek iman sahibi olan Hıristiyanların, Kutsal Kitab'ı yorumlama hak ve yetkileri vardır. Bütün vaftiz olmuş imanlı Hıristiyanlar, *Kitâb-ı Mukaddes*'i kendi anlayışlarına göre yorumlama hakkına sahip oldukları gibi, *Kitâb-ı Mukaddes* de, dinî itikâd ve davranışlar için nihâî otoritedir; papa ve onun konsilleri, Kutsal Kitab'ın otoritesi karşısında herhangi bir imtiyaz taşımazlar.

Dinî otoriteyi de iman açısından yorumlayan Luther'e göre, imanın özü Kutsal Kitab'a dayandığından, elbette ki iman ve kurtuluşa götüren yetki kilise ve papaya bırakılamazdı. Kilise karşıtı metinlerinde Luther, dinî otorite sorununu işlemiş ve Hıristiyan halkına dinî otorite olarak Kutsal Kitab'ı takdîm etmiş; ayrıca, kilise uygulamalarının da ne kadar yozlaştığını göstermek istemiştir. Ona göre, bütün gelenekler gibi kilise gelenekleri de insânîdir ve yanı-

labilir. Kilise konsilleri ve papa da yanılabilir. Yanılmayan tek merci ve otorite Tanrı'nın sözü olan Kutsal Kitap'tır.

Luther, Kutsal Kitab'a yüklediği anlamı, en açık olarak Worms Meclisi'nde şöyle dile getirmiştir:

“Suçluluğum Kutsal Kitap'takanıtlanıp akıl ile açıklanmadıkça, birbirleriyle çelişen papa ve konsillerin otoritesini kabul etmeyeceğim. Benim vicdanım Tanrı'nın Sözü'nün esiridir. Hiçbir konuda geri adım atmam da atamam da... Çünkü insanın kendi vicdanına aykırı hareket etmesi ne dürüst ne de güvenlidir. Tanrı yardımcım olsun.”

Bu düşünceler, kilise kurumu, papa ve ruhban sınıfının otoritesini sarstığı gibi, dinî anlamda son hüküm kurumu ve aracı olma fonksiyonlarının, daha genel olarak, varlık sebeplerinin tartışılmasına yol açmıştır. Reformculara göre, Ortaçağ insanı, bütün ahlâk ve itikâd tartışmalarında en son hüküm olarak konsiller ile papanın hükümlerini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Reform teolojisi ise Kutsal Kitab'ı papa ve konsillerin yerine koymuş ve nihâî otorite olarak onun sayfalarını göstermiştir. Böylece “*Kitâb-ı Mukaddes*, sâdece *Kitâb-ı Mukaddes* Protestanların dinidir.” tesbîti Protestan ilke haline gelmiştir.

Luther'in, papaya ve papalığa karşı olan tutumu yüzünden Latin kültürüne hoş bakmadığı ve Latin diliyle birlikte Latin-Yunan etkisini bir yana bırakma çabalarına girişirken koyu bir milliyetçilik hevesine kapıldığını söyleyenlerin yanında, reformun genel seyrine bakıldığında, Kutsal Kitab'ın yorum hakkını papalığın elinden alma ve Hristiyan halkı kutsal metin ile buluşturma arzusunun Kutsal Kitab'ı tercüme fikrinde daha etkin olduğu görülmektedir. Çünkü Luther ve reform taraftarlarına göre, kilise ve papalar, dine dinde olmayan ilâveler yapmışlar ve dinin özünü bozmuşlardır. Oysa halk, din adamlarının aracılığına ihtiyaç duymaksızın, kendi Kutsal Kitab'larını okuyabilmeli ve din adamlarının yorumu olmaksızın, kutsal metne bütün sâdeliğiyle ulaşabilmeliydiler. Yani Kutsal Kitab, din adamlarının elinden alınıp halkın eline verilmelidir.

Teolojisini tamâmen kutsal metne dayandıran Luther için, Kutsal Kitab'ın kilise kurumunca yanlış yorumlanması kadar, okunduğunda anlaşılmaması da bir handikaptır. Dolayısıyla Luther, hem reform hareketine temel olması hem de papaya muhâlif düşüncelerinin din sınıfı dışında bulunan halk tarafından anlaşılması bakımından, Kutsal Kitab'ı Almancaya çevirmeyi hep düşünmüştü. Eğer bu gerçekleşirse halk, anlayabilecekleri bir dilde Kutsal Kitab'a sahip olacak ve dolayısıyla da Tanrı'nın Sözü'nü doğrudan duyabileceği gibi; huzur, uyarı ve öğrenme için Tanrı'ya ulaşabilecekti. Zira iman sahibi her Hristiyan, Kutsal Kitab'ı okuma ve yorumlama hakkına sahiptir.

Kitâb-ı Mukaddes'in Almancaya tercümesi için gerekli olan uygun zemin, Luther öncesinden hazırlanmıştı. Kaynakların otoritesine hümanist düşünce tarafından yüklenen belirleyicilik, kilisenin ilk tepkilerini kırması bakımından önemlidir. Erasmus, felsefi teolojiden çok, *Kitâb-ı Mukaddes*'e dayanan bir teolojiyi savunmuştur. O, *Kitâb-ı Mukaddes* metinlerini bu temel üzerinde düzenlemiş ve aynı zamanda birçok taraftarına kutsal metnin saf anlatımına dönme-yi tavsiye etmiştir. Zaten Luther'in de, Kutsal Kitab'ı Almancaya tercümesinde "kaynağına dön" parolasına uyduğu, yani bir hümanist prensiple hareket ettiği görülmektedir. Bunlardan başka, Wycliffe ve Hus'un *Yeni Ahit*'i tercüme çalışmaları, halkın, papanın elinde bulunan Kutsal Kitab'ın tercüme edilemeyecek kadar tabusal olmadığını görmesi bakımından önemlidir.

Kilisenin kullandığı Latincenin karşısında yöresel ve milli dillerin gelişmesinde, hümanizm akımının yanında, bir başka faktör ise, dinî reforma taraftar olan vâizlerin işlevidir. Bu vâizler öncelikle kendi sorumluluk bölgelerinde, hazırladıkları el kitaplarıyla, va'zların dil ölçülerine göre düzenlenmesi için bilinçli bir davranış göstermişlerdir. Bunun yanında, ilk vâizlerin çoğu, üyeleri gezginci olan Fransiskan ve Augustinian tarikatlarına mensup olduklarından, halkın yerel dillerini ön plana çıkarmışlardır. Yine bu vâizler, kaynakların otoritesi konusunda hümanist düşüncenin etkisindedirler.

Kitâb-ı Mukaddes, ilk kez Jerome (342-420) tarafından Latinceye tercüme edilmişti. Fakat geçen zaman içerisinde, Kutsal Kitap dili olan Latince ile halkın dili, anlam bakımından uzaklaştığından, halkın bu metni anlaması zorlaşmıştır. Bunun sebebi olarak, Latincenin tarih içerisindeki uğradığı değişim gösterilebilir. Luther döneminde, edebî olarak Latince üç bölüme ayrılmaktadır: İlki, Rönesans devrinde hümanistlerin taklîd ettiği, milâddan bir asır önce ve sonrası arasında kullanılan Latince'dir. İkincisi, Ortaçağ'da yazılan Orta Latince'dir ki, Hıristiyanlığa ait metinlerde kullanılan ve Bas Latin veya Latin Mo-yen olarak da tâbir edilen Kilise Latincesidir. Son olarak ise, Roma İmparatorluğu'nun her devrinde, konuşma dili olan Halk Latincesi bulunmaktadır. Dinî ayinler ve edebî çalışmalarda kullanılan dil de genellikle Latince'dir. Fakat kilisenin kullandığı bu Latince, Klasik Latince olmayıp Kilise Latincesi olduğundan, din dili ile halk dili arasındaki fark önlenememiştir. Bu fark öylesine büyük boyutlara ulaşmıştır ki, Latince yapılan va'zların tekrar halkın anlayacağı Latinceye tercüme edilmesi gerekmiştir.

Luther'in, daha 1517'de *Mezmurlar*'ı tercüme etmeye başladığı bilinmektedir. Worms Meclisi sonrası gizlendiği Wartburg'da Luther, *Yeni Ahit*'i Almanca'ya tercüme etmek için kaçırılmaz bir fırsat yakalamış ve burada çeviriye başlamıştır. Luther öncesinde, kilisenin kullandığı ve *Kitâb-ı Mukaddes*'in Latince çevirisi olan *Vulgata* temel alınarak on sekiz Almanca tercüme yapılmışsa da, bunlar hatâli ve yanlış ifadelerle doludur. Orijinal metinden yapılacak bir ter-

cüme için, gerek İbranca ve Yunancadan Almancaya bir sözlük olmaması gerekse Alman dilinin böylesi bir tercümeyle imkân tanımayacak kadar kaba ve tam teşekkül etmemiş olması, Luther'in önündeki en önemli engellerdir. Uzun süre Yunanca ve İbranca çalışan Luther, tercümesine, *Vulgata*'yı değil, Erasmus'un 1516'da Latince'den Yunanca'ya yaptığı tercümeyi esas almıştır. Nitekim Luther için, Katolik Kilise'nin geçerli saydığı *Vulgata* metninin fazla bir anlamının olmadığı ortadadır. Tercüme lehçesi olarak ise Luther, Almanca'nın bütün lehçelerine vâkıf olmakla birlikte, Saksonya bölgesi mahkemelerinde geçerli olan lehçeyi tercih etmiştir.

Daha önceki kutsal metin tercümelerinde, Ortaçağ boyunca uygulanan, yabancı dildeki metnin satırları arasına kelimenin ana dildeki karşılığını koyma tarzı egemendi. Fakat Luther bu yöntemi benimsememiştir. Onun tercüme tekniğinde önemli olan, kelimenin somut anlamını verebilmektir. Bazen bir kelimenin önemini kavradığında, onu mutlaka ortaya koyma gereğini hissetmiş ve Almanca'nın yapısına zarar verme pahasına kelimeyi anlamca korumaya çalışmıştır. Temel ilkesi, metnin anlamını vermek olan Luther'in tercümesi, bu yönüyle alegorik değil, tamâmen literal bir tercümedir. Luther, tercüme sırasınca izlediği yöntemi şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Elbette ki, Kutsal Kitab'ın birçok bölümlerinde anlaşılmazlıklar ve muğlaklıklar vardır; fakat bu durum, onun konularının ağırlığından değil, bizim kelime ve gramer yönünden câhilliğimiz sebebiyledir. Tercüme ederken, saf ve berrak bir Almanca kullanmaya çalıştım. Bazen on beş gün, üç, dört hafta boyunca bir tek kelimeyi aradığımız ve soruşturduğumuz, yine de bulamadığımız olmuştur.”

Tercümede kullandığı dil konusunda da şunları söylemektedir Luther:

“Evdeki anneye, sokaktaki çocuklara, pazardaki adama sormak, nasıl konuşuyor diye onların ağızına bakmak ve öyle tercüme etmek gerekir. Ancak o zaman, kendilerine Almanca hitap edildiğini fark ederler.”

Luther öncelikle, kelimelerin orijinal sıralamasına göre literal bir tercüme yapmıştır. Sonra her kelimeyi ayrı ayrı değerlendirerek, anlaşılması güç olanları eş anlamlılarıyla açıklama yoluna gitmiştir. Bazı terimlerde yaşadığı tercüme problemlerini ise güncel yorumlarla karşılamıştır. Meselâ, *Vahiy* 21:19-20'de sözü edilen safir, akik, zümrüt ve yakut gibi değerli taşları, Saksonya Prensi'nin sarayındaki mücevherler olarak açıklamıştır. Kutsal Kitap'ta adı geçen paralar için de, Wittenberg'deki para koleksiyoncularına başvurmuştur. Ayrıca, *Eski Ahit*'in *Levililer* bölümündeki kurban edilecek hayvanlar için de, mezbahâneye ve kasaplara müracaat etmiştir.

Anlamanın oluşması bakımından, Luther'in tercümesinde bazı yorum farklılıkları da oluşmuştur. "Tanrı'nın doğruluğu" ibaresini Luther, "Tanrı'nın huzurunda geçerli olan doğruluk" olarak tercüme etmiştir. Ayrıca, *Pavlus'un Romalılara Mektubu* 3:26 ve 28'de sözü edilen, "Tanrı, Mesih'i, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu..." ve "Çünkü insanın, yasanın gereklerini yapmakla değil, imanla aklandığı kanısındayız." cümlelerindeki "iman" kelimesinin önüne, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kendi kurtuluş inancını pekiştirir tarzda, bir "sâdece" kelimesi eklemekte sakınca görmediği ileri sürülmektedir. Pavlus'un metinlerinde olmayan bu kelimeyi kullanmasının izahı ise, "kelimeleri değil, anlamları tercüme ettiğini ve asıl anlamanın Almancaya tercümesi için ek kelimeler kullanma gereği" olarak açıklanır.

Tercümeyle ilişkin bir diğer problem ise, deyimlerin tercümesinde yaşanmıştır. Burada Luther, bir dilin deyimleri tercüme edilirken, diğer dillerin deyimlerinin anlamına denk olmasında ısrarlıydı. Bunun en göze çarpan örneği, *Vulgata* metninde bulunan "Selam, rahmetle dolu olan Mary." cümlesidir. Luther'e göre, "Şâyet bu cümle doğrudan tercüme edilirse bir Alman için anlaşılır olmayacaktır. Altınla dolu bir kese ya da içkiyle dolu bir fıçıdan söz edilebilir; fakat, bir kadının rahmetle dolu olması ne demektir? Burada kullanılacak en güzel deyim "Liebe Maria" yani "Sevgili Mary" olması gerekir."

Luther'in tercüme ettiği Kutsal Kitab'ın en dikkat çeken yönü, *Eski Ahit*'in ilk kısmı ile *Yeni Ahit*'in Vahiy bölümlerinin bol resimli süslemeler içermesidir. Alman kitap kültüründe, resim kullanımı yaygın olduğundan, Luther'in bu konuda bir itirazla karşılaştığı söylenemez. Beş yüz tane desen içeren Luther'in tercümesinde, özellikle Dürer'in "Meryem'in Yaşamı" adlı resmi, Passion Cranach ve Schongauer'in çizgileri, tercümeyle süsleyen en önemli desenlerdir. Hatta papayı, Mesih karşıtı bir deccal olarak betimleyen resimler dahi mevcuttur. Yeni Ahit içinde, Luther kendi kriterine göre, bir de hiyerarşik sıralama yapmıştır. Buna göre ilk sıra, *Yuhanna İncili*, sonra *Pavlus'un mektupları* ve *Petrus'un Birinci Mektubu* gelmektedir. Bunlardan sonra ise diğer üç İncil, *İbrânîlere Mektup*, *Yakub'un Mektubu*, *Yahuda'nın Mektubu* ve *Vahiy*'i sıralamıştır.

Wartburg'da, 1521 Nisan'ında başladığı *Yeni Ahit* tercümesini Luther, arkadaşı ve öğrencisi olan Melanchthon'un da yardımıyla 1522 Mart'ında bitirmiştir. Almanca tercüme 1522 Eylül'ünde yayımlanmış ve bu sebeple de ilk baskıya "*Das September Testament*" (Eylül Ahit'i) adı verilmiştir. İlk baskısı üç bin adet olan Yeni Ahit'in Almanca tercümesi üç ay içinde satılmış ve Luther daha hayatta iken üç yüzden fazla baskı yapmıştır. Gerek Wartburg'da İbranice bir sözlük olmaması ve gerekse yeterli vakit bulunamamasından, *Eski Ahit*'in tercümesi İbranice bilen Aurogallus'un yardımıyla ancak 1534'te bitirilebilmiştir.

Luther'in bu tercümesinin etkisiyle Kutsal Kitap, hızla diğer yerel dillere çevrilmeye başlanır. Daha önceden Fransızcaya çevrilmiş olan *İncil*, 1524'te Dancaya ve 1526'da da İsveççeye çevrilmiştir. Bu yönüyle XVI. yüzyıl, *Kitâb-ı Mukaddes*'in hemen hemen bütün Avrupa dillerine çevrildiği bir dönem olmuş ve bir ülkede reform hareketinin başarıya ulaşması için, önce Kutsal Kitap'ın, o ülkenin diline çevrilmesi gerekli görülmüştür.

Luther'in tercümesi, aynı zamanda, edebî Almancanın gelişmesinde de etkili olmuştur. Dil yeteneğine ve Almanca ifade gücüne sahip olduğu ve bu tercümesiyle de bunu kanıtladığı birçok edebiyatçı tarafından ifade edilmiştir. Gothe, Almanların millet olma özelliğini Luther'e borçlu olduğunu ileri sürerken; Lessing, Herder, Hamann ve Klopstock gibi birçok yazar, Luther'in Almancasından esinlenmişlerdir. Luther çevirisi, halkın konuşma standardını tesis etmesi bakımından Alman dili ve edebiyatı tarihinde büyük bir dönüm noktası olmuştur. Luther öncesinde, *Kitâb-ı Mukaddes*'in Almanca tercümeleri var olmakla birlikte, bunların hiçbirisi Luther'in tercümesiyle karşılaştırılmaya değer görülmemiştir. Nitekim tek tek metinler diğer çevirilerle karşılaştırıldığında, Luther'in çevirisinin gerçek Alman çevirisi olduğu ifade edilirken, bu tercüme, bugünkü edebî Almancanın temelini teşkil ettiği kabul edilmiştir.

Luther'in *Kitâb-ı Mukaddes* tercümesi, kilise kurumu ve papanın karizmasını sarsarak reform hareketine ivme kazandırması ve edebî Almancanın teşkilüne katkıda bulunması kadar, önemli bir anlam daha taşımaktadır. Bu da, onun bu tarihî çalışmasıyla, bir dinin kutsal metni tercüme edilerek ne denli millileştirileceğinin örneğini sergilenmiş olmasıdır. Nitekim o, Kutsal Kitap içindeki ifadeleri Alman kültürüne uygun olarak yorumlamıştır. Özellikle, dönemin Alman sanat eserleri olan figürleri Kutsal Kitap tercümesinde kullanılmış ve bu tercümenin üzerinde, Alman kültürel geleneğinin etkisi yansıtılmıştır. Hatta Mûsâ ve Dâvûd'u Saksonya Prensi III. Frederick ve onun kardeşi John'a benzetmesi, bu durumu daha da belirginleştirmektedir. Luther, Hristiyanların sahip olduğu kutsal metni millileştirme gayretinde olduğunu da açıkça ifade etmekten çekinmemiş ve "Mûsâ'yı bir Alman yapmak için öylesine gayret ettim ki, artık hiç kimse onun bir Yahudi olduğundan şüphelenmez." diyebilmiştir. Bu doğrultuda Luther, *Eski Ahit*'i Almancaya tercüme ederken, onun içeriğini de Hristiyanlaştırmaktan uzak kalmamıştır. *Eski Ahit*'te sözü edilen "Tanrı'nın merhametini" "rahmet", "İsrail'in kurtarıcısı"nı "kurtarıcı" ve "hayat" kelimesini de "ebedî hayat" olarak sunmuştur.

Luther'in tercümesinin yaygınlaşmasında matbaanın etkisi de göz ardı edilemez. Doğrusu matbaacılık, insanlara, ne zamandan beri, tanımadığı halde hakikat kabul ettiği "kitap"ı elleri arasına koymak gibi, pek büyük bir hizmet götürmüştür. Bu açıdan, Wycliffe ve Hus'un *Yeni Ahit* tercümelerinin Luther'in-

ki kadar etkin olamaması, birçok sebebin yanında, onların matbaa gibi bir fırsattan yoksun olmalarına bağlanabilir.

Luther'in Kutsal Kitab'ı Almancaya tercümesi, onun ibadet dilinin de Almancaştırılması düşüncesini kolaylaştıran en önemli etken ve dayanak olmuştur. Hatta bütün reformist düşüncelerindeki genel eğilimi, tamâmen yeni bir ibadet biçimi oluşturmak, ibadet ile ilgili bütün eylemi 'söz' üzerine oturtmak, yani Almanca ibadet etmektir. Çünkü o, dinî ritüellerin halkın anlamadığı dil olan Latinceyle yapılmasını ve Kutsal Kitab'ın da Latincesinden (Vulgata) okunmasını hep tenkîd etmişti. Uzun süredir Almanca olarak va'z eden Luther, halk diliyle yazdığı "*Küçük İlmihal*" ile halkın dinlerini kendi ana dillerinde öğrenmelerini amaçlamıştı. Hatta komünyon âyininin yerine, va'zı daha fazla öne çıkaran Luther'e göre, va'z, günah sorununun ve Tanrı merhametinin halk diliyle sâde biçimde açıklanmasıydı.

İbadet dilinin ana dilde yapılmasını öngören Luther'in bu düşüncesi, onun vaftiz törenine yüklediği anlamla daha anlaşılır olmaktadır. Luther'e göre, her şeyden önce vaftiz töreninin Almanca yapılması gerekir. Vaftiz "bağışlama sözü" demektir. Bu söz, İsâ'nın buyruğuyla ilgili her şeyi ifade eder ve söz inanç ister ve bunu yaratır. Bir söz, eğer onu namzetlere iletecek ve yorumlayacak olanlar tarafından anlaşılmıyorsa, nasıl dinlenir ve inanç yaratır? Ancak Luther'in ana dilde ibadet konusunu ilk dile getiren kişi olduğu söylenemez. Almanca ibadet, "Almanca komünyon âyini" ve "Almanca dinî tören" gibi ifadeler daha önceden de kullanılmıştır. Meselâ reform hareketi sürecinde, Luther ile bir süre hemfikir olan Müntzer, Almanca kilise ilâhileri yazarak, yeni bir âyîn oluşturmaya çalışmıştır. Fakat bu dönemde, Luther'in ritüellerden çok teolojik tartışmaların içerisinde olduğu görülür.

Luther, halkın eline Almanca *Yeni Ahit*'i vermekle, teorik olarak kabullendiği teolojinin, fiilen de tatbîkini gerçekleştirmiş olmaktadır. Zira artık halk, Kutsal Kitab'ı kendi ana dilinde okumakta ve âyînlerini kendi diliyle icrâ etmektedir. Kutsal Kitab tercümeleri, Latincenin yerine geçen yerli diller sâyesinde millî hareketlere hız kazandırırken, Latincenin önemini yitirmesi de, bu ülkelerde var olan kilisenin evrensel etkisinin kırılmasına sebep olmuştur. Bunun sonucu olarak da, din adamlarına ihtiyaç kalmamış; kilise ve papanın otorite ve yanılmazlığı zaafa uğramıştır. Latincenin kutsiyetine son verilmesi; din adamları, kilise ve papanın kudsiyetini de sona erdirmiş ve Roma'ya itâat etme lüzumunu ortadan kaldırmıştır. Son olarak, *Kitâb-ı Mukaddes*'in diğer dillere çevirisini hızlandıran ve reform sürecini de tamamlar görünen Luther'in tercümesini, Hegel, şu ifadelerle yorumlamaktadır: "Bir şey ancak ana dilimde söylenmişse benim malımdır. ... Luther, *İncil*'i Almancaya çevirmeden reformasyonu tamamlayamazdı."

SONUÇ

Protestan reformunun öncüsü Luther, Katolik Kilisesi hiyerarşisi içinden gelip Hristiyanlık tarihinin en ünlü kilise karşıtı figürüne dönüşmüştür. Reformcunun yaşadığı tarih kesimi ve coğrafya da çok farklı dinamiklerin etkili olduğu dinî, sosyal ve politik yapının zemîni oluşturmuştur. Dolayısıyla Luther, sâdece kendisi değil, çevresindeki pek çok unsurun etkisi ve genellikle de desteğiyle birlikte kilise karşıtı eleştirilerini adım adım reform hareketine dönüştürmüştür. Ayrıca Luther, döneminin en etkili vâizlerindendir; çok konuşan, anlatan ve yorumlayan bir karaktere sahiptir; savunduğu düşünceleri bizzat kendisinin hayata geçirme konusunda da başarılı olduğu söylenebilir. Latince kutsal metne karşı durup herkesin anadilinde bu metni anlaması gerektiğini savunduktan sonra *Kitâb-ı Mukaddes*'i Almanca'ya tercüme etmiştir. Ruhban sınıfının bekârlık geleneğini reddedip evlenmeleri gerektiğini savunurken kendisi de eski bir râhibe ile evlilik yapmıştır. Dolayısıyla Luther, kendi döneminin Hristiyan toplumu içinde etkili bir dil ve kesin tutum ve davranışlarıyla öne çıkan figürü ifade etmektedir.

Protestan düşüncenin öğretileri tarih boyunca dinî, sosyal, ekonomik ve politik temelli pek çok doktrine kaynaklık etmiştir. Sekülerleşmeden kapitalizme kadar pek çok modern kuramın temelinde Protestan söylemlerin yer aldığı yaygın bir kanâat haline gelmiştir. Ancak daha sonra onlarca alt akıma bölünen Protestanlık, hâlen Luther döneminin temel doktrinlerini muhâfaza etmektedir. Bunlar merhametli Tanrı, bağışlanma vesilesi olan iman ve kutsal metnin önemi. Dinî ve sosyal alandaki bütün Protestan doktrinal etkiler temel olarak bu üç Lutheran kaynaktan beslenmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. Ali, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi (1991).
- Atkinson, James, *The Trail of Luther*, London: B. T. Batsford Ltd. (1971).
- Bainton, Roland H., *Here I Stand*, New York: New American Library (1950).
- Bettenson, Henry, *Documents of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press (1963).
- Boehmer, Heinrich, *Martin Luther: Road to Reformation*, New York: Meridian Books Comp. (1957)
- Chadwick, Owen, *The Reformation*, London: Penguin Books (1990).
- Daniel-Rops, H., *The Protestant Reformation*, London: J. M. Dent & Sons Ltd. (1963).

- Dillenberger, John, *Martin Luther: Selection from His Writings*, New York: Anchor Books (1961).
- Durant, Will, *The Reformation*, A History of European Civilization from Wycliffe to Calvin: 1300-1564, New York: Simon And Schuster (1957).
- Elton, G.R., *Reformation Europe 1517-1559*, New York: Harper Torchbooks (1966).
- Green, V. H. H., *Luther and the Reformation*, London: B. T. Batsford Ltd. (1964).
- Hillerbrand, Hans J., "Multiple Causation in the Reformation", *Problems In Civilization: The Reformation* (ed. Peter J. Klassen), California: California State University (1985), ss.18-26.
- İnalçık, Halil, *Yeni Çağ Tarihi* (Akara Ün,versitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi 1966-1967 yılı ders notları), Ankara.
- Jedin, Hubert, *The Medieval and Reformation Church*, New York: Crossroad (1993).
- Lau, Franz, *Luther*, (çev.:İhsan Sarı), İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi (1992).
- Leach, Katherine, *The German Reformation*, London: Macmillan (1991).
- Lindsay, Thomas M., *A History of the Reformation*, New York: Charles Scribner's Son (1916).
- Lucas, Henry S., *The Renaissance and Reformation*, New York: Harper and Brothers pub. (1919).
- Michelet. J., *Rönesans*, (Çev.: K. Berker), İstanbul (1996).
- Mullet, Michael, *Luther*, London: Methuen (1986).
- Murray, David Cristie, *A History of Heresy*, Oxford (1989).
- Oberman, Heiko A., *Luther: Man Between God and the Devil*, New Heaven: Yale University Press (1989).
- Ozment, Stevent, *The Age of Reform 1250-1550*, New Heaven: Yale University Press. (1980).
- Sabine, George, *Siyâsal Düşünceler Tarihi*, (çev.: Alp Öktem), Ankara: Sevinç Matbaası (1969).
- Scribner, R.W., *The German Reformation*, London: The Macmillan Ltd. (1987).
- Sormunen, Eino, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, (Çev.: ?), İstanbul: Zafer Matbaası (1984).
- Stauffer, Richard, *Reform*, (çev.: Cem Muhtaroglu), İstanbul: İletişim Yayınları (1991).

JOHN CALVIN*

Hakan Olgun**

GİRİŞ

John Calvin (1509-1564), Hristiyan reform çağının önde gelen Protestan liderlerindendir. Ancak Calvin'i diğer öncü reformculardan ayıran yönü, Calvin'in bu reformcuların aksine teoloji tahsilinde bulunmuş ya da kilise hiyerarşisi içinde yetişmiş bir din adamı olmayışındır. Hukuk eğitimi alan bir Hristiyan olarak Calvin, teolojik öğretileri içerisinde bu farklılığını hep hissettirmiştir. Calvin'in temel teolojik tezlerine dikkat edildiğinde genellikle ana bünye Protestan öğretileri benimsediği görülmektedir. Şüphesiz zihnî dönüşüm sürecinde Calvin'in üzerinde etkili olan kişinin öncelikle Protestan reformasyonun öncüsü Martin Luther (1483-1546) olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla Calvin, Luther'in temel reformist öğretilerine yakın olmuş ve bu öğretilerle bağlılığını her zaman sürdürmüştür. Bunun sonucu olarak dinî kurtuluşu sadece imana bağlayan (*sola fide*) ve yegâne dinî otoritenin kutsal metin olduğunu (*sola scriptura*) içeren reform öğretileri Calvin tarafından da benimsenmiştir.

Hristiyanın sosyal yaşamında Eski Ahit hukûkunu bağlayıcı görerek bu akımlara kaynak teşkil eden Calvin, "*Hristiyan Dininin Kurumları*" adlı eseri ve polemik yazılarıyla birlikte kiliselerde kullanılan konfesyonel metinlere kat-

* Bu metin yazarın, *Kalvinizm'de On Emir* (Ankara: Eski Yeni, 2012) adlı kitabının "Kalvinist Teoloji" bölümünden kısaltılarak hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

kı yapan dinî içerikli çalışmaları ve *Kitâb-ı Mukaddes* üzerine yorumlarından oluşan kapsamlı metinleriyle Protestanlığa doğrudan etki etmiştir. Reform kiliselerinin ve Calvin'in Hristiyan toplumundaki önemi, Luther'in Katolik Kilisesi'nden aforoz edilmesinden sonra Evangelik kiliseleri oluşturmaya başladığı sıralardaki Protestan reformunun ikinci safhasında daha da artmıştır. 1540 yılında Calvin, Lutheran Augsburg Konfesyonu'nu imzalamış, fakat onun etkisi daha çok, Luther'in değil Ulrich Zwingli'nin (1484-1531) takipçileri olan İsviçre reformasyonu üzerinde olmuştur. Calvin, görüşlerinden dolayı ülkesi Fransa'dan çıkıp sürgün olarak geldiği Cenevre'de kendi reform teolojisine dayalı kuralların egemen olduğu bir şehir-devlet kurmuştur. İsviçre reformasyonu Lutheran reformundan bağımsız bir yönde gelişen Reform kiliseleri doktrinini üzerinde ortaya çıkmış ve pek çok reformcunun katkısıyla gelişmiştir. Calvin'in reform öğretileri kendisinden sonraki dönemde Reform kiliselerinin tecrübeleriyle birleşerek Calvinizm olarak adlandırılmıştır.

Reform geleneği" ve "Reform kilisesi" tâbiri tarihî süreç içinde ortaya çıkan Calvinist teolojik yaklaşımların ve tecrübelerin bütününü ifade etmektedir. XVII. yüzyıl boyunca ortaya çıkan inanç esasları ve kiliseye dair tartışmalarda Calvin'in etkisi sebebiyle bu reform hareketi genel olarak "Kalvinizm" olarak bilinmektedir. Günümüzde bu terim aynı zamanda ilk liderliğini Calvin'in yaptığı Reform kiliselerinin doktrin ve uygulamalarını nitelemektedir.

Calvin 1509'da Fransa'nın Picardy kentinde doğmuş, 1564 yılında Cenevre'de ölmüştür. 1509-1536 yılları arasına denk düşen yaşamın ilk safhasında, kendisini daha sonra reformcu ve sosyal lider olarak tanımlayacak kariyerini belirleme sürecinde, başta Luther olmak üzere pek çok etkinin altında kalmıştır. Calvin, eğitimini Paris Üniversitesi'nde sürdürmüş, bir süre sonra da Orleans'ta hukuk okumaya başlamıştır. 1529'da reformist kanâatlerini tanımlamış ve 1531 yılında Paris'e, âdetâ dinî ve politik bir misyon sahibi olarak geri dönmüştür. 1536 yılında, erken bir yaşta "*Hristiyan Dininin Kurumları*" adlı meşhur eserini kaleme alarak yayınlamıştır. Calvin'in bu eseri Protestan reformunun temel doktrinel metinlerinden olmuştur.

Fransa'da Katolisizm karşıtlarına uygulanan şiddetin artması üzerine Basel'e giden Calvin, bir vâiz olan William Farel (1489-1565) tarafından yolu çevrilerek İsviçre'de kalması ve burada teoloji öğretmesi için iknâ edilmiştir. Ancak Calvin, uzun yıllar kader birliği yaptığı Farel ile birlikte kısa süre içinde Katolik ve Protestan olarak iki zıt kutba bölünen Cenevre kentinde istenmeyen olarak ilan edilmişlerdir. Çok geçmeden Calvin'in söylemlerine karşı muhâlefet oldukça güçlenmiş ve Farel ile birlikte kent konsil kararıyla 1538 yılında sürgün edilmiştir.

Calvin'in sürgün hayatı yaşadığı Strasbourg dönemi yine Cenevre'de uygulama imkânı bulacağı eklesastik ve politik kuramlarını geliştirmesi açısından

olukça verimli geçmiştir. 1541 yılında ortaya çıkan bir gelişme ile Calvin daha önce sarsılan ününü yeniden tesis edecek bir fırsat yakalamıştır. Bu gelişme, Calvin'in fiilî idareci olarak Cenevre'ye davet edilmesidir. Böylece tekrar Cenevre'ye dönen Calvin'in bu kentte etkisi o kadar güçlü olmuştur ki, Cenevre kent konsili Calvin'in "*Hristiyan Dininin Kurumları*" adlı temel eseri "hiçbir kişinin aksini iddiâ edemeyeceği kutsal doktrin" olarak görülmüştür.

KALVİNİST TEOLOJİ'DE TANRI VE İHTİŞAM

Temel Protestan inançları benimsemekle birlikte Calvin, dinî ve gündelik yaşamda kutsal metin kaynaklı hukûka tanıdığı etkinlik ile diğer Protestan eğilimlerden ayrılmaktadır. Calvin'in dinî hukûka yüklediği bu anlamın, reformcunun öncelikle insanın doğasıyla ilgili taşıdığı endişeyle ilişkisi vardır. Calvin düşüşle birlikte insanın doğasının bozulduğunu ve bu insanların âdetâ kaba kuvvet ve katı hukuk ile idare edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Burada Calvin, diğer reformcuların öne çıkardığı merhamet Tanrısı'ndan çok adalet Tanrısı'nın yüklediği sorumluluğu hissetmektedir. Şüphesiz bu sorumluluk dinî ve dünyevi idareciler üzerine kutsal metin hukûkunu gündelik moral kodlar olarak düşünüp toplum üzerinde uygulama görevini içermektedir. Dolayısıyla Calvin, dinî hukûkun uygulanması açısından oldukça dinamik bir din ve toplum ilişkisi tesbît etmiştir.

Calvin'in tasarladığı bu din ve toplum ilişkisi, öncelikle diğer reform söylemlerinden daha güçlü bir şekilde vurgulanan egemen Tanrı anlayışına ve bu Tanrı'nın egemenliğinin bir yansıması olarak ortaya çıkan katı bir kader anlayışına dayanmaktadır. Bu sebeple Calvin'in teolojisinin temelinde Tanrı'nın ihtişamı ve bu ihtişam sahibinin sonsuz ve sebepsiz irâdesi anlayışı yer almaktadır. Bu anlayışını geliştirirken Eski Ahit anlatısını temel ölçüt olarak gördüğünden Calvin'in teolojisi, öncelikle *Kitâb-ı Mukades*'te yer alan ahit vurgusunda açığa çıkmaktadır.

Tanrı ile Ahitleşme

Reformasyon teolojisinin temel öğretisi hukuk ve İncil arasında keskin bir ayrımı savunmaktadır. Bu ayrım, dinî hukûkun günah, cezâ ve ölüm döngüsü içinde kaybolan insanlığın, Mesih'in kurtarıcı misyonu sâyesinde bu döngüden kurtularak bağışlandığını içeren Pavlus'un söylemine dayanmaktadır. Kendisinden önceki reform öncüleri gibi Calvin de, genel olarak bu hukuk ile İncil ayrımı öğretisine katılmaktadır. Bu çerçevede Calvin, dinî hukûkun

emredici olduğunu, tehdid ettiğini ve zorladığını; bununla birlikte Tanrı'nın lütfunu va'd etmediğini savunmaktadır. İncil'in ise korkutmadığı, baskı yapmadığı, fakat insanlara Tanrı'nın yüce lütfunu müjdelediği inancını benimsemektedir. Bu açıdan Protestan reform öğretileriyle uyum içinde olan Calvin, "Hristiyan özgürlüğü"nü de aynı öğretiler doğrultusunda "yasa"dan özgürlük olarak tanımlamaktadır. Bu özgürlük Hristiyan bilincini dinî hukûka tâbi olup bu hukûku gözetlemekten kurtarmaktadır. Nitekim Kutsal Ruh, seçilmiş olan insanı günahı bilmeye ve İncili kabul ederek bu çağrıya imanla cevap vermeye yöneltir. Bu iman Tanrı'yı sevmeye ve insanlığa dost olma durumunda gelişir ve bu sürecin ortaya çıkması Tanrı'nın emirlerine fiili değil gönülden bağlılıkla gerçekleşir. Çünkü Calvin için kesin ve vahye dayanan inanç ve değerler olmaksızın Hristiyan yaşamını sürdürmeye çalışmaktan daha kötü bir şey yoktur. Aynı şekilde Calvin, Mesih'in rahmetinden koparıldığında hukûkun kendi bağısını öldürdüğünün de bilincindedir. Dolayısıyla Eski ve Yeni Ahit arasındaki bu ayırım Calvin'in teolojisiyle uyumludur. Ancak Calvin bu bağlamda tesbît ettiği hukuk ile İncil, ayırımın daha fazla ötesine geçmez. Çünkü Calvin, her iki kutsal metnin içerdiği söylem ve teolojik anlatısıyla aslında birbirinde farklılaşmadığını, aksine birbirini tamamladığını vurgulayan bir teoloji geliştirmiştir.

Calvin'i diğer reformculardan ayıran hukuk ve İncil arasındaki ayırma ilişkin bu yorumu, temelini reformcunun "ahit" anlayışında bulmaktadır. Başka bir deyişle Calvin'in ilâhî hukuk yorumu, Tanrı'nın hukûkunun ahitsel hukuk olduğu inancının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Pavlus'un zaman zaman mektuplarında yer alan dinî hukûka ilişkin olumsuz telkinlerinin, aslında insanın hukûkun emirlerini yerine getirmek sûretiyle ilâhî doğrulanmaya erişeceklerine dair yanlış bir inancı düzeltmeye yönelik olduğu düşünülmüştür. Fakat gerçekte dinî hukuk Hristiyan yaşamından tamamen tecrid edilmiş bir fenomen olarak görülmez. Nitekim bu hukuk sadece bir emirler koleksiyonu değil, aynı zamanda iyi bir yaşamın nasıl sürdürüleceğini öğreten bir yol göstericidir. Calvin, dinî hukûka yüklediği bu anlamın yanı sıra bu hukûkun Tanrı tarafından tesis edilen rahmet ahdini içerdiğini de vurgulamıştır. Calvin'in sözü edilen ahit anlayışına göre İbrahim ve ardından gelen mîrâsçıları Tanrı tarafından çocukları olarak görülmüş, seçilmiş ve kabul edilmiştir. Elbette bu benimseme irâdesi İbrahim ve soyunun sahip olduğu insânî değerlerin bir sonucu olarak değil, sadece Tanrı'nın merhametinin bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, Tanrı'nın ahdi sâbit bir tutum içinde insanları beklerken, insanlar bu ilâhî ahde doğru âdetâ kendiliğinden ilerlerler. Ayrıca kişinin kendi zaaflarından kaynaklanan eksikliği onu rahmet ahdinin dışına itmez. Çünkü Tanrı'nın irâdesi ve kararı sâbittir ve bu ilâhî irâde ya da karar insanoğlunun değer taşıyan herhangi bir davranışıyla değiştirilemez. Tan-

rı kendi kararıyla çelişmeyeceği gibi kullarının kişisel hataları da bu ilâhî karara etki edemez. Bununla birlikte Tanrı seçerek ahit yaptığı halkına ahdin tarafı olarak bir bağlılık içindedir. Tanrı'nın hukûku işte bu bağlılık ve rahmetle eklenmiş bir ahit işaretidir. Tanrı'nın hukûkunun varlığı bu ahitsel irâdenin varlığını ve devamını göstermektedir.

Eski ve Yeni “ahit” metinleri, *Kitâb-ı Mukaddes* kapsamı içinde ve her iki metinde de işaret edilmiş olan Tanrı ile insanlar arasında ahitleştiği düşüncesi, Calvin'in dinî hukuk öğretisini açığa çıkarmaktadır. Kendinden önceki reformcular gibi Calvin de kutsal metni Hristiyan yaşamının merkezine koymuştur. Bu metnin yorumunda da yine reformasyon geleneğinde ortaya çıkan literal yorum metodunu tercih edip alegorik yaklaşımdan kaçınmıştır. Ancak Calvin'i kutsal metni anlamlandırma konusunda diğer reformculardan ayıran en önemli yaklaşımı, “ahit” kavramı temelinde ele aldığı *Kitâb-ı Mukaddes*'in içerik bütünlüğüdür. Calvin'e göre Tanrı'nın bütün kullarını her iki ahit metni içinde birleştiren ve “eski” ve “yeni” diye ayrıştırılmayan bir “ahit” söz konusudur. Calvin, dünyanın başlangıcından başlayıp bütün devirlerde geçerliliğini koruyan ve bağlayıcı olan aynı hukuk ve aynı doktrin temelinde ahit yapılmak suretiyle Tanrı tarafından bir topluluk oluşturulmasının hedeflendiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Eski ve Yeni Ahit aynı “ahit” üzerine binâ olmuştur. Calvin, yine iki ahit arasındaki yegâne farklılığın uygulamalarına ilişkin olduğunu, fakat “bir ve aynı” öze sahip olduklarına işaret etmektedir. Bütün ahit formlarının özü ise Mesih'tir. Ahit, Tanrı'nın özgür rahmeti içine yerleşmiş ve Mesih'in aracılığıyla güçlenmiştir. Calvin'in ileri sürdüğü bu yegâne ahit, insanın düşüşünden sonra tesis edilmiştir. Eski ve Yeni Ahit metinleri arasında birlik ve uyumu da ifade eden bu tek ahitin her iki metni de rahmet temeli üzerine dayanmaktadır.

Calvin, Eski Ahit ile Yeni Ahit'in Tanrı'nın mesajını taşıması açısından eşit derecedeki önemi konusunda, ikinci yüzyılda Marcion'un (85-160), Eski Ahit'in otoritesinin artık tanınmasına gerek kalmadığı ve İncil'in Tanrısı'nın Eski Ahit Tanrısı'ndan farklı olduğunu içeren görüşünün aksine bir inanç içinde olmuştur. Calvin'e göre bütün kutsal metinler Hristiyanlar için otoritedir. Çünkü *Kitâb-ı Mukaddes*'in birliği ve bütünlüğü inancı, Calvin'i diğer düşüncelerinden daha güçlü bir şekilde Eski Ahit üzerine vurgu yapmaya yöneltmiştir. Calvin'in inancına göre Eski Ahit, sadece Yeni Ahit'e hazırlık mâhiyetinde değil, bizzat kendi içindeki söylemleri doğrultusunda otoritedir. Bu yönüyle bütün *Kitâb-ı Mukaddes* pozitif hukuk olarak, Calvinist toplumlarda tecrübe edildiği gibi toplumun ve kilisenin doğru bir şekilde yönetilmesinin kaynağı ve aracısı olmuştur. Eski Ahit'i Calvin, daha önce ifade edildiği gibi, Tanrı'nın İbrahim ile yaptığı ahitleşmeden yüzyıllar sonra bu ahide eklenen hukuk olarak görmektedir. Bu eklemenin amacı elbette insanları Mesih'in rahmet mis-

yonundan uzaklaştırmak değildir; daha ziyade onun gelişine kadar kendilerini hazır tutma çabasıyla da ilişkisi vardır. Öte yandan Pavlus'un, "Her iman edenin aklanması için Mesih, kutsal yasanın sonudur." (Rom. 10:4) ifadesindeki "kutsal yasa", hukûkun boş yere yerine getirilmeye çalışılan ve artık feshedilmiş olan kısmına işaret etmektedir. Dolayısıyla Mesih'le birlikte hukûkun feshedilen bu boyutu, âdetâ İsrâilîoğulları'nın zihnini Mesih'e hazırlama işlevini görmüş ve Mesih'in gelişile birlikte geçerliliğini kaybetmiştir.

Eski Ahit ile Yeni Ahit metinleri arasında Calvin birbirini nakzeden değil, birbirini tamamlayan bir anlamı öne çıkarmıştır. Ancak bu anlam, Mesih'in kurtarıcı misyonunun değer kazanması için Eski Ahit anlatıları üzerine binâ olduğunu içeren klasik Hristiyan tanımından daha farklıdır. Buradaki vurgu, yine "eski" ve "yeni" sıfatıyla iki farklı ahit değil esasen sadece bir tek ahdin varlığı üzerinedir. Bu yaklaşım, "eski" ve "yeni" ahitler arasındaki antik yorum sorununa yönelik bir çözümü de içermektedir. Hristiyanlık tarihi boyunca hem ortodoks hem de heretik eğilimler tarafından bu iki ahit metni arasındaki ilişkiye yönelik farklı seçenekler dile getirilmiştir. Meselâ yine Marcion, iki ahit metni arasındaki ilişkinin ancak bir karşıtlık ilişkisi olacağını savunmuştur. Ancak Origen'in (185–254) sistematik alegorileştirme çözümü, eski ve yeni ahit arasındaki ilişkinin mâhiyeti konusunda Batı kilisesi içinde çok genel anlamda bir çözüm olarak kabul edilmiştir. Origen'in çözümü, Mûsâ hukûkunu içeren Yahudi geleneği ile Yeni Ahit karşısında Eski Ahit'in açık tezatlığı düşüncesiyle Eski Ahit'i reddeden gnostik Hristiyan yaklaşımı reddetmeyen bir yorum içermektedir. Fakat bu metot yine de Eski Ahit'in ancak vahyin en üstün ifadesi olan Yeni Ahit öğretileri doğrultusunda mânevî olarak yorumlanmasını içermektedir.

Bu geleneksel kutsal metin tanımı karşısında Calvin'in ahit teolojisi bağlamlı çözümü ise, farklı bir anlatımla da olsa Eski Ahit'in Yeni Ahit gibi aynı hedefe yönelik ve bütünüyle Hristiyan kitabı olduğu inancına dayanmaktadır. Calvin, Eski Ahit'i sadece dinî hukûkun ve Yahudi geleneğinin ifadesi olarak değil, ilk cümlesinden son cümlesine kadar Mesih'i vaz'eden bir metin olarak düşünmüştür. Bu düşüncüyü desteklemek açısından Calvin, Tanrı tarafından bütün patriarklara verilen ahitin özü ve gerçekliği bakımından tamamen bir ve aynı olduğunu savunmuştur. Bu durumda kutsal metinlerde yer alan söz konusu ahit insanlara sunum tarzı dışında herhangi bir farklılık göstermemektedir. Yeni ahit teolojisi esasen eski ahdin âdetâ bir güncellemesidir. Yeni Ahit, ilkinde tezat teşkil etmemektedir. Çünkü Tanrı kendisiyle tutarsızlık içinde değildir. İlk ahit ihlâl edilemez ve bozulmaz durumdadır. Haddizâtında, Tanrı ahidini İbrahim ile yapmıştır ve hukuk bu ahdin bir doğrulamasıdır. Ardından hukuk Tanrı'nın kulu İbrahim ile yaptığı bu ahde dayanmaktadır ve Tanrı daha sonra bu ahitleşmeden farklı ve buna tezat teşkil edecek başkaca bir ahitleşme içinde ol-

namıştır. Calvin eski ahit ile yeni ahitlerin benzerliklerine dikkat çekerek, yeni ahitin eski ahiti yeniden canlandırması olarak görür.

Calvin'e göre Hristiyanlar eskisinden yenisine kadar aynı hukuk ve aynı doktrin bağıyla bağlıdır. Bu durumda Mûsâ hukûku Yeni Ahit içinde yenilenmiştir ve günümüz Hristiyan yaşamı için kuralları bağlayıcıdır. Oldukça özel bir şekilde Yeni Ahit, Hristiyanı için verilen moral hukuk On Emir hükümleri içinde tasarlanmıştır.

Eski Ahit hukûkunun Hristiyan açısından taşıdığı önem bu olunca, Calvin *Kitâb-ı Mukaddes*'in dinî otoriterliğini de göz ardı etmemiştir. Calvin bizat Tanrı'nın sözü olarak düşündüğü *Kitâb-ı Mukaddes* metninin değeri konusunda diğer Hristiyan teologlardan daha fazla ısrar etmiştir. Tanrı'nın sözü olarak *Kitâb-ı Mukaddes*'in otoritesi, metnin içeriğine veya merkezi mesajına dayanmaktadır. Dolayısıyla onu basitçe kutsal kitap olarak tanımlamak söz konusu değildir. Ancak Calvin, Luther gibi Mesih'e imanının İncil'in özü ve dolayısıyla *Kitâb-ı Mukaddes*'in bir parçası olduğu düşüncesine katılmakla birlikte bu metni anlamlandırma konusunda Luther'i aşmıştır. Calvin, *Kitâb-ı Mukaddes*'in temel bir bütünlük ve uyum içinde olduğunu işaret ederek bu sûretle, içinde yer alan her haber, anlatı, örnek ve meselin bu güne bir mesaj ulaştırıcı içerik taşıdığını ve güncel geçerliliğe sahip olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla Söz ve Ruh, *Kitâb-ı Mukaddes*'in her pasajı içinde mevcuttur. Nitekim İncil'in merkezini Mesih ifade etmesine rağmen *Kitâb-ı Mukaddes*'in her pasajında da konuşan yine Tanrı'dır.

Kalvinist düşüncede ahit metinlerinin benzerlik ve devamlılığı birkaç temel anlayışa dayanmaktadır. Birincisi, Calvin'in ilâhî irâdenin değişmezliği vurgusudur. İlâhî irâde çerçevesinde, amaç ve uygulama olarak iki ahit metni arasında bir devamlılık söz konusudur. İkincisi, her iki ahit metni Mesih ile ifade edilen Tanrı'nın rahmetini ifşâ etmektedir. Üçüncüsü ise her iki ahit metni Tanrı'nın aynı rahmetinin kanıtlarını ortaya koyan aynı işaretlere sahiptir. Böylece Calvin her iki metnin de birbiriyle özdeş olduğunu savunmaktadır. Bu iki metnin özde değil, ancak uygulamada birbirinden farklılaşması söz konusudur. Dolayısıyla öz ve içerik olarak iki ahit arasında radikal bir ayrışmadan söz edilemez. Calvin'in işaret ettiği bu yegâne ahitin özü ise rahmettir. Nitekim Calvin'e göre Eski Ahit de, Yeni Ahit gibi, Tanrı'nın özgür merhameti üzerine kurulmuş ve bu merhamet daha sonra Mesih'in aracılığıyla doğrulanıp güçlendirilmiştir. Bu doğrultuda Calvin, aslında kendileriyle İncil ahidinin yapıldığı Yahudileri, Mesih'ten uzak tutmayı doğru bulmamaktadır. Calvin bu düşüncesini, "Doğudan ve batıdan birçok insan gelecek, Göklerin Egemenliği'nde İbrahim'le, İshak'la ve Yakup'la birlikte sofraya oturacaklar." (Mat. 8:11) va'diyle desteklemektedir. Dolayısıyla İncil farklı bir kurtuluş yolu sunmuş ve bu suretle hukûkun yerini almış değildir. Daha ziyade İncil, hukûkun va'd ettiklerini doğrulayıp güçlendirmiştir.

Tanrı ile kulları arasındaki ilâhî ahdin yegâneliği temelindeki Calvinist öğretilere dayanan Reform teolojisi bu sebeple “ahit teolojisi” olarak da tanımlanabilmektedir. Reform geleneğinde daha sonra “hukuk ahdi” ve “rahmet ahdi” olarak iki farklı ahit ifade edilse de Calvin, Tanrı ile insanlar arasında sâdece bir ahdin yapıldığını, bunun da “rahmet ahdi” olduğunu ifade etmektedir. Nuh, İbrahim ve Mûsâ peygamberler ile yapıлып yeni ahit formunda ortaya çıksa da ahdin temel va'di aynıdır: “Ben onların Tanrısı olacağım, Onlar da benim halkım olacak.” (Yer.31:33).

Eski Ahit'in ahit bütünlüğü anlayışı içinde Hristiyanlar için de otorite olduğu inancının pratik uzantısı, çok geçmeden Calvinist toplumlarda kendini göstermiştir. Bu toplumlarda putlara karşı olmaktan sept gününün kutsallığını sürdürme isteklerine kadar genişleyen uygulamalar örneğinde olduğu gibi, Eski Ahit hukûkuna bağlılık söz konusudur. Dolayısıyla kilisenin ve toplumun doğru bir şekilde yönetilmesi için Eski Ahit'in pozitif bir hukuk sağladığı düşünülmüştür. Bu yaklaşım çerçevesinde Calvin, Eski Ahit ile Yeni Ahit'in ilâhî öğretileri arasında bir gerilim olduğunu düşünmez. Bu sebeple Calvinist gelenekte İsâ'nın Dağ Va'zı'nın Eski Ahit'in hukuk tanrısının ışığında anlaşılması gerektiği gibi, On Emir hükümlerinin de Hristiyan tarzı içinde anlaşılması gerektiği savunulmaktadır. Calvin'e göre “kölelik evinden, Mısır'dan özgürleşme” sâdece İsrâilîoğulları tarihi içinde meydana gelmiş münhasır bir olaydan söz etmektedir. Bu anlatımın evrensel bir hakikate işareti söz konusudur. Bu evrensel hakikat, Tanrı'nın Mûsâ aracılığıyla insanları günah ve şeytanın esâretinden de özgürleştirdiğini içermektedir. Ayrıca Mûsâ'nın hukûkuna güvenme ve bu hukûkun ahitleşmesini kabul etme yönünde moral bir temeli söz konusudur. Mûsâ hukûkunun emirleri moral değerler yönünde insânî şartlarla uyumludur. Bu moral temel, insanlığın bozulmuş ve sapmış doğası sebebiyle çeşitli zihnî hayallerin peşinde koşması gerçeğiyle ilişkilidir. On Emir hükümleri olmaksızın ne Tanrı'ya saf bir dindarlık içinde ibadet ve kulluk edilebilir, ne de Tanrı doğru bir şekilde tasavvur edilip bilinebilir.

Her iki kutsal metnin aynı şeyleri öğrettiğini ve farklı bağlamlarıyla da olsa her ikisinin Hristiyan yaşamında otorite olduğunu Calvin bu metinlerdeki hukuk kodları bağlamında da vurgulamaktadır. Bu çerçevede On Emir hükümlerinin Dağ Va'zı söylemleri kadar bağlayıcılığı söz konusu olmaktadır. Calvin, *Kitâb-ı Mukaddes*'in her bölümünü eşit derecede Tanrı'nın sözü olarak kabul etmekle birlikte teolojik söylemlerini kaleme aldığı yazılarında daha çok Eski Ahit'ten alıntılar yapmıştır. Hatta Dağ Va'zı'ndan çok On Emir hükümlerinin Calvin'in inancının merkezinde yer aldığı düşünülmektedir. Nitekim Calvin'in temel vurgusu Tanrı'nın sevgisi veya onun kendisini Mesih'de ifşâ etmesi üzerine değil, ileride ele alınacağı üzere, Tanrı'nın ihtişamı ve onun günahkâr üzerindeki egemenliği hakkındadır.

Calvin'in eski ve yeni ahitlerin aynılığı üzerindeki vurgusu doğrultusunda Calvinist geleneğe bağlı Reform teologları genellikle her iki ahit metni arasında bir süreklilik olduğunu ve İbrahim'den Mûsâ'ya ondan da kilise çağına kadar uzanan yegâne ahdin kutsal tarihine işaret etmektedir. Dolayısıyla iki değil ancak bir tane ahit söz konusudur ve Hristiyanlar da bu ahdin bir parçasıdır. Farklı bir deyişle, Hristiyanlar "yeni" bir ahdin değil "yenilenmiş" bir ahdin altında yaşamaktadırlar. Bu sebeple Hristiyan kilisesi Calvinist gelenekte, "mânevî İsrâil" olarak düşünülmüş ve dolayısıyla Mûsâ ahdinin hukuku da Hristiyanların hukuku olarak görülmüştür.

Dinî hukuk ile bu hukûka boyun eğme üzerindeki vurgusu reformcunun Yeni Ahit'i Eski Ahit'in adli öğretileri ışığında okuması sonucunu doğurmuştur. Calvin'in ahit teolojisi her iki kutsal metin içinde Tanrı'nın günahkâr insanla uzlaşması sürecini içermekteydi. Bu uzlaşma vahyolunmuş hukûkun özeti olan On Emir hükümleri temelinde sağlanacaktır. Tanrı'nın insanın günahkârlığını ve âtil tabiatını dikkate alarak insanı basitçe mahkûm ettiği düşünülmez. Tanrı aynı zamanda za'fiyet içindeki insana merhametini de gösterir. İnsanın za'fiyeti sebebiyle Tanrı insana yaklaşır ve unutulmaz sözlerle kendi zâtını ve irâdesini bildirir. Tanrı insanın üzerine ilâhî egemenliği ve kudreti ile giderek onu bastırmak yerine emirleri içinde kendini zâtı ve irâdesini gösterek insanları hoşnut bir itâate yönlendirmektedir. İlâhî uzlaşma doktrini çerçevesinde On Emir hükümlerinin somut isteği, Tanrı'nın ilâhî zâtını insanlara bildirmekte ve onları Tanrı ile ilişki kurmaya yönlendirmektir. Tanrı ilâhî zâtını, kendisini Tanrı'ya ulaştırması için zayıf insana sunar ve bu sunumu da hukuk ile gerçekleştirir. Esasen İsrâilîlogulları'na seslenen bu emirler şimdi Hristiyanların İsâ Mesih'te tezâhür ettiğini bildikleri Tanrı'nın egemen varlığını ifşâ etmektedir.

Calvin'in, bütün *Kitâb-ı Mukaddes*'in Hristiyanlar açısından değerini artıran söylemleri dile getirdiği görülmektedir. Bu durum sâdece Mesih'in dinî yasanın değersizliğini ortaya koyması açısından başarısız bir hukuk tecrübesi bağlamında Eski Ahit serüveninin olumsuz örnekliliğine ilişkin değildir. Aynı zamanda içerdiği yegâne ahit öyküsüyle de *Kitâb-ı Mukaddes*'in Hristiyanlar için değerini artıran bir öğretiyi dile getirmiştir. Böylece Eski Ahit'in, içerdiği ahit birliğinin yanı sıra, ilan ettiği hukuk telkinleriyle de Hristiyan yaşamında yeniden anlamlandırılmasının önü açılmış olmaktadır. Dolayısıyla *Kitâb-ı Mukaddes*'in İsrâilîlogulları'nın tarihini aşacak şekilde içerdiği yegâne ahit, vahiysel mesajının yanı sıra hukûkî telkinleriyle de Hristiyanlar için bağlayıcı bir değer kazanmasının imkânı sağlanmıştır. Ancak bundan önce, Calvinist teolojide yer alan ve tıpkı İsrâilîlogulları geleneğinde olduğu gibi hukûkun egemen Tanrısı ve bu Tanrı tarafından seçilmiş halk tasarımının sağlanması gerekmektedir.

Egemen Tanrı

Hristiyan reform hareketinin teolojik merkezini merhamet eden ve bağışlayan bir Tanrı anlayışı oluşturmaktadır. Katolik Kilisesi'nin bağışlanma ve dinî kurtuluşa ulaşma amacıyla Hristiyanlardan sergilemelerini istediği her türlü ibadet ve davranışın reformasyon tarafından anlamsız görülmesi, bu Tanrı anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim reformist teologlar Tanrı'yı, aslî günahla doğası bozulmuş insanın za'fiyeti ve sahip olduğu eksik yetenekleriyle sergilemeye çalıştığı tutum ve davranışlara bakarak onu yargılayacak kadar merhametsiz görmez. Bunun yerine reform teolojisinde kullarını yargılayıp mahkûm etmekten çok onları bağışlayan ve merhametini gösteren bir Tanrı öğretisi oluşturulmuştur.

Roma Katolik Kilisesi'ne karşıt bir reformcu olarak Calvin diğer reformcular gibi kullarını yargılayan Tanrı'yı râzı etme amacıyla kilisenin telkin ettiği bütün uygulamalara karşı olmuştur. Reformasyon öğretilerine uygun olarak Calvin de böylece Mesih merkezli bir teolojiyi savunmuştur. Ancak Calvin'in Mesih merkezlilik düşüncesini gölgede bırakan güçlü bir Tanrı merkezli teolojik anlayışı söz konusudur. Bu anlayışta yer alan Tanrı'nın merhametinden çok kâinatın ve bütün insanların üzerindeki ihtişam ve egemenliği inancı Calvinist teolojinin temel öğretileri arasında yer almaktadır. Tanrı'nın insanlar üzerindeki egemenliği, Yeni Ahit söylemi doğrultusunda Calvin tarafından ısrarla vurgulanmaktadır:

"Biz kendimize ait değil Tanrı'ya aidiz: dolayısıyla onun için yaşayalım, onun için ölelim. Biz Tanrı'ya aidiz: bütün davranışlarımızı idare etmek için onu düşünelim, onu isteyelim. Biz Tanrı'ya aidiz: hayatımızın bütün evrelerinde yegâne meşru hedefimiz olarak ona doğru çabalayalım."

Tanrı'nın kıyas kabul etmez şekilde haşmetli, egemen ve aşkın olduğu öğretisi Calvin'in en üstün teolojik prensibi olmuştur. Calvin'in tasavvur ettiği egemen Tanrı anlayışı şüphesiz Katolisizm'in kendisinden korkulan, ürkülen ve yargılamasından kaçınılan Tanrı anlayışından farklıdır. Bu teolojiye göre Tanrı'nın haşmet ve egemenliği sâdece za'fiyet içerisindeki varlıklar olarak insanlar üzerinde etkin değildir. Esasen bütün kâinat Tanrı'nın haşmetini açığa çıkarmak için takdîr edilmiştir. Bu amacı yerine getirmek için yaşamak zorunda olmak bütün Hristiyanların yerine getirmeleri gereken temel görevidir. Bu görevin yerine getirilmesi için bireysel iman ve çabaların yeterli olmayacağı aşikârdır. Elbette bunlarla birlikte bütün bireysel hayatların disipline edildiği ve günahlarından arındırıldığı bir toplumun oluşturulması gerekmektedir. Calvin, bu şekilde Tanrı'ya adanmış insanların düşüncelerinde ve davranışla-

rında artık onun ihtişamını göz ardı etme gibi bir eksikliğin vâki olmayacağı-
nı ifade etmektedir.

Calvin, kendisini ilâhî haşmet ve egemenlik duygusu altında hisseden insan-
lar için Tanrı'ya doğru yönelmek ve Tanrı için yaşamak anlamında "Tanrı'nın
huzurunda yaşam" vurgusunu öne çıkarmıştır. Bu teoloji, Tanrı'nın huzurundaki
yaşamı pasif bir var oluş olarak görmez; bunu daha çok Tanrı'ya yönelen eylem-
sel bir yaşam olarak tanımlar. Çünkü Tanrı'nın irâdesine uygun bir yaşam, Tan-
rı'nın ihtişamını yücelten bir kulluk davranışını açığa çıkarmaktadır. Calvin'in
iman anlayışını diğer reformcuların iman anlayışından farklılaştıran yönü, Cal-
vin'in egemen Tanrı'ya yönelik imanın bu mâhiyetinde ortaya çıkmaktadır. Re-
formasyonun diğer temsilcilerinin merhametli Tanrı karşısındaki pasif iman an-
layışı, egemen Tanrı inancı çerçevesinde Calvin için daha aktif bir iman anlayı-
şını gerektirmektedir. Buna göre sâdece Kutsal Ruh aracılığıyla lütfedilen imana
sahip olup bağışlanmaya yönelik dinî bir eylemsizlik içinde olmaktan çok Tan-
rı'nın irâdesinin yeryüzünde gerçekleştirmeye yönelik aktif bir dinî tutum için-
de olunması savunulmaktadır. Kalvinizm'deki aktif imanın dünyevî yaşamda-
ki eylemsel görünüşleri, egemen Tanrı'nın irâdesinin dışı vurumuna ilişkindir.

Kalvinizm'in egemen Tanrı inancı, Tanrı'nın yüceliği ile kudret ve irâde sa-
hibi olduğu kanâatini içermektedir. Tanrı'nın irâdesi şartsızdır ve Tanrı'nın bu
şartsız irâdesiyle gerçekleştirdiği her icraatı mutlak olarak iyidir. Tanrı'nın hü-
kümlerinin mutlak iyiliği, insanın ahlâkî beklentilerini karşıladığı için değil, bu-
nu yapanın Tanrı olmasına ilişkindir. Dolayısıyla insanın ilâhî takdîrin sırlarını
anlaması ve açıklaması imkânsızdır. İnsanın ise Tanrı'nın mutlak egemenliği kar-
şısında tamâmen âcizliği söz konusudur. Çünkü Tanrı'nın sûretinde yaratılma
özellğine sahip olan insan düşüşle birlikte bu ilâhî özelliğini yitirmiştir. Âdem'in
günahı insanoğlunun doğal iyiliğini ve özgürlüğünü tahrîb etmiştir. Bunun so-
nucunda da insanın doğasını ve ahlâkî yeteneklerini za'fa uğratan mânevî bir
yozlaşma ortaya çıkmıştır. Bu durumda insanın bütün ömrünü kuşatacak olan
görevi Tanrı'ya ibadet etmek, ona güvenmek ve otoritesine boyun eğmektir.

Tanrı'nın egemenliği inancı iman ve dinî kurtuluş ilişkisinde de kendini gös-
termektedir. Buna göre insan kendi çabasıyla günahlarından kurtulamaz. Çün-
kü kurtuluş ancak Tanrı'nın takdîriyle mümkündür. Tanrı'nın mutlak egemenli-
ği, günahkârın kurtuluşu meselesinin yanı sıra yaradılıştan etiğe kadar yaşamın
bütün alanlarına müdâhildir. Calvin'in ilâhî takdîr düşüncesi doğrudan Tan-
rı'nın egemenliği anlayışına bağlıdır. Calvin'e göre ilâhî takdîr genel bir yön-
eticilik mekanizması olarak düşünülmez; daha ziyâde bütün her şey gizli bir ni-
yet tarafından yönetilir ve bu yönetimin Tanrı'nın eliyle gerçekleştiği düşünö-
lür. Böylesi bir ilâhî takdîr inancı, Tanrı'nın geçmişte, şimdi ve gelecekte yeryü-
zünde varlık bulan her olayı denetlediğine işaret etmektedir. Tanrı her davranı-
şın, her durumun ve iyi ile kötünün üzerinde de egemendir. İnsan hem kutsan-

mayı hem lanetlenmeyi Tanrı'nın egemen elinin altında alır. Bu inanç doğrultusunda, Tanrı'nın hükmü şimdi egemendir; bütün milletler onun idaresi altına girene kadar gelecekte de egemen olacağı düşüncesi Kalvinizm'in Tanrı'nın egemenliği doktrininin temelini ifade etmektedir.

İlâhî egemenlik doktrini aynı zamanda Tanrı ile insan arasındaki ilişki ve yaşamın amacı konusunu içermektedir. Calvin, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin efendi ile köle arasındaki ilişkiden farklı olmadığını düşünmektedir. Yani Tanrı emreder, insan itâat eder. Dolayısıyla insanın bütün varlığı, kendi isteklerini değil, Tanrı'nın ondan beklentilerini karşılamaya yöneltilmelidir. Bu durum gerçekte Calvin'in "hayatın anlamı" dediği şeydir. Tanrı'nın, evreni ve içindekileri, özellikle insanı yaratırken önemli bir gerekçeye sahip olduğu düşünülmektedir. Bütün hayatın amacı anlamına da gelen bu gerekçe Calvin'e göre Tanrı'nın bilinmesi ve onun yüceltilmesi irâdesidir. Calvin, Tanrı'nın bilgisi olmadan insanın kendi bilgisine sahip olmasını düşünemez. Bütün insanlar ilâhîlik hakkında doğal bir farkındalığa sahiptir. Bu durum hem insanların zihnine yerleştirilmiş hem de yaradılışla aşikâr edilmiştir. Calvin'in sisteminin en önemli yönü, Tanrı'nın bilgisi bağlamında onun büyüklüğü düşüncesi üzerine yaptığı vurgudur. Tanrı'nın şânı ezelden ebede kadar bütün insanları ve olayları kuşatmıştır. Bütün varlığın temeli onun irâdesi zemîninin üzerindedir. Bütün yaratılan evrenin maksadı onun şânına yöneliktir. Tanrı her yerde iyi olan şeyin yegâne kaynağıdır, ona itâat toplumsal ve bireysel olarak kurallara uyulup doğru şekilde davranmakla gerçekleşir. Bu kurallar Tanrı'nın irâdesinin bedenleşmiş halidir. Dolayısıyla Tanrı'yı ve ilâhî kurallarını bilmek, insan ırkının her bir üyesi için değişmez ve yüce bir hikmet planını fark ettirmektedir. Calvin'in temel eseri bile bu ilâhî egemenlik öğretisine ait önermeyi ifade ederek başlar: "Bizim bütün varlığımız sâdece Tanrı'daki mevcûdiyetimizden başka bir şey değildir". Bu sebeple Kalvinist teolojide Tanrı'yı tanıyıp bilmek insanlığın en yüce başarısı ve kazancıdır.

Tanrı'nın mutlak egemenliğinin bilinmesi, insanın varoluş sebebinin Tanrı'yı yüceltmek olduğu yönünde bir anlayışa kaynaklık etmiştir. Bu anlayış doğrultusunda Kalvinist kateşizmlerde "insanın temel ve en yüce amacının ne olduğu" sorusuna "Tanrı'yı yüceltmek ve sonsuza kadar Tanrı'dan hoşnut olmak" cevabı verilir. Çünkü Mesih insanoğlu için kefâret olduğundan, insanoğlunun yaşamı, Tanrı'nın gözünde hesap edilmez bir değere sahip olmuştur. Tanrı'nın gözünde bu yönde oluşan değeri sebebiyle insanoğlu Tanrı'yı bilme ve tanıma yükümlülüğü altına girmiştir.

İnsanlığın artık bilmekle yükümlü olduğu Tanrı'nın egemenliğinin bütün insânî iktidarları kuşattığı ve böylesine egemen olarak sâdece ibadetin kendisine yapılması gereği öncelikle On Emir'in ilk hükümlerinde işlenmiştir. Calvin, On Emir hükümlerinin düzenlenişinin bile bu egemen Tanrı'nın ahitleş-

meye konu olan karakterini yansıttığını ifade etmektedir. “Seni Mısır diyarından, kölelik evinden çıkaran rabbim benim” hatırlatması çerçevesinde, insanlara emirler sıralanmadan önce Tanrı kendisini onlara tanımlamakta ve onların yararına neler yaptığına işaret etmektedir. Reform kateşizmlerinde On Emir hükümlerinin giriş cümlesinin yorumu, bu hükümleri emreden Tanrı hakkındaki tanımı ifade etmektedir: “On Emir hükümleri ‘Seni Mısır diyarından, kölelik evinden kurtaran Tanrının rab benim’ cümlesiyle başlar. Bu suretle Tanrı, ebedî, değişmez ve mutlak tanrı Yahve olarak kendi egemenliğini ilan etmektedir. Tanrı’nın kendi varlığı sâdece kendisine bağlıdır. Tanrı, kendi kavmi olan ve Mısır’ın esâretinden kurtardığı eski İsrâil ile ahit yapmıştır. Bizi ise Tanrı, kendi mânevî köleliğimizden kurtarmıştır. Bu sebeple sâdece Tanrı’ya bağlanmak ve onun emirlerini yerine getirmek zorundayız”.

Bu giriş cümlesi “Rab Tanrı” olarak bu hükümleri emreden kimliğini vurgulamaktadır. Böylece Tanrı kendisi ile Mısır köleliğinden özgürleştirdiği kavmi arasında bir ilişki başlatmıştır. Bu ilişkinin ise gündelik davranış ilkelerini aşan bir yönü söz konusudur. Nitekim Reform kateşizmleri bu hükümlerin İsrâilîoğulları’nın Tanrı’nın huzurunda yerine getirmeleri gereken sâdece âhlâkî kurallar olduğu düşüncesine katılmaz. Tanrı onları kölelikten ve baskıdan kurtarmış, onlara seçtiği halkı olarak yeni bir kimlik vermiştir. Burada söz konusu olan Tanrı, insan yaşamına radikal bir şekilde müdâhil olan Tanrı’dır. On Emir’in, “Tanrı’nın adını boş yere ağzına almayacaksın.” hükmü, Calvin’in ihtişam sahibi Tanrı’ya yönelik korkusunun ifadesini içermektedir. On Emir’in ikinci hükmü doğrultusunda, bu Tanrı’dan başkasına ibadet edilmemesi, fakat ibadet edilen Tanrı’nın adının da gereksiz yere ağza alınmaması emri, içtenlik, derin saygı ve tevâzu duygusunun yanında gündelik yaşama hukûkuyla müdâhil olacak Tanrı korkusunu da âdetâ gerekli kılmaktadır. Bu haşmetli ve korkutan isim “Tanrınız Rab” olarak zikredilmektedir (Tes. 28:58). Calvin’in yorumuna göre, bu hüküm Tanrı’nın adını ve haşmetini insanlardan gizli tutmaktadır. Her ne zaman bu Tanrı düşünüldüğünde onun gizli yüceliği ile temas kurulduğu düşünülerek derin bir haz duyulmalı ve onun görkemi yüceltmeye çalışılmalıdır.

On Emir hükümleri bu sebeple Tanrı’yı râzı etmek ve bu şekilde bağışlanmaya ulaşmak amacıyla yerine getirilmesi gereken hükümler değil, Tanrı’nın kurtuluş planının bir parçası olarak görülmektedir. Dolayısıyla Kalvinist Reform kateşizmleri, hukûkun amacının baskı sağlamaktan çok Tanrı’nın kavmini Tanrı’yla ve diğer insanlarla doğru ilişki kurma sürecinde rehberlik yapmak olduğunu düşünmektedir.

Egemen Tanrı’nın yüceltilmesinin On Emir hükümlerine itâatkâr olmakla yakın ilişkisini tesbît eden Calvin, İsrâilîoğulları’nın Tanrı ile temasını bu yönde yorumlamaktadır. On Emir hükümlerinin İsrâilîoğulları’na verilisinin tarihî anlatısı Tanrı’nın ihtişamı vurgusu içinde gerçekleşmiştir. Sâdece bu mükte-

dir Tanrı'yı tanımak sûretiyle İsrâilîoğulları kendilerini büyük bir iman duygusu içinde egemen Tanrı'ya adanmışlar ve Tanrı da onların yüreğinde egemenliğini tesis etmiştir. On Emir hükümlerine itâatin yolu Tanrı'nın şefkatli ve ihsan eden varlığı içine girmekten geçmektedir ve bu tecrübe On Emir hükümlerine riâyet etmekle gerçekleşebilir. Ancak bu hükümlere riâyet de sâdece Tanrı'nın egemenliğinin ve onun adının farkında olanlar tarafında sergilenebilir. Dolayısıyla iyi olanı yapıp kötü olandan kaçınmak olarak tanımlanabilen Hıristiyan etiği, On Emir hükümleriyle beslendiğinde Tanrı'nın egemenliği inancını temel almaktadır.

Kalvinist düşüncede ilâhî egemenlik ile ilâhî merhamet arasında bir ilişki söz konusudur. Bu sebeple Tanrı'nın egemenliği öğretisi, insanlara yönelik ilâhî kararların tesâdüfî olarak ortaya çıktığı düşüncesini reddetmektedir. Çünkü Calvin'e göre, kader konusunda ele alınacağı üzere, insanların ilâhî olarak tasnif ve seçiminin amaçlarından birisi Tanrı'nın adına öncelikle saygı duyulmasıdır. Seçim, insanların arasında Tanrı kendi adının yüceltilmesi amacıyla merhametini işlettiği bir araçtır. Bu araç vasıtasıyla Tanrı insanların arasında adını yüceltme amacıyla merhametini işletmektedir (Rom. 9:23). Çünkü Tanrı hayatın vericisi olarak bilinme ve yüceltilme muradına sahiptir. Bu murada uygun olarak Calvin Tanrı'nın ihtişamını her gün ilan edilsin diye inananları günlük olarak kendi seçimleri gerçeği üzerine tefekkür etmek için teşvik etmektedir. (1 Pet. 2:9). Tanrı'nın ihtişamını övme konusundaki başarısızlık, bir kişinin kendi kurtuluşundan en azından pay sahibi olduğunu gizlice ileri sürmesi demektir. Burada "ihtişâm" ile "rahmet" kavramları çerçevesinde Tanrı'nın irâdesi açıklanmaktadır. Calvinist düşünceye göre ihtişam genellikle imanlılar için yücelik duygusunu ifade ettiğinden, sanki Tanrı'nın merhametinin anlamı azaltılmaktadır. Hâlbuki rahmet ve ihtişam sahibi olma durumu sebebiyle Tanrı'nın sâdece merhametli olmadığı aynı zamanda ihtişamıyla da bilinmeyi istediği ifade edilmektedir.

Calvin, gerçek dinin özünün kişinin dinî ritüellere katılması şartına değil, daha ziyâde doğru bir Tanrı görüşüne ve Tanrı ile doğru şekilde temas kurma isteğine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bu düşüncede Tanrı'yı doğru bir şekilde bilmenin onun emirlerini yapmaktan daha tutarlı olduğu düşünülmektedir. Başka bir deyişle, Calvin'in teolojisinde doğru inanç doğru davranıştan önce gelmektedir. Dolayısıyla Calvin'e göre ancak Tanrı'nın bilinmesi gerçek dindarlığı ve dini hâsıl edecektir. Dindarlık ile Calvin, Tanrı'ya saygı duyulması ve onun sevilmesini kasdetmektedir. Din işe, imanın Tanrı'ya yönelik samîmî korku ile birleşmesidir. Bu korku gönüllü bir saygı duyusu ve aynı zamanda doğru ibadeti içerir. Saygı ve ibadetin yöneldiği Tanrı'nın mâhiyeti ise tıpkı irâdesinin hikmeti gibi insanoğluna kapalıdır. Calvin'e göre Tanrı'nın doğası anlaşılamazdır, fakat bir kimse sâdece yaradılışa göz atmak sûretiyle onun

ihtişamını fark edebilir. Yaratılmış olan bu dünya yaratıcısı olan Tanrı'nın kudretli, prensipli, seven ve tedârik eden yüce bir varlık olduğunu gösterir.

Kalvinist gelenekte Tanrı'nın ihtişamı vurgusu, yaradılışın nihâi sebebinin ifadesiyle başlamaktadır: “Her şeyi sen yarattın, hepsi senin isteğinle yaratılıp var oldu” (Es. 4:11). Yaratılan her şeyin “Tanrı'nın adına, onun hatırına” yaratılmış olduğuna ilişkin kutsal metin vurguları (İşa. 43:1-7; 48:11; 60:21; Rom. 11:36; 1 Pet. 4:11) Calvinistlerce “Tanrı'nın ihtişamı” ile eş anlamlı görülmektedir. *Kitâb-ı Mukaddes*'te “ihtişam” kavramı olarak tercüme edilen kelime “ağırlık, saygınlık ve ehemmiyet” anlamlarına gelmektedir. Bu kelime bir kral tarafından sergilenen kraliyet sembollerine atfedildiğinde “azamet” anlamına gelmektedir. Öte yandan aynı kelime bir vizyon halindeyken bir meleğin görünmesi ya da Tanrı'nın bütün görkemi içinde bizzat kendisinin görünmesini ifade etmektedir. Özel anlamında ise Tanrı'nın ihtişamını, itâat ve ibadet yoluyla onun görkem ve büyüklüğünün özelliklerini içermektedir. Başka bir deyişle, genellikle ibadet ve itâat yoluyla Tanrı'nın niteliklerinin yaradılıştaki büyüklüğünü ifade etmektedir. Dolayısıyla *Kitâb-ı Mukaddes* yaradılış bağlamında Tanrı'nın ihtişamından söz ettiğinde, bu kavram yaradılıştaki nesne ve olaylar aracılığıyla ve Tanrı'ya övgüyle kendini belli eden Tanrı'nın nitelikleri ve yüceliği anlamına gelmektedir. “Tanrı'nın ihtişamı için” ifadesi bu sebeple sınırlı kozmos içinde, özellikle de insanlığın günahattan kurtuluşunun öykülendiği tarih içinde “Tanrı'nın vasıflarının ifadesi ve dışavurumu için” anlamına gelmektedir. İbadetin önemli bir kısmı ilâhî vasıfların tefekküründen hoşlanmak ve bu şekilde kurtuluş sürecinde Tanrı'nın kullarına gösterdiği ilâhî vasıflarını fark etmektir.

Calvin'i diğer reformculardan farklılaştıran öğretilerinin temelini Tanrı'nın sevgisi düşüncesinden ziyâde Tanrı'nın haşmetli egemenliğine olan bu inancı oluşturmuştur. Bu yönüyle, pek çok yorumcu tarafından Calvinist Tanrı anlayışı soğuk, sevgisiz, kasvetli ve sert olmakla suçlanmıştır. Calvin'in, Yeni Ahit'te yarattıklarını seven olarak resmedilen Tanrı yerine Eski Ahit'in öfke dolu ve cezâlandırıcı Tanrısı'nı vaz'ettiği düşünülmüştür. Elbette Calvin, insanlık tarihinde ortaya çıkan pek çok zarar ve felaketin bu haşmetli Tanrı'nın gazabının bir sonucu olarak tecrübe edildiğinin farkındadır. Ancak Calvin'in anlayışına göre, düşüşle birlikte doğası bozulan ve dünyevî olarak da baskıyla yönetilmesi gereken insanlar günahkârlıklarından ötürü ilâhî olarak cezâlandırılmayı hak etmekte ve bu cezânın infazı için de âdil ve haşmetli bir Tanrı anlayışı gerekmektedir.

Calvin'in teolojik etiği de, Tanrı'nın ihtişamı inancı üzerinde yer almaktadır. Bu etiğin temel vurgusu, Tanrı'ya cevap vermek, onu övmek, ona ibadet etmek ve onun irâdesini yerine getirmektir. Dolayısıyla bu etik tamâmen Tanrı merkezlidir. Calvin'in teolojisi, Tanrı ve insan arasındaki ilişki ve insanın Tanrı'ya mutlak bağımlılığını içeren bir sistemdir. İnsanın böylesi bir Tanrı ile olan ilişkisi ise Tanrı'ya övmeyi ve yüceltmeyi içermektedir. Bu, insan yaşamının yegâne amacı-

dır. Çünkü insanın kurtuluşu ya da mahkûmiyetine ilişkin karar yine Tanrı tarafından ve çok önceden verilmiştir. İnsanın Tanrı'nın kendisi hakkındaki hükmünü değiştirmesi mümkün değildir. Kaldı ki insan kendi kurtuluşu için değil doğrudan Tanrı'nın ihtişamı için yaratılmıştır. İnsan Tanrı'nın seçtiklerinden ise huzur içinde, lanetlediklerinden ise ıstırap içinde yaşamını sürdürür. Tanrı kulluğun kesin kurallarını emretmiştir ve bunlar *Kitâb-ı Mukaddes* içinde yer almaktadır.

Kalvinist teoloji, bu tür Tanrı anlayışı sebebiyle “Tanrı için yaşamak” teolojisi veya doktrini olarak tanımlanmıştır. Bu teolojik yaşamın doğası, sâdece Tanrı'nın huzurunda yaşamak değil, aynı zamanda Tanrı için yaşamaktır. İnsanlar Tanrı'nın irâdesine göre ve Tanrı'nın ihtişamı için yaşadıklarında Tanrı için yaşamış olurlar. Bu sebeple Hristiyan teolojisinde daha çok öne çıkan seven ve merhamet ederek bağışlayan Tanrı anlayışı yerine yaşamın bütün alanında takdîr ve kurallarıyla egemen olan bir Tanrı anlayışı Kalvinizm'in merkezî düşüncesi olmuştur; Calvin'in iman ettiği Tanrı'nın sevgi sahibi olmaktan çok ihtişamıyla dikkat çektiği fark edilmektedir. Ayrıca Calvinist Tanrı anlayışındaki hâkim düşüncenin sevgi değil ihtişam, egemenlik, kutsallık, kudret ve rahmet olduğu ifade edilerek bu tarz bir yorumun “Tanrı'nın irâdesinin fark edileceği bir toplum yaratmak olduğu” dile getirilmiştir.

Temel öğretileri arasında yer alan Tanrı'nın ihtişamı anlayışı çerçevesinde Calvinist teolojinin, tıpkı Eski Ahit'in tanrısı Yahve gibi mutlak otoriter bir Tanrı anlayışı içerdiği dile getirilmektedir. Bu tanımlamaya göre Calvin'in Tanrısı için biçimlendirilmiş ve bu Tanrı'ya muhâtap olmak üzere hazırlanan insanın, Machiavelli'nin “hükümdarı” olarak nitelenmesi söz konusudur. Çünkü Calvinist teolojinin en güçlü vurgusu Tanrı'nın irâdesi üzerinedir. “Tanrı'nın irâdesi adaletin en yüksek kuralıdır. Onun irâde ettiği şey adaletle ve doğru olarak dikkate alınmalıdır. Çünkü bunu Tanrı istemiştir. Dolayısıyla ‘Tanrı niçin böyle yaptı?’ sorusunun cevabı ‘Tanrı öyle istediği için’dir”. Bununla birlikte, Calvin'in tanrısı makul, doğru ve iyi şeyleri yapmakla da sınırlı değildir. Bu Tanrı her ne istiyorsa yapar ve onun ne isteyeceğini bilmenin yolu da yoktur. Hristiyan rahmet Tanrısı, Calvin'in zihninde sâdece kendi ihtişamını açığa çıkaran bir “aşkın kudret” olarak tanımlanmıştır. Böylece varlığı kendine ait olan Yahve'nin mutlak ve sınırsız egemenliği inancının Kalvinizm Tanrısı'nı da kapsadığı ifade edilir. Esasen Kalvinizm'de Tanrı'nın egemenliği düşüncesi *Kitâb-ı Mukaddes*'in diğer hakikatlerini geride ve gölgede bırakacak şekilde yüceltilmiştir. Kalvinizm'in beş maddesinin bu temel önermeden doğduğu söylenebilir. Kalvinizm'in diğer doktrinleri bu merkezi öğretinin farklı düzlemdeki ifadeleridir. Zira eğer Tanrı mutlak olarak egemense bu düşüncüyü doğal olarak kurtuluşun insana değil bütünüyle Tanrı'ya bağlı olduğu sonucu çıkmaktadır.

Calvin'in Tanrı anlayışına yönelik bu eleştiriler karşısında reformcunun teolojik izahı göz ardı edilmemelidir. Zira Tanrı'nın ilâhî takdîr ve irâdesinin sı-

nır yoktur ve çoğu zaman bu durum insana keyfilik ve tesadüfîlik olarak görülebilir. Ancak Calvin, Tanrı'nın egemenliğine bağlı idaresinin insan zihninin ölçütlerini aştığına ve Tanrı'nın mutlak bilgisine dayalı ezeli takdîrinin bir sonucu olduğuna dikkat çekmiştir. Calvin'in egemen Tanrı anlayışına yönelik eleştiriler dikkate alındığında, reformcunun bir hukuk tanrısı olan Yahve gibi gündelik yaşamın her safhasında kurallarının icrâ edilmesi sûretiyle yüceltilmesini isteyen bir üstün otorite tanımı söz konusudur. Nitekim Calvin, Yahve gibi bir Tanrı tasavvur etmekle birlikte bu Tanrı'nın daha çok bu dünyaya yönelik etkisini öne çıkarmış ve toplumsal bir düzen sağlamada egemen Tanrı anlayışının sevk ve idare edici, aynı zamanda yola getirici etkisinden istifade etmiştir. Bu tür Tanrı tasavvurundan sonra dinî yasanın Hıristiyan yaşamındaki uygulanabilirliği daha kolay bir şekilde sağlanacaktır.

Tanrı'nın egemenliği öğretisinden sonra Calvin'in teolojik düşüncesinin en yaygın olarak bilinen yönü kadere ilişkindir. Calvin, dinî kurtuluşa ulaşma sürecinde Tanrı'nın takdîri karşısında insânî irâde ve erdeminin etkisini kesinlikle reddetmiştir. Nitekim Tanrı mutlak bilen ise o zorunlu olarak bütün evrende olmakta olan her şeyi dâimâ bilmektedir. Yine Tanrı mutlak irâde sahibi ise o istemedikçe hiçbir şey olmaz. Bu sebeple bütün insanların her davranışı Tanrı tarafından sâdece önceden bilinmekle kalmaz, aynı zamanda Tanrı insanlardan bu davranışları yapmasını istemiştir. Yani bu durum Tanrı tarafından önceden takdîr edilmiştir. Egemen ve haşmet sahibi Tanrı inancı, hikmet sahibi irâdesiyle Kalvinizm'e has kader anlayışının temelini teşkil etmiştir.

Reformasyon teolojisi içinde merkezî bir öneme sahip olan kurtuluş doktrini, Calvin'in zihninde yerini Tanrı'nın mutlak irâdesi anlayışına bırakmıştır. Calvin ilâhî takdîri, Tanrı'nın ebedî hükmü olarak tanımlar. Bu hüküm insanlar arasında farklı kararları içermektedir. Çünkü herkes eşit bir şart içinde yaratılmamıştır; kimisi için ebedî yaşam kimisi için ebedî mahkûmiyet yazılmıştır (Inst., 3.21.5). Varlığın asıl sahibi olarak Tanrı ancak dilediğine merhamet duyar, dilediğini bu merhametten yoksun bırakır. Bununla birlikte, Tanrı'nın merhamet duyup duymama yönündeki takdîrinin kulları tarafından bilinmesi ve hükmün değiştirilmesi yönünde insânî irâdenin işletilmesi de yine imkânsızdır.

Seçilmiş Toplum

Temelleri, Augustine (354–430)'in Tanrı'nın ilâhî tasnîfi anlayışına dayanan Kalvinizm'in bazı insanların ilâhî seçimle kurtuluşuna, geri kalanının ilâhî mahkûmiyetine yönelik kararın ezelde Tanrı tarafından verildiğini içeren bu iki yönlü kader doktrini, bütünüyle Tanrı'nın mutlak irâdesine dayanmaktadır. İnsan çok önceden ya karşı konulamaz rahmete doğru çekilerek kurtuluşa

ya da bu rahmetten mahrum bırakılarak mahkûmiyete yazılmıştır. Dolayısıyla insanın kurtuluşu sürecinde Kutsal Ruh ile bir işbirliği yapması ya da aksi yönde davranarak kendisine dönük rahmete direnmesi söz konusu değildir. Çünkü “bazıları için ebedî yaşam bazıları için de ebedî mahkûmiyet takdir edilmiştir.”

Bu kader anlayışına göre Tanrı sâdece seçilmişin kurtuluşunun değil, aynı zamanda günahkârın mahkûmiyetinin de karar vericisidir. Çünkü Tanrı seçtiği kişi için iyi olanı, mahkûm ettiği içinse kötü olanı murat etmiş olmaktadır. Bu iki yönlü kader doktrinine göre Tanrı hangi insanları kurtaracağını ezelde bilmenin yanı sıra lanetleyecekleri hakkında da kesin kararını vermiştir. Bu tasnifte insânî bir tercih kesinlikle söz konusu değildir. Çünkü Tanrı kurtuluşuna alacağı ve mahkûmiyete terk edeceği insanları ebedî ve değişmez bir planı olarak çok önceden belirlemiştir. Seçilmiş olanlar insânî değer ve niteliklerine bakılmaksızın sâdece Tanrı'nın yargısıyla merhametin kendilerine özgürce sunulduğu kişilerdir. Seçilmeyenler ise Tanrı'nın anlaşılamayan yargısıyla yaşam kapısının dışında bırakılarak mahkûmiyete terk edilmişlerdir. Tanrı'nın, halkının üstüne rahmet üflemesine herhangi bir insânî sebep atfedilemediği gibi diğer kısmının üzerine de lanetlemesine bir sebep atfedilemez. Bu, Tanrı'nın irâdesidir. Kurtuluş ya da kaybetmenin tek sebebi ilâhî seçimdir.

Calvin'in kadere ilişkin bu katı doktrini, çözümü güç pek çok sorunu içinde barındırmaktadır. Eğer Tanrı kimin kurtuluşa ereceğini kendi irâdesiyle tayin etmişse ve bu kurtuluşun aracısı olarak Mesih günahın bedelini ödemişse, bu durumda mantikî olarak Mesih'in kefâretliğinin sâdece seçilenler için tasarlandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Aslında ortaya çıkan bu sonuç, Mesih tarafından sağlanan kefâretin kapsam veya sınırına ilişkindir. Eğer Mesih'in kefâretliği sınırsız ise bu herkes için yeterlidir ve ayırım yapılmaksızın herkesin kurtuluşu için tasarlanmıştır. Eğer bu kefâret sınırlıysa, bu sâdece seçilenler için yeterlidir ve onlar için tasarlanmıştır. Bu durum karşısında sınırlı kefâreti savunan Calvin, Tanrı'nın herkesin kurtuluşunu dilemediği inancına sahiptir. Calvin'e göre Mesih de sâdece seçilmişler için kendini kefâret olarak sunmuştur. Bu sebeple Mesih'in kefâreti bütün insanlara yönelik olarak değil sâdece Tanrı'nın ebedî yaşam için seçtiği insanlarda etkisini göstermiştir.

Kefâretin sınırlılığına ilişkin Calvin'in önünde, Pavlus'un, “Tanrı bütün insanların kurtulmasını ister.” (1 Tim. 2:4) müjdesi bir çelişki gibi durmaktadır. Ancak Calvin Pavlus'un bu söylemini, Tanrı'nın düzenlemesiyle kötülüğün yok olduğu ve Tanrı'nın insanın herhangi bir sınıfına kurtuluş yolunu kapatmadığı şeklinde yorumlamıştır. Pavlus'un bu söyleminin kapsamını Calvin, “sınırlı kefâret” doktriniyle tanımlamaktadır. Buna göre Mesih'in kefâretliği bütün herkes için yeterlidir, “merhamet herkesi kapsar” ve dinî kurtuluş ayırım olmaksızın bütün insanlara yönelik bir va'ddir. Ancak insanların bu rahmeti dilemeleri ya da bunun Tanrı tarafından kendilerine verilmesi gerekir. Fakat Calvin

hiç kimsenin kendi başına Tanrı'yı aramadığını, Tanrı'yı arayanların ise sâdece Tanrı'nın bu iş için kendilerini aydınlattığı insanlar olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Tanrı herkesi kurtuluş umuduna rastgele kabul etmemiş, bazısının esirgediğini bazısına vermiştir.

Dinî kurtuluşun iyi davranışlarla elde edilemeyeceğini savunan reformatyon teolojisini Calvin de kabullenmektedir. Fakat diğer reform geleneğinde olduğu gibi dinî kurtuluşu Tanrı'nın merhametiyle herkese bahşedilen bir durum olarak değil, ancak Tanrı'nın merhametli irâdesiyle seçilmiş bazılarına yönelik bir ayrıcalık olarak görür. Bir kimsenin seçilmişliği, onun irâdesinin Tanrı'nın irâdesiyle uyumlu hale gelmesidir. Seçim işi Tanrı'nın irâdesinin eseri olduğundan seçilmiş kişinin seçilmişliğini bir daha kaybetmesi söz konusu değildir. Seçilmişliğin işareti ise dinî hukukla disipline edilmiş ve doğru davranışlarda kendini belli etmektedir. Dolayısıyla Calvin, hukuk söz konusu olduğunda, dinî kurtuluşun sevgi veya duygu işi olmaktan çok irâde işi olduğuna inanmaktadır. Tanrı'nın emirlerini yerine getiremeyenler ise seçilmişler arasında sayılmayanlardır. Tanrı'nın irâdesinden bağımsızlık söz konusu olmadığından bu kimseler açıkça kurtuluşa değil, mahkûmiyete takdîr edilmişlerdir. Tanrı'nın irâdesi de mutlak olduğu için burada herhangi bir adaletsizlikten söz edilemez. Tanrı istediğini diler; bu durum ancak insanların hayranlık ve rızâsını göstermesi gereken şekliyle Tanrı'nın sevgisinin değil kudretinin ifadesidir.

Calvin'e göre Tanrı'nın ilâhî takdîri öğretisi Tanrı'nın mutlaklığı ve sınırsız egemenliği doktrinlerinin zorunlu sonucudur. İnsanın kendi çabasıyla kurtuluşunu gerçekleştirmek, aslında Tanrı'nın ilâhî egemenliği üzerinde bir sınırlama oluşturmaktadır. Reformcuya göre esasen bütün insanlar ebedî cezâlandırılmayı hak etmişlerdir. Fakat Tanrı kendi isteğiyle ve kendi egemenliğinin tezâhürü olarak bazıları kurtuluş için seçmiştir. Ancak kurtuluşa seçilenlerin sayısı göreceli olarak azdır. Bu seçim işi ne geçmişte gerçekleştirilen bir eyleme ne de gelecekte gerçekleştirilecek olan ve kişinin seçimine hak sağlayacak bir eyleme karşılık olarak saptanmıştır. Tanrı'nın seçimi insânî erdemler hesâba katılmaksızın, bütünüyle Tanrı'nın sebepsiz ve ihtiyârî lûtfuna dayanmaktadır.

Seçilmiş ile mahkûm edilmiş arasındaki ayırım, Tanrı'nın seçiminde özgür olduğunu ve bu seçimin gelişi güzel olmayıp tarif edilemez hikmetinin ürünü olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Nitekim Calvin, İsrâilliler hakkında konuşurken bu kavmin seçiminde Tanrı'nın herhangi bir kuralla sınırlı değil, özgür olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla rahmetin eşit bir şekilde paylaştırılması Tanrı için bir zorunluluk değildir. Rahmetin bu eşitsiz paylaştırılması, aksine onun özgürlüğünün işaretidir. Dahası, kurtuluş için seçilmiş olan insanlar Tanrı'nın bu seçimine karşı direnemezler; lanetlenmiş olanlar da Tanrı'nın bu hükmünü değiştiremezler. Bu anlayışın yanında Calvin, Tanrı'nın seçiminin daha ziyâde insanları, kendi benliklerini yenmeye ve insânî za'fiyetlerini Tanrı tarafından em-

redilen katı hukûkun egemenliğine ittiğini düşünür. Seçim, günahkâr toplumları Tanrı'nın rahmetinin öğrettiği normlara bağlayan üstün bir misyona sahiptir.

Calvin, insanın Tanrı karşısında düşüklük ve önemsizliği yönündeki güçlü kanâatiyle, her türlü insânî tutum ve davranışın Tanrı'nın hüküm ve irâdesine bir etkisinin olabileceğini reddetmiştir. İnsanın kaderi Tanrı tarafından çok önceden tesbît edilmiştir. Bir insanın seçilmişlerden veya mahkûm edilmişlerden olmasına ilişkin Tanrı'nın takdîri aslâ değişmez. Bu derece katı kader anlayışının insanları dinî eylemsizliğe iteceği düşüncesiyle Calvin, insanların Tanrı'nın kendisi hakkındaki hükmünü teslimiyet içinde bekleme eğilimlerinin de önüne geçmek ister. Ona göre herkes kendi yaşamında Tanrı'nın rahmetini arayıcı davranışlar içinde olmalı ve bu şekilde Tanrı'nın rızasını gözetlemelidir. Bunu yaparken iyi davranışların bu rahmeti kazanmada etkisinin olmayacağını da bilinmesi önerilir. Ancak kurtuluş amacı olmayan gündelik bir yaşamın dinî kurallar çerçevesinde sürdürülmesi, insanların kurtuluşlarına ilişkin kaotik zihinlerini sağaltmaları için yeterlidir. Hatta hukuk kurallarıyla düzenlenmiş iyi bir yaşamın seçilenler arasında olmanın bir işareti olabileceği bile dile getirilir. Meselâ yaşamının son yıllarında Fransa ve Hollanda'daki Protestanlar üzerinde artan baskı sırasında Protestanların imanlarında sâdik kalarak sabretmelerini, seçilmişlerden olmanın bir işareti olarak nitelenmiştir. Öte yandan Calvin, kendilerini lânetlenmişlerden görenlerin bu durumu, kendi kötü yaşam tarzlarını sürdürmek için bir bahâne olarak kullanmamalarını dile getirmiştir.

Calvin'in Tanrı'nın insanlar arasında kendi mutlak irâdesiyle seçim yaparak özel bir topluluk oluşturduğu inancı, yeni bir seçilmiş halk anlayışına yol açmıştır. Eski Ahit'i de Yeni Ahit gibi aynı ahitin metni olarak otoriter gören Calvin, İsrâiloğulları'nın diğer milletlerden ayrıştırılıp seçilerek kendilerine ilâhî va'dlerde bulunulmuş bir topluluk olduğuna dikkat çekmiş ve bu va'dler karşılığında kendilerinden Tanrı'nın emirlerine riâyetin beklendiğine işaret etmiştir. İsrâiloğulları modelinde olduğu gibi Calvin de, kendi çağının günahkâr ve itâatsiz dünyasında Tanrı'nın Hristiyan toplumlarını kendisiyle ahit yapmaya ve yeryüzündeki inançlılar toplumuna katılmaya çağırmıştır ve tek tek bireyleri değil bütün halkı bu amaca doğru yönlendirmek istemiştir. Dolayısıyla Calvin'in bu çağrısı millî olduğu kadar, zaman içinde milletlerarası bir dinamîği de harekete geçirmiştir. Bir yandan küçük Calvinist grupların, Tanrı ile ahitleşme çağrısını içeren kendi inançlarını sürdürmeleri, diğer yandan diğer milletlere de aynı çağrıyla seslenilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Tasarlanan bu toplum, "kutsal bir toplum"dur. Diğer reformcuların, Katolik Kilisesi'nin toplumsal kurtuluş idealine karşı bireysel bağışlanmayı öngören genel reform teolojisinin aksine, Calvin seçilmişlerden oluşan kutsal bir topluluk idealine sahip olmuştur. Bu topluluk içinde kutsal metin temeline dayalı hukuk ve etik kuralları geçerli olacaktır.

Calvin'in tanımladığı Tanrı'nın Yahve olduğu iddiâsının yanı sıra, bu seçim doktrini çerçevesinde Calvinistler ve özellikle Amerika'ya göç eden Puritanlar İsrâilîoğulları'nın "seçilmişliği" ile benzeştirilmiştir. Hatta Tanrı'nın ihtişamı, seçilmişlik ve ilâhî hukuk vurgusu sebebiyle Calvin'in âdetâ ikinci Mûsâ olarak nitelenmesinden bile söz edilmektedir. Mesih inkâr edilmiş değildir, ama önemsiz bir duruma indirilmiştir. Calvin'in Hıristiyanlığın temel unsurlarını değiştiren bu yaklaşımına göre Tanrı'nın adaleti artık rahmetle hafifletilmemiştir.

Kalvinizm'in Roma Katolik inancının yerini aldığı bölgelerde, özellikle Hollanda'da eyâletler Tanrı'nın hukûkunu insan topluluğuna uygulama niyetiyle, İsrâil gibi katı kurallı bir hukuk toplumu kurduğu ifade edilmektedir. Kendileriyle ilgili "İsrâil" benzetmesinin Calvinistler tarafından coşkuyla karşılandığı, bunun teokrasi içinde kilisenin imtiyaz ve yetkisini istemek ve kendi dogmatik ve etik düşüncelerinden taviz vermeyi engellemek için bir silah gibi kullandığı vurgulanmaktadır. Başka bir deyişle, Calvinistler çevrelerindeki insanları kendi inançlarına ve kendi düşüncelerine çevirmeye çalışmışlar ve zaman içinde bir mezhepten, birleşmiş bir devletin millî bir kilisesine dönüşmeye çabalamışlardır. Calvin'in Cenevresi kısa süre içinde *Kitâb-ı Mukaddes* hukûkunun çağdaş topluma uygulama zemini olmuştur. Hem Calvin'in kendisi hem de Theodore Beza (1519-1605) gibi takipçileri Eski Ahîr'teki İsrâil milleti prensibiyile uyumlu bir toplum kurmaya niyetlenmişlerdir. Bu sistemde ne kilise, devleti kontrol etmekteydi ne de devlet, kiliseden otonomdu. Her iki iktidar merkezi de ilâhî olarak atanmıştı ve bütün vatandaşlar tarafından itâat edilmekteydi. Kilise kadar devlet de, bir kısmı Tanrı'ya ibadet için çağırma, diğer kısmı organize olmuş toplumun işlerini idare etme anlamında Tanrı'nın emirlerinin her iki kısmını gözetlemek ve korumak konusunda sorumluydu.

Kalvinist sosyal anlaşma doktrini, Cenevre'de uygulamaya geçirilmiştir. Bu doktrin bütün vatandaşları bir grup olarak Tanrı ile kilise arasındaki "ahit"i kabul etmeye, On Emir hükümlerine itâate ve kente bağlılığa yemin etmeye çağırmaktadır. Calvin, Cenevre'ye yerleştiği andan ölümüne kadar hukûka bağlı dindarlığın en üst öneme sahip olduğu düşünceyi savunmuş, buradaki toplumu dindar bir topluluğa dönüştürmeye gayret etmiştir. Çünkü Tanrı'nın saygınlığı, günaha karşı saldırıyı gerektirmektedir. İhtişam ancak dindarlık sûretiyle Tanrı'ya atfedilir. Cenevre'deki dindarlık duygusuna yönelik coşkuyu haklı göstermek için Calvin, hukûkun üçüncü kullanımını teolojik olarak meşrulaştırma çabasında olmuştur.

Mutlak egemen irâde olarak Tanrı tanımı, bu Tanrı'nın ihtişâmının tezâhürü olarak kader anlayışı ve *Kitâb-ı Mukaddes*'te vahyolunan moral hukuk üzerine sürekli yapılan vurgu Calvinizm teokrasisinin kökenini ifade etmektedir. Calvin'in rahmet edici niteliği geri plana itilmiş olan ve hukuk Tanrısı Yahve'yi hatırlatan Tanrı anlayışı, böylesi bir Tanrı'nın muhâtabı olan toplumun mâhi-

yetini önemli hale getirmiştir. Gündelik yaşamda Tanrı'nın ihtişamının ortaya çıkarılması, bu işle sorumlu olan toplumun niteliklerini artırıcı bir durumu ifade etmektedir. Bu toplum aynı zamanda ihtişam sahibi Tanrı'nın emredici hükümlerinden de sorumludur. Bununla birlikte Tanrı kendi ihtişamının yüceltilmesini isterken bu işi kulların kendi tercihlerine bırakması söz konusu değildir. Egemen Tanrı yüceliği içinde kendisini tanıyıp idrak edecek olan toplumu da bizzat kendisi seçmiştir. Esasen insanların, düşüşle birlikte zarara uğramış olan irâdelerinin Tanrı'nın muradı yönünde tercih belirtmeleri mümkün değildir.

Hristiyan teolojisinde Eski Ahit Tanrısı'nın, hukuk emredici olan, bu çerçevede hukuk bağlamında cezâlandıran kudretli ve egemen bir figür olarak anlaşılması söz konusudur. Böylesi haşmet sahibi, gazaplanan, öfkelenen ve suçluları yargılayarak cezâlandıran Eski Ahit Tanrısı'nın muhâtap olduğu toplum da elbette Tanrı tarafından "seçilmiş" bir toplum olmuştur. Dolayısıyla egemen bir Tanrı'nın cezâlandırıcı hukûkuna uymak zorunda olmak, bu topluma aynı zamanda "seçilmiş" olma vasfını getirmiştir. Calvin'in teolojisinde de "yasa"-nın Hristiyan yaşamında etkin olduğunun vurgulanması, bu hukûkun Tanrısı ile Tanrı'nın hukûkuna muhâtap toplumu arasında Eski Ahit'te yer alan egemen Tanrı ile seçilmiş halk ilişkisinin kurulması sonucunu doğurmuştur. Calvin'in öğretilerinde Tevrat ve On Emir hükümlerinden sorumlu olan İsrâiloğulları'nın Tanrı anlayışı ve toplum yapısı benzeri bir tanımlamanın ortaya çıktığı görülmüştür. Bununla birlikte ilâhî seçilmişliğine dair bilinmezliğin karamsarlığı içinde olan Kalvinist için, Tanrı'nın dinî hukûkuna bağlı bir yaşam sürmenin en mantıklı tutum olacağı fark edilmiştir. On Emir hükümleri, gündelik yaşamda geçerliliği olan dinî hukuk olma özelliğiyle bu karamsarlığın giderilmesinde uygulanması gereken bir çözüm olarak değerlendirilmiştir.

SONUÇ

Calvin, Katolik Kilise hukûku ve uygulamalarını sert bir şekilde eleştirirken *Kitâb-ı Mukaddes* hukûkuna dayalı dünyevî bir sosyal düzen kurmanın peşinde olmuştur. Calvin'in bir müddet Cenevre'de uyguladığı bu sosyal düzenin Yeni Ahit'in sevgi ve merhamet müjdelerinden çok Eski Ahit'in sınırlayan, yasaklayan ve cezâlandıran kurallarına tâbi olmak üzere tasarlandığı görülmektedir.

On Emir hükümleri üzerinden tanımlanıp kurumsallaştırılan Eski Ahit hukûkunun Hristiyan yaşamı üzerinde etkisini tesis için Calvin, Eski Ahit'in Tanrı anlayışı ile seçilmiş halk inancına Hristiyan teolojisi içinde yer açma gayretinde olmuştur. Calvin, dünyevî yaşamı düzenleyen hukuk kurallarının sahibi bir adalet Tanrısı ve bu Tanrı'nın bizzat kendi irâdesiyle ve hiçbir sebebe dayanmadan kuruluşu bahşetmek için ayırdığı seçilmişler toplumu anlayışına sahip olmuştur. Bu

anlayışın Tanrı Yahve ile seçilmiş İsrâil kavmine benzer bir tasarıma dayandığı, neredeyse bütün Hristiyan teologlarınca bile doğrulanmaktadır. Calvin, İsrâiloğulları'nın hukuk Tanrısı'nı hatırlatır derecede haşmetli ve egemen bir rab anlayışı ile bu rabbin sorgulanmaz ve şüphe duyulmaz irâdesiyle gerçekleştirdiği seçim doktrinine dayalı bir kader anlayışını tesis etmiştir. Bu şekilde reformcu, Eski Ahit hukûkunu Hristiyanlar için işlevselleştirirken, tıpkı aynı hukûka muhâtap olan İsrâiloğulları'na Sînâ'da hukûku veren haşmeti içinde bir Tanrı ve İsrâiloğulları'nın bu Tanrı tarafından seçilmişliğini hatırlatan seçilmiş halk modelini savunmuştur. Böyle bir model içinde dinî hukuk, haşmetli bir Tanrı ve bu Tanrı'nın seçtiği küçük bir toplum çerçevesinde etkin olacaktır. Dolayısıyla kitapta Calvin'in teolojisi, Tanrı Yahve ile İsrâiloğulları arasındaki ilişkiye benzer şekilde, âdetâ hukuk Tanrısı gibi ihtişamlı Tanrı anlayışı, seçilmişliği tanımlayan kader anlayışı, ahitleşme ve doğal hukuk gibi Eski Ahit îmâları çerçevesinde ele alınmıştır.

On Emir hükümleri temelinde Eski Ahit hukûkunu Hristiyanlar açısından işlevselleştiren Calvin'in Hristiyan Batı toplumu için kapitalist ekonomiyi dinen meşrulaştıran etkisi kadar, günümüzde *Kitâb-ı Mukaddes* hukûkunun Hristiyan yaşamındaki bağlayıcılığını savunan yeni söylemlere de kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu yazıda, Kalvinizm'in dinî hukuk vurgusu sâdece On Emir hükümleri boyutuyla ele alınmıştır. Ancak Calvin'in ve Kalvinci geleneğin zaman içinde bu boyutu aşarak neredeyse bütün *Kitâb-ı Mukaddes* hukûkunun güncel yaşamdaki geçerliliğini savunan bir tutum içinde olduklarına dikkat çekilmiştir. Böylece seküler hukûkun ahlak ve değer vurgusunu yetersiz gören pek çok Batılı için din kaynaklı, dolayısıyla *Kitâb-ı Mukaddes* tanımlarına dayalı hukuk arayışının Kalvinist kökenine işaret edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Blacketer, Raymond A., *The School of God: Pedagogy and Rhetoric in Calvin's Interpretation of Deuteronomy* (Dordrecht: Springer, 2006).
- Broyer, Frits G. M., "A Pure City: Calvin's Geneva", ed. Walter E. A. Van Beek, *The Quest for Purity: Dynamics of Puritan Movements* (New York: Mouton de Gruyter, 1988).
- Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, tr. Henry Beveridge (Preabody: Hendrickson, 2008).
- Dakin, Arthur, *Calvinism* (West Yorkshire: Pomona Books, 2007).
- Dowey, Edward A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University Press, 1952).
- Elwood, Christopher, *Calvin for Armchair Theologians* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002).

- Frye, Roland M., "Calvin's Theological Use of Figurative Language", ed. T. George, *John Calvin & the Church: A Prism of Reform* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1990).
- Gatis, G. Joseph, "The Political Theory of Calvin", ed. Timothy J. Demy, G. P. Stewart, *Politics and Public Policy: A Christian Response* (Grand Rapids: Kregel, 2000).
- George, Timothy, *John Calvin and the Church: A Prism of Reform* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1990).
- Harkness, Georgia, "Calvin and his Tradition", ed. W. K. Anderson, *Protestantism, A Symposium* (Freeport: Books for Libraries Press, 1969).
- Holder, R. Ward, *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin's First Commentaries* (Leiden: Brill, 2006).
- Murdock, Graeme, *Calvinism on the Frontier 1600-1660* (New York: Oxford University Press, 2000).
- Murray, John, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty* (Welwyn: Evangelical Press, 1979).
- Niesel, Wilhelm, *The Theology of Calvin*, tr. H. Knight (Cambridge: James Clarke, 2002).
- Palmer, Edwin H., *The Five Points of Calvinism* (Grand Rapids: Baker Books, 1996).
- Parker, T. H. L., *Calvin: An Introduction to His Thought* (New York: Continuum, 2002).
- Partee, Charles, *The Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008).
- Randell, Keith, *John Calvin and the Later Reformation* (London: Hodder & Stoughton, 1990).
- Steele, David N., Curtis C. Thomas, S. Lance Quinn, *The Five Points of Calvinism: Defined, Defended, Documented* (Phillisburg: P & R Publishing, 2004).
- Torrance, T. F., *Calvin's Doctrine of Man* (London: Lutterworth, 1952).
- Verhey, Allen, "Calvin And The 'Stewardship of Love'", ed. Roger Van Harn, *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).
- Walker, Williston, *John Calvin: The Organiser of Reformed Protestantism* (New York: Schocken Books, 1969).
- Warburton, Ben A., *Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955).
- Wendel, Francois, *Calvin: His Origins and Development of His Religious Thought*, tr. P. Mairet (New York: Harper, 1950).

TEOLOJİK DİLİN MÂHİYETİ: THOMAS AQUINAS'IN BENZER ANLAM TEORİSİ*

Rahim Acar**

st. Thomas Aquinas (1224-1274), XIII. asır Ortaçağ Hıristiyan dünyasının yetiştirdiği önemli teologlardan birisidir. Hem Katolik Kilisesi'nin bir mensubu hem de bir akademisyen olarak yoğun ve üretken bir hayat sürmüştür. Ortaçağ skolastik düşüncesinin örnek bir şahsı olarak, bugün felsefeye mahsus kabul edilen pek çok meseleye dair, akli izahlar getirmeye çalışmıştır. Bu sebeple Thomas Aquinas'ı bir teolog olarak mı yoksa bir filozof olarak mı değerlendirmek gerektiği Aquinas uzmanları arasında tartışılmış konulardandır. Bu yazıda ele almaya çalışacağım teolojik dilin mâhiyeti meselesi de Aquinas'ın bu akli izah getirme çabalarının iyi bir örneğidir. Bu hususta Aquinas'ın geliştirdiği benzer anlamda yükleme veya kıyas yoluyla yükleme (*analogical predication*) teorisi filozoflar ve teologlar üzerinde asırlarca etkili olmuş önemli bir teoridir.

Thomas Aquinas'ın benzer anlamda yükleme teorisi belli bir epistemolojik ve ontolojik zemine dayanmaktadır. Yani mahlûkatta görüp bildiğimiz kemâl sıfatlarını ifade eden terimleri, mahlûkâta yüklelediğimize benzer an-

* Bu yazı daha önce yayınlamış olduğum *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, isimli eserimin ikinci bölümünden tadil edilip uyarlanmıştır. Rahim Acar, *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, İstanbul, 2013, s. 79-101.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

lamda Tanrı'ya yüklem yapabilmemiz Tanrı ve mahlûkat arasında belli bir ontolojik benzerlik ilişkisinin ve insanın Tanrı'yı sınırlı da olsa bilmesinin mümkün olduğunun teslimini gerektirmektedir. Tanrı'yı bilmemiz mümkün olduğu takdirde, Tanrı hakkında konuşmamız bilgi değeri taşımayacaktır. Ayrıca Tanrı hakkındaki bilgimizi ifade ederken mahlûkat için kullandığımız dili kullanacağımız aşikârdır. Bu durumda, mahlûkat için geçerli ve bilgi verici olan dili, yaratıcı için nasıl kullanacağımızın belirginleştirilmesi gerekir.

Tanrı hakkında konuşmanın, yani teolojik dilin, mâhiyeti ve epistemolojik değeri meselesi, Thomas Aquinas'ın yaşadığı ortaçağ Hristiyan dünyasındaki önemli meselelerden biri idi. Aslında bu mesele, Hristiyan dünyanın bir problemi olmaktan ziyâde, aşkın bir Tanrı inancını öğreten bütün dinlerin, hâssaten de İbrâhimî dinlerin kültürel havzalarında bir problem olmuştur. İbrâhimî dinlerde bir taraftan Tanrı'nın aşkınlığı, insanın Tanrı'yı bilemeyeceği öğretilirken, bir taraftan da bu dinlerin Tanrı hakkında bize bilgi veren dinî öğretiler içeren kutsal metinlere sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamdaki önemli soru şudur: Eğer Tanrı'yı bilemez isek ona dair dinî metinlerdeki beyanları nasıl anlayacağız, onların bizim için herhangi bir bilgi değeri olabilir mi? Tanrı'nın aşkınlığı öğretilerine ek olarak, her üç dinin (Müsevîlik, Hristiyanlık ve İslâm) müntesibleri de eski Yunan düşüncesinin ve Hellenistik devrin felsefî mîrâsı ile yüzleşmekteydi. Dolayısıyla kendi dinlerindeki Tanrı tasavvurunun tutarlı bir sûrette ifade edilmesi, hem pagan felsefî kültüre karşı hem de birbirlerine karşı, büyük önem arz etmekteydi.

Thomas Aquinas'ın teolojik dilin mâhiyeti konusunda hem kendisinden önceki Hristiyan teolojisindeki, hem de Ortaçağ İslâm düşüncesindeki tartışmaları bildiği ve kendi teolojik dil teorisini kurarken bütün bunları dikkate aldığı görülmektedir. Ortaçağ İslâm dünyasında, muhtelif itikâdî mezhepler arasındaki farklılaşmanın ve filozoflar ile kelâmcılar arasındaki kavgaların temelinde teolojik dile yaklaşım farkını görmek mümkündür.¹ Teolojik dile yaklaşımdan kastedilen, doğrudan ifadesi ile Kur'an'da ve hadislerde Allah hakkındaki hüküm cümlelerinin ve ona yüklenen sıfatların nasıl anlaşılacağı meselesidir. Meselâ Allah'ın "mürîd" olduğunu belirten ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği, filozoflar ile kelâmcılar arasındaki önemli münâzara meselelerinden birisidir.² Teolojik dil hususunda Thomas Aquinas'ın önünde, Tanrı'ya yüklenen bütün terimlerin olumsuz anlamda alınması gerektiği şeklinde anlaşılabilir

1. Ortaçağ İslâm düşüncesinde genel anlamda din dili, husûsen de teolojik dil, hakkındaki ana yaklaşımlar için bkz. Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998; ayrıca bkz. Rahim Acar *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, s. 13-33.
2. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Klasik, İstanbul, 2005, Üçüncü Mesele s. 57-78.

olan menfi teoloji ve Aquinas'ın kendi geliştirdiği benzer anlam teorisine benzer seçeneklerin olduğu görülmektedir.³

TEOLOJİK DİLİN ZEMİNİ OLARAK TANRI'YA DAİR BİLGİMİZ

Thomas Aquinas, ortaçağdaki pek çok filozof ve teolog gibi Tanrı'ya dair bilginin ve Tanrı hakkında kullandığımız dilin sınırlı olduğunu ve Tanrı'nın kemâline uygun olmadığını müdâfaa etmiştir. Bizim Tanrı'yı bütünüyle müsbet olarak bilemeyeceğimizi, Tanrı'yı bizâtihi nasılsa öylece idrâk edemeyeceğimizi belirtmiştir. Ancak yine Aquinas, Tanrı'ya yüklemlediğimiz bütün terimlerin mecâzî olarak yüklenmediğini, bazılarının hakîkî anlamda yüklemlediğini (*literal predication*) ifade etmiştir. Aquinas'ın eserlerindeki, Tanrı hakkında insan bilgisinin ve Tanrı'dan bahsetme hususunda insan dilinin sınırlarına dair gösterdiği farklı yönelimler ve yaptığı uyarılar, araştırmacılar arasında farklı yorumlara sebep olmuş, bazen Aquinas'ın sadece menfi teoloji (*negative theology*) taraftarı olduğu iddiâ edilmiştir.⁴ Muhtelif eserlerinde, insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin ve O'nun hakkında konuşmasının husûsiyetine dair değerlendirmeleri değişmekle birlikte Aquinas'ın kategorik olarak insanın Tanrı'yı bilemeyeceğini iddiâ etmediğini ve teolojik dilin bütünüyle olumsuzlamadan ibâret yahut mecâzî veya sembolik olduğunu düşünmediğini kabul edebiliriz.⁵ Ayrıca Thomas Aquinas'ın eserlerinin târihi sırasını dikkate aldığımızda, sonraki eserlerinde, insanın Tanrı'yı bilmesinin imkânına ve teolojik dilin husûsiyetine dair daha belirgin, daha müsbet bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bu yazının amacı bakımından Aquinas'ın düşüncesinin târihi evrimi birincil öneme hâiz değildir. Bu sebeple Thomas Aquinas'ın insanın Tanrı'yı bilmesi ve Tanrı'dan bahsetmesi hususundaki mevziini belirlerken esas alınacak eserler son dönem

3. Thomas Aquinas'ın teolojik dilin hususiyeti meselesinde haberdar olduğu ve istifade ettiği felsefî miras hususunda bakınız, E. Jennifer Ashworth, "Medieval Theories of Analogy," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>; Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004, s. 3-26, 77-92.
4. Thomas Aquinas'ın teolojik dil hususundaki mevziinin menfi yorumları için bkz., Josef Pieper, *The Silence of St. Thomas*, terc. S.J. Murray and Daniel O'Connor, New York, 1957; ve Harin J.M.J. Goris, *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Foreknowledge and Irresistible Will*, Peeters, Leuven, 1996.
5. Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon, Oxford, 1993, p.41.

eserleri olacaktır. Özellikle de telifini tamamlayamadan öldüğü *Summa Theologiae*'si⁶ temel kaynak işlevini görecektir.

Thomas Aquinas'a göre bu dünyada Tanrı'nın zâtını tamamen müsbet anlamda bilemeyiz. Aquinas insanın Tanrı'ya dair bilgisi meselesinde, Tanrı'nın zâtını görmek ile onu kuşatmak, yani bütünüyle bilmek (*comprehend*) arasında bir ayırım yapmıştır. Tanrı'yı kuşatmanın değil ama Tanrı'nın zâtını görmenin ilke olarak insan zihni için mümkün olduğunu belirtmiştir. Ne var ki, bu dünyada insan nefsi, madde ile birlikte var olduğu ve insan bilgisi de insanın varoluş tarzıyla kayıtlı kaldığı için insanın bilgisinde maddî sûretler birincil sıradadır. İnsan başka sûretleri, ancak onlar maddî sûretler veya maddî sûretlere dair bilgimiz aracılığıyla ne kadar bilinebilirse, o kadar bilebilir. Tanrı'nın zâtı maddî bir sûret olmadığına göre bu dünya hayatında, Tanrı'ya ilişkin bilgimiz ancak maddî sûretlere ilişkin bilgimize nisbetle ve onlar aracılığı ile olacaktır. Tanrı'nın sıfatlarının mahlûkâtta benzerleri aracılığıyla, Tanrı hakkında bir şeyler bilebiliriz.⁷ Buradaki hassas nokta, Tanrı'ya dair bilgimizin onun bizâtihi nasıl olduğunu göstermediği, ancak mahlûkâttan hareketle onun hakkındaki bilgimizin de saf bir menfi teolojiden, olumsuzlamadan, farklı olduğudur. Tanrı hakkındaki bilgimiz, Tanrı hakkında tam tamına uygun olmamakla birlikte,⁸ yine de Tanrı hakkındaki bilgimiz bir olumsuzlamadan öte, Tanrı hakkında müsbet bilgi veren hükümler içerir.

Bu dünyada Tanrı hakkında erişebileceğimiz bilgi, Tanrı'nın bilgimize konu olan varlıkların sebebi olmasına dayanmaktadır. Tanrı'nın bizâtihi bilinmediğini ve bu dünya hayatımızda, Tanrı'nın kemâl sıfatlarının mahlûkâta yansıdığı benzerleri aracılığıyla bilindiğini dikkate aldığımızda, Tanrı'yı lâıykıyla bilmediğimiz doğrudur. Fakat bilgimizin sınırları dâhilinde olan mahlûkâta dair bilgimizin bize Tanrı hakkında aklî olarak anlaşılabilir ve değerlendirilebilir derecede güvenilir bilgi sunduğu da doğrudur. Mahlûkâttan hareketle Tanrı hakkında eriştiğimiz bilgi, sadece onun var olduğunun bilgisini değil, aynı zamanda sahip olduğu sıfatların bilgisini de içerir. Bu dünya hayatında bizim bilgimizin başlangıç noktası duyu verileridir. Duyu tecrübesine konu olabilen şeyler hakkındaki bilgimizden hareketle Tanrı hakkında çıkarımlarda buluna-

6. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices, and Glossaries*, ed. Thomas Gilby, McGraw-Hill, New York, 1964-1980. Bundan sonra kısaca ST diye kısaltılacaktır. Atıf yapılırken, bu eserin kısım (*pars*), mesele (question), makale (article) ve madde içindeki konum dikkate alınarak atıf yapılacaktır. Mesela "ST Ia. 13, 3" ibaresi, '*Summa Theologiae*, birinci kısım, on üçüncü mesele ve üçüncü makalenin gövdesi' anlamına gelmektedir.

7. ST Ia. 12, 11. Ayrıca bkz. ST Ia. 12, 2 ve 4.

8. J. F. Wippel, "Thomas Aquinas on What Philosophers Can Know about God," *American Catholic Philosophical Quarterly* 66/3 (1992), s. 283.

biliriz. Tanrı hakkında mahlûkâtta hareketle elde ettiğimiz bilgi Tanrı'yı olduğu gibi göstermeyecektir, zira mahlûkât Tanrı'nın sıfatlarını yansıtsa da kendi eseri olarak onun sıfatlarını ona eşdeğer bir sûrette taşıyamaz.⁹ Mahlûkât hakkındaki bilgimize dayanarak, Tanrı'nın varlıkların sebebi olduğunu, onları aş- tığını ve onlarda bulunan kemâllerden mahrum olmadığını, aksine o kemâlle- re birincil olarak ve daha yüce bir sûrette sahip olduğunu biliriz. Tanrı, mah- lûkâtı var eden sebep olarak, aynı zamanda onlardaki kemâlin, yücelik belir- ten özelliklerin de sebebidir. Bu sebeple, mahlûkâta bir takım sıfatları atfetti- ğimiz gibi Tanrı'ya da, mahlûkâta mahsus olması gerekmeyen, bir takım kemâl sıfatlarını yükleyebiliriz.¹⁰

Aquinas, Tanrı ile mahlûkât arasındaki benzerliği, daha doğrusu mahlûkâtın Tanrı'ya benzer oluşunu, saf kemâl sıfatlarının sadece mahlûkâta değil, birincil ve öncelikli olarak Tanrı'da bulunduğunu söyleyerek izah etmiştir. Her ne ka- dar mahlûkât, kendilerinin sebebi, yaratıcısı olması bakımından Tanrı'yı yan- sıtsa da, âlemin, Tanrı'nın düşük düzeyli bir kopyası imiş gibi görülmemesi ge- rekir. Tanrı ile âlem arasında bir benzerlik-ilişkisi olduğu kadar bir benzemez- lik-ilişkisi de vardır. Thomas Aquinas'ın teolojisindeki müsbet yön ve menfi yön bu ikili ilişkiye dayanarak gelişmektedir. Aslında Tanrı ile Tanrı dışıнда- ki bütün varlıklar anlamında âlem arasında bir benzerlik ilişki var olduğunu söylemek, bir düzeyde benzemezlik ilişkisini de imâ etmektedir. İki şeyin birbi- rine benzer olduğunu söylediğimiz zaman bunun tazammunu iki şeyin tama- men aynı, ama büsbütün de farklı olmadığıdır. Bunu âlemdeki varlıkların bil- gisinden Tanrı'nın hem varlığının hem de sıfatlarının bilgisine nasıl eriştiğimiz meselesine şöyle uygulayabiliriz: Mahlûkât Tanrı'ya benzediği nisbette, mah- lûkâta bulduğumuz sıfatlar Tanrı'da da mevcuttur. Ancak Tanrı ile mahlûkât arasındaki benzerliğin sınırını dikkate alarak, mahlûkâta gördüğümüz bütün sıfatların Tanrı'da aynıyla ve aynı sûrette bulunduğunu farz etmeyiz. Mahlûkât Tanrı'ya benzemediği nisbette, onlarda gördüğümüz sıfatlar Tanrı'dan nefyedi- lir. St. Thomas, benzerlik gereği Tanrı'da da bulunduğunu söylediği sıfatları *saf kemâl sıfatları* olarak vafsetmiştir. Bunlar, varlık, iyilik, hikmet, bilgi gibi sıfat-

9. ST Ia. 12, 12.

10. ST Ia. 13, 1. Tanrı'nın sıfatlarının mahlûkâta yansıdığı ve mahlûkâtın Tanrı'ya ben- zerlik gösterdiği, dolayısıyla mahlûkâta dair bilgimizin Tanrı'yı bir düzeyde bilme- mizi sağladığı fikri Thomas Aquinas'ın eserlerinde genel olarak görülen bir temadır. Bkz. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book One: God*, trans. A. C. Pegis, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind., 1975, I, 29 [2]. (Bundan sonra bu ese- re "ScG" diye atıfta bulunulacaktır); Thomas Aquinas, *The Power of God*, trans. Ric- hard J. Regan, Oxford University Press, Oxford ve New York NY, 2012, VII, 5. Ayırı- ca bkz. John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, Washington, D.C., 2000, s. 517-518.

lardır. Mahlûkâtta bir takım kemâl sıfatlarını görebiliriz, ama bu kemâl sıfatları o varlık tarzına yahut türüne mahsus olabilir. Meselâ ateşin yakıcı olması onun kemâli sayılabilir. Ama böyle bir kemâl ateşe mahsus bir kemâldir. Ancak Aquinas'ın saf kemâl sıfatları olarak nitelediği varlık, hikmet, iyilik, kudret gibi sıfatlar belli bir varlık tarzına mahsus değildir. Bunlar farklı varlıklarda bulunabilir ve bulunduğu varlığın üstünlüğünü yahut kemâlini gösterir. Dolayısıyla bunlar meselâ insanlarda da bulunabilir, Tanrı'da da.¹¹

Aquinas'a göre kemâl sıfatları farklı varlıklarda bulunsa da, bunlar farklı varlıklarda farklı tarzlarda bulunmaktadır. Bilme, iyi olma, kâdir olma, irâde etme gibi kemâl bildiren sıfatlar hem mahlûkâtta, hem de Tanrı'da cevherî olarak bulunur. Ancak bu kemâl sıfatlarının Tanrı'da bulunması Tanrı'nın varlık tarzına göredir, mahlûkâtta bulunması ise mahlûkâtın varlık tarzına göredir. Varlık tarzı dediğimiz şey, formel diye bilinen sıfatlarla izah edilir. Buna göre, "Tanrı basittir, ezeldir, zorunludur, değişmezdir." dediğimizde, Tanrı'nın varlık tarzını anlatmış olmaktadır. Meselâ Tanrı, basit olarak, ezeli olarak, zorunlu olarak vardır. Bunun gereği, Tanrı'nın bilgisi basittir, zorunludur, ezeldir. Dolayısıyla Tanrı'nın kemâl sıfatları da, mahlûkâtta bulunan tarzından farklı olarak, basit olarak, ezeli olarak ve zorunlu olarak vardır. Mahlûkâtta bu sıfatlar mürekkep olarak, zamansal olarak ve şartlı olarak (*contingent*) vardır. Bilme, bir şeyi yapma gücüne sahip olma gibi sıfatlar Tanrı'da sınırsız ve en yüce tarzda bulunurken âlemde bu ilâhî sıfatlar farklı varlıklarda, kısmî ve sınırlı ve zamansal olarak görülmektedir. Bunun sebebi Tanrı'nın kemâl sıfatlarını yansıtan varlıkların onu lâyıkiyle yansıtamamasıdır.¹² Tanrı'da bulunan kemâl sıfatları basit olarak bulunsa da, bu sıfatları Tanrı'dan başka varlıklarda gördüğümüzde bunlarla kastettiğimiz anlam, bu sıfatları Tanrı'ya yüklediğimizde de bâkîdir. Yani Tanrı'ya yüklenen farklı kemâl sıfatlarının her birinin kendine mahsus anlamı, onların Tanrı'da bulunuşunda da mevcuttur. Aksi takdirde Tanrı'ya farklı farklı sıfatları atfetmenin meşrû bir gerekçesi olmayacaktır.¹³

KEMÂL SIFATLARININ BENZER ANLAMDA YÜKLEMLENMESİ

Thomas Aquinas, kemâl sıfatlarının bir taraftan hem Tanrı'da hem de mahlûkâtta bulunduğunu söyleyerek, bir taraftan da o sıfatların Tanrı'da ve mahlûkâtta farklı tarzlarda bulunduğunu söyleyerek teolojik dilin husûsiyetine dair

11. ST Ia. 13, 2.

12. Thomas Aquinas, ST Ia. 13, 2 and 3, Thomas Aquinas, *The Power of God*, VII, 5.

13. Thomas Aquinas, ST Ia. 13, 4, ad 3 ve ad 5; Thomas Aquinas, ScG I, 31, [4].

benzer anlam teorisinin zemînini temin etmiştir. Kabaca bir bölümlenme ile bir terimin kullanıldığı iki farklı yüklemleme örneği arasında üç ilişki bulunabilir. Bu iki yüklemleme örneğinde bir terim ya tek bir anlamda (*univocally*) kullanılmıştır, ya tamâmen farklı anlamda (*equivocally*) kullanılmıştır, ya da benzer anlamda (*analogically*) kullanılmıştır. Meselâ önümüzdeki bir evi göstererek “Bu ev oldukça büyük bir evdir.” ve “Mehmet Akif büyük bir şairdir.” dediğimizi düşünün. Bu iki cümlede, “büyük” sıfatı eve ve Mehmet Akif’e tamâmen farklı anlamlarda yüklenmiştir. Evin büyüklüğünden bahsederken, evin kullanım hacmi, binanın yükseldiği arasının alan genişliği gibi hususlar akla gelmektedir. Mehmet Akif’e büyük derken ise onun bedeninin genişliği, cüsseli oluşu gibi bir şey kastedilmemektedir. “Ahmet sâdık bir dostumdur.” ve “Mehmet sâdık bir dostumdur.” dediğim zaman, “sâdık” olma sıfatını bu iki cümlede tamâmen aynı anlamda kullanıyorum. Sâdık bir dost olması gereği Ahmet’ten ve Mehmet’ten aynı türden davranışlar beklerim. Bir terimin benzer anlamda kullanılmasına verilebilecek iyi bir örnek, farklı türden varlıklar için aynı terimin kullanılması olabilir. Meselâ bir laborant, incelediği bir idrar örneği için, içindeki değerlerin sağlıklı insanların idrarlarındaki değer aralığında olduğunu belirtmek üzere, “Bu idrar örneği sağlıklıdır.” diyebilir. “Elma sağlıklı bir meyvedir.” deriz. Sağlıklı olmayı idrar örneğine ve elmaya atfettiğimiz zaman bu iki yüklemleme örneğinde “sağlıklı olma” benzer anlamda kullanılmıştır. Elma’ya sağlıklı dendiği için elmayı yemek isteriz, ama bir idrar örneğinin sağlıklı olması o idrar örneğinin içilmesi için bir teşvik anlamı taşımaz. Yine de her iki kullanımda “sağlıklı olma” sıfatı farklı öznelere yüklenirken, iki yüklemleme örneğinde bir ortak anlam alanı vardır. İdrar örneğinin bu ortak anlam alanı ile ilişkisi, bu ortak anlam alanının bir sonucu veya göstergesi olmaktır. Elmanın ilişkisi ise onun sebebi olmaktır. Bu ortak anlam alanı ile bu anlamın atfedildiği öznelerin ilişkisinin farklılığı gereği, bu iki yüklemlemede “sağlıklı olma” sıfatı benzer anlamda yüklenmiştir.

Thomas Aquinas’a göre, Tanrı’ya ve başka varlıklara hakîkî anlamda yüklenebilen kemâl sıfatları, tek anlamda yüklenemezler, çünkü Tanrı mahlûkâtın âzamî derecede farklıdır. Daha önce de altı çizildiği üzere, bu farklılık *formel* sıfatlar dediğimiz, varlık tarzını gösteren, sıfatların bir gereğidir. Tanrı ezeldir, basittir, zorunludur, sınırsızdır vb. Buna karşılık âlem ve içindeki varlıklar, zamansaldır, mürekkeptir, şartlıdır, sınırlıdır vb. Dolayısıyla Tanrı’ya ve diğer varlıklara atfedilebilen kemâl sıfatları, bu *formel* sıfatlara göre vardır. Diğer taraftan Tanrı’ya ve mahlûkâta yüklenen sıfatlar, bütünüyle farklı anlamlarda da olamaz, aksi takdirde Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemez ve iletemezdik. Tanrı’nın mahlûkâtın farklılığını dikkate alarak, terimleri Tanrı’ya ve mahlûkâta yüklemlediğimizde tamâmen farklı anlamda kullanıyor olsaydık, terimlerin bizim bildiğimiz anlamlarının tamâmen dışında anlamları olması gerekirdi. Bu

durumda da Tanrı hakkında, ilim sahibi olma, kudretli olma gibi sıfatların ne anlama geldiğine dair hiçbir fikrimiz olamazdı.¹⁴ Bunun bir sonucu, Tanrı hakkındaki bütün teolojik ifadeler ve hükümler anlamsız olurdu. Dinî metinlerin bize bildirdiği şeyler de anlamsızlaşırdı.

Hem Tanrı'da hem de mahlûkâtta bulunan sıfatları gösteren ve Tanrı'ya ve mahlûkâta hakîkî anlamda yüklenen terimlerin tek anlamda, yani tamâmen aynı anlamda veya tamâmen farklı anlamda yüklenmesi seçeneklerini dışarıda bırakırsak, geriye bu iki uç noktanın bir orta yolu olarak, benzer anlamda yüklemleme seçeneği kalmaktadır. Buna göre bir sıfatı Tanrı'ya ve başka bir şeye yüklediğimizde, bu iki yüklemleme örneğinde, bu sıfat benzer anlamda kullanılmıştır. Yani bu iki örnekte, birbirinden tamâmen farklı anlamda değil, tamâmen aynı veya tek anlamda değil ama benzer anlamda kullanılmıştır. İlgili kelimenin bu iki yüklemleme örneğindeki anlamlarında, semantik alan itibarıyla bir örtüşme söz konusudur; fakat birebir bir ayniyet, tam tamına birbirine karşılık gelme, söz konusu değildir.

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia'da "Tanrı ile mahlûkât arasında terimlerin benzer anlamda kullanıldığını ve bu benzer anlamda kullanımın birinin diğerine olan benzerliğine, ikisi arasındaki belli bir düzene dayandığını"¹⁵ belirtmiştir. Yani teolojik dilde kemâl sıfatlarını gösteren terimlerin Tanrı'ya ve mahlûkâta benzer anlamda yüklenmesi, mahlûkâtın Tanrı'nın eseri olarak, sebebini yansıtmasıdır. Benzer anlamda yüklemleme teorisinin dayandığı ontolojik zemin işte bu sebep-eser ilişkisidir. Tanrı ve âlem arasında bir yaratıcı ve yaratılan ilişkisi olduğu için, mahlûkât yaratıcının eseri olarak yaratıcısını yansıtmaktadır.

Kemâl sıfatlarını gösteren terimlerin Tanrı'ya ve mahlûkâta neye dayanarak benzer anlamda yüklendiğinin belirginleştirilmesi önem arz etmektedir, zira terimlerin farklı öznelere benzer anlamda yüklenmesini sağlayan farklı zeminlerden bahsetmek mümkündür. Thomas Aquinas, benzer anlamda yüklemenin iki türünü ayırmıştır. İki tür benzer anlamda yüklemenin birincisinde bir terim iki özneye benzer anlamda yüklenir, çünkü bu iki öznenin her ikisi de üçüncü bir şeyle ilişkilidir. Buna, "nisbet benzerliği" veya "nisbet kıyası" (*analogy of pro-*

14. Thomas Aquinas, *ST Ia*. 13, 5; Thomas Aquinas, *ScG I*, 33 [6] ve Thomas Aquinas, *The Power of God*, VII, 7.

15. Thomas Aquinas, *ST Ia*. 13, 5. Thomas Aquinas'ın Tanrı ve diğer varlıklar arasında dilin benzer anlamda kullanımının, terimlerin yüklendiği öznelere birinin diğerine olan benzerliğine dayandığını belirtmesi oldukça önemlidir. Bu durum, dilin kullanımının belli bir metafizik, ontolojik zemine dayandığını ima etmektedir. Nitekim giriş bölümünde, açıkça temellendirme girişiminde bulunmaksızın, Tanrı'ya ve mahlûkâta ortak olarak yüklediğimiz terimlerin tek anlamda olması gerektiği faraziyesinin, antropomorfik bir Tanrı tasavvuru ile ilgisinden bahsedilmiştir.

portionality) denilmektedir. Meselâ sağlık bir sıfat olarak, hem bir diyetle hem de bir kan tahlili sonucuna yüklenebilir. “Ayşe sağlıklı bir zayıflama diyeti uyguladı.” ifadesine benzer şekilde, “Ayşe’nin kan tahlili sağlıklı çıktı.” diyebiliriz. “Sağlıklı” terimi hem bir “diyetle” hem de bir “tahlil sonucuna” benzer anlamda yüklenmektedir, çünkü diyet de kan tahlili de insandaki sağlıklı olma ile ilişkilidir, diyet bu sûretin sebebi, kan tahlili sonucunun göstergesidir. Bu örnekte insandaki sağlık sûreti, kan tahlilinin ve diyetin benzer bir ilişkiye sahip olduğu üçüncü öge durumundadır. Yoksa kan tahlili ve diyet arasında karşılıklı bir benzerlik ilişkisi söz konusu değildir. Benzer anlamda yüklemenin ikinci türünde bir terim iki şeye, bu iki şey arasındaki bir ilişkiye dayanarak, iki şeyden birinin diğerine olan ilişkisine (*analogy of attribution*) dayanarak, benzer anlamda yüklenir. Sağlık terimi, bir diyetle ve bir insana, diyet ve insan arasındaki ilişkiden dolayı yüklenir. İnsan sağlıklıdır, sağlık sûretine sahiptir. Bir kimsenin belli bir diyeti takip etmesi, insandaki bu sağlık sûretinin oluşmasına sebep olur yahut katkıda bulunur. Bu sebeple diyetle de, sağlıklı insandaki sağlık sûretiyle ilişkisine dayanarak sağlıklı olma terimi yüklenir.¹⁶ Aquinas, bir istisnâ hâriç, eserlerinde bu iki tür benzer anlamda yüklemlemeden sadece ikincisinin teolojik dilde terimleri benzer anlamda yüklemlemeyi temin ettiğini savunmuştur. Kemâl sıfatlarını ifade eden terimlerin Tanrı ve mahlûkât arasında benzer anlamda yüklenmesini meşrû kılan şey ikisi arasındaki düzendir, mahlûkâtın Tanrı’yla ilişkisidir.¹⁷

Benzer anlamda yükleme teorisinin belki en önemli unsuru, benzer anlamda yüklemlemeyi mecaz ve metafordan ayırmamızı sağlamakla beraber, terimlerin tek anlamda kullanılmamasını izah eden önemli ayırım, Thomas Aquinas’ın, terimlerde gösterilen şey, yani mânâ (*res significata*) ile gösterme tarzı (*modus significandi*) arasında yaptığı ayırımdır. Tanrı ile mahlûkât arasında, mahlûkâta mahsus olmakla kayıtlı olmayan kemâl sıfatlarının “*res significata*”sı Tanrı’ya ve mahlûkâta benzer anlamda yüklenir, çünkü mahlûkât ile onun kaynağı ve sebebi olarak Tanrı arasında belli bir düzen vardır.” mahlûkâta bulunan bütün kemâl sıfatları Tanrı’da “aşkın bir sûrette önceden-varıdır.”¹⁸ Burada “*res significata*” terimlerin semantik içeriği şeklinde anlaşılabilir. Buna karşılık “*modus significandi*” bu semantik içeriğin, o terimin gösterdiği mânânın, insan dilinin yapısına ve insânî bilginin sınırları içinde gösterilme tarzıdır. Bir terimin gösterdiği mânâya, bir sûret olarak sahip olmak veya onun meydana gelmesi-

16. Thomas Aquinas, *ST Ia*. 13, 5; Thomas Aquinas, *The Power of God*, VII, 7.

17. J. F. Wippel, “Thomas Aquinas on What Philosophers Can Know about God,” pp.293-295. John Wippel Thomas Aquinas’ın *De veritate* isimli eserindeki mütereddît mevziinin dışında, bütün eserlerinde, benzer anlamda kullanımın, Tanrı ile mahlûkât arasındaki düzen yahut ilişki gereği olduğunu belirtmiştir.

18. Thomas Aquinas, *ST Ia*. 13, 5.

ne sebep olmak farklı gösterme tarzları (*modus significandi*) ile ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla, meselâ “Ahmet sağlıklıdır.” ve “Elma sağlıklıdır.” dediğimizde sağlık terimi Ahmet’e ve elmaya benzer anlamda yüklenmiştir. Bunun sebebi Ahmet’in sağlığı ile elma arasında bir ilişki vardır. “Sağlıklı olmak” sıfatının semantik içeriğine iki ifadede de bir atıf vardır. Ancak elmanın sağlıklı oluşu, Ahmet’te bulunan sağlık sûretiyle ilişkisi yüzündendir. Kabaca söylersek, sağlığın Ahmet’te varolma tarzı ile sağlığın elmada varolma tarzı farklıdır. Sağlık Ahmet’te bedensel bir sûret, organların normal işlevini sürdürmesi olarak vardır; elmada ise böyle bir sûretin meydana gelmesine veya devam etmesine katkıda bulunma gücü olarak vardır.

Thomas Aquinas’ın benzer anlamda yükleme teorisine göre Tanrı ile mahlûkât arasında terimlerin benzer anlamda yüklenmesi, Tanrı ve mahlûkât arasında ilk bakışta görüldüğünden çok daha kuvvetli bir benzerlik ilişkisini gerektirmektedir. Ahmet ve elma örneğini hatırlarsak, sağlıklı teriminin gösterdiği sûret, öznelardan birinde bulunuyor, diğesinde ise bulunmuyordu. Elma, böyle bir sûretin, meselâ Ahmet’te, bulunmasına sebep olması hasebiyle sağlıklı sayılıyordu. Tanrı ve mahlûkât arasında terimlerin benzer anlamda yüklenmesinde her iki özende de yüklenen terimin gösterdiği mânânın bulunduğu kabul edilmektedir. Meselâ biz bilme sıfatını insanlara bir kemâl sıfatı olarak yüklediğimizde, bu sıfatın anlamının insanlarda bulunduğunu kastediyoruz. Thomas Aquinas, Tanrı’ya yüklendiğinde de aynı şekilde olması gerektiği kanâatindedir. Zira o, bu kemâl sıfatlarını Tanrı’ya atfetmenin Tanrı’nın mahlûkâta onların ortaya çıkmasının sebebi olduğu şeklinde yorumlanmasına açıkça karşı çıkmıştır. Böyle bir yorum, Maimonides’e atfedilmiştir ve Aquinas da böyle bir yorumu açıkça eleştirmiştir.¹⁹ Dolayısıyla ona göre kemâl sıfatlarının gösterdiği mânâ (*res significata*) hem Tanrı’da hem de mahlûkâta bulunmaktadır. Ancak Tanrı’ya ve mahlûkâta bu sıfatların yüklenmesini benzer anlamda yükleme kılın şart, onların farklı bulunma tarzlarıdır. Kemâl sıfatları Tanrı’da ezeli, değişmez, sınırsız iken, mahlûkâta zamansal, sınırlı ve değişken vb. olarak bulunmaktadır.²⁰

Bir taraftan benzer anlamda yüklelemeyi mümkün kılan, diğertaraftan da onu mecbûrî kılan iki şarttan bahsedebiliriz. Eğer benzer anlamda yükleme, Tanrı ve mahlûkât arasındaki bir ilişkiden kaynaklanıyor ise, terimleri insanlara ve Tanrı’ya benzer anlamda yüklemek insanların Tanrı’nın kemâl sıfatlarından pay alması ve onu yansımasıyla olmaktadır. Benzer anlamda yüklelemenin bir şartı mahlûkâtın Tanrı’dan pay alması iken diğerbir şartı da mahlûkâtın Tanrı’yı ona uygun bir şekilde yansıtamaması, ilâhî kemâlleri fark-

19. Thomas Aquinas, *ST Ia*. 13, 2.

20. Thomas Aquinas, *ST Ia*. 13, 3.

lı bir tarzda yansıtmasıdır. Bu farklılığı sağlayan şey, formel sıfatların farklılığıdır. Sağlıklı olmanın insana ve elmaya benzer anlamda yüklemlemesini, iyi bir örnek olmamakla birlikte yine de meseleyi tasavvur etmemize yardımcı olacak bir örnek olarak zikredebiliriz. “Ahmet sağlıklıdır.” ve “Elma sağlıklıdır.” dediğimizde Ahmet sağlığın sahibidir, sağlık sûreti Ahmet'te vardır. Elma, Ahmet'in sağlığının sebebidir. Elma'nın Ahmet'in sağlığı ile bir ilişkisi vardır. Yani elmaya sağlıklı dememiz, ancak onu Ahmet'teki sağlık sûretiyle ilişkilendirmemizle mümkündür. Ahmet ile elma arasında “sağlıklı” terimini benzer anlamda yüklememizi temin eden sağlığın elmada ve Ahmet'te bulunma tarzıdır. Elma sağlığın sebebi, Ahmet sağlığın sahibidir. Buradaki sahip olmak ve sebep olmak formel sıfatlara karşılık gelmektedir. Sağlık sûreti, sağlıklı olmanın yüklendiği öznelerden birinde fiilen bulunmaktadır. Diğer özneye sağlıklı olmanın atfedilmesi, ancak birinci öznedeki formla ilişkisine onunla arasındaki düzene bağlı olarak gerçekleşmektedir. Yani her iki öznenin de bağımsız bir sağlık formuna bakarak bu iki özneye “sağlıklı olma” sıfatını yüklüyor değildir.

Thomas Aquinas, kemâl sıfatlarına ilişkin bilgimizin nihâyetinde kendi insânî tecrübemizden kaynaklandığını dikkate alarak, kemâl sıfatlarının gösterdiği anlam (*res significata*) bakımından Tanrı'ya yüklendiğini, fakat anlamı gösterme tarzı (*modus significandi*) bakımından Tanrı'dan nefyedilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bilme, kudretli olma, iyi olma gibi sıfatları düşündüğümüzde, terimlerin ifade ettiği anlam (*res significata*) bakımından, bunlar herhangi bir varlık tarzına mahsus olmayan saf kemâl sıfatlarını bildirdiği için, bunların Tanrı'ya yüklenmesi gerekir. Fakat bu terimlerin bizim bildiğimiz ve bizim tecrübemizde bulunduğu haliyle, bir kemâli gösterme tarzının (*modus significandi*) Tanrı'dan nefyedilmesi gerekir. Meselâ başka nesnelerin bilinmesini ele alalım. Bizim kendi dışımızdaki varlıklara dair bilgimiz ile Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklara dair bilgisinin Tanrı'da bulunma tarzı (*modus significandi*) birbirinden kesinlikle farklıdır. Bizim kendi dışımızdaki şeylere ilişkimiz söz konusu olduğu zaman, başka şeylerin varoluşu bizim bilgimizden bağımsızdır. Ancak Tanrı ve başka şeyler arasındaki bilme ilişkisinde, başka şeylerin varoluşu Tanrı'nın bilgisinden bağımsız değildir. Dolayısı ile bilme terimi ile meselâ, bir şeyin sahip olduğu nitelikleri bilmeyi kast edelim. Bu durumda, bir kimse'nin bir nesneyi bilmesi, onun şu-şu özelliklerini bilmesi anlamına geldiği gibi, Tanrı'nın bilmesi de o nesnenin şu-şu özelliklerini bilmeyi içerecektir. Ancak bizim o nesnenin şu-şu özelliklerini bilmemiz belli zaman ve mekân şartları gerektirirken, Tanrı için böyle olması gerekmeyecektir, zira Tanrı'nın bilgisinden bağımsız olarak varolan bir nesne yoktur. Ayrıca bizim bir N nesnesini bilmemiz onun belli özellikleri ile sınırlı iken Tanrı'nın N hakkındaki bilgisi bizim bilmediğimiz hususları da içerecektir.

AQUINAS'IN BENZER ANLAMDA YÜKLEMLEME TEORİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Aquinas'ın benzer anlamda yükleme teorisi uzun bir geçmişli olmak bakımından pek çok incelemeye ve eleştiriye konu olmuş bir teoridir.²¹ Modern zamanlarda, özellikle de terimlerin benzer anlamda kullanılması yerine tek anlamda kullanılması gerektiği düşüncesinden hareketle geliştirilen eleştirileri William Alston dillendirmiştir. Alston'ın yaygın bir şikâyet olarak dile getirdiği eleştiriye göre, eğer terimlerin Tanrı'ya ve diğer varlıklara tek anlamda değil de benzer anlamda yüklendiğini kabul edersek, bu takdirde (1) teolojik hükümlerin doğruluk şartları ortadan kalkmış olur. (2) Dolayısıyla Teolojik hükümler akli değerlendirmeye tabi tutulamaz. Eğer benzer anlamda yükleme teorisi (1)'i gerektiriyorsa, yani gerçekten teolojik önermelerin doğruluğunu veya yanlışlığını tayin edebileceğimiz doğruluk şartlarına dair ölçütlerimizden mahrum kalırsak, teolojik önermelerle ilgili herhangi bir çıkarım yapamayız onların ne anlama geldiğini bilemeyiz. Böylece teolojik önermeler muğlak (*indeterminate*) hale gelmiş olur. Benzer şekilde eğer benzer anlamda yükleme (2)'yi gerektirirse, yani teolojik hükümler akli değerlendirmeye tabi tutulamazsa, bu durumda bunlar artık felsefi değerini yitirmiş olur.²²

21. Benzer anlam teorisi ile ilgili olarak St. Thomas şârihleri ve takipçileri arasındaki tartışmalar için bkz., George P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy: a Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago, IL, 1960, s. 5-20. Bu meseledeki çağdaş tartışmalar hakkında bkz., James F. Ross, "Analogy and the Resolution of Some Cognitivity Problems," *The Journal of Philosophy*, 67/20 (1970), s. 725-746; James Ross, "Analogy in Theology," *Encyclopedia of Philosophy*, içinde baş editor Donald M. Borchert, 2. edisyon, Thomson Gale, Farmington Hills, MI, 2006, cilt. 1, s. 138-143; George I. Mavrodes, "On Ross's Theory of Analogy," *The Journal of Philosophy*, 67/ 20, (1970), s. 747-755.
22. William P. Alston, "Aquinas on Theological Predication: A Look Backward and a Look Forward," *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann* içinde, ed. Eleonore Stump, Cornell University, 1993, Ithaca & London, s. 167-168. Benzer anlamda yüklelemenin esası olarak, Tanrı'nın sıfatlarının Tanrı'nın mahiyetiyle orantılı olmasının, ilahî kemal sıfatlarının anlamlarının belirsizleşmesine yol açacağı, dolayısıyla Thomas Aquinas'ın benzer anlamda yükleme teorisinin bilimizi artırmadığı şeklinde bir eleştiri için bkz. Frederick Ferré, "Analogy in Theology", *Encyclopedia of Philosophy* içinde, 1. ed., Macmillan, New York, 1967, cilt. 1 içinde, s. 94-5, zikreden Michael Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, terc. Rahim Acar, Küre, İstanbul, 2009, s. 316-317. Ansiklopedinin ikinci edisyonunda makalenin yazarı değişmiştir. Makaleyi Ferré'nin eleştirilerine karşı çıkıp *analogy* teorisini müdafaa eden James Ross yazmıştır. James Ross, "Analogy in Theology," *Encyclopedia of Philosophy*, içinde Editor in Chief Donald M. Borchert, 2 nd edition, Thomson Gale, Farmington Hills, MI, 2006, cilt. 1, s. 138-143.

Acaba, kemâl sıfatlarını Tanrı'ya ve mahlûkâta benzer anlamda yüklemek, teolojik hükümleri muğlak hale getirip onları akli değerlendirmenin dışında tutmayı gerektirir mi? Bu sorulara cevap verebilmek için Thomas Aquinas'ın Tanrı'ya ve mahlûkâta kemâl sıfatlarının tek anlamda değil de benzer anlamda yüklememizi iddiâ etmesinin gerekçelerine bakmamız gerekir. Kısaca hatırlatmam gerekirse, St. Thomas'a göre, mahlûkâtta bütün kemâl sıfatları, birincil ve daha aşkın bir sûrette Tanrı'da bulunur. Mahlûkâta bulunan bütün kemâller Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. Sadece mahlûkâta mahsus olmayıp, Tanrı'ya da atfedilebilen saf kemâl sıfatlarının gösterdiği şey (*res significata*) Tanrı'da ve diğer varlıklarda onların varlık tarzlarına göre bulunur. Her bir kemâl sıfatının gösterdiği kemâlin bir *ratio propria*'sı (tam oranı/ hakîkî tasavvuru) vardır ve bu *ratio propria*'dan farklılaşan *ratio*'ları vardır. Bu *ratio propria* ve ondan farklılaşan *ratio*'lar, bir kemâl sıfatının gösterdiği anlam ile onun bulunma tarzının birleşimine göre tayin edilmektedir. Saf kemâl sıfatları söz konusu olduğu zaman bunlar Tanrı'da *ratio propria* ile bulunurlar, çünkü bunlar birincil olarak Tanrı'da, aşkın, ezeli, sonsuz olarak mevcuttur. Mahlûkâta ise bunlar ancak, sınırlı, zamansal, değişken vb. olarak mevcuttur. Ama bu bulunma tarzı bu kemâl sıfatının *ratio propria*'sı değildir.²³ Benzer anlamda yüklemleme teorisine göre, bir terimi iki farklı özneye yüklediğimizde bu terimin gösterdiği kemâl sıfatı, öznelerden birinde *ratio propria*'sı ile diğerinde de farklılaşan veya eksik *ratio*'su ile bulunur. Ama her hâlükârda bir sıfatı iki özneye benzer anlamda yükleyebiliyorsak, her iki yüklemleme örneğinde sıfatın gösterdiği anlamın bir kesişimi olan ortak *ratio* (*ratio communis* ortak oran) vardır. Bu ortak *ratio* her bir varoluş tarzı yahut gösterme tarzı ile birleştikçe iki yüklemlemeyi birbirinin tamâmen aynı olmaktan, tek bir anlamda olmaktan çıkarmaktadır. Bu ortak *ratio*'yu, meselâ sağlıklı kelimesi ile örnekendirirsek, şöyle anlatabiliriz. Sağlıklı teriminin ortak *ratio*'su: “—sağlıklı” şeklinde düşünülebilir. Sağlığın yüklendiği özneleri sağlık teriminin onlarda gösterdiği *ratio*'ya göre “sağlığın sonucu,” “sağlığın sebebi” veya “sağlık sûretine sahip” olmaktan bahsederiz. “Sonucun,” “sebebin” ve “sahibin” izhar ettiği sağlık *ratio*'su birbirinden farklılık arz etse de bunların hepsini dâhil eden ortak bir kesişim kümesi mevcuttur.²⁴ Yahut da sağlık sûretine sahip olan canlılardan, bir insanın, bir tırtılın ve bir balığın sağlık sûretine sahip oluş tarzları birbirinden farklılık arz etse de bir kesişim alanına da sahip olacaktır. Balığın sağlıklı oluşu su

23. Thomas Aquinas'ın *ratio propria* kavramı benzer anlamda yüklemlemede farklı öznelerle aynı sıfat yüklendiğindeki kemâllerin farklı anlamlarının (*ratio*) bir kesişim alanına sahip olduğu fikri ile ilgili olarak bkz, Ralph McInerny, *Being and Predication*, The Catholic University of America, Washington, D.C., 1986, s. 281-283; Ralph McInerny, *Aquinas and Analogy*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996.

24. McInerny, *Aquinas and Analogy*, s. 128.

içinden olmakla kaim iken insanın sağlıklı oluşu dışarıdan nefes alıp vermenin mümkün olduğu şartları gerektirecektir. Ancak sağlıklı terimini bu üç canlıya da yüklediğimize göre bu terimin “ortak *ratiosu*” hepsinde ortak bulabildiğimiz anlam olacaktır. Meselâ bilme terimini insana ve Tanrı'ya yüklediğimizde, bu terimin insanda ve Tanrı'da bulunan *ratio*'larının farklılaştığı hususlar olmakla birlikte, insanın bilgisinin ve Tanrı'nın bilgisinin bir kesişim kümesi de olacaktır. İşte bu kesişim kümesinin olması kemâl sıfatlarını gösteren terimleri Tanrı'ya ve mahlûkâta benzer anlamda yüklediğimizde Tanrı'nın bilgisinden bahsederken de geçerli olacak ortak bir zemin temin edecektir.

Thomas Aquinas'ın benzer anlamda yükleme teorisinde kemâl sıfatlarının Tanrı'ya ve mahlûkâta yüklendiğinde, ortak bir anlam alanı olduğunu tespit ettikten sonra, yukarıda sorduğumuz sorulara daha doğrudan cevap verebiliriz. Bu iki özneye terimleri yüklemede onların *ratio*'larını farklılaştıran, onların kemâllere sahip oluş tarzlarıdır. Acaba bu farklılaşma teolojik hükümleri muğlak hale getirir mi ve teolojik hükümleri aklen anlaşılamaz ve değerlendirilemez kılar mı? Öyle görünüyor ki teolojik hükümlerin muğlak olmasını gerektirecek bir sebep yoktur. Şöyle ki, kemâl sıfatları Tanrı'da ve mahlûkâta dâhili (*intrinsic*) olarak bulunmaktadır. Bu sıfatları bildiren terimlerin Tanrı'ya yüklenmesinde benzer anlamda olmalarını sağlayan şey Tanrı'da ve mahlûkâta bu sıfatların bulunma tarzıdır. Bulunma tarzının farklılaşmasını sağlayan ögeler formel sıfatlardır. Yani Tanrı'da sıfatlar basit olarak, ezeli olarak, sınırsız ve değişmez olarak bulunurken, bu sıfatlar insanlarda, mürekkep olarak, zamansal olarak, sınırlı olarak ve değişmeye maruz olarak bulunur. Ancak ilgili terimlerin Tanrı'ya yükleme yapılmasında ve mahlûkâta yükleme yapılmasında ortak bir semantik alan vardır. Bu sebeple meselâ insanlarla ilgili bilme terimini içeren hükümlerden nasıl çıkarımlar yapabiliyorsak, Tanrı ile ilgili bilme terimini içeren hükümlerden de çıkarımlar yapabiliriz.

Bu noktada kemâl sıfatlarının farklı tarzlarda bulunmasının, ilgili sıfatların Tanrı'ya yüklendiği önermeleri belirsiz hale getirip getirmediğini tespit etmek için, bu formel sıfatların farklı doğruluk şartları gerektirip gerektirmediğine bakmak gerekir. Biz bu kemâl sıfatlarını, mahlûkâta özellikle de insanlarda bulunduğu *ratio*'ya göre biliyoruz. Ve bu *ratio*'ya göre, bu sıfatları gösteren terimleri ihtiva eden hükümlerin doğruluk şartlarını ve tazammunlarını biliyoruz. Acaba insanlarda bulunduğu *ratio*'yu değiştiren, ilâhî formel sıfatlarla birlikte düşündüğümüzde bu kemâl sıfatları ihtiva eden hükümlerin doğruluk şartları belirsizleşmiş, bunların tazammunları kesinlikle bilinemez, hale gelmiş olur mu?

Bu soruya hayır cevabı vermek gerekir, zira Tanrı'nın kemâl sıfatlarının bulunma tarzını gösteren formel sıfatlar, kemâl sıfatların anlamına, bizim için bilinmez müsbet sonuçlar doğurmaktan ziyâde, teolojik dilin sınırlarını tayin edi-

ci, dolayısıyla muğlak hale getirmekten ziyâde belirginleştirici bir işlev görmektedir. Başka bir ifadeyle kemâl sıfatlarını Tanrı'ya yüklemlerken, bunları ilâhî varoluş tarzını dikkate almak, yani onların ezeli, sınırsız vb. olduğunu dikkate almak, sadece onlardaki mahlûkâta mahsus tazammunları Tanrı'ya atfetmekten kaçınmayı sağlar. Nihâyetinde biz teolojik hükümlerde Tanrı'ya belirli kemâl sıfatları atfettiğimizde, bu sıfatların Tanrı'da bulunduğu haliyle anlatmak gibi bir iddiâ söz konusu değildir. Kemâl sıfatlarının *ratio*'sunu onları mahlûkâta bildiğimiz şekliyle biliyoruz. İşte bu noktada, ilâhî formel sıfatlar, bizim mahlûkâta mahsus bulunma tarzıyla bildiğimiz sıfatları, Tanrı'ya atfederken bunları mahlûkâta mahsus özelliklerden ayırmayı temin etmektedir. Sonuçta meselâ Tanrı'nın ilminin basit olduğunu söylediğimiz zaman, ilâhî kemâl olarak müsbet anlamda ne olduğu söylenmek gibi bir amaç güdülmemektedir. Sadece mahlûkâta mahsus özelliklerden arındırılmaktadır. Bu haliyle "ilim" teriminin anlamı ne ise, bunda mahlûkâta mahsus olan tazammunların dışında aynıyla geçerlidir. Dolayısıyla "Tanrı, şunu bilir, bunu bilir" dendiğinde, "Ahmet şunu bilir, bunu bilir" dendiğindeki ile ortak bir anlam alanı vardır. Ahmet'in bilmesi, öğrenmeye, unutmaya maruz olabilir. Buna karşılık Tanrı'nın bilmesi bunlara maruz değildir. Bunun dışında, bilmekten, kastedilen Tanrı'da da bulunacağı için bilme terimi mahlûkât için kullanıldığında onun tazammunlarını nasıl çıkarıyorsa, Tanrı için de çıkarabiliriz. Dolayısıyla, teolojik hükümlerde kemâl sıfatları gösteren terimler benzer anlamda yüklemlediği için, onların muğlak hale gelmesi gerekmez. Eğer saf kemâl sıfatlarını gösteren terimleri ihtiva eden teolojik hükümlerin doğruluk şartları bilinmez hale gelmemişse ve Tanrı'ya bir sıfatı yükleyen veya ondan bir şeyleri nefyeden hükümlerden bir takım çıkarımlar yapabiliyorsa, bu demektir ki teolojik hükümlerde, kemâl sıfatları gösteren terimler benzer anlamda yüklemlediği için felsefî değerlendirmeye tâbi tutulamaz hale gelmemiştir, akli değerini yitirmemiştir.

Aslında St. Thomas'ın benzer anlamda yüklemeleme teorisinin teolojik hükümleri anlamadaki yönlendirici işlevinin, William Alston'ın Tanrı'ya bir takım sıfatların hakikî anlamda yüklemenebileceğini müdafaasındaki²⁵ yöntemin işleviyle ciddi bir benzerlik taşıdığı görülmektedir. "Tanrı'ya ve mahlûkâta kemâl sıfatlarını benzer anlamda yükleriz", demek ilgili sıfatları gösteren terimlerin, teolojik hükümlerdeki anlamının tayin edilmesinde, ilâhî formel sıfatları dikkate almak gerekir demektir. Yani "Tanrı, şunu bilir," "Tanrı şunu yapmıştır" veya "Tanrı'nın şu işi yapmaya gücü yeter" dediğimizde, buradaki "bilme," "bir işi yapma," ve "bir şeyi meydana getirmeye gücü yetme," sıfatlarını Tanrı'ya atfe-

25. William P. Alston, "Tanrı Hakkında Hakikî Anlamda Konuşmak," terc. Rahim Acar, *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson ve diğerleri, Küre, İstanbul, 2013, s. 541-563.

derken bunların mahlûkâtta tazammunlarının Tanrı'ya atfedilmemesi gerektiğini söyler. Alston'ın çalışmasına baktığımızda da benzer bir sonuçla karşılaşırız. Alston bize, şahsiyet yüklemelerinin Tanrı'ya hakikî anlamda yüklenebileceğini, çünkü bunların anlamının, mahlûkâta mahsus tazammunlarının bu yüklemelerin mantıksal olarak zorunlu bir gereği olmadığını belirtmektedir. Bu durumda, Thomas Aquinas'ın benzer anlamda yükleme teorisinin, Alston'ın zannettiği gibi, teolojik hükümleri, doğruluk şartları belirsiz, muğlak ve felsefî değerlendirmeye kapalı hale getirmekten ziyâde, kemâl sıfatlarının mahlûkâta bulunduğu zamanki tazammunlarının kemâl sıfatlarının mantıksal olarak zorunlu bir ögesi olmadığını söylemektir. Buna uygun olarak terimler Tanrı'ya ve mahlûkâta benzer anlamda yüklenebilir, çünkü Alston'ın da belirttiği gibi, ilgili kemâl sıfatlarının mahlûkâta mahsus gerçekleşme biçimleri, o kemâl sıfatların *ratio*'sunun zorunlu bir ögesi değildir. Kemâl sıfatları Tanrı'ya ve mahlûkâta hakikî olarak benzer anlamda atfedilebilir; ancak teolojik hükümlerde bu sıfatların anlamı mahlûkâta bulundukları şartlar ile kayıtlı değildir. Teolojik hükümleri anlarken, yorumlarken, onları reddederken veya desteklerken bu farklılığı dikkate almamız gerekir.

SONUÇ DEĞERLENDİRMESİ

Thomas Aquinas'ın benzer anlamda yükleme teorisi teolojik dilin hakikî anlamda olabileceğini savunması bakımından önemli bir teoridir. Teori sadece ortaçağdaki teolojik dil hususundaki ana yönelimler bakımından değil, aynı zamanda teolojik dilin mâhiyeti hususundaki çağdaş yönelimler bakımından da önemlidir. Ortaçağdaki filozof ve teologlar, bir taraftan teolojik dilin bilgi verici olduğunu kabul ederken bir taraftan da Tanrı'nın aşkınlığını vurgulamak istemişlerdir. Bu vurgulamanın, beklenmeyen etkisi, teolojik dilin bilgi verici husûsiyetinin kabulüyle tutarsızlıklar göstermesidir. Menfî teolojiyi veya Tanrı'ya bir takım kemâl sıfatlarını atfetmenin aslında onun mahlûkâtta bu kemâl sıfatlarının sebebi olduğunu söylemeyi başka türlü anlamak zordur. Bu bakımdan Aquinas'ın benzer anlamda yükleme teorisi hem teolojik dilin anlamını temin eden, güvence altına alan, hem de Tanrı'nın aşkınlığını dikkate alan bir teoridir. Modern zamanlarda ise, teolojik dilin mâhiyeti ve bilgi verme gücü hakkında ister dine düşmanca yaklaşan filozoflar arasında isterse de dindar düşünür ve teologlar arasında yaygınlaşan yönelim, teolojik dilin gerçeklikten haber verme, bilgi verme, işlevini şu veya bu sûrette reddetmektir. Ateizmi savunan mantıkçı pozitivistler ve aynı çizgideki diğer filozoflar açısından da, Wittgenstein'in açtığı dil oyunları teorisini şu veya bu şekilde takip ederek teolojik dile felsefî dilden kopuk ve daha farklı işlevler yükleyenler de, teolojik di-

lin bilgi verici işlevini kibarca reddetmektedir. Açık teizm diyebileceğimiz son zamanlarda tahlilci felsefe içinde gelişen yaklaşımda ise terimlerin Tanrı'ya ve mahlûkâta tek anlamda yüklenmesi gerektiğine dayanarak, Tanrı'ya yüklenen kemâl sıfatlarının insânî sınırlara çekilmeye çalışıldığını gözlemek mümkündür. Yani kemâl sıfatlarının insanda bulunma tarzının esas alınarak ilâhî kemâl sıfatlarının tadil edildiği söylenebilir. Gerçeklikten haber verme işlevinin tutarlı olarak inkâr etmek hiçbir zaman mümkün olmasa da, muhakkak ki her dinî bağlamda teolojik dilin önemi veya işlevi farklılaşabilir. Vahyin bir kur'an, yani okunan bir şey olduğu yahut da bir kitap olduğu dinlerde, teolojik dilin bilgi verici olması hayati önem taşımaktadır. Bunun imkânına ve nasıl olduğuna dair izahlar da aynı hükümdedir. Dolayısıyla bu kadîm meseleye Aquinas'ın sunduğu çözümden öğreneceğimiz çok şey var gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Alston, William P. "Tanrı Hakkında Hakîkî Anlamda Konuşmak," terc. Rahim Acar, *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd. Küre, İstanbul, 2013, s.541-563.
- Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.: 2004
- Alston, William P., "Aquinas on Theological Predication: A Look Backward and a Look Forward," *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann* içinde, ed. Eleonore Stump, Cornell University, Ithaca & London, 1993.
- Burrell, David, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind., 1986.
- Davies, Brian, *The Reality of God and the Problem of Evil*, Continuum, London & New York, 2006.
- Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon, Oxford, 1993.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Mavrodes, George I., "On Ross's Theory of Analogy," *The Journal of Philosophy* 67/ 20 (1970).
- McInerny, Ralph. *Aquinas and Analogy*, Catholic University of America, Washington, D.C., 1996.
- McInerny, Ralph, *Being and Predication*, The Catholic University of America, Washington, D.C., 1986.

- Pieper, Josef, *The Silence of St. Thomas*, terc. S.J. Murray and Daniel O'Connor, New York, 1957.
- Reçber, M. Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkan ve Mâhiyeti*, Kitâbiyât, Ankara, 2004.
- Ross, James, "Analogy in Theology," *Encyclopedia of Philosophy*, baş editör Donald M. Borchert, Thomson Gale, Farmington Hills, MI, 2006, 2. edisyon. cilt.1.
- Stiver, Dan R., *The Philosophy of Religious Language*, Blackwell, Malden, M.A., 2006.
- Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book One: God*, trans. A. C. Pegis, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind., 1975.
- , *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices, and Glossaries*, ed. Thomas Gilby, McGraw-Hill, New York, 1964-1980.
- , *The Power of God*, terc. Richard J. Regan, Oxford University Press, Oxford ve New York NY, 2012.
- Williams, Thomas, "Describing God," *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, cilt. 2. ed. Robert Pasnau ve Christina Van Dyke, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Wippel, J. F., "Thomas Aquinas on What Philosophers Can Know about God," *American Catholic Philosophical Quarterly* 66/3 (1992).
- Wippel, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C., The Catholic University of America, 2000.

THOMAS AQUINAS'TA KÖTÜLÜK PROBLEMİ*

Yaşar Türkben**

*a*quinas çok yönlü bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı kendisinin bir teolog mu yoksa bir filozof mu olduğu tartışması halen gündemdedir. Onun düşüncelerinin Katolik dünyası tarafından büyük ölçüde paylaşıldığı, hatta resmî kilise görüşü konumuna yükseldiği mâlumdur. Bu yüzden onun bir teolog olduğu tartışma götürmeyen bir gerçektir.¹ Ancak o, aynı zamanda, özellikle varlık, oluş ve ahlâka dair görüşlerinde sıkı bir Aristoteles takipçisidir. Özellikle Tanrı kanıtlarında ve incelemeye çalışacağımız kötülük problemine dair görüşlerinde vahye başvurmadan, akla dayalı argümanlarla görüşlerini temellendirmesi bakımından onun bir filozof olduğu görüşü de büyük ölçüde doğrudur.²

Aquinas, kötülük problemini modern dönem düşünürlerinden farklı dinamiklerle ele almaktadır. O, kötülüğün, Tanrı'nın varlığını gayr-i ma'kul veya imkânsız kıldığını düşünmemektedir; aksine Tanrı'nın varlığının rasyonel ka-

* Bu metin, daha önce “*İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları 2012” adlı kitapta bir bölüm olarak yayınlanmıştır.

** Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1. Muhammed Tarakçı, Aquinas'ın bir *filozof* olmaktan ziyade *teolog* olduğunu iddiâ etmektedir. Bkz. *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 12, 62.

2. Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Ankara 2004, s. 9.

nıtlarla sâbit olduğu kanısındadır. Aquinas, böyle bir varlığın meydana getirdiği bir dünyaya kötülüğün nasıl girdiğini rasyonel olarak izah etmeye çalışmaktadır. O, Tanrı'ya dair birtakım önermelerden hareketle rasyonalist bir sistem inşâ etmektedir. Onun ilâhî inâyete kötülüğün nasıl girdiğine dair izahlarına geçmeden önce, genel olarak iyilik kavramından ve Tanrı'nın iyi ve kudretli olmasından ne anladığına kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır.

Bir şey hakkında “iyi” ya da “kötü” nitelemesi yapmak son derece zordur. Çünkü iyi yahut kötü nitelemesi yapıldığında bunun o şey hakkında nesnel bir bilgi verdiği genelde itiraz ile karşılaşacaktır. Sözgelimi şu şekilde iki ifade ile karşılaştığımızı varsayalım. a) Adamı iyi dövmüşler. b) Adamı kötü dövmüşler. Şimdi bu iki ifadede de “dövme” fiili var, yani adamın darba mârûz kaldığını bildirmektedir. Ancak iyi ve kötü kelimesi burada sadece cümleyi kuran kişinin dayak yiyen kimseye duygusal yaklaşımını ifade etmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, burada “iyi” ve “kötü” kelimeleri sadece tasvîr edici değildir. Bunlar kişinin karşılaştığı olaylardan hoşlanıp hoşlanmadığını ifade etmektedir.

Aquinas'ın “iyilik” kavramından ne anladığına gelinece, onun biri psikolojik diğeri ontolojik olmak üzere iki bakış açısından bahsedilebilir. Aquinas birinci anlamda ele alındığında iyiliğin anlamının “câzibeli” ve “arzu edilen” olduğunda son derece ısrar etmektedir.³ O, “X iyidir.” ve “X kötüdür.” ifadelerinin “Elma yeşildir.” ve “John topaldır.” ifadelerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Bu terimler salt deskriptif olmaktan çok bizim değerlendirmelerimize bağlı olan terimlerdir. Bu yüzden günlük hayatta bize lezzet veren ve rahatlatan şeyler için “iyi” deriz. Aquinas'ın bu açıklamaları değişik şekillerde Spinoza ve Hume gibi düşünürlerce dile getirilecektir. Ancak bu ifadeler yollarının pek kesişmediği Hume'un iyi ve kötüye dair değerlendirmelerine benzece de ontolojik bakış açısıyla ele alındığında bu benzerlik aldatıcı olabilir. Hume, bu terimleri sadece ahlâkî alan için kullanmaktadır ve bunların sadece insanın duygularını yansıttığını iddiâ etmektedir. Buna karşın Aquinas, iyiliğin sadece bu anlamından bahsetmemektedir. Onun asıl üzerinde durduğu, bizim de bu çalışmada incelemeye çalıştığımız üzere, iyiliğin ontolojik anlamıdır. Ontolojik anlam söz konusu olduğunda sözgelimi, biz elma için “iyi” deriz, bununla yenilebilir, çürümemiş elmayı kastederiz. İyiliği doktor için kullandığımızda hastasını iyi tedâvi eden kimseyi, yatak için kullandığımızda rahat uyku sağlayan yatağı kastederiz. Aquinas, “Hoşlandığımız şeylere iyi diyoruz.” derken bir nebze Hume ile paralel düşünmekte ve bu yüklemın aynı zamanda dış dünyada bir varlıkta bulunduğunu söylemekle ondan ayrılmaktadır.

Mccabe'nin belirttiği gibi, Aquinas “iyi” ve “kötü” kavramlarını, ahlâkî anlamda “uygun görülen” ve “uygun görülmeyen” anlamında anlaşıldıkları şek-

3. Herbert McCabe, *Faith within Reason*, Continuum Publishing, London 2007, s. 112.

liyle kullanmamaktadır. Aquinas “X iyidir.” dediği zaman, bu onun o kimseyi ahlâkî olarak “iyi” birisi olarak değerlendirdiği anlamına gelmemektedir. Aquinas iyiliği dış dünya için kullandığı zaman, buradaki kullanım varlıkla ilgilidir. Aquinas’ın kullandığı iyi kavramı, Ortaçağ düşünürlerinin genelinde olduğu gibi, Aristoteles’in etkisindedir. Onun anlayışına göre, varolan her şeyin bir varoluşu vardır ve bir anlamda her şey iyidir. Ona göre iyilik varlık katmanlarında değişik ölçüde bulunmaktadır.⁴ Fakat Aquinas ahlâkî anlamda varolan her şeyin iyi olduğunu varsaymamaktadır.⁵

Düşünürümüz, İbn Sînâ’dan alıntı yaparak “İyilik, arzu edilendir.” der.⁶ Mükemmel olan arzu edilir. Bu yüzden her varlık kendisi için yetkin olanı arzu eder. Mükemmellik kuvveden fiile çıkmaya bağlıdır.⁷ Bu yüzden bir varlık kendisini ne kadar gerçekleştirmişse o kadar yetkindir ve dolayısıyla iyidir. Başka türlü söyleyecek olursak, bir fiil, öznesi durumunda bulunan kimsenin doğasının hakikî unsurlarıyla uyumlu olduğu zaman, ahlâkî açıdan iyi ya da erdemli olarak bilinir.⁸ Bu anlayışa göre varlık bizzat iyilik anlamına gelmektedir.⁹ Aquinas iyilik ve mükemmellik kavramlarının da eşanlamlı olmadıkları ve bunların arasındaki farka dikkat çekmektedir. Mükemmellik bir varlığın kendisinde bulunması gereken nitelikleri kusursuz olarak taşımasıdır. Sözgelimi, bir kaplanın kuyruğu koptuğunda artık o mükemmel bir kaplan değildir. Çünkü organlarından biri eksilmiştir. Kaplan türü kuyruklu olduğuna göre kaplanın olmayan kuyruğu onun yetkinliğinin azalması anlamına gelecektir. Ancak diğer taraftan o hala bir kaplandır ve varlığını sürdürmektedir, yani vardır ve var olduğu için de iyidir. Bu, iyilik için aynı zamanda farklı seviyelerin olduğu anlamına da gelmektedir. Mükemmellik varlığın ulaşabileceği bütün iyilikleri kendisinde toplaması anlamına gelmektedir.

TANRI, İYİLİK VE MÜKEMMELLİK

Tanrı’nın iyi olup olmadığını sorduğumuzda genelde şu şekilde düşünme eğilimi içerisine gireriz: Tanrı bir bakıma insan gibidir. Tanrı’nın iyi

-
4. Brian Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford University Press, New York 2011, ss. 30-31.
 5. Bkz. McCabe, *a.g.e.* s. 113.
 6. Aquinas, *On Evil*, translated by Richard Regan Edited with an Introduction and Notes by Brian Davies, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 928.
 7. Aquinas, *a.g.e.* s. 58.
 8. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2005, s. 291.
 9. Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, s. 32.

olup olmadığını sormak, O'nun iyi bir kişi olup olmadığını sormaktır. Diğer bir deyişle, O'na iyi insanların niteliklerini atfedip atfedemeyeceğimizi sormaktır.

Aquinas, Tanrı'nın iyiliği söz konusu olduğunda, bizim iyi insanlara atfettiğimiz bazı niteliklerin Tanrı'ya atfedilebileceği kanaatinde. Ancak bunu dar görüşlü kimselerin anladığı gibi de anlamamak gerekir. Tanrı için, O'nun âdil, doğru sözlü, müşfik olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın O'nun zâlim, merhametsiz ve sahtekâr olduğunu söyleyemeyiz. Ayrıca insanlar için birtakım ahlâkî erdemlere işaret eden kelimeler, aynı anlamda Tanrı'nın ahlâkîliğine işaret etmezler. Sözelimi “hikmet sahibi” ve “cömert” gibi nitelikler Tanrı'ya atfedildiğinde, yetkinlik ve üstünlük bakımından çevremizde tanık olduğumuz varlıklarda işaret ettikleri şeye işaret etmezler. Aksine, bu nitelikler Tanrı'nın kendine özgü bir yetkinliğine işaret ederler. Bu bakımdan “Tanrı hikmet sahibidir.” denildiğinde, bu yüklem Tanrı'da bulunduğunu söylediği nitelik, sözcüğün bildiğimiz anlamıyla sınırlı kalmayarak onun ötesine uzanır. Bu niteleme insanları bütünüyle kuşattığı halde Tanrı'ya ancak kısmen delâlet eder. Dolayısıyla bu tür nitelemeleri Tanrı ve insanlar hakkında aynı anlamda kullanmamız mümkün değildir.¹⁰

Aquinas'a göre, iyilik veya kötülük, kendi mükemmelliklerini gerçekleştirmek üzere fiilde bulunan varlıklar için söz konusudur. Açıkçası, Aquinas, Tanrı'yı bu şekilde düşünmemektedir. Tanrı için O'nun gerçekleştireceğini düşünebileceğimiz bir bi'l-kuvve durum söz konusu değildir. Bu anlamda o ontolojik olarak salt fiildir veya akıldır. Bu nokta, Tanrı, maddî bir tözle karşılaştırılırsa anlaşılabilir. Maddî bir tözde form ancak izâfî bir şekilde fiil halindedir; ondaki formun fiil derecesi içinde işlemekte olduğu tikel maddenin sertlik ve geçirimsizlik derecesine bağımlıdır. Sözelimi “meşe ağacı” formu, kendisinde bulunan her şeyi aslâ gerçekleştirmes. Fakat maddî olmayan bir töz olan ve kendi özüyle özdeş olan Tanrı, mutlak olarak fiil hâlinde olmaktan başka türlü olamaz.¹¹ İmdi, Tanrı'nın bütünüyle fiil hâlinde olduğunu söylemek, O'nun bütün mükemmellikleri kuşattığını söylemenin sadece bir başka tarzıdır. “Nasıl ki madde, madde olmak bakımından, sadece kuvve halindeyse (*potential*), aynı şekilde fâil de, fâil olmak bakımından, fiil halindedir. Bu yüzden, ilk et-

10. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, ss. 71-72; krs. Herbert McCabe, *God and Evil in The Theology of St Thomas Aquinas*, ed. Brian Davies, Continuum, New York 2010, s. 10.

11. Aquinas, *Summa Contra Gentile*, literally translated by the English Dominican Fathers from the latest leonine edition, Benziger's Magazine Publishing, Electronic Edition Copyright, New York, Cincinnati, Chicago 2010, 2.9; W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, C. II, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 354.

kin ilkenin en faal ve dolayısıyla da en mükemmel olması lâzım gelir; çünkü bir şeyin kendi fiil hâlinde olmaklığı oranında mükemmel olduğu söylenir.”¹² Tanrı her şeyin yaratıcısı olduğundan, nihâî olarak arzulan ve son derece iyi olandır. Her varlık kendisi için iyiyi aradığından, dolayısıyla Tanrı'yı aramaktadır. Aquinas'a göre, Tanrı'nın iyiliği veya arzu edilirliliği yahut da câzibesi, yaratıcı olmasından ileri gelmektedir. Bütün varlıklar mükemmel olmak istiyor, oysa Tanrı bütün mükemmellikleri kendisinde bulundurmakta, bütün varlıkların ulaşmak istediği mükemmelliktir.¹³ Dolayısıyla İbn Sînâ'dan etkilenerek Aquinas da Tanrı için mâhiyet ve inniyet ayırımı yapılamayacağını ileri sürmektedir. Tanrı hem akl, hem âkil ve hem de ma'küldür.

TANRI VE KUDRET

Aquinas teizmin öngördüğü gibi, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu söylemektedir.¹⁴ Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu teistlerce kabul gören bir ifade olmasına karşın, kudretin nelere taalluk ettiği tartışmalı bir konudur. İlk anlaşmazlık noktası Tanrı'nın mantıkî olarak çelişik olan şeyleri yaratıp yaratmayacağıdır. Bu konuda nispeten genel anlayış, O'nun mantıkî olarak çelişik olanları yaratamayacağı, şeklindedir. Az da olsa bazı teistler Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğu düşüncesinden yola çıkarak mantık kurallarının Tanrı için bağlayıcı olamayacağını düşünmektedir. İslâm düşünürü Gazâlî kendisinden önce bazı kelâmcıların bu şekilde düşündüklerinden bahsetmektedir. Ancak o bunun doğru olmadığını belirtmektedir.¹⁵

Aquinas da Gazâlî ile aynı düşünceleri paylaşarak Tanrı'nın kudretinin muhal olanlara uzanamayacağını belirtmektedir. Ona göre, iki çelişkili şeyin bir arada bulunması imkânsız ve anlamsızdır.¹⁶ “Yüvarlak kare” gibi bir şey düşünülemez, böyle bir şeyin anlamı da yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın kudret sahibi olmasıyla böyle bir şeyi yaratamaması birbiriyle uyumayan iddîalar değildir.¹⁷ Ancak asıl tartışma konusu mantıkî olarak mümkün olduğu halde

12. Jones, *a.g.e.* s. 354.

13. Bkz. Aquinas, *Summa Contra Gentile*, 1.71, 2.10.

14. Aquinas, *Summa Contra Gentile*, 2.22; Brian Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, s. 67.

15. Gazâlî, *Tehafütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, 2. baskı, Dâru'l-maârif, Kahire 2000, s. 249; Yaşar Türken, *Richard Swinburne ve Gazâlî'de Mucize Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2008, s. 117.

16. McCabe, *God and Evil*, s. 5.

17. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1a.22.5, translated by Alfred J. Freddoso University of Notre Dame, <http://www.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm>; Ben-

Tanrı'nın diğer sıfatlarıyla uyuşmayan bazı fiillerin kudret dâhilinde görülüp görülmeceği ile ilgilidir. Zira mantıkî olarak mümkün olduğu halde, Tanrı için düşünülmeyecek fiiller vardır. Sözgelimi Phillips, teistlerin Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğu iddialarını çürütmek için O'nun dondurma yalayıp yalayamayacağını, cinsel ilişkiye girip girmeyeceğini, bisiklete binip binemeyeceğini sormaktadır.¹⁸

Biraz önce de işaret ettiğimiz üzere teizmin Tanrı'sının tek niteliği kudretli olması değildir. O aynı zamanda bedensizdir. Onu cisimli varlıklar gibi düşünmek söz konusu olamaz. Aquinas da Tanrı için bedenli varlıkların yaptığı bu fiilleri muhal görmektedir. O, Tanrı'nın günah da işleyemeyeceğini iddiâ etmektedir. Çünkü irâde sürekli iyi olanı ister. İradenin kötüye yönelmesi bir anlamda kötude bir iyilik görmesinden dolayıdır. Bu da ancak yanılma neticesinde meydana gelir. Tanrı, sonsuz bilgi sahibidir ve bilgisi insanların bilgisi gibi sonradan değişen bir bilgi de olmadığı için O'nun yanılması düşünülemez. Bu yüzden Tanrı'nın irâdesi kötüye yönelemez. Dolayısıyla Aquinas, bu durumun da kudret sahibi olma ile bağdaşmayacağı iddiâsına katılmamaktadır.¹⁹ Ayrıca Aquinas, Tanrı'nın abes şeyleri de yaratmayacağı kanâatindedir.²⁰ Yani Tanrı hiçbir amaç olmaksızın eşyanın normal akışını bozamaz. Buradan Aquinas'ın nedenselliği kabul eden bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o tabii kanunların zorunlu olduğunu düşünmemektedir. Tanrı'nın kudretiyle bütün varlıkları meydana getirdiğini ve yaratmanın da belli bir nizam ve intizam üzerine meydana geldiğini belirtmektedir. Aquinas, mucizelere yer açmak için olsa gerek, bu düzenin her zaman devam etmek durumunda olmadığını, bazen Tanrı'nın özel fiillerinin işleyebileceğini ve bu şekilde normalde beklenmeyen, birbiriyle uyuşmayan birtakım olayların yaşanabileceğini belirtmektedir. Çünkü eşyanın özünde bir şey olma imkânı varsa, Tanrı onu normal şartlarda olmasını beklemediğimiz bir tarzda da yaratabilir. Bunun için bir engel söz konusu değildir. Ancak bir şeyin aynı anda hem var hem yok olması gibi çelişik durumların bunun dışında kaldığını vurgulamaktadır.²¹

ziger Bros. edition, translated by Fathers of the English Dominican Province 1947, Digital file was produced through the kindness of Sandra K. Perry, Perrysburg, Ohio, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.toc.html> (11.12.2011).

18. Yaşar Türkben, "D.Z. Phillips'de Kötülük Problemi", *Felsefe Dünyası*, 2011/1, sayı: 53, ss. 175-191.
19. Bkz. Copleston, *A History of Philosophy*, Volume II, An Image Books Published by Doubleday, New York 1993, s. 368 vd.
20. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 2.25.
21. Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia.xxv.3.

METAFİZİKSEL KÖTÜLÜK

Kötülük meselesi Aquinas'ın içinde bulunduğu epistemik cemâatte Tanrı'nın varlığı için karşıt bir argüman olmasa bile, bunun mahzâ hayr olan ve sonsuz iyilik ve inâyet sahibi bir varlıkla uyummadığı gerekçesiyle “mesele” olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Aquinas, karşıtların şu şekildeki itirazlarını bizzat kendisi dile getirir: “İkincil nedenin sonuçları birinci nedene indirgenir. Böyle olunca iyilik kötülüğün sebebi olur. Bu durumda bundan bütün kötülüklerin Tanrı'dan geldiği sonucu çıkar.”²² O, bu iddiâya karşı argümanlarını ileri sürerken selefi Augustinus'tan (354-430) yardım almaktadır.

Peterson, Aquinas'ın kötülük problemine verdiği cevapların kökeninin Augustinus'a kadar geri gittiğini belirtmektedir.²³ Augustinus'a göre, Tanrı sonsuz iyilik sahibidir; aynı zamanda bütün varlığın ve iyiliğin kaynağıdır. Tanrı o kadar kemal derecesine sahiptir ki, varlıkta olan her şey nihâyetinde O'nu arzular. Böyle olunca Tanrı'nın kudreti her şeyde mündemiçtir ve en azından insânî fiillerin hareket ettirici sebebidir. Augustinus, Tanrı'nın sonsuz iyi ve bütün iyiliğin kaynağı olmasından, yaratılmış olan her şeyin iyi olduğu sonucunu çıkarmaktadır;²⁴ çünkü yalnız bu nedenle, yani yüce bir varlık tarafından yaratılması itibariyle yaratılmış olanlar bütünüyle iyidir. Fakat yaratılmış olanlar değişik varlık ve iyilik derecelerine sahiptir. Bazı varlıklar bozuldukları halde, bazıları bozulmamaktadır. Bozulmayanlar ezeli ve sonsuzdur; bozulanlar ise sonludur. Nihâyetinde bozulma da, ancak iyiliğin yoksunluğudur. Bu yüzden kötülük bir töz değildir, sadece iyiliğin yoksunluğudur.²⁵ Kötülük sonluluk demektir, maddenin belli bir derecesi demektir. Tanrı değişik derecelerde bulunan varlıklardan uyumlu bir bütün yaratmaktadır.²⁶

Sonuç olarak, Augustinus'a göre, kötülük iyiliğin bozulmasıdır, insânî fiillerde irâdenin bozulmasıdır. İrade bozulabilir; çünkü özgürdür. Özgür olması da iyidir; zira özgür olmasaydı, erdemler, iman ve diğer insanların kazandığı iyi durumlar olmazdı. Kötülük sadece kendi başına istenen bir durum değildir; meydana gelen her yoksunluk ya da bozulma başka bir varlığın kendi potansiyel durumunu aktifleştirmesine yol vermektedir. Tanrı daha büyük bir iyiliğe sebep olmasaydı, kötülüğün meydana gelişine izin vermezdi.

22. Aquinas, *a.g.e.* 1a.xlix.2.

23. M. Peterson, *God and Evil*, Westview Press, Colorado 1998, s. 94.

24. Augustine, *Confessions*, Translated by F. J. Sheed, ed. by Michael P. Foley, Hackett Publishing Company, Canada 2006, Book vii, xii; ayrıca bkz. Charles T. Mathewes, *Evil and Augustinian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

25. Bkz. Augustine, *Confessions*, Book vii, xvi; ayrıca bkz. “İyiliğin Yokluğu Olarak kötülük” çev. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* içinde, s. 72 vd.

26. Bkz. Augustine, *Confessions*, Book vii, xv.

Aquinas, Augustinus'u takip ederek, kötülüğü şu şekilde tasvîr etmektedir: Kötülük aslında şeylerde bulunan bir gerçeklik değildir, aksine iyilikte saklı bulunan ve bir miktar iyiliğin yoksunluğudur.²⁷ Kötülük ne iyi, ne de Tanrı'dan kaynaklanmamasına karşın, yine de onu hem iyi, hem de Tanrı'dan olduğu şeklinde anlamalıyız.²⁸ Kötü sadece kötü olarak görülemez, çünkü o içi boş bir sözdür; zira iyilik olmasa o ne tanınabilir, ne de tanımlanabilir.²⁹ Aquinas'a göre, eğer kötülük bir şey olarak görülecekse, dış dünyada varlığı olan bir şey değil de kavramsal bir şey olarak görülebilir. Bu da onun gerçek değil, zihinsel dünyada var olduğu anlamına gelir.³⁰

Aquinas, problemi ele alırken öncelikle karşıtlarının iddîalarını ileri sürmektedir. Onlara göre, şâyet Tanrı her şeyin yaratıcısıysa, kötülük de bir şey ise o zaman bu durumda Tanrı kötülüğü de yaratmıştır. Karşıtlar kötülüğün sadece iyiliğin bir eksikliği olmadığını, onun kendi başına bir töz olduğu iddîasını da ileri sürmektedirler. Çünkü iyilik ile kötülük birbirine karşıttır ve ikisinin arasında belirgin bir şekilde derece farkı vardır. Eğer kötülük ilk prensip olursa, iyiliğin eksikliği olarak görülemez.³¹

Aquinas, kötülüğün bir şey, kendi başına bir töz olmasına karşı çıkar. Ancak o da İbn Sînâ gibi, bir fenomen olarak kötülüğün varlığına karşı çıkmaz. Ona göre, kötülük vardır ama o ilk prensip değildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Aquinas, Augustinusçu geleneğe dayanarak onun kötülüğün bir tür yoksunluk ve eksiklik olduğunu ileri sürmektedir. Acaba o burada eksikliği hangi anlamda kullanmaktadır?

Onun varlık hiyerarşisi ile ilgili düşüncelerini göz önünde bulundurduğumuzda, bu söylediklerinin büyük ölçüde tabîî değişim ilkesiyle ilgili olduğu görülecektir. Yani madde, form ve yoksunluk. Madde ve yoksunluk aynı konuya işaret etmektedir. Bu kavramlar bazen birbirinin yerine kullanılsa da Aquinas onları bu bağlamda farklı anlamda kullanmaktadır. Sözelimi kütle halindeki mermer, bir heykel için maddedir, yumurta civciv için maddedir. Mermer henüz heykel olmadığı için, belli bir suretten, yumurta henüz civciv olmadığı için belli bir formdan yoksun görülebilir. Ancak Aquinas'ın "Kötülük bir yoksunluktur." derken kasdettiği bu değildir.³²

Aquinas, yoksunluğu izah etmek için, a'râzları ikiye ayırmaktadır: Zorunlu a'râzlar ve zorunlu olmayan a'râzlar. Zorunlu olanı tesbît ederken, Aristot-

27. Aquinas, *On Evil*, s. 59.

28. Aquinas, *a.g.e.* s. 59.

29. Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xiv. 10. 4.

30. Aquinas, *On Evil*, s. 62.

31. Bkz. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 3.14.1

32. Bkz. Aquinas, *a.g.e.* s. 59.

telesçi geleneğin genel yaklaşımında olduğu gibi, ilk önce karşılaşılan olgu ya da olay bir sınıfa ya da bir kavrama dâhil edilmekte daha sonra onun ilgili kavramın niteliklerine sahip olup olmadığına bakılmaktadır. Eğer mevcut cinsin, türün niteliklerini taşıyorsa yetkin, taşımıyorsa “eksik” ya da “yoksun” olarak nitelendirilmektedir.³³ Dolayısıyla Aquinas’ın nazarında, iyi terimi “mükemmel varlık” anlamına geldiği gibi, kötü terimi de iyiliğin noksanlığından başka bir anlama gelmemektedir. Kabul edilen uygun anlamıyla yoksunluk, uygun zamanda ve uygun bir tarzda sahip olması gereken tabiata uygun düşen şeye hamledilmektedir. Açıkçası, bundan dolayı, bir şey, sahip olması gereken mükemmellikte eksikse o şey kötü olarak adlandırılmaktadır. Eğer bir adam göremiyorsa bu onun için kötülüktür. Fakat aynı şey taş için bir kötülük değildir. Çünkü taş tabiatı itibarıyla görme yetisine sahip değildir.³⁴

Bir başka deyişle, Aquinas’a göre, bir şey için kötü demek, onun sahip olması gereken özelliklerin birinin veya bir kaçının eksik olması demektir.³⁵ Ancak bir şeyden iyi veya kötü diye söz edebilmek için en azından onun mâhiyetinin bilinmesi gerekir. Bir tözün olması gerektiği gibi bir varlığa sahip olması iyi olmasının gerekli koşulu idi. Ancak kötülüğe gelince Aquinas tamamen farklı bir yol takip etmektedir. Ona göre, biz “X iyidir.” ifadesini anlamadıkça, hiçbir zaman “X kötüdür.” ifadesini anlayamayız. Çünkü kötülük bir yan üründür. Ancak o, “X iyidir.” ifadesinin kendi başına tam olarak bazı gerçek sıfatlara veya niteliklere sahip olduğunu düşünmesine karşın, aynı şeyi “X kötüdür.” ifadesi için düşünmemektedir. Bir diğer ifadeyle, Aquinas iyi olan şeyin tözsel forma ve birçok a’râzî forma sahip olduğunu ileri sürerken, aynı şeyin kötülük için söz konusu olmadığını düşünmektedir.³⁶ Çünkü iyilik her cinsten bulunmaktadır.³⁷

Ona göre, kötülük gerçek bir varlığa sahip değildir ve tözsel ve a’râzî bir formu da bulunmamaktadır. Daha doğrusu, kötülük ister tözsel, ister a’râzî olsun varlığın eksikliğine bağlıdır.³⁸ Sözelimi “Arap atı vardır.” dediğimiz zaman, bütünüyle at türünün özelliklerini taşıyan bir varlığın mevcut olduğunu belirtmek istiyoruz. “Arap atının güçlü kasları var.” dediğimizde, onun at türüne mensup olmasının yanı sıra, onun tözsel niteliğine ait olmayan ama olmadığı zaman var olmaya devam edeceği, lâkin bu haliyle kasları güçlü olan atlardan daha eksik nitelik taşıdığı anlaşılır. Çünkü burada eksik olan a’râzî formdur.

33. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 3.1-3.

34. Aquinas, *On Evil*, s. 59.

35. McCabe, *God and Evil*, s. 113.

36. Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, s. 33.

37. Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xlviii,3.3.

38. Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, s. 34.

Aquinas'ın kötülük ile ilgili bu değerlendirmeleri çoğu zaman, “onun kötülükleri yok saydığı veya etrafındaki kötü durumları bir illüzyon olarak gördüğü” şeklinde anlaşılmıştır. Hiç şüphesiz diğer Ortaçağ düşünürleri gibi, Aquinas da etrafındaki kötü işlerin ve işlenen günahların farkındaydı. Fakat onun konuya yaklaşımı farklıydı. O doğru olan ifadelerle, bir şeyin gerçekte ne olduğunu söyleyen ifadeleri birbirinden ayırıyordu. “Van kedisi vardır.” ifadesini ele alalım. Bu ifade belli bir töze sahip bir şeyin var olduğunu ifade etmektedir. Peki, “Körlük vardır.” ifadesini nasıl anlayacağız. Birçok kör insan varken bir kimse nasıl çıkıp bunu inkâr edebilir. Bu durumda biz çıkıp gözleri görmeyen insanlara “kör” diyemeyecek miyiz? Elbette Aquinas bunu kasdetmemektedir. Burada söylenmek istenen körlüğün anlamını “görme”den aldığıdır, varlığını ona borçlu olduğudur. Başka bir deyişle, her kötülük iyiliğe dayanmaktadır; zira o bir çeşit tabiata sahip olan bir şeyin içinde bulunmaktadır. Kötülük iyiliğin dışında başka bir yerde bulunmaz, salt kötülük imkânsızdır;³⁹ yani kötülük ancak var olan bir şeyde kendisini gösterebilmektedir.

Aquinas, körlüğün de, hastalığın da kendi başına bir töze sahip varlıklar olmadıklarını iddiâ etmektedir. O aynı zamanda onların varlıkları bir şeyin yoksunluğuna bağlı olduğunu ve gerçekte a'râzî bir forma sahip olmadıklarını söylemektedir. Aquinas bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Gecenin gündüzden oluşu gibi, biz bir karşıt hakkındaki şeyleri diğer karşıttan öğreniriz. Bu yüzden kötülüğü öğrenmek için iyiliği kavraman gerekir. Şimdi, biz ‘Arzu edilen her şey iyidir.’ şeklindeki tanımı kabul ediyoruz. Bu durumda, her varlık kendini gerçekleştirilmeye ve tamamlamaya eğilimli olduğundan, bu tamamlama girişimlerinin bütün durumlarda iyi olduğunu söylemek durumundayız. Bundan dolayı, kötülük, belirli bir şeyin varlığını ifade etmemektedir. Sonuç olarak biz kötülüğün belli bir iyiliğin yokluğu anlamına geldiği sonucuna varıyoruz.”⁴⁰

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Aquinas sadece iyiliğin yokluğu dememekte, belli bir iyiliğin yokluğu demektedir. Çünkü her varlık için olması gereken a'râzî formlar farklıdır. Her iyiliğin yokluğu kötülük anlamına gelmemektedir. Sağlam pençelere sahip olmamak aslan için kötüdür, at için değil. Aynı şekilde daha önce de belirttiğimiz gibi, görmemek göz için kusurdur, yoksa taş için değildir.

Daha önce iyiliğin anlamına değinirken belirttiğimiz gibi burada da Aquinas, iyilik ve kötülük kavramlarını ahlâkî anlamda kullanmamaktadır. Ayrıca

39. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 4. 6-11.

40. Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xlviii.1; Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, s. 35.

her var olan da iyi değildir. Önemli olan türün kendi niteliklerine tam olarak sahip olmasıdır. Eğer doğan kuzu tek başlı ise bu onun için iyilik ifade eder; yoksa fazladan bir kafaya sahip olmak kuzunun yetkinliğine bir şey katmaz.

Aquinas'ın kötülük bir yoksunluktur düşüncesi bu şekilde anlaşıldığında bile hala cevapsız kalan soru, bu yoksunluğun niçin var olduğudur.

Kötülük hiçbir şekilde, tabîi bir sâik ile veya bilinçli bir irâde ile arzu edilemez. O dolaylı olarak meydana gelmektedir. Çünkü o birtakım iyiliğin sonucudur. Aquinas her türlü arzu için kuralın bu şekilde işlediğini belirtmektedir. Tabîi güç, formun yokluğu için değil, form için çalışır. Ancak bir form diğerini dışarıda tutabilir. Bir aslan hayatta kalmak için geyiği öldürür; ancak bu geyiğin ölümü anlamına gelir; bir zinâkâr içgüdülerini tatmin etmek ister ama bu arada günahın kendisini bozmasına yol vermiş olur.⁴¹

Aquinas'a göre, Tanrı ve onun yarattığı tabiat ve diğer bütün sebepler toplamda en uygun durumu oluşturmak için ve her bir parçanın kemâli için çalışmaktadır. Böylece bütün sistem karşılıklı etkileşim içindedir. Bu etkileşimin belli kurallara uygun bir şekilde gerçekleşmesini Tanrı irâde etmiştir. Zira diyor Aquinas,

“İnâyetin rolü tabiatla alay etmek değil, ona saygı duymaktır. Başarısız olma ihtimali olan zaman zaman başarısız olacaktır. Hâkezâ Augustinus'un dediği gibi, Tanrı, o derece güçlüdür ki o kötülüğü yaratmadan sadece iyiliği yaratabilir. Eğer Tanrı kötülüğe izin vermezse birçok iyilik kaybolur: havayı tüketmeksizin ateş bir şeyi yakmaz, zebra öldürülmeden aslan büyüyüp gelişemez.”⁴²

Kanâatimizce Aquinas, varlık hiyerarşisinde en üstte bulunan Tanrı dışında yoksunluğun bulunmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Ancak yoksunluğun bulunduğu dünya yine de inâyete göre işlemekte, iyilik her zaman kötülükten daha fazla bulunmaktadır.

Buraya kadar Aquinas'ın kötülüğün ontolojik ve metafiziksel kaynağı ile ilgili söylediklerini şu şekilde toparlayabiliriz: Tözsel varlığın mâhiyeti a'râzî formların varoluş tarzını da belirlemektedir. Diğer bir tabirle, a'râzın zorunlu olup olmadığı tözsel varlığın tabiatı tarafından belirlenmektedir. Ayrıca bu tözsel varlığın mükemmel olup olmadığına veya başka bir deyişle bir eksikli-

41. Aquinas, *a.g.e.* 1a.xlix. 9

42. Aquinas, *a.g.e.* 1a.xlviii. 2-3; ayrıca bkz. Aquinas, *De Substantiis Separatis Treatise on Separate Substances*, Chapter, 15, translated by Francis J. Lescoc West Hartford CN: Saint Joseph College, 1959 edited and html-formatted by Joseph Kenny, O.P. ([http://www.josephkenny.com/Joyeurscom/CD texts/SubstSepar.htm#15](http://www.josephkenny.com/Joyeurscom/CD%20texts/SubstSepar.htm#15)) 08.05.2012.

ği bulunup bulunmadığına yine bu tözsel varlığın mâhiyeti göz önüne alınarak karar verilmektedir. Bu durumda insanı ele aldığımızda onun için görmemek bir eksikliktir. Ancak taş için görmemek bir eksiklik değildir çünkü taşın varlık olarak böyle bir özelliği yoktur.

Kötülük bizzat istenerek yaratılmamaktadır. Kendiliğinden bir sebebe sahip olan sebebi tarafından bilinçli olarak istenendir. Fâilin maksadı dışında ortaya çıkan şeyler kendi başına bir etki olmayıp, a'râzî bir etkidir. Bu tıpkı mezar kazan bir kimsenin hiç amaçlamadığı halde gömü bulması gibidir. Hâ-kezâ kötülük de istenmiş olamayacağı gibi, arzu edilmiş, irâde edilmiş de olamaz. Zira iyi niteliğe sahip olan ancak arzu edilir.⁴³ Kötülükte durum bunun aksinedir; o kendi başına sebep olan, belli bir sonuca matuf olarak belirlenmiş olandır. Bu şekilde ortaya konulan şey de kötü değildir. Fakat kötülük, tertip ihmal edildiğinde ortaya çıkar, çünkü bu şekildeki kötülük kendi başına bir sebep değildir.⁴⁴

A'râzî olarak var olan bir şeye indirgenir. Yani kendiliğinden olana geri götürülür. Fakat açıklandığı üzere, eğer kötülük kendi başına bir sebep değilse, geriye sadece iyiliğin kendi başına sebep olduğu kalmaktadır. Kendi başına iyi olan, iyilikten başka bir şeye sebep olmaz. Bu durumda geriye iyiliğin, kötülüğün a'râzî sebebi olduğu kalmaktadır. Fakat eksik bir iyilik olan kötülük, bir kötülüğün sebebi olabilir. Yine de, dâimâ sonuç kötülüğün ilk sebebinin iyilikten başka bir şey olmadığıdır. Kötülük ya maddenin etkisiyle yahut formdan dolayı a'râzî olarak iyilik sebebiyle meydana gelir. Zira eğer madde fâilin fiilini kabul edecek şekilde düzenlenmemiş ise, üründe bir kusur ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Dolayısıyla bir miktar kötülük varsa bunun sebebi de iyilik olmaktadır.

Aquinas'a göre, Kutsal Kitap'ta, kötülüğün Tanrı tarafından yaratılmış olduğu yazılı olmasına karşın, bunu kötülüğün iyi olduğu için yaratıldığı şeklinde anlamak gerekir.⁴⁶ Tanrı'nın insanları cezâlandırmak için verdiği acılarda bile Tanrı'nın buradaki maksadı insanlara acı vermek değil, onları iyiliğe yönlendirmektir.⁴⁷ Ancak bu durumda başka bir sorun baş göstermektedir. Eğer kötülük Tanrı tarafından doğrudan yaratılmıyorsa, Tanrı da sonsuz iyi olduğuna göre ve iyi olandan da kötü bir şey çıkmayacağına göre, başka bir yaratıcı mı söz konusudur?

Eski çağlardan beri Tanrı'yı iyi olarak tanımlayan sistemlerin kötülüğü ne-reye atfedecekleri hususunda büyük bir uğraş içine girdikleri görülmektedir.

43. Aquinas, *On Evil*, s. 58.

44. Bkz. Aquinas, *a.g.e.* 70 vd.

45. Aquinas, *On Evil*, s. 71; *Summa Theologiae*, 1a.xlix.2.

46. Aquinas, *On Evil*, s. 59.

47. Aquinas, *a.g.e.* s. 73.

Ortaya atılan çözümlerden biri de kötülükleri başka bir yaratıcıya atfetmektir. İnsanlık tarihinde bu şekilde ortaya çıkmış olan dinler ve düşünce sistemleri bulunmaktadır. Problem Aquinas tarafından da gündeme alınmakta ve kötülük başka bir ilkeye atfedilerek bütünüyle reddedilmektedir.

Düalizm

Aquinas'a göre, insan zihni her şeyi karşıtıyla idrâk etmektedir. Nitekim Pythagorasçılar iyilik olarak aydınlığı, birliği, anlamayı, sükûneti, doğruluğu, erkekliliği, sağ, kesinliği, bilindik olanı ve düzeni sıralamaktadırlar. Kötülük olarak ise bunların tam aksini, yani karanlılığı, çokluğu, zannı, hareketi ve eğriliği, dişliliği, solu, belirsizliği, tuhaflığı ve düzensizliği sıralamaktadırlar.⁴⁸

Yukarıda değindiğimiz gibi, Aquinas'ın nazarında arzulanan maksat iyiliktir. Bunun gerçekleşmesi için arzuların hareketi gereklidir. Tabiatın akışında her bir varlık amaçlananı gerçekleştirmek üzere hareket etmektedir. Bu amaç için bütün araçlar ikinci derecededir. Kendi adına kötülüğü arayan hiçbir güç odağı olamaz. Biri iyi, diğeri kötü iki kralın olduğunu iddiâ etmenin herhangi bir haklı gerekçesi yoktur.

Ona göre, bu yanılgı evrensel sebepleri birtakım bölümlere ayırma alışkanlığından ileri geliyor görünmektedir. İnsanlar birbirine zıt etkilerin zıt sebeplerden meydana geldiklerini müşâhede ettiklerinde böyle bir kaniya kapılmaktadırlar. Sözelimi, bir kimse suyun soğuttuğunu ateşin yaktığını gözlemlediğinde, şeylerin ilk prensiplerinin gerisinde karşıt süreçlerin işlediğine inanma eğilimi vardır. Ardından, bütün karşıtlar iyi ve kötü başlıkları altında toplandığında ve kötülük diğerleriyle karşılaştırıldığında her daim eksik olduğundan, buradan ilk etken ilkelerin İyilik ve Kötülük olduğu kanâatine varılmaktadır.⁴⁹

Eğer iyilik varsa kötülüğün ilk prensibi yoktur. Aquinas, âlemde düalizme yer olmadığını şu gerekçelerle izah etmeye çalışmaktadır:⁵⁰

- a) İlk olarak, eşyanın aslî ilkesi temel iyiliktir. Hiçbir şey esasında kötü olamaz. Her varlık, varlık olarak iyidir; iyilik olmadan kötülük var olamaz.
- b) İyi şeylerin ilk ilkesi, bütün iyilikleri içinde taşıyan Yüce ve Yetkin iyiliktir. İmdi, yüce bir kötülük olamaz, zira kötülük iyiliğin azaltılması ol-

48. Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, Lect. 7.

49. Aquinas, *De Substantiis Separatis Treatise on Separate Substances*, Chapter, 15, (<http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/SubstSepar.htm#15>) 08.05.2012.

50. Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xlix.3; *Summa Contra Gentiles*, 3.14.

masına karşın, o iyiliği bütünüyle ortadan kaldıramaz; geriye iyilik kalmasına karşın, hiçbir şey bütünüyle kötü olamaz.

- c) Üçüncü olarak, tam kötülük kavramı ilk prensip kavramı ile uzlaştırılmaz. Çünkü kötülüğe iyilik sayesinde sebep olunmuştur. Bu yüzden kötülük ancak a'râzî olarak sebep olabilir; ilk sebep olamaz, çünkü a'râz cevherden sonra gelir.
- d) Bazıları iyilik ve kötülük diye iki kural koyucunun olduğunu öne sürüyorlar. Burada Antikite'ye ait yanlış bir doktrinin köklerinden yeniden filizlenmesinden kaynaklanan bir yanlış söz konusudur. Onlar tikellerin sebep olduğu bazı etkileri göz önünde bulundururken bütün varlıkların tümel sebebini gözden geçiriyorlar. Bu kimseler bir şeyin tabîî gücü ile başka bir şeye zarar verdiklerini gördükleri zaman, o şeyin mâhiyetinin bütünüyle kötü olduğunu varsayıyorlar; tıpkı bir kimsenin fakir bir kadının evini yaktığı için ateşi kötü olarak nitelemesi gibi. Buna karşın şeylerin iyiliğinin hükmü parçaya göre değil, bütüne göre ve parçaların birbirine olan ilişkisine göre verilmelidir, böyle yapıldığında her parçanın kendi mükemmel yerinde durduğu görülecektir.

Benzer şekilde, onlar iki karşıt tikel sebebini iki karşıt sonuca yol açtığını fark ettiklerinde ortak bir evrensel sebep içinde bu problemi nasıl çözecekleri hususunda şaşırıp kalmaktadır. Bundan dolayı sebeplerin karşıtlığını ilk prensibe geri götürmektedirler. Bütün karşıtlar ortak bir zemine sahip olduğundan, bunun yerine biz onların belirli karşıt sebeplerinin üstünde genel bir sebep aramak durumundayız.

- e) Bazı kutsal metinlerde şeytanın dünyanın tanrısı olarak isimlendirilmesi onun dünyanın yaratıcısı olduğu anlamına gelmemektedir. Bu tür ifadeler, dünyaya aşırı tamah edenlerin ona hizmet etmeye başlamalarından dolayı mecâzen söylenmektedir. Aquinas, "Onların tanrıları mideleridir." gibi başka ifadelerin de kutsal metinlerde yer aldığını belirtmektedir.⁵¹

Düşünürümüze göre, her ne kadar ikincil sebepler olsa da ve bu sebepler göksel cisimler tarafından meydana getirilseler de bütün sebeplerin bir İlk Sebeb'e dayanmaları gerekir. İnsanlar tarafından işlenen günahların da ontolojik kökeninin Tanrı'ya dayandığını belirten Aquinas tek yaratıcının Tanrı olduğunu belirtmektedir.⁵² Kötülüğün kendi başına bir varlığı olmadığına göre onun ayrı bir yaratıcısı mantikî olarak zaten mümkün değildir. Böyle bir anlayış insanların basit gözlemlerinden yola çıkarak, kestirme hükümler vermesinden kaynaklanmaktadır.

51. Aquinas, *a.g.e.* 1a.1xv.1

52. Aquinas, *On Evil*, s. 147.

FİZİKİ KÖTÜLÜK

Bazı düşünürler dış dünyada acı veren birtakım hadiseleri hatırlatarak merhamet sahibi bir yaratıcının bunlara niçin müdâhale etmediğini sorgulamaktadırlar. Sözelimi bir depremde, bir kimse yıkıntıların altında kaldığında, merhamet sahibi insanların hepsi o kimseyi kurtarmak için o noktaya hareket etmektedir. Ancak onların gücü sınırlı kalmaktadır. Mademki Tanrı'nın gücü sınırsızdır, bu durumda O'nun müdâhale etmesi gerekmez mi? Bazı teologların bu felâketleri bir cezâlandırma olarak görmeleri de onlara göre, tatminkâr bir cevap olamaz. Çünkü o yıkıntıların altında hiç günahı olmadığı teologlarca da kabul edilen çocuklar ve hayvanlar da bulunmaktadır. Onlara göre, dünyada birçok korkunç hâdisе meydana geliyorken, biz hala "Tanrı iyidir." sözünü dilimize dolarsak, tekerin boşta dönmesi gibi, hiçbir karşılığı olmayan boş bir ifadeden başka ne söylemiş oluruz?⁵³

Aquinas, kötülüğü yoksunluk, eksiklik olarak nitelemesine karşın, dış dünyada kötü olarak nitelendirdiğimiz olay ve olguların gerçekliğini kabul etmektedir. O, insanların başına gelen deprem, sel, yangın gibi tabîî afetlerin, hastalıkların, açlıkların farkındadır. Aquinas, kötülüğün bir tür yoksunluk olduğunu ortaya koyduktan sonra, kötülükleri *malum poneae ve malum culpae* diye ikiye ayırmaktadır.⁵⁴ Bunlar günümüz din felsefecilerinin *tabîî* veya *fiziksel kötülük* ile *ahlâkî kötülük* kavramlarına karşılık gelmektedir.

Acaba Tanrı neden içinde hiç kötülüklerin bulunmadığı bir dünya yaratmadı? Hiç kimsenin hastalanmadığı, depremlerin olmadığı veya olduğunda kimsenin ölmediği vs. bir dünya yaratamaz mıydı? Aquinas, karşıtlarının "Tanrı bu dünyadan daha mükemmelini yaratamaz, çünkü O hangi dünyayı yaratmış olursa olsun bu dünya sonsuz hikmet ve kudretle yaratılmıştır." şeklindeki iddiâlarına şu şekilde cevap vermektedir: Bu soruya hem evet, hem hayır cevabı verilebilir. Şâyet "daha iyi" ile kasd edilen tikel varlıklarsa, O'nun daha iyisini yapabileceğini söyleyebiliriz. Ancak "daha iyi" zarf anlamında kullanılıyorsa O'nun daha iyisini yapabileceği düşünülemez. Çünkü Tanrı en hikmetliden, en iyiden başkasını yapamaz. Ayrıca Aquinas, cevherler düşünüldüğünde değil ama bazı a'râzların daha iyi yapılabileceğini düşünebiliriz diyor.⁵⁵ Söz konusu tartışma düşünce tarihinde "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu" savunan düşünürlerin iddiâsını çağrıştırmaktadır.⁵⁶

53. McCabe, *God and Evil*, s. 91.

54. Aquinas, *On Evil*, s. 77.

55. Bkz. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1a.xxv.6.

56. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton University Press, Princeton, 1984; *İslam Düşüncesinin*

Leibniz'e (1646-1716) göre, Tanrı bütün kısımları birbirine bağlı olan kâinatı dikkat ve itinayla yaratmış ve sonunda bunu yaparken her ihtimali hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazen kötülöklere göz yummazlık edilemeyeceği sonucuna varmıştır.⁵⁷ Tanrı isteseydi kötünün hiç bulunmadığı bir dünya meydana getiremez miydi? Ona göre Tanrı âlemi yaratırken pek çok mümkün âlem tasavvur etmiştir. Sonsuz sayıda mümkün dünyalar arasında kötölük bulunmayan hiçbir dünya telakkisi yoktur. Kiminde kötü sayıca çok, kiminde azdır. Bu dünya ise, mümkün dünyalar içinde en iyi olandır. Böylece Tanrı, bir seçim yapmış ve en az kötölük ihtiva eden bu dünyayı tercih etmiştir.⁵⁸

J. Maritain (1882-1973), Leibniz'in Aquinas gibi düşünmediğini iddiâ etmektedir. Ona göre, Leibniz dünyada meydana gelen hâdiseleri matematiksel bir hesabın neticesi gibi görüyordu. Sözelimi elim bir felâket neticesinde kızının cansız bedeni karşısında ağlayan anneye, Leibniz ne diyecek? Birtakım ihtimal hesapları veya kombinasyon hesapları gereği senin kızının burada ölmesi gerekiyordu, yapacak bir şey yok mu diyecek? Dolayısıyla Maritain'e göre, bu, Aquinas'ın anlayışına tamamen zıt bir düşüncedir.⁵⁹

McCabe, Aquinas'ın, Tanrı'nın içinde kötölüğün bulunmadığı bir maddî dünya yaratmasının imkânsız olduğuna dair yargıya katılmadığını belirtmektedir. Ona göre, Tanrı, içinde kötölüğün olmadığı maddî bir dünya yaratabilir. Ancak Tanrı'nın, doğal bir işleyişe tâbi olduğu halde içinde acının bulunmadığı bir dünya yaratması düşünülemez.⁶⁰ Tanrı'nın mucizevî bir şekilde kontrol ettiği bir dünya tasavvur edebiliriz. Böyle bir dünyada aslan mucizevî şekilde doyabilir yahut ceylanı kovalamadan, onu gördüğünde ceylan ansızın paralize olur ve hiç acı çekmeyebilir. Yahut da, ceylan kendisi gelip aslana yem olmak isteyebilir. Böyle bir dünya yaratmak Tanrı için mümkündür. Ama bu dünya, şimdiki dünya tasavvurumuza göre, tabî bir dünya olmayıp mütemadiyen mucizelerin işlediği bir dünya olurdu.

Ancak Tanrı böyle bir dünyanın değil, tabî akışın olduğu bir dünyayı yaratmıştır. Böyle bir dünyada bütün varlık birbiriyle ilişki halindedir; bütün can-

de "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazali'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

57. Bkz. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Dünya Klasikleri, 1999, ss. 73-74; *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, MEGSB, İstanbul 1986, ss. xxviii-xxix.
58. H. Ömer Özden, "İbn Sînâ ve Leibniz'de Kötölük Problemi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:13, Erzurum 1997, ss. 269-286.
59. Jacques Maritain, *Saint Thomas and The Problem of Evil*, Marquette University Press, Milwaukee 1942, s. 8; bu tartışma için bkz. William L. Rowe, *Can God Be Free?*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 15 vd.
60. McCabe, *Faith within Reason*, s. 81.

lıların hayatı birbirine bağlıdır, kötü olarak görülen durumlar ise görecelidir. Elma için kötü olan insan için iyidir. Ceylan için kötü olan aslan için iyidir. Ot için kötü olan ceylan için iyidir. Dolayısıyla varlıkta bir değişim ve dönüşüm vardır ve dönüşüm bir gayeye hizmet etmektedir.⁶¹

Dolayısıyla Aquinas, tabiatıta meydana gelen ve “kötü” olarak nitelenen olay ve olguların, bu dünyanın işleyiş tarzından kaynaklandığını belirtmektedir. Ontolojik olarak kötülüğün bir yoksunluk olduğunu iddiâ eden Aquinas fizikî ya da doğal kötülükleri de bizatihi kötü olarak görmez. O, istenmeyen durumları ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşa bağlamakta ve bu oluş ve bozuluşun da, Aristotelesçi anlayışa bağlı kalarak, dört sebebe göre meydana geldiğini belirtmektedir.

Tabîî değişimin ve varoluş tarzlarının kötülükle ilişkisine geçmeden önce Aquinas'ın sebepler teorisine bakmakta fayda bulunmaktadır. Fiil ve kuvve, dolayısıyla değişim teorisi, dört sebep ilkesiyle doğrudan bağlantılıdır. Onun “sebepler teorisi” büyük ölçüde Aristoteles'in dört sebep anlayışına dayanmaktadır.⁶² Aristoteles bir şeyin hakikatini bilmeyi o şeyin sebebini bilmeye aynı tutarak; ilmin elde edilme imkânını da sebeplerin bilgisine bağlar.⁶³ Bu anlayışa göre, her olan, bozulan ya da her harekette bulunan için, sebepler mevcuttur ve bunlar dört sebepten başkası değildir.⁶⁴ Aristoteles bu dört sebebi maddî sebep, harekete geçiren sebep, şekil kazandıran biçimsel (*formal*) sebep ve gâî (*ereksel*) sebep olarak sıralar. Aristoteles'in bu teorisine göre, meselâ mermer bir heykelin meydana getirilişinde mermer blok maddî sebep, heykelin biçimi formel sebep, heykeltıraş harekete geçiren (*fâil*) sebep, o heykelin ne maksatla yapıldığı ise gâî (*ereksel*) sebeptir.⁶⁵ Aquinas, Aristoteles'in dört sebebin yanı sıra bazen yoksunluk ilkesinden söz eder. Ancak burada her ilke aslî sebep anlamına gelmemektedir. Yoksunluk sadece değişimin ilkesidir. Sözgelimi karanlığın ardından aydınlığın gelmiş olması, aydınlığı sebep ilke yapmaz. Sadece a'râzî ilke yapar. Bu da yoksunluktur. Aquinas sebebi “Varlığı kendisini takip edenin dışında olandır.” şeklinde açıklar. Bundan dolayı, yoksunluk bir varlık

61. McCabe, *a.g.e.* s. 82.

62. Aquinas, *Commentary of De Anima (The Commentary of St. Thomas Aquinas on Aristotle's Treatise on The Soul)*, translated by R. A. Kocurek, PH. D, College of St. Thomas, 1946, Book II, Lesson V, 272; ayrıca bkz. Muhsin Akbaş, “Human Nature and Life after Death in Thomas Aquinas”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: LI, sayı: 1, s. 47-57

63. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, ss. 86-89.

64. Aristoteles, *a.g.e.* ss. 86-89.

65. Bkz. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1997, s. 201.

tarzı değildir. Yoksunluk değişimin yaşanması için zorunlu şarttır ama değişim sadece yoksunluktan dolayı meydana gelmez. Değişim fâil, gâî, sûrî ve maddî sebeplerle meydana gelir.⁶⁶

Genelde, Aquinas'ın fizik ilminin prensiplerini düzenlerken büyük ölçüde Aristoteles'e bağlı kaldığını belirtmiştik. Ancak Aquinas, bunları Aristoteles'in kendi tefekkür anlayışına uzak teolojik bir bakış açısıyla yorumladığında bazı problemler ortaya çıkıyordu. Aristoteles'e göre bütün varlıklar kendi iyisini arıyor ve kendisini gerçekleştirmeye çalışıyordu. Aquinas, onun bu düşüncesini daha sonra, "Her varlık tanrısal olanı arıyor." şeklinde ifade etti. Ancak her şey tanrısal olanı arıyorsa, bu durumda değişim sürecinde ortaya çıkan "fiziksel kötülükleri" nasıl izah edeceğiz.

Canlı veya cansız, tabiattaki doğal fâilleri düşünelim, bunların her biri kendi potansiyellerini fiile çıkarmak isteyecektir. Onlar, bunu gerçekleştirmede bir sıkıntı yaşadıklarında veya gerçekleştiremediklerinde problem, o fâilin sahip olması gereken yapının bozulmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, o fiili ortaya koyacak gücün bulunmayışı, o varlığın kusurlu olmasından ileri gelmektedir. Sözelimi felçli bir kimsenin elini kaldıramayışının sebebi sinir sisteminin zarar görmesi veya tamâmen görevini yerine getirememesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁷ Varlıkların kendisinde bulunan bu kusurlar, eksiklikler belki bu varlıkların acı çekmesine ve sıkıntı yaşamalarına yol açmaktadır, ancak bizzat onların kendi başına varlıkları kötü değildir. Onlar var olan varlık hiyerarşisinde son derece iyi olan bir işlevi yerine getirmektedirler. Onların yaratılmalarının gâî sebebi hiçbir zaman insanlara veya diğer varlıklara acı çektirmek değildir. Bunlar insanlar için hayırlı olan birtakım nitelikleri içinde barındırmaktadır, ancak başkalarına zarar verme potansiyelini içinde taşımadan da eylemde bulunamamaktadırlar. Sözelimi ateşin yanması iyidir, fakat ateşin yanması için aynı zamanda yakacak da gereklidir. Yanacak şeylerin de belli bazı nitelikleri vardır. Odun yanma özelliğine sahip bir objedir, bu yüzden sobada yakacak olarak kullanılır ve insanlar için faydalıdır. Ancak fakir köylünün odundan yaptığı ev de aynı nitelikleri taşımaktadır ve dolayısıyla ateş ona temas ettiğinde o da yanacaktır.⁶⁸

Aquinas bu bağlamda ilginç bir teori ortaya atmaktadır, ona göre her şey kendi kişisel iyisini ararken bazı kötü olarak adlandırılan durumlar yaşanabilir, ancak hepsi kendi iyisini gerçekleştirdiğinde ortaya iyi olan çıkacaktır. Fakat buradan, "Bütün varlıklar hareket ederken maksatlı olarak bu şekilde davranmaktadır." şeklinde yanlış bir çıkarım yapmamak gerekir. Şüphesiz bir as-

66. Eleonore Stump, *Aquinas*, Routledge, London 2007, s. 35.

67. Maritain, *Saint Thomas and The Problem of Evil*, s. 20

68. Maritain, *a.g.e.* s. 21.

lan, yavrularını kıskançlıkla korurken, sadece yavrularını korumak istemektedir.⁶⁹ Yoksa onun en yüksek iyiyi, tanrısal olanı gerçekleştirmek gibi bir kasdı olduğunu iddiâ edemeyiz. Bilinçli olan insan fiillerinde bile çoğu zaman varmak istenen sonuç ile yapılan iş arasında doğrudan kasıt ilişkisi yoktur. Sözgelimi, bir yolcu otobüsünde şoförün amacı insanları varmak istedikleri yere ulaştırmaktır. Ama o virajları dönerken yaptığı manevralarda, gerekli yerlerdeki yavaşlamalarında doğrudan bu maksadı düşünmez. Şoförün o an düşündüğü sadece gereken fiili yapması gerektiğidir. Ama bütün gerekli kurallara uyulduğunda gidilecek yere ulaşılacak ve maksat da hâsıl olacaktır.

Aquinas'a göre, her değişimin bir sebebi vardır ve her değişim ilâhî inâyetin bir parçasıdır. Günümüzde bazı fizikçiler bazı olayların sebebinin olmayabileceğini onların rastgele meydana gelebileceklerini iddiâ etmektedir.⁷⁰ Oysa var olan her şeyin mutlaka bir sebebi vardır. Zira kötülük şeylerin kendi içinde barındırdığı iyiliğin bir eksikliğidir. Şâyet bir şeyin tabîi yetkinliğinde ve olması gerektiği durumda değilse, onu bundan mahrum eden bir şey olması gerekir. Ancak sadece iyi olan sebep olabilir. Eğer biz, etkin, gâye, formel sebep gibi değişik türden sebepleri mütâlâa edecek olursak, bütün bunların bir şekilde iyiliğe işaret ettikleri görülür. Madde ise iyilik için bir imkândır, iyilik tarafına daha yakındır. Bu iyiliğin kötülüğün maddî sebebi olduğu açıktır. Formel sebep düşünüldüğünde orada kötülük yoktur, sadece formun eksikliği söz konusudur. Hâkezâ gâye sebep için de kötülük düşünülemez, o sadece sonuca götürecek düzende bir eksikliktir, iyilik sadece sonucu değil araçları da kapsamaktadır. Kötülük etkin sebebe sahiptir, ancak bu doğrudan değil, dolaylıdır.⁷¹

Varlık dünyasında, varlık sebebi olmayan tek varlık Tanrı'dır. Aquinas'ın kabul ettiği Aristotelesçi evren her bir tözün yerinin fiile çıkmışlık derecesine göre belirlendiği bir bireysel tözler hiyerarşisidir. Hiyerarşinin en alt basamağında varlık ve gerçeklik, hiçliğe ve yokluğa doğru kaybolur gider. Hiyerarşinin en üst basamağında ise, saf fiil, tam varlık, mükemmel gerçekleşmişlik olan Tanrı bulunur. Başka hiçbir töz bütünüyle fiil halinde değildir. Fakat her töz var olduğu ölçüde fiil halindedir. O, zaten bir şey olduğu ölçüde forma sahiptir. Onda fiile çıkmayı bekleyen bir şey olduğu müddetçe de madde var demektir.

Şimdi, fillerdeki kötülüğü ve sonuçlardaki kötülüğü peş peşe ele alarak aralarındaki nedenselliğin farkını belirginleştirmeye çalışalım: Eylemsel kötülükte, ister araçsal, ister ilkesel olsun, bebeklerde olduğu gibi, kaba bir yürüyüş

69. Bkz. Aquinas, *On Evil*, s. 62.

70. Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 298.

71. Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xlix. 1

itici gücün kusurundan kaynaklanacağı gibi, topallarda olduğu gibi eklemlerdeki bir yetersizlikten de kaynaklanabilir.⁷² Diğer taraftan, kötülük bazen fâilin aşırı enerjisinden kaynaklanabileceği gibi, bazen de maddenin direnmesinden ileri gelebilir. Fâil tarafından ortaya konulan formun zorunlu sonuçlarından biri, formun eksikliği olduğu zaman, ateşin, suyun veya havanın formunu bozmasında olduğu gibi, burada fâil ne kadar enerjik olursa, (ateş) karşısını o kadar etkiler ve tahrip eder. Tahribat alevin gücünden ileri gelmektedir. Burada güç hâkim olmaya çalışmaktadır, tahrip etmeye değil ama neticede karşıt olanda tahribat gerçekleşmektedir. Fakat ateşin temel niteliğinde bir kusur olursa, örneğin o ısıtmaz ise, böylece söz konusu kusur aynı zamanda fiildeki zayıflıktan kaynaklanmış olur. Bu bizi tekrar ilkenin kusuruna atıfta bulunmaya yahut maddenin alevin fiilini icra etmeyi kabul için uygun olmadığı sonucuna götürür. Yetersiz olan şey kendisiyle harekete geçtiği bir iyiliğe bağlıdır. Bundan dolayı, kötülüğün bir hiç olduğu, a'râzî bir sebep olduğunu söylemek doğrudur; bu anlamda iyilik kötülüğün sebebidir.⁷³

Aquinas, oluş ve bozuluşa tâbi olan varlıklardan bazılarının kaçınılmaz olarak başarısız olacaklarını, üstelik bu başarısızlığın da ilâhî inâyetin bir parçası olduğunu belirtmektedir. O her şeyin ilâhî inâyete göre işlediği tezine şu şekilde itiraz edileceğinin farkındadır: Hikmet sahibi bir koruyucu, gücü yettiğince kötülük ve zararın bertaraf edilmesini sağlayacaktır. Ancak biz varlıkta kötülük görmekteyiz. Bu durumda ya O kâdir-i mutlak değil, ya da yeteri kadar koruyup gözetici değildir.⁷⁴ Söz konusu itiraz, konunun başında dile getirdiğimiz, “Tanrı neden içinde kötülüklerin bulunmadığı bir dünya yaratmadı?” sorusunun farklı bir ifadesinden ibarettir. Ona göre, eğer Tanrı’nın hikmet sahibi bir koruyucu olmasından bazı tikel şeylerin zarar görmesi, değişmesi anlaşıyorsa bu şekilde anlamak son derece yanlıştır. Zira bir annenin kendi çocuğunu koruyup kollaması onun inâyetinin göstergesidir. Ancak Tanrı bütün kâinatı koruyup gözetmektedir. Dolayısıyla o hikmet sahibi bir varlık olarak bütün kâinatı ayakta tutmaktadır. Bu yüzden de kâinatın tamâmının iyiliği için parçanın değişime uğraması gerekebilir. Aquinas bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Evrendeki bozuluşlar ve kusurlar başka diğer parçalarla uyumsuz görünebilirler. Ancak onlar evrenin bütünüyle yahut başka bir parçasıyla uyum içindedirler. Birisinin yok olması başka bir varlığın üremesini ve dolayısıyla türün ayakta kalmasını sağlamaktadır. Böylece Tanrı evrendeki bütün varlıklara inâyet etmektedir. Belli bazı zararların verilmesi onun inâ-

72. Aquinas, *On Evil*, s. 60.

73. Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xlix.

74. Aquinas, *a.g.e.* 1a.xxii.2.2.

yetinin bir parçasıdır. Eğer bu engellenirse daha büyük bir iyilik de engellenmiş olacaktır. Hayvanların öldürülmesi olayı olmadan aslanlar yaşayamazdı, zâlimlerin zulmü olmasaydı şehitlerin sabrının bir anlamı olmazdı.”⁷⁵

Aquinas, Tanrı'nın her şeyin sebebi olduğunu inkâr etmez. Ancak o bir vesileci değildir, yani eşyanın kendine özgü bir tabiatı olduğunu, dolayısıyla ikincil sebepleri kabul eder. Aquinas'a göre, bir ilke veren, o ilkeden çıkan sonuçlar ne olursa olsun, onları da verir. Varoluşa çıkan her şey belli bir ilkeye göre meydana gelmektedir ve bu ilke sayesinde âlemde bir düzen oluşmaktadır. Dolayısıyla Aquinas'a göre, yaratılanlardan düzeni kaldırmak onların sahip olduğu en iyi şeyi onların elinden almak anlamına gelir. İlkelerin her biri kendince iyidir. Ancak evrenin hepsi göz önüne alındığında tamâmındaki iyilik daha fazladır. Eğer şeylerden fiili çıkaracak olursak onlardan düzeni kaldırmış oluruz. Çünkü doğa bakımından farklılaşan şeyler, bazılarının fiil, bazılarının kuvve halinde olmaları seçeneği dışında, düzenli bir birlik içerisinde birbirine bağlanmazlar.⁷⁶

Aquinas, Tanrı'nın kötülüğün yaratıcısı olmadığını söylemektedir, çünkü ona göre, O, hiçliğe giden yolun sebebi olamaz. Kusurlu bir fiilde bulunan kötülük, her daim fâildeki bir eksiklikten ileri gelmektedir. Onun nazarında “Varlık ve mükemmellik göz önüne alındığında ikincil sebeplerin kusurlu etkilerinden söz edilebilir, fakat kusurlu oldukları düşünüldüğünde değil. Hâkezâ kötü bir fiildeki hareket ve varlık sebebi Tanrı'ya indirgenir; buna karşılık ondaki kusurun sebebi Tanrı değil, ikincil sebebin kendisidir.”⁷⁷ Tanrı'nın sonsuz yetkinliği kusursuzdur. Bu yüzden kusurlu fiillerde bulunan kötülük veya fâilden çıkan bir kusur ilâhî nedenselliğe indirgenemez. Fakat bir şeyi tahrip etmeyi içeren kötülük tabîî ve irâdî fiillerde olduğu gibi ilâhî nedenselliğin altında gerçekleşmektedir. Kendi gücü ile bir form oluşturan sebep aynı zamanda tahribata ve noksanlığa da sebep olmaktadır. Yaratılmış şeyler arasında nihâî olarak Tanrı tarafından amaçlanan form genel nizâmın iyiliğidir. Bu da bazılarının başarısız olmasını gerektirmektedir. Böylece kâinatın genelini iyiliğini düzenleyen Tanrı sonuç olarak bazı şeylerin yok olmasına sebep olmaktadır. “Tanrı öldürür ve diriltir.” ve “Tanrı ölümü yaratmadı.” şeklinde bir şey okuduğumuzda bunun anlamı O'nun ölümü bizzat kendi başına murat etmediğidir.⁷⁸

75. Aquinas, *a.g.e.* 1a.xxii.2.2.

76. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, s. 370; B. Russell, âlemde bir düzenin olduğundan hareketle, bu düzenin Tanrı tarafından kurulduğunun iddiâ edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre söz konusu iddiâ empirik verilerin değil, bir inancın ifadesidir. Bkz. Bayram Dalkılıç, *Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür: Bertrand Russell*, Kendözü Yayınevi, Konya 2000, s. 75 vd.

77. Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xlix.2

78. Aquinas, *a.g.e.* 1a.xlix.2

Aquinas, “Bütün varlıkları en yüksek mükemmellikte yaratmak onun üzerine görevidir.” gibi saçma bir iddiânın ileri sürülemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre, canlılık ve erdem adına gördüğümüz her şeyi Tanrı’nın iyiliğine delil olarak kabul edebiliriz; fakat dünyadaki bazı durumlar onun kötülüğüne delil olarak getirilemez. Aquinas, bunun gerekçesi olarak da insanın bakış açısının sınırlı olmasını göstermektedir. McCabe, onun bu düşüncesini şu şekilde özetlemektedir: Bizim dünyadaki kötü durumlardan Tanrı’nın kötü olduğu kanâatine varmamız doğru değildir. Bu şekildeki bir tuhaf çıkarımın sebebi, “Tanrı iyidir.” ifadesini Tanrı’nın kendisinden değil, tabiattan devşirmeye çalışmamızdan ileri gelmektedir. Bir başka söylemle, tabiattaki bazı hâdiselere bakarak Tanrı hakkında bir hüküm çıkarmaya çalışılmaktadır. Bu tıpkı Tanrı’nın haritasının birkaç fragmanına sahip olmak gibidir. O fragmanda onun iyiliğine dair birkaç işaret var ama haritanın önemli bir kısmı kayıptır. Haritadaki bazı delikler Tanrı’nın iyi görünmediği yerlerdir, yoksa onun iyi olmadığını gösteren yerler değildir. Dünya, Tanrı’nın kötü bir haritasıdır. Ancak kötü bir Tanrı’nın haritası değildir.⁷⁹

AHLÂKÎ KÖTÜLÜK

Aquinas, fiziksel dünyada inâyete uygun bir nedenselliğin varlığını kabul ederek, meydana gelen hâdiseleri, varlıkların kendi potansiyellerini gerçekleştirme çabasına bağlamıştı. Aristoteles’in kavramlarını kullanacak olursak, her varlık “entelekheia”sını gerçekleştirmek için bir “energia” ortaya koymak durumundadır. Ancak bu bazı varlıkların kemâli anlamına gelirken bazılarının zevâlî anlamına gelmektedir. Biz insanlar ise, bu şekilde işleyen dünyada hoşlandığımız, arzuladığımız olayları iyi, arzulamadığımız olayları ise kötü olarak isimlendirmekteyiz. Ona göre, bu işleyişte kötü olan bir şey yoktur, en azından insanların kötü olarak gördükleri ya bir yanlışlıktan ibarettir yahut da insanlar her ne kadar hoşlanmadıkları bir durum ortaya çıktığı için onu kötü olarak adlandırırsalar da, bu kâinat için son derece iyi olan bir amaca hizmet etmektedir.⁸⁰ Söz konusu işleyişin neticesinde bazı insanların hoşuna gitmeyen durumların oluşması ise kaçınılmazdır. Bunu bir cümlede şu şekilde özetlemek mümkündür: Her ne kadar istenmeyen hâdiseler yaşansa da tabiatta meydana gelen her şey bir hayrın ortaya çıkması için meydana gelmektedir.

Fizikî kötülükler için yapılan bu izahı bir ölçüde iknâ edici bulabiliriz. Ancak aynı şeyi ahlâkî kötülükler için söylemek mümkün müdür? Ahlâkî kötülük-

79. McCabe, *Faith within Reason*, s. 92.

80. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 3.3.1

ler neticesinde meydana gelen kötülükler karşısında daha fazla iyilik meydana gelmekte midir? Fizikî kötülüğün büyük ölçüde, yatay nedensellikten kaynaklandığını belirten Aquinas, ahlâkî kötülüğün metafizik kökeni için nasıl bir temellendirme yoluna gitmektedir? Öncelikle bunu ele almaya çalışalım.

E. Gilson (1884-1978), Ortaçağ teologlarının, Yunan ahlâk öğretisinde doğru kabul edilen her şeyin muhafaza edilmesine âzamî ihtimam gösterdiklerini; hatta onların bu alanda kendilerinin ilâve ettikleri şeyleri diğerlerinden ayırt etmenin kolay olmadığını belirtmektedir. Ona göre, söz konusu teologlar Hristiyan ahlâkını doğrudan ilgilendiren konularda bile, hangi noktalarda seleflerinden ayrıldıklarını fazla açığa kavuşturmazlar. Gilson, “Onu kendimize rehber edinecek olursak, bu yönde ulaşılabilecek en uç noktaya gidebileceğimiz hususunda emin olabiliriz.”⁸¹ diyerek Aquinas ve diğer Ortaçağ düşünürlerinin bu konulardaki değerlendirmelerinde büyük ölçüde Yunan düşünce geleneğine bağlı kaldıklarını özellikle vurgulamaktadır.

Aquinas, “insanların işlerinde masumların acı çekmesinden başka ilâhî inâyete karşı muhalif görünen başka bir şey yoktur.”⁸² diyerek daha önce yer yer işaret ettiğimiz üzere kötü olay ve olguların realitesini kabul etmektedir; aynı zamanda söz konusu fenomenlerin ne kadar can yakıcı olduğunun farkında bulunduğunu göstermektedir. Elbette bir yerde soykırım olmuşsa Aquinas veya Aquinasçı bir kimse amiyane tabirle “Bakmayın siz o insanların bu şekilde acı çekiyor görünmelerine, aslında bu durum bir sanrıdan başka bir şey değildir.” dememektedir. Ancak Aquinas’ın ahlâkî kötülüğün anlamı, günümüz insanının anlamı, şeyden farklıdır. Günümüzde insanlar, daha çok insanların yaptığı fiillere bakıyorlar, eğer bu fiiller birisine veya bir şeye zarar veriyorsa onu kötü olarak nitelenmektedirler. Aquinas ise, ahlâkî konularda kişinin kendisini uygun bir niyetten geri bırakmasının kötülük olduğunu düşünmektedir. Kötülük, sadece bir arzudan dolayı değil, aksine arzuya bitişmiş bir noksanlıktan dolayı kötülüktür. Ona göre, farklı niyetlere yönelmiş iki karşıt fiil sağ ve sol gibi birbirinden farklıdır. Aquinas, bununla sonuçları aynı olsa bile niyetleri farklı olan fiillerin ahlâkî statüsüne yaptığı vurguyu dile getirmektedir.⁸³ Ona göre, burada da bir yoksunluk söz konusudur, ancak buradaki yoksunluk fizikî dünyada olduğu gibi bir tarafın bozulmasıyla diğerinin yetkinleşmesi şeklinde gerçekleşmemektedir. Yoksunluk niyette meydana gelmektedir.⁸⁴

81. Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 290.

82. Aquinas, *Commentary on The Book of Job*, Prologue, translated by Brian Mulladay, [www.opwest.org/Archive/2002/Book of Job/tajob.html](http://www.opwest.org/Archive/2002/Book%20of%20Job/tajob.html) edited and html-formated by Joseph Kenny, O.P.

83. Bkz. Aquinas, *On Evil*, s. 74.

84. Aquinas, *a.g.e.* s. 74.

Ahlâkî kötülüğün de bir tür yoksunluk olduğunu belirten Aquinas, ancak fizikî kötülükte olduğu gibi, bunun yapıcı etkisinden bahsedilemeyeceğini kabul etmektedir; dolayısıyla, ahlâkî kötülüklerin fizikî kötülükler kadar kolay savunulamayacağının farkında görünmektedir.

Ona göre, fiildeki kusurlar veya eksiklikler varlığın kendisindeki bir eksiklik veya kusurdan ileri gelmektedir; fakat bu defa varlıkta eylemsel kötülüğün kökeni olan kusur, istemli ve özgür irâdeden kaynaklanan bir eksikliktir. Çünkü ondan sudûr eden, özgür irâdeden kaynaklanan kötülüklerdir. Ancak tabîî fillerdeki eksiklikler gibi, söz konusu kusurun bizzat kendisi eksiklik veya yoksunluk olarak görülmemelidir; çünkü eğer bu kusur, fiziksel varlıklarda olduğu gibi bizzat kötü olarak görülürse özgür varlıklardan bahsedemeyiz. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, kusur irâdenin kendisidir, seçme yetisinin kendisidir; yoksa fâildeki fizikî bir eksiklik değildir.⁸⁵ Fakat eğer kötülük özgür irâde kötülüğü ise ve sebebi de özgür irâde ise, burada bir kısır döngü oluşmaktadır. Bu durumda, ahlâkî kötülüğün metafizik kaynağının ne olduğu sorusunun sorulması gerekir?

Konuyla ilgili olarak Aquinas şöyle demektedir:

İrâdedeki bazı kusurları önceden mütâlaa et. Tercih fiilinin öncesinde bulunan kusur bizzat eksikliğin kendisidir. Bu şu şekilde izah edilmektedir: Her nerede olursa olsun bir faktör kural olarak varsa ve diğerlerini ölçüp ayarlıyorsa, bir şeydeki iyilik onu ölçen, kuralları koyanın kurallarına uymasından ileri gelmektedir. Ortaya çıkan kötülük bu kurala göre meydana gelmemiş olmasından ve ölçüye uymamaktan kaynaklanmaktadır.”⁸⁶

Aquinas, bu kuralların akıl ve ilâhî kanunlar olduğunu düşünmektedir. Aquinas'ın varlık katmanlarına dair görüşünü düşündüğümüzde bu katmanlardaki her bir varlığın kendine özgü tabiatı olduğunu biliyoruz. Bu ayrılık ay-altı ve ay-üstü âlemin ayrılığı ile başlamakta, daha sonra ay-altı âlemdeki her varlık bir türe dâhil bulunmakta ve bu türün niteliklerini de taşımaktadır. İnsan da tabiatı itibarıyla akıllı bir varlıktır. Dolayısıyla belli ahlâkî ilkeleri de tesbît edilecek niteliktedir. Ona göre, akıllı bir varlık olmamızın yanı sıra din de aklın ilkeleriyle çatışmayan birtakım hükümler getirmektedir. Şu halde, bizim doğamız kendine mahsus insânî vasfını akıldan devşirir. Şâyet bu doğru ise, böyle olunca ahlâkî iyiyi ve erdemi “doğamıza mutabık olan şey” olarak tanımlamak onların “akla mutabık olan şeyler” olarak tanımlanmasıyla eş anlamlıdır.⁸⁷ O,

85. Aquinas, *a.g.e.* s. 74.

86. Aquinas, *a.g.e.* s. 79; Maritain, *Saint Thomas and The Problem of Evil*, s. 24.

87. Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 291.

bu düşünceleriyle ahlâkî alanda da akılcı bir düşünür olduğunu göstermiş olmaktadır. Gilson, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Çünkü hakikate uygun eylemde bulunma, doğru olanı yapmak, yani kötülük işlemek ilâhî yasadan uzaklaşma anlamına geldiği gibi, eylemimizi şer’an (ilâhî yasayla) belirlenmiş yasaya uygun hâle getirmek demektir. Tanrı’nın, aklın yaratıcısı olduğunu hatırlarsak, aklın vaz’ettiğini ihmâl etmenin Tanrı’nın vaz’ettiğini ihmâl etmek anlamına geldiğini görürüz. Aklın koyduğu kurallara muhâlefet etmek, doğaya muhâlefet etmek anlamına gelir ve aynı zamanda bu muhâlefet, doğanın yaratanına kadar uzanır. Şu halde iki değil sadece bir tane günah tanımı vardır; çünkü insan fiilinin en yakın kâidesi olan aklın kurallarını ihlâl etmek, bu fiilin ilk ve en temel kâidesi durumunda bir kuralı, yani ezeli yasayı, bir anlamda Tanrı’nın aklından başka bir anlama gelmeyen bir yasayı ihlâl etmek anlamına gelir.”⁸⁸

Dolayısıyla insanın fiillerinin iyi olabilmesi için bu kuralları göz önünde bulundurması gerekir. Sözgelimi, bir mühendis binâ yaparken mühendislik biliminin kurallarına uyarak işini yaparsa, bu binâda çok fazla sıkıntı çıkmayacaktır. Eğer binâ depreme dayanıksız olarak yapılırsa, bu, mühendisin veya diğer çalışanların söz konusu kurallara riâyet etmemesinden dolayıdır. Şüphesiz insan, tabiatı gereği ihtiras ve öfke taşımaktadır. Ancak, insan öfkelerini ve ihtiraslarını ortaya koyarken bunu akıl ve ilâhî kanunlarla belirlenen kurallara göre yapmalıdır. Eğer insan bunu yapmaz, yani bu ölçülere uymaz ise, aklın ve Tanrı’nın koymuş olduğu kuralları çiğnemiş olur. Bu da onun için bir yoksunluk ve kusurdur. Özetle, eksiklik ve kusur, kuralları ve ölçüleri ciddiye almamaktır.⁸⁹

Burada Aquinas’ın ele aldığı kusur veya eksiklik ilk sebep olarak özgürlüğün kendisine sahiptir. O isterse, harekete geçer, istemezse geçmez; isterse kurallara uyar, istemezse uymaz ve sonuçta bu kusurlar meydana çıkar. Burada onun kasdettiği zamanla, fiil işlendikten sonra vukû bulan kusur değildir. O bununla öznenin herhangi bir tercihte bulunmadan önceki durumundan, ontolojik düzeninden bahsetmektedir. Fiilin ortaya çıkma sürecini göz önüne aldığımızda henüz burada ontolojik olarak ilk safhada bulunmaktayız. Bu noktadan daha geriye gitmemiz imkânsızdır. Bu durumda artık kusur, özgürlüğün kendisi olmaktadır. Ahlâkî kötülüğün sebebi insanın seçme gücüne sahip olmasıdır.⁹⁰

Bu noktada Aquinas’ın belirtmek istediği bir hususu açmakta fayda görünmektedir. Aquinas, ahlâkî kötülüğün ontolojik kaynağı olarak özgür irâdenin

88. Gilson, *a.g.e.* ss. 292-293.

89. Aquinas, *On Evil*, s. 125; Maritain, *Saint Thomas and The Problem of Evil*, s. 25.

90. Aquinas, *a.g.e.* s. 106; Maritain, *a.g.e.* s. 26.

kendisini görmesine karşın, Tanrı'nın bunu yaratmış olmasının kendi başına bir kötülük olmadığını kabul etmektedir. O, kötülüğün, söz konusu irâdenin tercihte bulunurken aklın ve dinin kurallarını göz önünde bulundurmamasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.⁹¹ “Bu büyük kusur, diyor Aquinas, kurala gereken dikkati göstermemenin meydana getirdiği kusurdur. Bu eksiklik tek başına ele alındığında bir kusur değildir; çünkü ahlâkî olarak iyi olan fiilin birtakım nitelikleri bulunmaktadır.”⁹² Tam iyilik ya da ideal iyilik bu fiilin iyiliğini, iyiliğin yoksunluğu ise, kötü olmasını belirlemektedir. Salt metafiziksel düzlemde bu sıfatları bir fiile veremeyiz; zira metafiziksel durum özgürlük durumudur. Aquinas, kişinin ontolojik olarak özgür olmasının bir kötülük olarak görülemeyeceğini, ayrıca öznenin her daim aklın ve şerâatin kurallarını gözetmek değil, sadece fiilini icrâ ederken bu kuralları dikkate alması, bunlara uygun hareket etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Ancak Aquinas'a göre, niyetin de fiilin bir parçası, hem de en önemli parçası olduğunu unutmamamız gerekir. Irâdede önceden var kabul edilen başarısızlık, günahı önce ne hatâ içeren bir günah, ne de hatâdan kaynaklanan bir kötülüktür; aksine sadece yokluktur. Fakat irâdenin bir fiili gerçekleştirme esnasında bu kuralı göz önünde bulundurmaması o tek olguda kötülük olmaktadır.⁹³ Burada üzerinde durulan irâdeyi hiçlik irâdesi olarak ifade edebiliriz. Ancak Maritain'in belirttiği gibi, burada paradoksal bir durum bulunmaktadır. Bir taraftan henüz hareketin oluşmadığı bir ontolojik an anlatılmaya çalışılırken, söz konusu an yine bir eylemle ifade edilmektedir.⁹⁴

İmdi, ahlâkî kötülüğün nasıl meydana geldiğini açıklığa kavuşturmak için en önemli mesele, ontolojik durumdaki özgürlükle, özne tarafından kullanılan özgürlük arasındaki ilişkinin ne şekilde birbirine bağlanabileceğini izah etmektir. İlk durumda özgürlük söz konusudur. Burada henüz günah söz konusu değildir; ama günah için bir zemin, kök oluşturmaktadır. O bir hiçliktir; kuralı ciddiye alma yokluğudur. Dolayısıyla belirtilen aşamadaki vaziyetin sadece yokluk olduğunu söylüyoruz. Aynı zamanda söz konusu yokluğu meydana getirmesi için sadece kişinin kendisi yeterli olmaktadır. Bahis konusu eksiklikte irâdenin tamâmen özgür olması yeterlidir. Bu bir hiçlik, yokluk durumudur; var olan sadece harekete geçme inisiyatifidir.⁹⁵

Bu durumda şu açıklığa kavuşmuş olmaktadır: Aquinas'a göre, günah veya ahlâkî kötülük, aklın ve şerâatin kurallarına gereken ehemmiyeti verme-

91. Aquinas, *a.g.e.* ss. 142-143.

92. Maritain, *Saint Thomas and The Problem of Evil*, s. 26.

93. Aquinas, *On Evil*, s. 72.

94. Maritain, *Saint Thomas and The Problem of Evil*, s. 34.

95. Maritain, *a.g.e.* s. 32.

me özgürlüğünden ileri gelmektedir. Diğer bir söyleyişle, günah, insanın irâdesi ile Tanrı'nın irâdesinin farklılaşması sonucu ortaya çıkmaktadır.⁹⁶ Böylelikle Aquinas ontolojik olarak kişinin tercihi herhangi bir yönde yapmadığı durumda tamâmen özgür olduğunu kabul etmektedir. Öznenin tercihi yaparken aklın ve dinin kurallarını dikkate almadan yaptığı fiillerde ise sorumluluğun tamâmen özneye ait olduğunu, dolayısıyla ahlâkî kötülüğün Tanrı'ya atfedilemeyeceğini iddiâ etmektedir.⁹⁷ Ona göre, kabâhatli fiillerde bulunan kötülük, kendine özgü bir kusura sahiptir; çünkü o önemli ve sorumlu olduğu fiilinde yetersiz olduğunda kusur işleyen bir kimseye atfedilmektedir.⁹⁸ Aquinas, burada ahlâkî kötülüğün sebebini izah ederken şu şekilde bir saptama yapmaktadır: “Biz fizikî olaylarda sebepten bahsettiğimizde, etkiyi meydana getiren bir önceki hareket ettiriciye bakarız. Çünkü etkinin meydana gelmesine bir önceki sebep yol açmıştır. Ancak ahlâkî kötülükte ise, harekete geçiren ile harekete geçen aynıdır.”⁹⁹ Aquinas, İbn Sînâ'ya da atıfta bulunarak ahlâkî fiillerin şu özelliğine vurgu yapmaktadır: Ahlâkî fiillerin ortaya çıkması için bazı sebepler bulunmalıdır. Sebepler bulunmadığı zaman kuvveden fiile çıkış olmaz. Ne var ki sebeplerin varlığı, ahlâkî fiillerin meydana gelişi için yeterli değildir; bununla birlikte irâdenin de o yönde hareket etmesi gerekir.¹⁰⁰

Kötülükte Tanrı'nın bir etkisi görülecekse, bu ancak onun kötülük yapma ihtimali olan bir varlığı yaratması ve onu varlıkta tutmasında görülebilir. Ancak Aquinas tabîi fiillerdeki yoksunluğu ve yetkinliği tamâmen Tanrı'ya atfetmesine karşın, ahlâkî fiillerde iyiliği Tanrı'ya atfetmekte ve kötülüğün insanların özgür irâdesi tarafından yaratıldığını savunmaktadır.¹⁰¹ Burada Aquinas'ın insan irâdesine güçlü bir vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eden düşünür, cebrî bir anlayıştan uzaklaşmakta, insanın ezelde yazılmış olan bir senaryoyu oynadığı şeklindeki anlayışı bütünüyle reddetmektedir. İslâm dünyasında Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin paylaştığı anlayışa yakın bir görüşü savunmaktadır.

Aquinas'ın insanların birtakım ahlâkî kötülüklere sebep olmalarına karşın, nihâî olarak iyiliğin onlarda galip geleceğine dair aşırı bir iyimserliği vardır. Ona göre, büyük ölçüde çoğalmalarına karşın, kötülükler bütün iyilikleri tüketemezler.¹⁰² Günahkâr bir kimse, O'nun yaratıklarına karşı yıkıcı davranmak

96. Bkz. Aquinas, *On Evil*, s. 261.

97. Aquinas, *a.g.e.* s. 84.

98. Aquinas, *a.g.e.* s. 72,148; *Summa Theologica*, Ia.xlviii. 5

99. Aquinas, *On Evil*, s. 148.

100. Aquinas, *a.g.e.* s. 255.

101. Aquinas, *a.g.e.* s. 148.

102. Aquinas, *a.g.e.* s. 74.

suretiyle Tanrı'ya karşı çıkmaya yeltenebilir; ancak bu konuda insan, ilâhî gücü kırabilecek veya Tanrı'nın irâdesinin tahakkukunu engelleyebilecek bir varlık olarak görülemez. İnsan, tayin edilmiş olan bu düzeni ancak Tanrı izin verdiği zaman ve izin verdiği kadar bozabilir.¹⁰³

Aquinas, bu konudaki görüşlerini daha iyi izah etmek için İbn Sînâ'dan mülhem olan şu tasnîfi yapar: Birinci iyilik, kötülük tarafından bütünüyle bertaraf edilen iyiliktir; yani kötülük tarafından aşındırılmış iyilik. Böylece aydınlık karanlıkta kaybolur ve görme de körlükte kaybolur.

İkincisinde, ne tamâmen yok edilen, ne de tamâmen azaltılan, yani kötülüğe bağlı olan iyilik; sözgelimi, karanlık tarafından tahrip edilmemiş aydınlık.

Üçüncüsü, zarar görmüş ama ortadan kalkmamış olan iyilik, bu belli bir tarzda hareket edebilen öznenin durumu gibidir.¹⁰⁴

Aquinas, varlıkların zaman zaman kendilerini yetkinleştirme yolunda birtakım engellerle karşılaşabileceklerini ancak bunların iyiliği bütünüyle ortadan kaldıramayacağı kanâatindedir.¹⁰⁵ Ona göre, karşıt istidâdlar belirsiz olarak bir araya gelmeleri durumunda istenilen doğru istidâdlar kaçınılmaz olarak zayıflasa da, bütünüyle yok olmayacaktır. Kök, yani bir şeyin tözü dâimâ kalacaktır. Şâyet güneş ile hava arasına sonsuz büyüklükte mat bir perde konulacak olursa, havanın berraklığında büyük bir kayba yol açılabilir; fakat havanın geçişken tabiatı kaldığı sürece bu nitelik bütünüyle kaybolmayacaktır.¹⁰⁶

Benzer şekilde, eğer günah aşırı derecede birikirse, ruhun olumlu yöndeki faaliyetleri bu yüzden zayıflayacaktır. Aquinas, günahların bizimle Tanrı arasındaki engelleyici perdeler gibi olduklarını, onların Tanrı ile bizi ayırdığını ileri sürmektedir. Ancak ona göre, günaha dalmış olan bir kimsenin her zaman için bulunduğu durumdan kurtulacak yetiyi içinde barındırdığını belirtmektedir. Maddî varlıklardan bir şeylerin eksilmesi ile zamanla o şeyin ortadan kalkacağını belirten Aquinas, aynı durumun ruha dair olaylar için söylenemeyeceğini belirtmektedir. Bunu şu şekilde örneklendirmek mümkün görünmektedir: Bir kaya iklim ve diğer çevre koşulları sebebiyle ufalarak tamâmen toprak haline gelebilir. İlk başta var olan kaya artık yoktur. Ancak günahın ruh üzerinde yaptığı tahrîbât bu şekilde değildir. Günah sayesinde azalan insan özü, rasyonel varlık olarak doğuştan insanın içinde tabîî bir eğilim olarak mevcuttur. O insanın tabiatını bütünüyle tahrîb edemez; çünkü o tabiatın kendisini eksiltememektedir. Aquinas'a göre, mütemâdiyen azalabilen erdemler olabilir; ya-

103. Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 300.

104. Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xlviii. 4

105. Aquinas, *a.g.e.* 1a.xlviii.4

106. Aquinas, *On Evil*, s. 79.

ni insan son derece büyük günahları peş peşe işleyebilir; ancak doğuştan doğru fiillere eğilim, kökten değişmeden kalacaktır.¹⁰⁷

Aquinas'ın kötülük problemine karşı, özgür irâde savunması yapıp yapmadığı hususunda Aquinasçı düşünürler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Maritain, Aquinas'ın özgür irâdeye son derece güçlü vurgu yaptığını belirtirken, Davies ve McCabe gibi araştırmacılar, Aquinas'ın özgür irâde savunmasının geçerliliğine inanmadığını belirtmektedirler; zira onlara göre özgür irâde savunması sadece, Tanrı'nın, hareketlerini kontrol edemediği varlıklar yarattığını söylemesidir.¹⁰⁸ Richard Swinburne de Aquinas'ın düşüncelerinin bu konuda net olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁹ Kanâatimizce Davies ve McCabe'nin endişeleri yersizdir. Her ne kadar Aquinas, Plantinga ve Swinburne gibi çağdaş teistlerin yaptığı gibi “özgür irâde savunması” şeklinde açıkça bir savunma veya teodise ileri sürmese de, yukarıda belirttiğimiz gibi, o, ahlâkî kötülüğü ontolojik olarak özgür irâdenin varlığına bağlamaktadır. Dolayısıyla Maritain'in belirttiği gibi bu özgür irâdeye yapılan güçlü bir vurgudur.

KAYNAKÇA

Akbaş, Muhsin, “Human Nature and Life after Death in Thomas Aquinas”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: LI, sayı: 1, ss. 47-57.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Aquinas, Thomas, Augustine, *Commentary of De Anima (The Commentary of St. Thomas Aquinas on Aristotle's Treatise on The Soul)*, translated by R. A. Kocuurek, Ph. D, College of St. Thomas, 1946, Book II, Lesson V, 272.

———, *Commentary on The Book of Job*, Prologue, translated by Brian Mulla-day, [www.opwest.org/Archive/2002/Book of Job/tajob.html](http://www.opwest.org/Archive/2002/Book%20of%20Job/tajob.html) edited and html-formated by Joseph Kenny, O.P.

———, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, Lect. 7.

———, *De Substantiis Separatis Treatise on Separate Substances*, Chapter, 15, translated by Francis J. Lescoe West Hartford CN: Saint Joseph College, 1959 edited and html-formatted by Joseph Kenny, O.P. ([http://www.josephkenny.Joyeurscom/CD texts/SubstSepar.htm#15](http://www.josephkenny.Joyeurscom/CD%20texts/SubstSepar.htm#15)) 08.05.2012.

107. Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.1xxv. 2.

108. McCabe, *Faith within Reason*, s. 80.

109. Richard Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. 41.

- , *On Evil*, translated by Richard Regan Edited with an Introduction and Notes by Brian Davies, Oxford University Press, Oxford 2003.
- , *Summa Contra Gentile*, literally translated by the English Dominican Fathers from the latest leonine edition, Benziger's Magazine Publishing, Electronic Edition Copyright, New York, Cincinnati, Chicago 2010,
- , *Summa Teologicae*, translated by Alfred J. Freddoso University of Notre Dame, <http://www.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm>; Benziger Bros. edition, translated by Fathers of the English Dominican Province 1947, Digital file was produced through the kindness of Sandra K. Perry, Perrysburg, Ohio, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.toc.html> (11.12.2011).
- Augustine, "İyiliğin Yokluğu Olarak kötülük" çev. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* içinde, s. 72 vd.
- , *Confessions*, Translated by F. J. Sheed, ed. by Michael P. Foley, Hackett Publishing Company, Canada 2006, Book vii, xii.
- Copleston, *A History of Philosophy*, Volume II, An Image Books Published by Doubleday, New York 1993.
- Dalkılıç, Bayram, *Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür: Bertrand Russell*, Kendözü Yayınevi, Konya 2000.
- Davies, Brian, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford University Press, New York 2011.
- Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Ankara 2004.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1997.
- Gazâlî, *Tehafütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, 2. baskı, Dâru'l maârif, Kahire 2000.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2005.
- Jones, W. T., *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, Birinci Cilt, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.
- Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, MEGSB, İstanbul 1986.
- , *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Dünya Klasikleri, 1999.
- Maritain, Jacques, *Saint Thomas and The Problem of Evil*, Marquette University Press, Milwaukee 1942.
- Mathewes, Charles T., *Evil and Augustinian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

- McCabe, Herbert, *Faith within Reason*, Continuum Publishing, London 2007.
- , *God and Evil in The Theology of St Thomas Aquinas*, ed. Brian Davies, Continuum, New York 2010.
- Ormsby, Eric L., *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise) Sorunu: Gazali’nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.
- , *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali’s “Best of All Possible Worlds”*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- Özden, H. Ömer, “İbn Sînâ ve Leibniz’de Kötülük Problemi,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, Erzurum 1997, ss. 269-286.
- Peterson, M., *God and Evil*, Westview Press, Colorado 1998.
- Rowe, William L., *Can God Be Free?*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Stump, Eleonore, *Aquinas*, Routledge, London 2007.
- Swinburne, Richard, *Providence and The Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Tarakçı, Muhammed, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Türkben, Yaşar, “D.Z. Phillips’de Kötülük Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 2011/1, sayı: 53, ss. 175-191.
- , *Richard Swinburne ve Gazâlî’de Mucize Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2008.
- Whitfield, Peter, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2008.

THOMAS AQUINAS'IN TANRI TASAVVURU

Mehmet Ata Az*

TANRI ANLAYIŞI

aquinas, Tanrı (*deus*) anlayışını oluştururken temele, Tanrı'nın fiziksel, metafiziksel ve mantıkî cüzlere ayrılmaması, her türlü mürekkeplikten arî olması¹ anlamındaki basitlik ilkesini koymaktadır.² Bunu, Aquinas'ın ilâhî basitliği temellendirirken kullanmış olduğu gerekçeleri, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için de kullanmasında görebiliriz.³ Tanrı anlayışını temellendirirken Aquinas'ın, temel aldığı diğer bir ilke, Tanrı'nın İlk ve Nihâî Neden olarak tanımlanmasıdır. Tanrı'nın İlk Neden olmasından kasıt, dâhilî ve hâricî sebebe im-

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi.

1. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, vol.13-15, içinde *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu impensaque, Leonis XIII* (ed.), vols.26, Leonine Commission (ed.), Rome, 1882, I c. 16, 17, 20, 21, 23; *Summa Theologiae* I q.3, 1-4, 6-7.
2. Aquinas, *Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldium, In Opuscula Omnia, Opuscula theologiae*, vol.I-II, R. Verado (ed.), Rome: Marietti, 1954, c. 5-41; S. C. G. I, c. 13; Peter Burns, "The Status and Function of Divine Simpleness in Summa Theologiae I, qq.2-13", *The Thomist* 57, no. 1, 1993, s. 19; Aquinas'ın ilahi basitlik anlayışı için bkz. Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği: İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
3. Aquinas, S. C. G. I c. 13-15, 16-18, 20-21; S. T. I, q.3, 1-4, 6-7; *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981, I d.2 q.1 a.1; *De Ente et Essentia*, M. D. Roland Gosselin (ed.), Paris: J. Vrin, 1948, c. 4.

kân tanıyacak metafiziksel veya fiziksel cüzlerden mürekkep olmamasıdır. Zira Tanrı'nın mürekkep olduğu düşünüldüğünde, cüzlerin birleşimini sağlayacak hâricî ya da dâhilî bir sebebin mevcut olması gerekir.⁴

Aquinas, temel aldığı basitlik tezi bağlamında, cinsi, bir şeyin özüne, mâhiyetine referansta bulunan⁵ ve varlığın genel olduğu kadar özsel karakteristik niteliklerini ifade eden olarak tanımladığından, Tanrı'nın cins olamayacağını iddiâ eder. Ayrıca cins, her varlığı bir diğerinden farklı kılan mâhiyete, öze referansta bulunduğundan Tanrı söz konusu olduğunda varlık, cins olamaz.⁶ Varlık olarak farklı hâricî gerçeklikleri olsa da, cins kategorisinde olan bütün varlıkların aynı mâhiyete sahip olmaları gerekir. Bu şartın yerine gelebilmesi için de, şeylerin mâhiyetlerinin varlıklarından farklı olması gerekir. Oysa Tanrı'da varlık, mâhiyet ile özdeş olduğundan Tanrı'nın farklı varlıklar ile aynı cins kategorisine konulması mümkün değildir. Böylece Aquinas, varlığın tanımından hareketle Tanrı'nın cins olarak görülmesini ya da sınıflandırılmasını muhal kılmaktadır.⁷

Tanrı'nın basitliği ve bi'l-fiil varlık olmasının gereği olarak Aquinas, Tanrı'nın cevher ve a'râz birleşiminden oluşmadığını belirtir. Buna gerekçe olarak da, a'râzların belirleyici karakteristik nitelikleri ile cevherin gerçeklik kazanmasını gösterir. Diğer bir ifadeyle, bu, cevherin mâhiyetinin, kendisinde mahal bulan a'râzlar tarafından şekillenmesidir. Aksine, her a'râz, mahal edinmiş olduğu cevhere göre onu, diğer cevherlerden farklılaştıracak bir mâhiyet kazandırır. A'râz, cevhere özsel olarak sahip olmadığı bir gerçeklik kazandırır; Sokrates'e ârız olup onun bireyselleşmesine katkısı olan “beyaz ve kısa olma” a'râzları gibi. A'râzın, cevherde mahal edinerek, cevherde bi'l-kuvve halde olan bu tür bireyselleştirici nitelikleri bi'l-fiilleştirdiğini iddiâ ederler. Cevher ve a'râz arasındaki bu ilişkiden hareketle Aquinas, Tanrı'nın a'râzın ilişkisi ile farklılaşan cevher olamayacağı gibi, cevhere farklılık kazandıran a'râzlara da mahal olamayacağı sonucuna ulaşır. Zira Tanrı'da bi'l-kuvve halde olup bi'l-fiilleşmeyi bekleyen nitelikler bulunmadığı gibi, a'râzın mahal edinmesi ile bi'l-fiilleşerek O'nu daha da bireyselleştirecek nitelikler de bulunmamaktadır.⁸ Ak-

4. Aquinas, S. T. I q.3 a.4

5. Aquinas, S. T. I, q.3, 5c.

6. Aquinas, S. T. I, q.3, a.5.

7. Aquinas, *Questiones Disputatae De Potentia vol. II, içinde Questiones Disputatae I-II*, P. Bazzi (ed.), Rome: Mariette, 1949, q.7, a.3; S. T. I. q.3, a.5; S. C. G. I c. 12.

8. Aquinas, S. C. G. c. 23; Ayrıca bkz. D. P. q.7, a.4; *On Power of God*, çev. English dominican Fathers Westminster, Md: The Newman Press, 1952, s. 4-7; Aquinas, S. T. I q.3 a.5 ad.2, q.4 a.2 resp.; *ipsum esse* için bkz. Henle, Robert John, Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas, s. 413-17.

sine Tanrı, her daim bi'l-fiil mâhiyete sahip olduğundan, ne bi'l-kuvvelik barındıran cevher olabilir ne de a'râzların mahal edinmesi ile daha da bi'l-fiilleşecek bir yapıya sahiptir.⁹ Dolayısıyla, her türlü bi'l-kuvvelikten ve kendisinin de mahal edinmesi ile temel belirleyici karakteristik nitelikler kazanmaktan âri olan Tanrı'nın, cevher ve a'râz olmak üzere iki farklı şeyden mürekkep olması da muhal olmuş olur.¹⁰

Aquinas'a göre, bi'l-kuvvelîğin (*potentiae*), doğası gereği, nakıs bir yapıdan kâmil bir yapıya ulaşmak için bi'l-fiilleşme (*actus*) sürecine ihtiyaç duyacağından, bi'l-kuvvelîğin olduğu yerde zorunlu olarak bi'l-fiilleşme ihtimali olacaktır.¹¹ Bundan dolayı Aquinas, her daim bi'l-fiil olan Tanrı'nın (*actus purus*) zâtında bi'l-kuvvelik barındırmadığı sonucuna varır. Varmış olduğu bu sonucu da İlk Varlık ve İlk Sebep olmasından hareketle temellendirmeye çalışır. Zira bi'l-kuvvelik, doğal olarak bi'l-fiilleşme sürecini tamamlamak için hâricî bir sebebe ihtiyaç duyacaktır. Oysa Tanrı, İlk Varlık olması hasebiyle, kendi dışındaki her şeyin sebebidir. Tanrı'nın İlk Sebep oluşu bi'l-kuvve halde olan her şeyin bi'l-fiilleştiricisi olarak da anlaşılabilir. Öte yandan İlk Varlık olmak, Tanrı'nın hâricî bir sebebe ihtiyaç duymadan kendi zâtı gereği bi'l-fiil olmasıdır. Tanrı'nın İlk Varlık olmaması, kendisinin de bi'l-fiilleşebilmesi için hâricî bir sebebe ihtiyaç duyması anlamına gelir ki, bu Tanrı'nın İlk Varlık ve Sebep olmaması anlamına gelecektir. Saf bi'l-fiil olan Tanrı, zâtında bi'l-kuvvelîği barındırmadığından hâricî bir sebebe de ihtiyaç duymayacaktır.¹² Böylece Aquinas, İlk Varlık ve İlk Sebep olmak üzere iki temel prensipten hareketle, mantikî olarak Tanrıda bi'l-kuvvelîğin olmadığı sonucuna varır. Aynı şekilde, bi'l-fiilliğin mükemmelliği gerektirdiği, bi'l-kuvvelîğin ise sınırlı ve noksan olmayı gerektirdiğini söyleyerek Tanrıda bi'l-kuvvelîğin nefyini temellendirir.¹³

Aquinas, zorunlu varlık olan Tanrı'nın madde (*materia*) ve form (*forma*) birleşiminden oluşmadığını, madde ve formun, fiziksel bedene sahip olmanın bi'l-kuvvelîği gerektirmesinden hareketle gösterir. Madde ve form bileşiminden meydana gelen varlıkların mevcüdiyet kazanma süreçlerinde, bi'l-kuvve halde bulunan madde, formun ilişkisi ile gerçeklik kazanmaktadır.¹⁴ Oysa Tan-

9. Aquinas, S. C. G. I c. 32, 6; D. P. q.7, a.7, arg.3 ad.3.

10. Thomas, S. C. G. I c. 16, 23; Aquinas, D. P. q.7 a.5 resp; Ayrıca bkz. Norris Clarke, "What Cannot be Said in St. St. Thomas' Essence and Existence Doctrine", *New Scholasticism* 48, 1974, s. 19-39.

11. Aquinas, D. P. q.1 a.1 resp; Aquinas, S. T. I q.3 a.7; *In Metaphysicorum* IX 1.5 n.1827.

12. Christopher Hughes, *On A Complex Theory of A Simple God*, An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology, Cornell University Press, New York, 1989, s. 29-30.

13. Aquinas, C. T. c. 9; S. T. I q.105 a.5 resp.

14. Aquinas, S. T. I q.3 a.1 resp., a.2; S. C. G. I c. 18, 20, 16.

rı, bi'l-fiil varlık (*purus actus*) olduğundan, başta bi'l-kuvve halde olan ve sonra da formun ilişmesi ile gerçeklik kazanan varlık olamaz.¹⁵

Tanrı'nın neden madde ve form birleşiminden oluşamayacağına ilişkin bir diğerk gerekçe ise, madde ve formun arasında bulunan ilişkidir. Bu ilişkiye göre, bi'l-kuvve haldeki madde bi'l-fiil hale geçebilmek için süretin kendisi ile birleşmesine ihtiyaç duyar. Oysa Tanrı, mükemmel bir yapıda olduğundan bi'l-fiilleşmek veya mevcüdiyet kazanmak için form gibi hâricî bir şeyin iştirâkine ihtiyaç duymayacağı gibi İlk Sebep olması hasebiyle, mevcüdiyet kazanmak için hâricî bir sebebe de ihtiyaç duymayacaktır.¹⁶ Aksine, formun maddeye ilişmesi ile mevcüdiyet kazanan bütün mürekkep varlıklar, var oluşlarını O'nun ilk sebep oluşuna borçludurlar.

TANRI'DA VARLIK-MAHİYET AYIRIMI

Aquinas da, Tanrı'nın *a se* (zatiyla kâim) ve *actus purus* (bi'l-fiil) oluşundan hareketle Tanrı'nın varlık modu ile yaratılmışların varlık modunu karşılaştırarak Tanrı'nın sahip olduğuv varlık modu gereğibiricik ve eşsiz olduğunu iddiâ eder. Öte yandan yaratılmış varlıkların, sahip oldukları varlık modları ortak ve genel bir yapıdadır. Bu temel farklılıktan hareketle, yaratılmışların mâhiyetinin varlıklarından farklı olmak zorunda olduğuv sonucuna varır.¹⁷ Madde, ârızî niteliklerle birleşip varlığı kendisi yaptığında, varlık sahip olduğuv bu ârızî nitelikler sâyesinde diğerv varlıklardan farklılaşip kendisi olur. Böylece varlığın sahip olduğuv mâhiyeti, varlığın maddesi ve ârızî niteliklerin toplamı şeklinde cüzlerden oluşuv yapı olarak anlar.¹⁸ Bunun sonuncu olarak, Aquinas, ilâhî varlığın cüzlerden oluşuv mâhiyete sahip olmasının düşünölemeyeceğini iddiâ etmiştir.

Aquinas mâhiyeti, bir varlığı kendisi yapan, diğerv bir ifadeyle, varlığın üzerinde bulunduğuv hal olarak tanımlar. Aynı şekilde, mâhiyetin, bir varlığın var olup olmayacağı veya mümkün-vâcib şeklinde varlığın karakterini belirleme gücünü içinde barındıran bir öz olduğuvunu düşöven Aquinas'a göre, varlık-mâ-

15. Aquinas, *Compendium Theologiae*, c. 28; Ayrıca bkz. S. C. G. I c. 17; Maurer, Armand, "Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas", *Medieval Studies*, 3, 1951, s. 165-76.

16. Burns, "The Status and Function of Divine Simplesness in Summa Theologiae I, 13", s. 10-15.

17. Aquinas, *Questiones Quodlibetales* II q.2 a.1; *Exposito libri Boetii De hebdomadibus* 1.2 n.32; D. V. q.8 a.8, q.27 a.1 ad.8; *Sententia* I d.8 q.4 a.2; S. T. I q.3 a.5 resp.

18. Aquinas, S. T. I q. 3 a.3; S. C. G. I c. 21. 2; Clarke, "What Can not be Said in St Thomas' Essence-Existence Doctrine", s. 19-40.

hiyet arasında var sayılan ilişki, varlığın kategorisini belirlediği kadar varlık ve mâhiyetin özdeş olup olmadığını da belirlemektedir. Aquinas, yaratılmışlar ile Tanrı'nın varlığı arasındaki farklılığı dile getirmek için, bir yandan Tanrı'nın varlığının, saf, bi'l-fiil varlık olması sebebiyle mutlak basit olacağını ifade ederken bir yandan da varlığı sınırlayabilecek mâhiyetle girebileceği mürekkepliği yadsımaktadır.¹⁹ Zira varlık ile özdeş olmayan mâhiyetin varlığı sınırlayacağını, varlığın mükemmel ve eşsiz olmasını engelleyeceği kadar, mâhiyeti belli cins ya da türe dâhil edeceğini düşünmektedir.²⁰ Aquinas'a göre, mâhiyete sahip olmak belli bir cins, tür vb. kategoriye dâhil olmayı gerektirmektedir. Herhangi bir kategoriye dâhil olmak da, sınırlanmayı ve varlığının sınırlanmasını beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla her türlü sınırlamadan ârî olmanın, yani mükemmel bir varlığa (*actus essendi*) sahip olmanın yolu mâhiyetin varlık ile özdeş kılınmasıdır.²¹

Aquinas, kendi içinde belirli bir doğa ya da cins ile sınırlandırılmamış olması ile saf varlık ve sonsuz fiil anlamındaki sonsuz varlık olmanın tek şartı olarak, varlığının sınırlanması anlamına gelen mâhiyet ile birleşik yapıda olmamayı görmektedir. Her ne kadar varlık, mâhiyetin bi'l-fiilleşmesi, gerçeklik kazanması olarak görülse de, mâhiyetin bi'l-fiilleşmesi aşamasında mâhiyet varlığı sınırlamakta ve şekillendirmektedir. Aynı zamanda hiç bir mâhiyet, sınırsız ve saf varlığa sahip olamamaktadır. Aksine, her mâhiyet belli bir oranda varlığa sahip olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, her mâhiyet varlığa sahip olduğu ölçüde bi'l-fiilleşebilmektedir. Dolayısıyla, belirlenmiş varlığa sahip olmaktan ârî olmanın yolu mâhiyetin, varlığın kendisi olmasıdır. Varlığı mâhiyetiyle özdeş olan varlık, kendinden farklı mâhiyet ile birleşik olmayacağından saf varlık olmanın gerektirdiği her türlü mükemmelliğe ve bi'l-fiillliğe sahip olacaktır.²² Böylece Aquinas'a göre, varlığın herhangi bir mâhiyette mahal bulunduğu ya da mâhiyeti bi'l-fiilleştirdiği anda mâhiyet tarafından sınırlandırılır. Bunu da, her mâhiyetin kendi yapısına göre belli ölçüde varlığa (*esse*) sahip olmasını gösterir. Bundan dolayı, her yaratılmış kendisinden farklı olan varlığa sahiptir.²³

Aquinas, yaratılmışlar söz konusu olduğunda açık ve net bir şekilde varlık-mâhiyet ayrımından bahsederek yaratılmışların varlık-mâhiyet birleşiminden (*compositio*) meydana geldiğini söyler. Bunu da, ilk defa, İbn Sînâ'nın mümkün varlıklardaki varlık-mâhiyet ilişkisi ile ilgili görüşlerinden etkilenerek, *De*

19. Hughes, *On A Complex Theory of A Simple God*, s. 28

20. Aquinas, *D. P. q.1 a.1 resp.*; *S. T. I q.4 a.1 ad.3.*

21. Aquinas, *S. C. G. c. 43*; *D. E. c. 5.1*; *Sententia I, d.2 q.1 a.3*; *Questiones Quodlibetales II q.2 a.1*; *Exposito libri Boetii De hebdomadibus 1.2 n.32.*

22. Aquinas, *Questio Disputata De Spiritualibus Creaturis a.1 resp.*, içinde *Quaestiones disputatae*.

23. Aquinas, *Sententia I d.8 q.5 a.1 sed.*; *I d.43 q.1 a.1 sol.*

Potentia adlı eserinde dile getirir.²⁴ Mümkün varlıklarda varlığın, mâhiyetin ya da cevherin a'râzı (*per accidens*) olduğunu, varlığın mâhiyet gibi zorunlu/özel olmadığını ifade eder. Varlığın, cevherin ya da mâhiyetin a'râzı olduğunu söylediğinde, bunu bazen mâhiyete hâricî olarak eklenmiş, mâhiyetin aslından olmayan bazen de mâhiyetin yaşadığı bir dönüşüm (*accidere*) anlamında kullanır. Aquinas, mümkün varlıklarda, varlığın, mâhiyet olmadığını hiç bir yoruma imkân tanımayacak şekilde açık bir şekilde vurgular.²⁵

Tanrı söz konusu olduğundaysa Tanrı'nın mâhiyetinin mürekkep olan cevherlerin sahip oldukları mâhiyetten farklı olduğunu iddiâ etmektedir.²⁶ Tanrı'da Aquinas, varlığın mâhiyet ile neden özdeş olması²⁷ ya da mâhiyetin varlıktan farklı bir şey olmaması gerektiğini illet ile ma'lûl arasındaki ilişkiden hareketle temellendirmeye çalışır. Sebeplenmiş olanın sebebe ilişkin benzerlikler barındırması ya da etkenin etkilenende kendine ilişkin bazı izler bırakmasından hareketle, varlık-mâhiyet özdeşliğini açıklar. Buna göre her sebep ya da etki, kendine benzeyen ya da en azından kendinden bir şeyler taşıyan bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Aynı şekilde, her sebep de, sebeplenmiş olduğu şeye kedinden bir şeyler katmaktadır. Buna kendi mührünü vurması ya da kendi mâhiyet ve doğasını yansıtmaması da denilebilir. Aquinas'ın ifadesiyle, bütün yaratılmışların ortak olan bir etkisi vardır ki bu da *esse*'dir. Her birinin kendi doğasına uygun farklı etkileri vardır, tıpkı sıcaklığın şeylerin ısınmasını sağlaması gibi. Bundan dolayı, kendisi aracılığıyla bütün sebeplerin aynı etki olan *esse*'yi üretmelerini sağlayan yüce bir sebep olmalıdır ki bu sebep de Tanrı'dır. Herhangi bir sebebin kendi doğasına uygun olan etkisi O'ndan çıkar. Bundan dolayı, *esse* Tanrı'nın cevheri ya da doğası olmalıdır.²⁸

Mümkün varlıklarda olduğu gibi zorunlu varlığın da varlık ve mâhiyet olmak üzere iki farklı şeyden mürekkep olduğunu düşünmek, bu birleşimi sağlayacak dâhilî ya da hâricî bir sebebin varlığını gerektirecektir. Dâhilî bir sebebin varlığı bağlamında mâhiyetin, bu birleşime sebep olduğunu iddiâ edebilmek için mâhiyetin bi'l-fiil var olması gerekir. Bi'l-fiil var olan mâhiyetin varlığa ihtiyaç duyması veya varlık ile birleşmesini düşünmek kendi içinde tutarsız bir iddiâ olacaktır. Geriye varlık-mâhiyet birleşimini sağlayacak hâricî bir sebep kalmaktadır. Tanrı'daki varlık-mâhiyet mürekkepliğini sağlayacak hâric-

24. Zedler, "St. Thomas and Avicenna in the "Potentia Dei", s. 107-9; *Sententia* II d.1 q.1 a.1 c.

25. Aquinas, *D. V. I*, q.1 a.1 ad.3; *D. E. E. c. 4*; *Questiones Quodlibetales* II q.2 a.1; Ayrıca bkz. *Exposito libri Boetii De hebdomadibus* 1.2 n.32.

26. Aquinas, *Sententia* I d.2 q.1 a.3.

27. Aquinas, *D. E. E. c. 4-5*; Aquinas, *S. C. G. I c. 21*; *S. T. I q.4. a2*.

28. Aquinas, *D. P. q.7 a.2 resp.*; *S. T. I q.4 a.1 ad.3*.

cî bir sebebin varlığını kabul etmek ise Tanrı'nın İlk Sebep olma tanımıyla çeliçektir. Zira İlk Sebep olarak tasavvur edilen varlığın gerek birleşimini sağlayacak gerekse O'nun var olmasını sağlayacak hâricî bir sebebe ihtiyaç duyması İlk Sebep olma tanımıyla bağdaşmamaktadır. İlk Sebep olmanın en bâriz niteliği kendi kendinin sebebi olma kadar, kendi dışındaki varlıkların da var olma sebebi değildir. Diğer bir ifadeyle, İlk Sebep, her şeye gerçeklik kazandıran saf gerçekliktir. Bütün bunlar, Tanrı'nın mâhiyetinin varlığı ile özdeş ya da aynı şey olduğunun göstergesidir.²⁹ Böylece Aquinas, varlık-mâhiyet özdeşliğini Tanrı'nın ilk sebep oluşunu farklı açılardan ele alarak açıklamaya çalışmıştır. Doğrudan ilk sebep oluşunu sebepsiz olması gerektiğinden farklı olarak, her sebebin kendi doğasına uygun, kendi doğasından bir şeyler verdiğini söyleyerek özdeşliği temellendirir. İkinci olarak da, bütün sebepler arasındaki ortak etkiden hareketle özdeşliği temellendirmeye çalışır.³⁰

TANRI'NIN VARLIĞINA İLİŞKİN KANITLAR: BEŞ YOL (QUINQUE VIAE)

Thomas'ın Tanrı'nın varlığına dair delilleri (*demonstratio*) din felsefesindeki temel epistemolojik ve metafizik prensipler ışığında değerlendirildiğinde bunların bir delil formu içinde Aristo, Platon ve Müslüman filozoflar tarafından da derinlemesine ele alındığı görülebilir. Onun Tanrı'nın varlığını isbat konusundaki geliştirmiş olduğu “Beş Delil”in (*Quinque Viae*) üçünün kozmolojik delil karakterli olduğunu söyleyebiliriz. Delilleri ele alıp ve temellendirmişini göz önünde bulundurduğumuzda, beş delilin onun rasyonel teolojisinin temelini teşkil ettiği görülecektir.³¹ Filozofun kullanmış olduğu beş delil, Augustinus gibi düşünürlerin Yeni-Platonculuk etkisi altında teolojiyi sistemleştirme ve Tanrı'yı kanıtlama çabalarına karşılık, Aristo felsefesi kaynaklı güçlü bir alternatif oluşturmuştur. Zira o, Tanrı'nın duyu verilerden hareketle elde edilen bilgilere dayalı argümanlarla kanıtlanabileceğini göstermiştir.

Aquinas, Tanrı'nın varlığı ile ilgili geliştirmiş olduğu beş delili *Summa Theologiae* adlı eserinde daha özet şekilde ele alırken, *Summa Contra Gentile* adlı eserinde ise daha ayrıntılı ele alıp tartışmıştır.³² Eserlerinde, Tanrı'nın varlığı,

29. Aquinas, S. C. G. I c. 22; D. P. q.7 a.2 resp.; S. T. I q.4 a.1 ad.3.

30. Aquinas, C. T. c. 23.; Ayrıca bkz. Clarke, “What Cannot be Said in St. Thomas' Essence and Existence Doctrine”, s. 19-39.

31. William Lane Craig, *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, London, 1980, s. 158.

32. Aquinas, S. T. I q.2-12; S. C. G. I, c. 13.

O'nun mâhiyeti ve sıfatları, Tanrı-âlem ilişkisi vb. konuları soru-cevap şeklinde ele alarak tartışır. Aquinas, “*Tanrı’nın varlığı kanıtlanabilir mi?*” sorusuna, Tanrı’nın varlığını isbatta “Beş yol” bağlamında kanıtlanabileceğini ifade ederek her bir delili ayrı ayrı el alır. Aquinas’ın önermiş olduğu beş delilden üçünün kozmolojik delilin farklı versiyonları olup a posteriori bilgiye dayalı olduğu, dördüncü delilin daha çok Platon-İbn Sînâ’nın geliştirmiş oldukları delillerinden alınma olduğu söylenebilir. Aquinas’ın önermiş olduğu Tanrı’nın varlığıyla ilgili deliller sebep-sonuç ilişkisi bağlamında Tanrı’nın nihâî, ilk, yeter ve gaye sebep olarak tasvir edildiği kanıtlamalardır.³³

Aquinas geliştirmiş olduğu beş yol, döneminin ateistlerini iknâ etmek için değil daha çok filozof ve teologların kendiliğinden apaçık olmayan Tanrı’nın varlığının, gerçekliğinin ve doğasının vahyi bilgi dışında rasyonel temellendirme ve çıkarımlara dayalı nasıl anlaşılabilirliğini ve kanıtlanabileceğini göstermek içindir.³⁴ Nitekim bu deliller, Tanrı’nın varlığını a posteriori yollardan hareketle elde edilen bilgilerin rasyonel çıkarımlara dayalı olarak kanıtlayabilmeyi hedeflemektedir.³⁵ Aquinas, felsefe ile Tanrı arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiği ile Tanrı’ya ilişkin bilgimizin kaynağını ele alırken, başlangıç noktası olarak hem vahyi hem de rasyonel/aklî çıkarımları baz almıştır.³⁶ Aquinas, felsefî bilginin rasyonel temellendirmelerle Tanrı’nın varlığını bilmek ve kanıtlamak gibi vahyi ve imanı temellendirmek için kullanılabileceğini kabul eder.³⁷

Aquinas, Tanrı’nın varlığı apaçık bir gerçek olsa da,³⁸ O’nun varlığının rasyonel çıkarımlara bağlı olarak kısmen kanıtlanabileceğine inanır³⁹ ama tamamen rasyonel temellendirmelere bağlı kalarak varlığının kanıtlanmasının, buna bağlı olarak da bilinmesinin mümkün olmadığını düşünür.⁴⁰ Bunun yerine, Tanrı’nın nasıl bilinilebileceği ve varlığının kanıtlanabileceği ile ilgili olarak iki temel yöntem önerir. Bunlardan ilki, sonuçların kendi içlerinde sebebe ilişkin barındırmış olduğu kısmî ve noksan benzerlikten hareketle İlk Sebep’e ilişkin

33. Aquinas, S. C. G. I, c. 13.

34. Aquinas, S. T. I q.2 a.1; S. C. G. I, c. 10 a.1.

35. Aquinas, S. T. I, q.2 a.1-2; S.C.G. I c. 12.

36. Aquinas, *Expositio super librom Boethii De Trinitate*, B. Decker (ed.), Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1955, Prologue.

37. Aquinas, *a.g.e.* II, c. 3.

38. Aquinas, *Selected Writings*, ed. And trans. By Ralph Mcinerny, Penguin Books, London, 1198, s. 243.

39. Aquinas, *Selected Writings*, s. 307.

40. Aquinas, S.C.G. I c. 13 par.3, q.11 a.1, 2; S.T. I q.2 a.2. Aquinas, ontolojik delille Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasının ya da bilinmesinin iddia edildiği gibi apaçık olmadığını düşünür. Daha geniş bilgi için bkz: Aquinas, S. T. I, q.2 a.1; S. C. G. I, c. 10.

bilgi edinme (*propter quid*); ikincisi de, ilk ve nihâi sebepten hareketle sonuçlara gitmedir (*quia*). Diğer bir ifadeyle, sonuçlardan sebebe, yaratılmışlardan yaratana gitme anlamındaki *a posteriori* ve tamâmen rasyonel çıkarımlardan hareketle O'nun varlığına giden anlamındaki *a priori* olmak üzere iki farklı kanıtlama yönteminden bahseder.⁴¹ Bunlara ek olarak, Aquinas'ın *ilâhî ilim* dediği ve ilk prensibi vahiyle elde edilen tamâmen mistik ve dinî tecrübelerden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönteminden de bahsetmektedir.⁴² Aquinas'ın söz konusu bu kanıtlamalar arasında en çok rağbet ettiği, *a posteriori* bilgiye dayalı yani sonuçların sebebe ilişkin kendi içlerinde barındırmış oldukları benzerlikten hareketle O'nu bilmedir.⁴³

Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı mümkün kılan, argümanların temel öncüllerinin dayandığı veriler ancak sebep-sonuç ilişkisinden hareketle gözlemlenen olgularla oluşturulabileceğini düşünen Aquinas, sebep-sonuç ilişkisinden çıkarsamış öncüllere dayanan beş farklı delil geliştirmiştir.⁴⁴ Aquinas'ın geliştirmiş olduğu beş delilin tamâmının Aquinas tarafından geliştirilen özgün deliller olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Aksine yukarda da ifade ettiğimiz gibi, kendinden önceki filozofların Aristo, Plato, İbn Sînâ, Agustine, Maimonides, Albertus Magnus gibi filozofların etkileri görülebilir. Aquinas'ın Beş yolu şunlardır:

Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Delili

Aquinas'ın eserlerini göz önünde bulundurduğumuzda deliller arasında en fazla rağbet ettiği delilin, Aristo'dan⁴⁵ hareketle geliştirmiş olduğu hareket delili olduğunu söyleyebiliriz (*Prima autem et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus*). Diğer delilleri kısaca ele alıp özetlerken, hareket delilini ayrıntılı şekilde ele alıp Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır.⁴⁶ Aquinas'ın

41. Aquinas, S. T. I q.2 a.2; q.12 a.13; Etienne Gison, *Elements of Christian Philosophy*, Doubleday & Company Inc., 1959, s. 50; Faruk Akyol, *Thomas Aquinas Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 66, 69.

42. Aquinas, S. T. I q.1 a.2.

43. Aquinas, S. T. I q.2 a.2; Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, s. 47.

44. Aquinas, S. T. I q.2 a.3.

45. Aristo, *Metaphysics*, içinde, *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), Introduction by C. D. C. Reeve, Random House, New York, 2001, Book II 994a; *Physics*, içinde, *The Basic Works of Aristotle*, Book IV 242a vd., Book VIII 251a vd.; *Commentary on the Metaphysics of Aristotle I-II*, Chicago: Henry Regnery Company, 1961, XIII.7:C, 1067-2535; Aquinas, *Selected Writings*, s. 243.

46. Aquinas, S. C. G. I, c. 13; S. T. I, q.2 a.3; C. T. I, c. 3.

hareket etmeyen hareket ettirici delili, a posteriori bilgiye, yani gözlemlerle elde ettiğimiz kesin bilgiye dayalı bir yoldur. Şöyle ki: Gözlemlerimiz sonucunda var olan her şeyin sürekli bir hareket içinde (*moveri in hoc mundo*) olduğunu, hareket halinde olanların, kendi kendilerini var edemeyecek kadar noksan ve sebeplenmiş oldukları sonucuna varırız. Bu delile göre, hiçbir şey, kendisini hareket ettirecek hâricî ya da dâhilî bir güç olmadan hareket etmeyeceği gibi, kendisini bi'l-kuvveden bi'l-fiillîğe geçirecek hareket ettirici olmadan da hareket edemez. Hareket, bir şeyin bi'l-kuvvelikten bi'l-fiillîğe geçişinden başka bir şey olmadığından, hareket eden her şey ancak bi'l-kuvve halde olduğu sürece hareket edebilir. Var olan hiç bir şey, kendi kendini hareket ettiremez, Aquinas'ın ifadesiyle, aynı anda hareket ettiren (*moveri*) ve hareket eden (*movere*) olması imkânsızdır. Zira bu söz konusu varlığın aynı anda hem bi'l-kuvve hem de bi'l-fiil olmasını gerektirecektir ki, bu imkânsızdır. Hareket edebilmek için hâricî bir sebebe ve hareket ettiriciye ihtiyaç duyarlar ki, bu hâricî hareket ettiricinin kendisi, hareket ettirilmeğe muhtaç olmaması için hareket etmemesi gerekir. Bu da bizi tek çıkışın hareket etmeyen hareket ettirici anlamındaki ilk hareket ettirici (*primum movens*), yani Tanrı olduğu sonucuna götürecektir.⁴⁷

Aquinas'ın geliştirmiş olduğu hareket etmeyen hareket ettirici delilinin temelinde döneminin hâkim fizik ve astronomi anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemin astronomi kabulüne göre, ay altı âlem daha üstün ve mükemmel varlıklar (felekler) olan ay üstü âlemin etkisi altında kalmaktadır. Buna göre, hareket eden her şey, dâhilî değil de hâricî bir sebep ya da güç tarafından hareket ettirilir.⁴⁸ İkinci olarak Aquinas'a göre, hareket eden her şeyin bir başkası tarafından hareket ettirildiği düşüncesinin de, sonsuza (infinitem) kadar teselsüle sebep olacağı ve tatmîn edici açıklama olmaktan uzak olması (absurdum) sebebiyle kabul edilemez. Sonsuz bir şekilde geriye gitme hem zihin tarafından kavranmasının hem de gözlemlenmesinin imkânsızlığı sebebiyle kabul edilemez. Bunun yerine, bütün hareket halindeki varlıkların hareketinin temelinde, kendisi hareket etmemesi sebebiyle, dâhilî ya da hâricî bir sebep ya da hareket ettiriciye ihtiyaç duymayan ilk hareket ettiriciye ihtiyaç vardır ki, bu da Tanrı'dır. Sonsuz bir şekilde teselsül eden sebeplemenin tatmîn edici açıklama olarak kabul edilemeyeceği gibi sebeple-

47. Aquinas, S. T. I q.2 a.3; D. P. q.3, q.5; S. C. G. I, c. 13; *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, XII L.7:C, 1067-2535; Ayrıca bkz. Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İz Yay., İst., 2006, s. 35-6; O. Faruk Akyol, *Thomas Aquinas*, s. 70-71; Etienne Gilson, *Thomism, The Philosophy of Thomas Aquinas*, Fransızca'dan çev. Laurence K. Shook & Armand Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 2002, s. 54 vd..

48. Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, s. 60.

nen varlıkların sonlu olması sebebiyle onların sonsuza doğru birbirlerini sebeplediklerini düşünmek de doğru olmayacaktır. Âlemin ilk hareket ettiriciye ihtiyaç duymadan kendi kendinin sebepleyerek hareket ettirdiğini düşünmek Aquinas'a göre tıpkı bir ustaya ihtiyaç duymadan, malzemelerin ve aletlerin bir araya gelerek yatağı meydana getirmesine benzer ki böyle bir şey kabul edilemez.⁴⁹

Etkin Sebepten Delili

Aquinas'ın Aristo'dan hareketle⁵⁰ geliştirmiş olduğu ikinci delil, birinci delile benzemekle birlikte daha çok sebep-sonuç ilişkisine dayanır. Birinci delil daha çok bi'l-kuvvenin bi'l-fiile dönüşmesi için hâricî bir sebebi gerektirirken, Aquinas'ın ikinci delili ise her sonucun arkasında bir sebebin olması gerektiği üzerine yoğunlaşır (*Secunda via est ex ratione causæ efficientis*). Aristo'dan farklı olarak Aquinas, argümanında sadece hareketi sağlayan sebepten değil aynı zamanda etkin sebepten de bahsetmektedir. Yine Aristo'dan farklı olarak, etkin sebepten hareketle doğrudan Tanrı'nın varlığına varmak tadır.⁵¹

Etkin sebep delili, var olan her şeyin sebeplenmiş olduğu kabulünden hareket eder, diğer bir ifadeyle, hiçbir şey kendisinin sebebi olamaz (*nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius*). Zira bir şeyin kendi kendinin sebebi olması durumunda kendi kendini öncelemesini (sebebin sonucu öncelemesi) gerektirecektir ki, böyle bir şey imkânsızdır (*quia sic esset prius seipso, quod est impossibile*). Her sonucun kendini önceleyen bir sebebi vardır, yani hiçbir sonuç kendisini sebepleyen sebebi önceleyemez. Ayrıca hareketi sağlayan sebepler sonsuz bir silsile şeklinde geriye doğru gidermez; bunun yerine silsile kendisi ilk ve nihâî sebep olan birinde durması gerekir. Aksi takdirde sonsuza doğru gidiş kısır döngüye sebep olacağı gibi, sebeplenmenin nasıl olduğuna ilişkin açıklayıcı bilgi de sağlamayacaktır.⁵² Bu durum, bir ilk ve etkin sebep (*causa prima, cause efficiens*) tarafından sona erdirilmiş olmalıdır ki, biz buna Tanrı deriz.⁵³ Aquinas, delilini temellendirirken birinci delili de göz önünde bulundurarak etkin delil ile hareket ettirici delil arasında bir ayrıma gitmez. İbn Sînâ'nın aksine her iki sebebi aynı kabul eder. Aquinas,

49. Aquinas, C. T. I c. 3.

50. Aristo, *Metaphysics*, Book II, ch. I, 994a.

51. Gilson, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, s. 62.

52. Aquinas, S. T. I, q.2 a.3; Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, s. 68 vd.

53. Aquinas, S. T. I q.2 a.3.

hareketin sebebin (*cause movens*) aynı zamanda etkin (*casue efficiens*) ve nihâî sebep (*cause agens*) olabileceğini kabul eder.⁵⁴

İmkân (Zorunlu ve Mümkün Varlık Ayrımı) Delîli

Aquinas'ın üçüncü delîli, var olanları mümkün (*possibili*) ve zorunlu (*necessario*) olmak üzere iki kısma ayırması öncülü üzerine kuruludur (*Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est*). Bu delil diğer delillerden tamâmen farklı olmamakla birlikte daha çok varlık olarak varlıktan (*being qua being*) hareket eder. Müslüman düşünürler arasında “İmkân delîli” olarak bilinen bu delîli, Aquinas kısmî değişiklikler dışında İbn Sînâ'dan olduğu gibi almıştır.⁵⁵ Ancak eserlerinde İbn Sînâ'dan aldığını belirtmemiştir.⁵⁶ Söz konusu bu delil, var olan her şeyin var olup olmama ihtimâlini kendi içlerinde barındıkları anlamında mümkün varlık ile mümkün varlığın mevcûdiyetini zâtına ya da mâhiyetine değil de hâricî bir sebep olan ilk ve nihâî sebebe borçlu olduğu şeklinde iki temel prensip üzerine kuruludur.

Zorunlu ve Mümkün Varlık Ayrımı Delîline göre, gözlemlerimiz sâyesinde var olan her şey değişmekte, dağılmakta ve yok olmaktadır. Bu da var olanların doğasının var olup olmama ihtimâlini içlerinde barındıran mümkün varlıklar oldukları anlamında gelir. Var olup olmama ihtimâli, onların belli bir zaman diliminde var olmadıkları bir zaman dilimini gerektirecektir ki, bu da onların her dâim var olmalarının imkânsızlığı anlamında gelmektedir. Aynı şekilde, belli bir zaman diliminde var olmadıkları anlamına da gelmektedir. Bununla birlikte, var olan bütün varlıkların mümkün varlık olduğunu varsaymak, onları, belli bir zaman diliminde var edecek bir varlığın gerekliliği sebebiyle saçma (*absurdum*) olacaktır. Dolayısıyla, var olup olmaması ihtimal dâhilinde olan ve belli bir zaman diliminde var olan varlıkları var kılacak bir varlığa ihtiyaç vardır. Aksi takdirde, belli bir zaman diliminde var olmayıp sonradan varlık kazanan varlıklar var olmayacaktır. Söz konusu bu varlık, mümkün varlıklardan farklı olarak zâtıyla kâim (*a se*) ve yokluğu düşünülemeyen, her dâimâ var olması gereken Zorunlu Varlık (*Necesse Esse*) olan Tanrı'dır.⁵⁷

54. Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, s. 68 vd

55. İbn Sînâ, *Şifâ ilâhiyât* I, 6.1 s 37 vd.

56. Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 37-8.

57. Aquinas, S. T. I q.2 a.3; S. C. G. I, c. 13; Ayrıca bkz. Gilson, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, s. 66-7; Akyol, *Thomas Aquinas*, s. 75.

Derecelendirme Delili

Aquinas'ın bu delili, var olan bütün varlıkların müşterek bir şekilde sahip oldukları niteliklere farklı derecelerde sahip oldukları kabulü üzerine kuruludur (*Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur*).⁵⁸ Aquinas'a göre dünyadaki şeylerin farklı farklı olduklarını biliriz. Meselâ varlık, iyilik ve doğruluk dereceleri farklılık gösterir;⁵⁹ ancak bu dereceler yalnızca en yüksek ve mükemmele nazaran kıyaslandıktan sonra açıklık kazanır. Tıpkı müşterek bir şekilde varlığa sahip olan bütün varlıkların birbirinden farklı oranlarda varlığa sahip iken Tanrı'nın varlığa en mükemmel (*maxime ens*) şekilde sahip olması gibi.⁶⁰ Yaratılmışların sahip olduğu iyilik, varlık, kudret vb. nitelikleri en yüce ve mükemmel şekilde bunlara sahip olan Tanrı ile oranlayarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır.⁶¹ Bu delilin en önemli özelliklerinden biri, diğer özellikler gibi, tamâmen gözlenebilir, yani tecrübî bilgiye dayalı olmasıdır. Varlıkların sahip olduğu nitelikler birbirleriyle oranlayarak niteliklere farklı derecelerde sahip olduğu sonucuna varılır. Bu delilin ikinci temel özelliği, Aquinas'ın kullanmış olduğu “daha az” (*magis*) ve “daha fazla” (*minus*) kavramlarıdır. Her iki kavram, her zaman en mükemmele referansla kullanılmıştır.⁶²

Aquinas, yaratılmışlar ile Tanrı'nın müşterek şekilde sahip olduğu varlığa farklı derecelerde sahip olduğunu göstermek için ilkin, yaratılmışlar için kullanılan *esse* ile Tanrı'nın varlığını ifade etmek için kullanılan *esse* arasında ayırım yaparak bunların farklı anlam modlarında kullanıldığını belirtir. Tanrı söz konusu olduğunda *esse* kavramını soyut, basit ve bi'l-fiil anlamında kullanırken, yaratılmışlar söz konusu olduğunda da *esse*'yi ikincil düzeyde metafiziksel mürekkepliği çağrıştıracak anlamda kullanır. Zira yaratılmışlarda *esse*, cevherde bulunup cevherin mevcüdiyet kazanması olarak anlaşılırken, zorunlu varlıkta ise, mâhiyet ile özdeş olan, *per se* olarak mevcüdiyete sahip olma anlamında kullanılır. Yaratılmışlar, hâricî sebebe bağlı olarak varlık kazanırken, Tanrı ise

58. Aquinas'ın geliştirmiş olduğu bu argümanın ilk versiyonun Platon ve Aristo'da görmek mümkündür. Platon, var olanları daha fazla ve az gerçekliğe, daha yüksek ve düşük forma, daha fazla ve az gerçek varlığa sahip olmak üzere derecelendirmiştir. Platon, *The Republic of Plato*, trans. with notes and an Interpretive Essay by Alan Bloom, Basic Books, 1968, 509 vd.; Aristo, *Metaphysics*, Book II, ch. I, 993b vd., Book IV, ch. IV 1032b vd.

59. Aquinas, S. C. G. I c. 18; S. T. I, q.2 a.3.

60. Aquinas, D. P. q.7 a.2 ad.9, S. C. G. I c. 26, 22; D. E. E. c. 5; S. T. I q.3 a.4 ad.1; Hughes, *On A Complex Theory of A Simple God*, s. 24-27.

61. Aquinas, S. C. G. I c. 13 a.34; S. T. I, q.2 a.3.

62. Aquinas, D. P. q.3 a.5.

zorunlu/özel şekilde varlığa sahiptir.⁶³ Aquinas, Tanrı'nın sahip olduğu varlığın yaratılmışların sahip olduğu varlıktan tamâmen farklı olduğunu varlık-mâhiyet ilişkisini esas alarak da çözümler. Yaratılmışlardan farklı olarak Tanrı'nın salt varlık oluşunu *esse tantum* (kendinde varlık), *actus purus* (bi'l-fiil varlık), *ipsum esse* (zâtî varlık) vb. temel tanımlayıcı ifadelerle daha da netleştirir.⁶⁴ Baz alacağımız en mükemmel ve bi'l-fiil varlık olmaması durumunda varlığa sahip olanlar arasında bu tür derecelendirmeye gidemeyiz.⁶⁵

Aquinas Tanrı'nın varlığının yaratılmışların sahip olduğu varlık türü gibi *müşterek varlık* türü olmadığını, zihinde var olan müşterek varlığın zihin dışında, nesnel dünyada gerçekliğinin olup olmadığından hareketle temellendirir. Müşterek varlığı, zihin dışında bir gerçekliği olmayan, tek tek tikel şeylerin mevcûdiyetlerinin soyutlanmasıyla elde edilen tümel bir varlık olarak tanımlar; hayvanların veya insanların sahip olduğu canlılığın, tümel, müşterek halinin sadece zihinde bulunması gibi. Öte yandan Tanrı'nın sahip olduğu *subsistent esse* ise, yaratılmışlardan farklı olarak, sadece zihinde gerçekliği olmamakta aynı zamanda zihin dışında hâricî gerçekliği de bulunmaktadır.⁶⁶ Bu yönüyle zorunlu varlık, zihinde, hâricî dünyada form ya da dâhilî nitelikler olmaksızın kavranabilirken; müşterek varlık, zihinde mâhiyet veya a'râzlar doğrultusunda ve hâricî dünyada mahal bulunduğu mâhiyet ve kendisine farklılık kazandıran a'râzlar doğrultusunda kavranır.⁶⁷

Teolojik (Nizâm ve Gâye) Delili

Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını isbata yönelik geliştirmiş olduğu beşinci delil, âlemde var olan her şeyin, belli bir düzene ve amaca göre var edildiği şeklindeki a posteriori bilgiye dayalı delildir (*Quinta via sumitur ex gubernatione rerum*). Buna göre, âlemdeki düzen dikkatli bir şekilde ele alınıp üzerine düşünüldüğünde, tesâdüfen var edilmediği, aksine akıllı (*intelligens*) bir varlık tarafından tasarlandığı görülecektir. Zira düzen ve amaç, ancak akıllı bir zihnin ürünü olarak

63. Aquinas, S. T. I q.3 a.4 resp., q.4 a.2 resp.; C. T. c. 11; Hughes, *On A Complex Theory of A Simple God*, s. 51-53.

64. Aquinas, D. P. q.1 a.1 resp.; C. T. c. 3, 5, 9, 11, 16, 23; D. P. q.7 a.4, 5 resp.; S. T. I q.3 a.1,5, q.4 a.2 resp.; S. C. G. I c. 22, 23; *Questiones Quodlibetales* II q.2 a.1; Ayrıca bkz. *Exposito libri Boetii De hebdomadibus* 1.2 n.32; *Sententia* I d.8 q.4 a.2; *Questiones Disputatae De Veritate*, içinde *Questiones Disputatae* I-II, P. Bazzi (ed.), Rome: Mariette, 1949, I q.27 a.1 ad.8.

65. Aquinas, S. T. I q.2 a.3.

66. Aquinas, S. C. G. I c. 22; *Sententia* I d.8 q.4 a.1; *Questiones Quodlibetales* II q.2 a.1.

67. Aquinas, D. P. q.2 a.1 resp., q.2 a.9 ad.1.

olabilir. Aynı şekilde, akıldan yoksun olan yaratılmışların, akli olan bir varlık tarafından yönlendirilmedikçe düzene bağlı olarak belli bir amaca doğru hareket etmeleri de mümkün değildir. O halde bir tasarımcı olmalıdır ki, bu ilâhî zihne/tasarımcı, Tanrı'dır (*intelligunt Deum*).⁶⁸ Aquinas nizâm ve gâye deliliyle sadece var olanların belli bir amaca sahip olduğunu ve amaç doğrultusunda hareket ettiklerini söylememekte, aynı zamanda söz konusu amacı insana da taşımaktadır.⁶⁹

Aquinas'ın geliştirmiş olduğu bu delil, gözlem ve akli çıkarımlara dayanmakla birlikte kesin doğru olduğu söylenemez. Zira zihnimiz, şeyleri anlamaya çalışırken kaçınılmaz şekilde onları sınıflar, belli bir düzene koyar. Dolayısıyla, var olduğu iddiâ edilen nizâmın ve kendisine doğru hareket edilen amacın gerçekliğinin aklın olaylara dayattığı bir şey mi olduğu yoksa zihnimizin sebep-sonuç ilişkisi bağlamında kazandığı alışkanlığı mı olduğu net değildir. Âlemin bir kısmının belli bir düzene sahip olmasından hareketle, bir bütün olarak âlemin düzene sahip olduğu iddiâ edilemeyebilir. Aynı şekilde, varlığı varsayılan düzenin kaynağının tek bir varlığa dayandırılmasının doğruluğu da tartışmalıdır. Varsayılan düzenin kaynağının tek bir varlığa dayandırmaktansa, şeylerin kendinde, tabiatta veya birden fazla tasarımcıya dayandırılabilir.

Bu beş farklı delili dikkate aldığımızda filozofun, farklı filozof ve teologların geliştirmiş olduğu delilleri bir araya getirerek kısmî değişikliklerle Tanrı'nın varlığını O'nun varlığının a priori ve daha çok a posteriori bilgiye dayalı olarak kanıtlanabileceğini göstermeye çalıştığını söyleyebiliriz.⁷⁰ Aquinas'ın geliştirmiş olduğu bu beş yolun, birbirinden farklı ve bağımsız deliller mi, yoksa tek bir delilin birbirleriyle ilişkili beş farklı versiyonu olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Kanâatimizce, filozofun sıralamış olduğu bu beş yol, tek bir sonucu isbatlamak için geliştirilen, birbirinden farklı argümanlar üzerine kurulu olan, ancak birbirini gerektiren ve destekleyen farklı delillerden oluşmaktadır. Filozofun beş delili, "*Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi?*" sorusunu olumlu bir şekilde cevaplama çabasının ürünüdür. Beş yol, tamâmen felsefî kaygıyla formüle edilmiş değildir, aksine teolojik kaygıların daha ağır bastığı bir rasyonelleştirme çabasıdır. Aquinas'ın beş yolunun Tanrı'nın varlığını gerçek anlamda kanıtlayıp kanıtlamadığı, delillerden hareketle varılan varlığın mutlak, zorunlu varlık olan Tanrı olup olmadığı tartışmaya açıktır.⁷¹

68. Aquinas, S. T. I q.2 a.3; S. C. G. c. 13 a.35; D. V. q.5 a.2 resp.

69. Aquinas, S. T. I q.2 a.3; S. C. G. I, c. 44; Akyol, *Thomas Aquinas*, s. 77.

70. Daha geniş bilgi için bkz. William Bryar, *St. Thomas and Existence of God: Three Interpretations*, Chicago, Regneray, 1951.

71. Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, s. 53-4, 86-7; Gilson, *The Philosophy Thomas Aquinas*, s. 76 vd.

TANRI'NIN BİLİNEBİLİRLİĞİ

Aquinas'ın savunmuş olduğu Tanrı'nın hiçbir ontolojik, metafizik ve mantıkî mürekkepliğe sahip olmayan mükemmel bir varlık olduğu düşüncesi, epistemolojik açıdan O'nun nasıl bir varlık olduğu bilgisinin imkânını yadsıdığından,⁷² bu durum bir tür teolojik agnostizme sebep olmaktadır. Aquinas, bu tür Tanrı anlayışının beraberinde kaçınılmaz kıldığı teolojik agnostizmin farkında olduğundan, bunu gidermek için farklı temellendirmelere başvurmuştur. Başvurduğu yol, mükemmel ve basit mâhiyete sahip olan Tanrı'nın sebep-sonuç ilişkisi üzerinden tenzihî dille güçlendirilmiş analojik bir şekilde bilinebileceğidir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın bilinmesini mümkün kılan şey, sebeplenmiş varlıkların ilk ve nihâî sebebe ilişkin sınırlı da olsa benzerlik ve ilişki barındırmalarıdır. Aquinas'ın ifadesiyle, *bir şeyden diğer bir şeye doğru gelişen (in transitu) bir ilişki* bulunmaktadır.⁷³

İnsanın duyulur dünyada yaşaması ve maddî bir varlık olması sebebiyle, Aquinas, zihnin kavrayacağı nesnenin maddî objesine ihtiyaç duyacağını, obje olmadan da süjenin bilgisine ulaşamayacağını düşünür.⁷⁴ Zihnimiz, duyulardan başlayıp, duyuların el verdiği ölçüde şeylere ilişkin bilgi seviyesine ulaştığından, duyular aracılığıyla duyulara doğrudan konu olmayan Tanrı'nın mâhiyetini kavrayamayacaktır.⁷⁵ Dolayısıyla zihnimizin Tanrı'nın mâhiyetini olduğu hal üzere kavraması ya da bilmesi de mümkün olmamaktadır.⁷⁶ Bunun yerine zihnimiz, aynadaki yansımada olduğu gibi, Tanrı'nın zâtını doğrudan kavramak yerine, O'nun zâtını nesnel dünyadaki yansımaları olan fiillerinin sonuçlarını müşâhade ederek, zâta ilişkin dolaylı bilgi elde edilebilir.⁷⁷ İlâhî zâta ilişkin elde edilen dolaylı bilgilere ve Tanrı ile ne tür bir ilişki içerisinde bulunduğuna bağlı olarak, O'na atfedilecek isim ve niteliklerin anlamı belirlenir.⁷⁸ Tanrı'ya ilişkin bilginin *a posteriori bilgilerle (demonstratio per effectum)* belirlendiğini ve sınırlandırıldığını belirten Aquinas'ın düşüncelerinin arka planında, insan

72. Aquinas, S. T. I q.12 a.1, 3.

73. Aquinas, D. P. q.7 a.8, 5; S. T. I q.12 a.12, q.13 a.1; S. C. G. I c. 29. Daha geniş bilgi için bkz: Mehmet Ata Az, "The Possibility and Nature of Talking About God: The Cases of Avicenna and Thomas Aquinas", *İlahiyat Studies*, vol 4, no. 2, 2013.

74. Aquinas, S. T. I q.12 a.12; D. T. q.6 a.3.

75. Aquinas, S. T. I. q.12. a.1; Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, 1956, s. 96, 104.

76. Aquinas, S. T. I q.12, a.12; S. C. G. I c. 105, c. 11 par. 4; William J. Hill, *Knowing Unknown God*, New York: Philosophical Library, 1971; Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, s. 49.

77. Aquinas, D. P. q.7 a.2, a.5; S. C. G. I c. 12; III, c. 47; Ayrıca bkz: Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 27.

78. Aquinas, S. T. I q.13.

zihninin sadece maddî ve duyular dünyasındaki nesneleri hakkıyla ve olduğu hal üzere kavrayabilecek yetiye sahip olduğunu düşünmesi yatar.⁷⁹

Aquinas, Tanrı söz konusu olduğunda varlık ve mâhiyeti özdeş saydığından, O'nun mevcûdiyetine ilişkin “O nedir?” sorusunu soramayacağımızı iddiâ eder. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu soru, muhâtap alınan objenin doğrudan temel nitelikleri ve mâhiyetine yöneltilen bir sorudur. Bu tür bir soru, Tanrı'nın varlığı veya mâhiyeti referans alınarak sorulduğunda, soruya tam anlamıyla cevap alınamaz.⁸⁰ Ayrıca Aquinas'a göre, “O nedir?” gibi bir sorunun Tanrı'ya yöneltilmeyeceğinin diğer bir gerekçesi, bu tür bir sorunun mürekekepliği îmâ etmesidir. Zira bu soru sadece, varlık-mâhiyet, madde-form vb. bileşenlerden oluşan mümkün varlıklara yöneltililebilir.⁸¹ Kendisine bu tür soruların yöneltilmediği varlığın nasıl bilinebileceğine ilişkin olarak Aquinas, fiilleri ya da sebeplemiş olduğu varlıklar aracılığıyla bilinebileceği şeklindedir. Sebeplenmiş varlıklar aracılığıyla elde edilen bilgiyse, Tanrı'nın mâhiyetine ilişkin bilgi olmaktan çok, O'nun ne olmadığına ilişkin bir bilgidir.⁸²

Aquinas'a göre, gündelik yaşamda her bilme çabamızı mümkün kılan şey, bilmeye konu olanın varlığından farklı ve zihne konu olabilen bir mâhiyete sahip olmasıyken; Tanrı'yı bilmeye yönelik her çabamızı başarısız kılan, zorunlu varlığın varlığıyla özdeş olan mâhiyetinin zihnimizce kavranamamasıdır.⁸³ Zira Tanrı'nın maddî varlıklar gibi doğrudan duyu tecrübelerimize konu olabilecek ne müşterek varlığa ne de mâhiyete sahip olduğundan, O'na ilişkin bilgimiz ancak O'nun nesnel dünyaya ilişkin fiillerinden oluşturulabilecektir.⁸⁴ Bilginin elde edilmesinde daha çok pozitivist bir tavır takınan Aquinas, Tanrı'yı doğrudan müşâhade ve tecrübe edemediğimiz için onun mâhiyetine ilişkin tanımlamalarımızın kaçınılmaz olarak menfî karakterde olması gerektiğini düşünmektedir. Bunu yapmanın yolu da, yaratılmış varlıkların ni-

79. Aquinas, S. T. I q.84 a.7, q.75, a.6; S. C. G. I c. 3, c. 106; Ayrıca bkz. Ralph B. Gehring, “The Knowledge of Material Essence According to St. Thomas Aquinas”, *The Modern Schoolman* 33/3, 1956, s. 153-81.

80. Aquinas, S. T. I q.3 a.4 ad.2; *Sententia* d.23 q.1, a.3, ad.4; S. C. G. IV c. 35; S. T. I q.29.

81. Aquinas, S. T. I q.1 a.3 ad.2; *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, VII. L.17:C. 1671.

82. Aquinas, S. C. G. I c. 30.

83. Aquinas, D. T. q.6 a.3; S. T. I q.3, q.12 a.7, a.12. “Zihnimiz Tanrı'yı tam olarak tarif etmede hataya düşmektedir. Bundan dolayı, Tanrı'nın doğası, bizim için her zaman muğlak ve anlaşılmaz kalmaktadır. Bu yaşamda Tanrı'ya ilişkin en iyi bilgimiz, O'na ilişkin sahip olduğumuz her türlü bilginin üstünde ve ötesinde olmalıdır.” Aquinas, *On Truth*, Vol. 3, Chicago: Henry Regnery Co., çev. R. Mulligan, J. McGlyn and R. Schmidt, 2, 1, 9; Aquinas, S. T. I q.12 a.7.

84. Aquinas, S. T. I q.12 ad.4.

teliklerinden hareketle, varlıkların yapısal özelliklerini müşâhade ederek Tanrı'yı tanımlayabilmektir.⁸⁵

Yaratılmışların mâhiyetine ilişkin bilgiden kasıt, mümkün varlıkların mâhiyetlerini tam olarak tanımlayan, nasıl bir yapıda olduklarını betimleyen bilgiye sahip olmaktır. Meselâ, insanın mâhiyetine ilişkin yetkin bilgiye ulaşmak, onun düşünen bir varlık olduğunu iddiâ etmektir. Bu tür bir bilgi de, doğrudan insanın mâhiyetine ilişkin tanımlayıcı bilgiye ulaşmak anlamına gelir. İnsanın mâhiyetini tanımlayan bilginin kaynağı, onun türüne, cinsine ve faslına ilişkin temel niteliklerdir. Bu tür temel niteliklerden hareketle, insanın aslında nasıl bir yapıdan oluştuğunu bilebilmekteyiz. Oysa Tanrı söz konusu olduğunda, tür, cins, fasl vb. sınıflamalara tâbi tutulamadığından O'nun zâtına ilişkin tanımlamalarda bulunmak da mümkün değildir. Bir şeyin kendisine ilişkin bilgi sahibi olunabilmesi için, tanımın oluşmasını sağlayan cins, tür, fasl vb. ayrımların yapılabilmesi gerekir. Tanrı'nın bu tür ayrımlara tâbi tutulmasına imkân sağlayacak eşi veya benzeri bir varlık bulunmadığından, doğal olarak O'na ilişkin bilgimiz de sınırlı kalacaktır. Bu durumda O'na ilişkin söylenebilecek ve bilenebilecek tek şey, O'nun mevcûdiyetinin olduğu, yani var olduğudur.⁸⁶ Aquinas'a göre bu anlamda “O, *odur*.” (quid est) ismi, Tanrı'yı en iyi ifade eden olmaktadır. Çünkü bu isim Tanrı'ya herhangi bir şey atfetmemektedir. Herhangi bir sınıflama getirmeksizin, O'nun varlığını ifade etmektedir. Aquinas'ın ifadesiyle “*quid est*”, engin cevher denizini ifade eder.⁸⁷ Ayrıca, *quid est*, forma delâlet etmemekte, aksine basit bir şekilde doğrudan varlığın kendisini, Tanrı'yı ifade etmektedir.⁸⁸ Aynı şekilde, “*varlık*” (esse), “*bi'l-fil*” (actus purus) vb. isimler, her türlü mükemmelliği kendi içinde barındırırken, noksanlık, sınırlanma vb. mükemmel olmayla uyuşmayan durumları dışarıda bırakır.⁸⁹

Doğrudan elde edilen bilgi, şeyin özel niteliklerinden hareketle soyutlamalara gidilmesi, gözün hiç bir aracıya ihtiyaç duymadan nesneyi olduğu gibi görmesi ve gördüğünü tanımlamasıdır. Dolaylı bir şekilde elde edilen bilgiyse, gözün görmediği nesneyi, görmüş olduğu benzer şeylere kıyasla, görmediği nesneye ilişkin tahmînî bilgilere ulaşmasıdır.⁹⁰ Bu bağlamda, zorunlu varlığa ilişkin sahip olduğumuz bilgi, doğrudan elde edilen bilgi olmaktan çok, se-

85. Aquinas, S. C. G. I c. 14, c. 29; Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, s. 96.

86. Aquinas, S. T. I q.3, I q.12 a.7, a.12.

87. Aquinas, D. P. q.7 a.5; S. T. I q.13 a.11.

88. Aquinas, S. T. I q.13 a.11 resp.; *Sententia* I d.8 q.1 a.1; S. C. G. I c. 22; D. P. q.2 a.1, q.7 a.5.

89. Aquinas, S. T. I q.13 a.11 resp.; *Sententia* I d.8 q.1 a.1; S. C. G. I c. 22; D. P. q.2 a.1, q.7 a.5.

90. Aquinas, D. T. q.1 a.2.

bebe ilişkin sebeplenmiş varlıklardan hareketle elde ettiğimiz dolaylı bilgidir. Aquinas'a göre, dolaylı da olsa sonucun sebebe ilişkin bir takım kısmî ve noksan benzerlikler barındırması, zihnimizin, sonuçtan hareketle sebebe doğru bir analogiyle Tanrı'nın varlığına ilişkin bir takım tanımsal tahminlerde bulunmasına imkân tanımaktadır.⁹¹ Nefyedici bir dilin kullanılmasının en önemli sebebi, cevherlerin mâhiyetinin zihnimizce kavranamamasıdır. Kavranamayan varlıkların mâhiyetine veya zâtına ilişkin her tanımlama, beraberinde belirsizliği ve muğlaklığı getirir. Bu tür belirsizlikten kaçınmanın en iyi yolu da, mâhiyeti bilinmeyen varlıklara menfî yüklemelerin atfedilmesidir. Nefyedici dilin kullanılması, maddî varlıkların sahip oldukları her türlü noksanlığı ve sınırlılığını gerektiren niteliklerden soyutlanmasını da sağlar. Dolayısıyla nefyedici dille, yaratılmışlarda var olan bazı niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesi ile O'nun da yaratılmışlara benzer şekilde cins, tür ve fasl gibi sınıflamalara tâbi tutulmasının önüne geçilmiş olur.⁹²

Aquinas, tenzîhî dilin bizim, Tanrı'nın aşkın mâhiyetini daha iyi anlamamızı ve O'nun yaratılmışlardan farklılığına varmamızı sağladığını belirterek, bu dilin, O'nun hakkıyla kavranmazlığını ve bilinemezliğini başarılı şekilde ifade ettiğini iddiâ eder. Filozofun negatif teolojiden kastı, insan zihnini doğrudan ilâhî mâhiyet üzerine düşünmeye yöneltmek ya da rasyonel teolojik bir dil kurmak değildir. Aksine, insan zihninin Tanrı'nın mâhiyeti ve zâtının kavranması söz konusu olduğunda, nasıl hatalı düşünebileceği veya konuşabileceğini göstermektir. Zorunlu varlığın zâtının veya mâhiyetinin tam olarak bilinemezliğini temellendirmek için tenzîhî dili ve buna bağlı olarak negatif teolojiyi savunmasının temelinde, benimsemiş olduğu aşkın, basit ve mükemmel varlık anlayışı yatmaktadır. Bu tür bir anlayış da kaçınılmaz olarak Aquinas'ı, kavranamayan, bilinmeyen ve tecrübe edilemeyen Tanrı hakkında nasıl düşünülmesi ve konuşulması gerektiği problemleriyle yüzleşmeye götürmüştür.

Bir şeyi bilmenin zorunlu şartı, bilenecek şeyin ne olduğunun bilinmesidir. Aksi takdirde, bilinmeye çalışılan şeyin ne olduğu bilinmeden, şeyi anlamaya çalışmak sonuçsuz bir çabadan ibaret olacaktır. Dolayısıyla, başta Tanrı olmak üzere maddî olmayan varlıkların ne olduğunu bilmeden, onların var olup olmadıklarını bilemeyiz.⁹³ Bundan dolayı Aquinas, Aristo'nun görüşü olan, “*Bir şeyin mevcûdiyetini bilmenin şartı, o şeyin ne olduğuna ilişkin kısmî ya da mükemmel bilgiye sahip olmaktır.*” düşüncesinden hareketle, var olan şeyin bizce iki şekilde bilinebileceğini ileri sürer. Bunlardan ilki, bilgimize muhâtap olan

91. Aquinas, *D. T.* q. 1 a.1.

92. John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, 2000, s. 515-16.

93. Aquinas, *D. T.* q.6 a.3 resp.

nesnenin formunu görerek ya da nesnenin varlığına ilişkin bilgi sahibi olarak bilme anlamındaki şeyin *formu aracılığıyla bilmedir*; doğrudan taşı görerek taşın varlığına ilişkin bilgi sahibi olmamız gibi.⁹⁴ İkinci şekil bilmeyse, *varlığın başka bir varlıkla olan benzerliğinden hareketle bilinmesi*. Diğer bir ifadeyle, *sebe-sonuç arasındaki ilişki* ile bu ilişkiye dayalı olan *benzerlik* olmak üzere iki temele dayanan bir bilmedir.⁹⁵ Bu, sebeplenmiş olan varlıkta meydana getirdiği benzerliklerden hareketle, sebebe ilişkin bilgi sahibi olunması şeklinde de tarif edilebilir; birinin resmi veya heykeli aracılığıyla bilinmesi gibi.

Tanrı'nın kendisine benzeyen sebeplenmiş varlıklar aracılığıyla bilinmesi, sebep ile sonuç arasındaki aynılık ilişkisine göre farklılık göstermektedir. Sonuçların iki çeşit olduğunu belirten Aquinas'a göre, bunlardan ilki, sonucun kudrete eşit olup kudretin tamâmını yansıtan sonuçlardır. Sonucun sebebe eşit olduğu durumda sebeplenmiş varlık, sebebini olduğu gibi temsil eder. Bu tür sebeplenmiş varlıklardan hareketle Tanrı'nın mâhiyetine ilişkin yetkin bilgiye ulaşılabilir. Diğer tür sonuç ise, kudrete denk olmayan sonuçtur. Bu durumda sonuçlar aracılığıyla kudret tam olarak kavranamadığı gibi sonucun sebebe ilişkin benzerliği de sınırlıdır. Sonucun, kudrete ilişkin sınırlı benzerliğinden, kudretin mâhiyeti bilinemez, aksine ancak kudretin varlığına ilişkin bilgiye ulaşılabilir.⁹⁶ Bu dünyadaki yaratılmışların kendilerini sebepleyen sebeple olan ilişkilerini göz önünde bulundurduğumuzda, ikinci kısım benzerliği barındırdıklarını söyleyebiliriz. Zira nihâî sebep, aşkınlığını ve mükemmelliğini olduğu gibi varlık verdiği mümkün varlıklara yansıtmadığından, sebeplenmiş varlıklar sebebe ilişkin sınırlı benzerliğe sahiptirler.⁹⁷

Nihâî sebep her bir varlığı farklı şekilde etkilediğinden, her bir sebeplenmiş varlık Tanrı'ya ilişkin farklı oranlarda benzerlik barındırmaktadır. Yaratılmışların içermiş oldukları muhtelif oranlardaki benzerliklerden hareketle, sebebe ilişkin farklı bilgilere ulaşılabiliriz. Bundan dolayı, sebeplenmiş olanlar, sebebin mâhiyetini tam anlamıyla içermediklerinden, sebeplenmiş varlıklardan hareketle Tanrı'nın mâhiyetini bilmek yerine sadece O'nun var olduğunu bilebiliriz. Sebeple sebeplenmiş arasındaki ilişkiden hareketle nihâî sebebin mâhiyetiyle ilgili kesin olmayan tahminlerde bulunabiliriz.⁹⁸ Bu bilgiyi edinmeyi sağlayan şey, sebeplenmiş olanın sebebe ilişkin bazı izler taşımasıdır. Başka bir deyişle, sebeplinin sebepten etkilenmesiyle ondan bazı izler taşıması sebebe iliş-

94. Aquinas, *D. T.* q.1 a.2 resp.

95. Aquinas, *Sententia* II d.13 q.1 a.2; *D. V.* q.2 a.11, q.20 a.4 ad.1; *D. T.* q.1 a.2; Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, s. 103-10

96. Aquinas, *D. T.* q.1 a.2; *S. T.* I. q.12 a.2, 4.

97. Aquinas, *D. T.* q.1 a.2; *D. V.* q.2 a.1 ad.9-10.

98. Aquinas, *D. T.* q.1 a.1 resp.

kin bilgi edinmek için yeterlidir.⁹⁹ Buna göre, elimizde sadece sebeplenmiş ya da etkiler bulunduğu, sebeplenmişlerden hareketle elde etmiş olduğumuz bilgiden hareketle, sebebin varlığına ve dolayısıyla mâhiyetine ilişkin tahminlerde bulunabiliriz. Aquinas, bu tür sebeplenmiş varlıklardan hareketle sebebe ilişkin bilgiye “*tecrübeye dayalı açıklama*” der.¹⁰⁰

Aquinas'ın, sebep ile sebeplenmiş arasındaki ilişkiye bağlı olarak benzerliğe dair görüşlerinde asıl sorun, mâhiyeti tam olarak bilinmeyen varlığın, ilk sebebin, sebeplenmiş olduğu varlıklar üzerinde ne tür bir etki bıraktığının bilinebilirliğidir. Ayrıca birbirinden tamâmen farklı varlık kategorilerinde bulundukları iddiâ edilen zorunlu ile mümkün varlık arasında bir benzerliğin varlığının iddiâ etmek de bir diğer sorundur. Zira aşkın ve mükemmel olanın mâhiyeti tam olarak bilinmeden nasıl olur da, sebeplilerden hareketle aralarında bir benzerliğin bulunduğu iddiâ edilebilir? Aquinas'ın bu anlayışının, mantikî ve rasyonel çıkarımlardan çok teolojik çıkarımlara ve kabullere dayandığını söyleyebiliriz.¹⁰¹ Ayrıca Aquinas, zorunlu varlık ile yaratılmışların birbirinden farklı varlık kategorisinde bulunduklarını söylese de, arada hiç bir benzerliğin bulunmadığı ya da birbirinden tamâmen farklı olduklarını iddiâ etmemektedir. Bu tür bir iddiânın bilinemez ve kavranamaz Tanrı anlayışı, kaçınılmaz olarak teolojik agnostizme götürecektir. Zira hiç bir şekilde ilâhî mâhiyetin kavranması ve kendisine olumlu ifadelerin atfı mümkün olmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, inanılan ve dinî metinlerde tasvirle konu olan Tanrı ve mâhiyeti, neredeyse yanılsama ve faraziyeden ibâret olmaktadır.¹⁰² Bir yandan tenzihî ifadelerle Tanrı'yı var olan her şeyden farklılaştırarak aşkınlaştıran aynı zamanda da Tanrı kavramının içeriğini boşaltmakta ve anlamsızlaştırmaktadır. Her tenzihî ifade Tanrı'yı yaratılanlardan soyutlarken, aynı zamanda da Tanrı kavramını zihinde yalnızlaştırmaktadır. Ancak Aquinas'ın menfî ve müsbet niteliklerin atfedilebilirliğinden bahsetmesi zorunlu varlığın tamâmen mümkün varlıklardan farklılaştırılmasının önüne geçmek için birer çaba olarak yorumlanabilir. Bir yandan zihnimizin ilâhî mâhiyeti kavramadaki yetersizliği, diğer yandan da ilâhî varlığın aşkınlığı O'na ilişkin yetkin bilgiye ulaşmaya imkân tanımamaktadır. Var olan bu temel farklılıktan dolayı her olumlu anlam moduna sahip nite-
liğin, izâfe edildiği şeye ne ölçüde doğru referansta bulunduğu müphem kalacaktır. Belki de bu tür bir kaygıdan dolayı Aquinas, olumlu anlam modu-

99. Aquinas, S. C. G. I c. 32-34; C. T. c. 27.

100. Aquinas, S. T. I q. 2 ad.2; S. C. G. c. 27.

101. Julius Guttmann, *Religion and Knowledge*, Jarusalem: Magnes, 1955, s. 107-11.

102. Isac Franck, “Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective”, *Review of Metaphysics* 38, 1985, s. 591-615.

na sahip kavramların ve nitelemelerin, yaratılmışlarda olduğu gibi doğrudan Tanrı'ya izâfesine karşı çıkmıştır.

Sebeple ile sebeplenmiş arasındaki ilişkiden hareketle elde edilen çıkarımsal bilginin Tanrı'ya ilişkin antropomorfik tanımlamalara veya panteistik çıkarımlara; menfî bir dilin kullanımının da, agnostizmle ateizme sebep olmaması için Aquinas, sebeple ile sebepli arasındaki ilişkinin yapısını nefyetme ve analogi ile dengeleyerek, Tanrı'ya ilişkin daha sağlıklı bilginin elde edilmesini sağlayacak üçüncü aşamayı devreye sokar ki, bu aşama da “mükemmelleştirme”dir. Aquinas, bu hamleyle sebeple-sebepli arasındaki ilişki ve nefyetmeyi dengelemeye, her ikisinden kaynaklanabilecek sorunları gidermeye çalışır. Mükemmelleştirme aşamasında, sebeple ile sebepli arasındaki ilişkiden hareketle elde edilen tanımlayıcı mâhiyetteki nitelikler sınırlı ve noksan olduğundan, Tanrı'nın mükemmel yapısına uygun şekilde mükemmelleştirilir. Yaratılmışlardaki noksanlık ve sınırlılık olumsuzlaştırılır. Bu yapılırken de Tanrı'nın aşkınlığına, ontolojik olarak farklı ve daha mükemmel bir yapıya sahip olduğuna vurgu yapılır.¹⁰³

Sebeple ile sebeplenmiş arasındaki ilişkinin mâhiyetini açıklayan Aquinas, öncelikle, benzerliğin kaynağının Tanrı olduğunu söyleyerek, Tanrı ile yaratılmışlar arasında bir aynılığa imkân tanımamıştır. İkinci olarak da niteliklerin Tanrı'da daha mükemmel, basit, saf ve mutlak şekilde bulunduğunu söyleyerek, yaratılmışlardan hareketle Tanrı'nın doğrudan bilinebileceği düşüncesinin önüne geçmiştir. Yaratılmışlarla Tanrı arasında tek yönlü ilişkinin bulunduğunu belirtmiş,¹⁰⁴ yaratılmışlardan hareketle Tanrı'nın mâhiyetinin ya da mâhiyetinin yapısının tam anlamıyla bilenemeyeceğini temellendirmiştir. Aquinas'ın, analogiye dayalı tek yönlü/asimetrik bir ilişkinin varlığını savunmasının sebebi, yaratılmışların zamansal değişimine bağlı olarak ilişkide var olması muhtemel herhangi bir değişikliğin, Tanrı'nın mâhiyetinde bir değişimi gerektireceği kaygısına ya da itirazına mahal vermemek içindir.¹⁰⁵ Zira Aquinas'ın ilişkiyi Tanrı'nın fiillerinin yansıması olarak tanımlaması, ilişkinin Tanrı'nın mâhiyetinde aslî olarak bulunan bir şey olduğunu değil, aksine mâhiyetinin dışında, fiillerinin fiilde bulunmasıyla gerçekleşen bir şey olduğunu göstermektedir. Tanrı'nın fiillerinin sonucu olan sebeplenmiş varlıklar mevcut olduğu sürece, sebeple sebepli arasındaki ilişkiden dolayı, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki nedensel ilişki var olacaktır.¹⁰⁶

Aquinas'a göre sebeplilerden hareketle sebebe ilişkin bilgi edinme süreci, sebeple ile sebeplenmiş arasındaki ilişkinin farkına varma, bu ilişkinin nok-

103. Aquinas, *S. T.* I q.12 ad.2.

104. Aquinas, *S. C. G.* II c. 12.

105. Aquinas, *S. T.* I q.12.

106. Aquinas, *D. P.* q.7 a.10; *S. T.* I, q.13 a7.

san ve kısmî olduğunu kavrama ve bilginin noksan ve kısmî olmasının sebebi-
nin Tanrı'nın aşkın ve mükemmelliğinden kaynaklandığını bilme olmak üze-
re üç merhaleden oluşmaktadır.¹⁰⁷ Aquinas, bilme sürecinde dört temel husu-
sa dikkat çekmektedir. Bunların ilki, zihnimizin Tanrı'yı bu dünyada kendin-
de varlık olarak kavrayamayacağıdır. İkincisi, yaratılmış olan bütün varlıkla-
rın tamâmının Tanrı tarafından sebeplenmiş olduğudur. Üçüncüsü, her sebeb-
lenmiş varlığın, ilk sebebe ilişkin farklı oranlarda da olsa benzerlik barındırdı-
ğıdır. Sonuncusu da, sebeplenmiş varlıklardan hiç birinin tam anlamıyla ilk se-
bebe tam olarak benzemediği, ilk sebebe ilişkin tam ve eksiksiz bilgiyi içermeye-
diği-
dir. Bütün bu sebeplerden dolayı Aquinas, Tanrı'nın mâhiyet veya varlığı-
nın hakkıyla bilenemeyeceği sonucuna varır.

Sonuç olarak Aquinas, Tanrı'nın hiç bir şekilde bilenemeyeceğini iddiâ
etmediği gibi teolojik agnostisizm şeklinde yorumlanabilecek bir tür biline-
mezliği de savunmamaktadır. Aksine, zihnimizin Tanrı'yı doğrudan, mad-
dî varlıkları kavradığı gibi kavrayıp ihâta edemeyeceğini/bilemeyeceğini id-
diâ etmektedir.¹⁰⁸ Aquinas, Tanrı'yı bilmenin doğrudan değil, aksine duyu-
sal nesnelerden hareketle mümkün olacağını ifade etmektedir. Duyu verileri
sâyesinde yaratılmışlardan hareketle elde edilen bilginin nefyedilmesi gerek-
liliğinin sebebi, Tanrı'nın aşkın, mükemmel ve bütün sebeplerin üstünde ilk
ve nihâî sebep olması yani tamâmen farklı bir varlık olmasıdır. Tanrı'ya iliş-
kin bilimizi doğrudan duyulur verilere dayandırmasıyla Tanrı'ya dair bilgi-
mizin kaynağını a priori bilgi değil aksine a posteriori bilgi olarak kabul et-
tiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁹

SIFATLARIN GERÇEKLİĞİ VE ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

Summa Theologiae'nin on üçüncü sorusunun “‘*Qui est*’ İsminin O’na At-
fedilecek En Uygun İsim Olup Olmadığı” adlı on birinci makâlesinde Aquinas,
Tanrı'ya atfedilebilecek uygun ve mükemmel ismin *Quid est* (kendisinin oldu-
ğu şey) olduğunu belirtir. Çünkü bu isim, forma delâlet etmemekte, aksine ba-
sit bir şekilde doğrudan varlığın kendisini, Tanrı'yı ifade etmektedir.¹¹⁰ Sıfatla-
rın Tanrı'nın mâhiyetine nasıl izâfe edilmesi gerektiği sorununu çözümlemeye

107. Aquinas, S. C. G. I c. 33; *Sententia* I d.35, q.1 a.4 c. ; II d.16 q.1 ad.3; D. P. q.7 a.8.

108. Aquinas, S. T. I q.12 ad.12, a.1, a.3; q.32 ad.1.

109. Aquinas, S. T. I q.85 ad.2; ayrıca bkz. H. Edward Henderson, “Knowing Person and Knowing God”, *The Thomist* 46, 1982, s. 394-422.

110. Aquinas, S. T. I q.13 a.11 resp.; *Sententia* I d.8 q.1 a.1; S. C. G. I c. 22; D. P. q.2 a.1, q.7 a.5.

çalışan Aquinas'a göre, asıl sorunun yaratılmışların sıfatlarıyla olan ilişkilerinin olduğu gibi, Tanrı ile sıfatları arasındaki ilişkiye uygulanmasıdır. Buna göre, duyularımıza konu olan her şeyi form ve formu olan suje olarak ayırdığımızdan, zât ve sıfat arasındaki ilişkiyi de bu yapıya göre tanımlarız. Varlığa izâfe edilen *iyi* niteliğini anlamaya çalıştığımızda, iyilik niteliği ile kendisine iyilik niteliğinin izâfe edildiği süje, yani varlık olarak ayırırız. *İyi* niteliğini yaratılmışlardan hareketle Tanrı'ya atfettiğimizde, sanki Tanrı'dan farklı olarak bir *iyi* niteliği varmış gibi anlarız. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'ya atfettiğimiz *iyi* niteliğinin Tanrı'nın mâhiyetinden farklı bir şeymiş gibi tanımlarız. Ancak yaratılmışlardan hareketle elde edilen *iyi* niteliği soyut bir şekilde anlaşılıp Tanrı'ya atfedildiğinde, O'nun mâhiyetinden farklı bir gerçekliği olan nitelik olarak anlaşılacaktır.¹¹¹ Zâta izâfe edilen sıfat, mâhiyetten farklı bir gerçekliği olduğunun düşünülmesi durumunda, mâhiyete zâid olmuş olacaktır ki, bu, Necesse Esse'nin mutlak basitliğiyle çelişecektir.

Zâta izâfe edilen her bir sıfatın, zihinden bağımsız olarak, atfedildiği varlıkta belirli bir cüzü gerektirdiği itirazını ele alan Aquinas'a göre, zâta izâfe edilen her bir sıfat, zihinden bağımsız olarak, atfedildiği varlıkta belirli bir cüzü gerektirmez.¹¹² Her bir tanımlamanın birbirinden bağımsız gerçekliği olan cüzü ya da yapı olarak düşünülmemesi gerekir, aksine tamâmen zihnin anlama ve tanımlama çabasının birer ürünüdür.¹¹³ Bu bağlamda, Tanrı'ya atfedilen sıfatların mâhiyeti ve nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili, doğrudan sıfatın atıf şekli ve anlamı ile sıfatın izâfe edildiği zâttan hareketle, *res significata* (kendisine atfedilen şey) ve *modus significandi* (atıf modu) diğer bir ifadeyle, anlam-referans ayrımını yapar.¹¹⁴ Aquinas, ayrımı, benzer gibi görünen niteliklerin atfedildikleri varlığa göre farklı anlamlara sahip olacaklarını göstermek için yapar. Eğer Tanrı'ya atfedilen niteliğin anlamı ve anlam modu yaratılmışların sahip olduğu niteliklerin anlamını olduğu gibi andırıyorsa Tanrı'ya izâfe edilmemelidir. Zira atfedilen niteliklerin anlam modunun kaynağı yaratılmışlar olduğundan noksanlık ve sınırlılığın imâ edebilir. İzâfe edilen isimlerin işaret ettikleri şeye göre bu isimler, yaratılmışlardan çok ilkin Tanrı'ya izâfe edilirler. İsimlerin ifade ettikleri mükemmellik, Tanrı'dan yaratılmışlara doğru gelişir. Fakat isimlerin izâfe edilişlerine göre, yaratılmışları daha önce bilmemiz hasebiyle, isimleri önce yaratılmışlara yüklememiz.¹¹⁵

111. Aquinas, S. C. G. I c. 30.

112. Aquinas, D. P. q.9 a.1 d.5; q.7 a.5 ad.2; q.7 a.6 resp.

113. Aquinas, D. P. q.9 a.1 d.5.

114. Aquinas, D. P. q.7 a.2 ad.7; S. T. I, q.13 a.3, 5; Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Positions*, Basılmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, Cambridge, Massachusetts, 2002, s. 65 vd.

115. Aquinas, S. T. I q.13 a.6; S. C. G. I c. 30; D. P. q.7 a.2 ad.7, q.7 a.4 ad.1.

Aquinas'ın, sıfatların anlamıyla, anlamın referansta bulunduğu şey arasında ayırım yapmasının sebebi, kavramların sahip olduğu *anlam modu* ile kavramların yaratılmışlardan hareketle sahip oldukları *atıf şekli* arasında ayırma gitmektir. Diğer bir ifadeyle, isim ve niteliklerin kendisinde en mükemmel anlam modunda bulunan Tanrı ile yaratılmışlardan hareketle oluşturulan isim ve niteliklerin anlamı ve atıf modu arasındaki farkı netleştirmek içindir. Bu ayırmadan hareketle, Tanrı'ya izâfe edilen niteliklerin doğru bir şekilde ilâhî cevhere referansta bulunsalar da, ilâhî cevherin sahip olduğu mükemmelliği tanımlamada tam anlamıyla başarılı oldukları söylenemeyeceği sonucuna varır. Dolayısıyla Aquinas'a göre, olumlu nitelemeler ilâhî cevhere referansta bulunmaları açısından (*res significata*) doğru atıf olmakla birlikte, atfedilme modu (*modus significandi*) açısından yaratılmışlardan hareketle oluşturulduğundan ilâhî cevheri hakkıyla tanımlamazlar. Zira her bir ismin atıf modu, aşkın ve mükemmel olan varlığı tanımlamada yetersiz kalmaktadır.¹¹⁶ Aquinas, bunun temel sebebi olarak, yaratılmışların isim ve niteliklere sınırlı ve noksan anlamda sahip olması kadar, zihnimizin onları algılayışındaki ve dilimizin kavramlaştırmadaki yetersizliğini gösterir.¹¹⁷

Sıfatların içlemsel ya da kaplamsal olarak özdeş olup olmadıklarını belirlemeye çalışan Aquinas, ilâhî basitlik ve mükemmellik gereği, sıfatların birbirleri ile özdeş olmaları gerektiğini düşünür. Ama özdeşliğin içlemsel mi yoksa kaplamsal mı olduğuna yönelik erken ile olgunluk döneminde yazmış olduğu eserlerinde farklı açıklamalarda bulunan Aquinas'ın, sıfatların özdeşliğini iddiâ etmesinin temelinde, Tanrı'nın zâtında her türlü çokluğun ve kesretin önüne geçme kaygısı bulunmaktadır.¹¹⁸ Aquinas, zâta izâfe edilen sıfatların kesreti problemiyle ilgili olarak, sıfatların kaplamsal olarak özdeş olamayacakları gibi içlemsel olarak da özdeş olamayacaklarını iddiâ eder. Sıfatların içlemsel özdeşliğini iddiâ etmek Tanrı'nın aşkınlığını anlamsızlaştırılmasına sebep olacaktır. Sıfatların kaplamsal özdeşliğinin savunulması durumunda bunun zorunlu varlığın bilinemezliğine sebep olacaktır.¹¹⁹ Aquinas, zâta atfedilen sıfatların içlemsel olarak özdeş olamayacaklarını varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında açıklar. Buna göre varlık, mevcûdiyeti olan her şeyin bir niteliği olup tam anlamıyla tanımlanamaz iken, mâhiyet ise türün bütün fertleri tarafından ortak bir şekilde paylaşılır; İnsanlık türünün bütün fertlerinin insanlık mâhiyetini paylaşmaları

-
116. Aquinas, S. T. I q.13 a.3; Gregory Rocca, "The Distinction Between Significata and Modus Significandi in Thomas Aquinas Theological Epistemology", *The Thomist* 55, 1991, s. 178.
117. Aquinas, S. T. I q.13 a.1-3; Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Positions*, s. 67.
118. Aquinas, S. C. G. I c. 38, 18; S. T. I q.13 a.5.
119. Aquinas, C. T. c. 35.

ya da insanlık mâhiyetinin bütün insanların mâhiyetini kapsayacak şekilde olması gibi. Ortak insanlık mâhiyetine sahip olan bireyleri birbirinden farklılaştıran şey, kendisiyle mevcûdiyet buldukları varlıktır. Dolayısıyla, mâhiyet insanlar arasında ortak olsa da varlık, ortak olmayıp bireyseldir. Zira mevcûdiyeti olan bir şey, varlığını ne aynı türün üyeleriyle ne de farklı türdeki üyelerle paylaşmaktadır. Bu da varlığın içlemsel bir yüklem olmadığı anlamına gelir. Zorunlu varlık söz konusu olduğunda ise mâhiyet, varlığıyla özdeş olduğundan O'nun mümkün varlıklarla ne ortak veya benzer varlığı ne de niteliği vardır.¹²⁰ Böylece Aquinas, zorunlu varlığın sahip olduğu niteliklerin içlemsel olarak birbirleriyle özdeş olmadığını, aksine her bir sıfatın farklı bir anlamı olduğunu sonucuna varmıştır.

Aquinas, zihnimizin yaratılmışlardan hareketle çıkarıp kavramsallaştırdığı muhtelif niteliklerin O'nu tanımlamada yetersiz kalmasını gerekçe gösterip, zihnimiz tam olarak tanımlayamadığı varlığı birden fazla kavramla tanımlamaya çalışarak daha yetkin bir tasvîre ulaşmaya çalıştığı tesbîtinde bulunur.¹²¹ Yaratılmışlarla Tanrı arasındaki benzerlikten hareketle oluşturulan isimlerin Tanrı'nın mükemmelliğini tanımlamadaki yetersizlik, sonuçtan hareketle sebebi tanımlamadaki yetersizliği gibi olduğunu belirten Aquinas'a göre, Tanrı'ya atfedilen her bir sıfatın anlam modu, O'nun mükemmelliğini ifade etmekten ve kapsamaktan yoksun olduğundan, sadece mâhiyetinin bir yönünü ifade edebilmektedir.¹²² Bunun temel sebeplerinden biri, isim ve niteliklerin türetildikleri nesnelerdir. O'na atfedilen isimler, ilâhî mâhiyetin mükemmelliğini ifade etmede yetersiz kaldığından farklı isimlerle aynı anda tek bir mâhiyeti ifade etmeğe çalışılarak yetersizlik giderilemeye çalışılır.¹²³ Zihnimiz, her bir isim ve niteliği, nesnelerin farklı bir yönünü tanımlamak için oluşturduğundan, doğal olarak referansta bulunduğu şeye göre anlamları da sınırlı olacaktır. Dolayısıyla, her bir isim nesnede var olan, kendisine referansta bulunulacak olan niteliğin kavramsallaşmış halidir. Zihnimiz, yaratılmışların sahip olduğu vasıfları kavramsallaştırmak için takip ettiği sürecin aynısını, ilâhî mâhiyetin sahip olduğu aşkın ve mükemmelliği kavramsallaştırmak için de kullanmaktadır. Dolayısıyla zihnimizin kavramsallaştırma sürecindeki referanslar kadar anlam modları da farklı olmasına rağmen, takip ettiği süreç bir ve aynıdır.¹²⁴ Bu da ister istemez ilâhî mâhiyeti tanımlamak için birden fazla muhtelif isim ve niteliklerin oluşmasına sebep olmaktadır.¹²⁵ Aynı anda birden fazla

120. Aquinas, C. T. c. 2, 11; D. P. q.7 a.7.

121. Aquinas, S. T. I q.13 a.2; D. P. q.7 a.5.

122. Aquinas, S. T. I q.13 a.5.

123. Aquinas, D. P. q.7 a.5 resp.; S. T. I q.13 a.2 resp.; *Sententia* I d.2 q.1 a.3 sol.

124. Aquinas, S. T. I q.13 a.12 resp.

125. Aquinas, S. T. I q.13 a.4, 12 resp.; q.13 a.4. ad.3.

la ismin tek bir mâhiyeti tanımlamaya çalışması, isimler arasında uyumsuzluğa ya da çelişkiye sebep olmaz.¹²⁶

Aquinas'ın yaratılanlarla Tanrı'nın sahip olduğu niteliklerin farklı anlamlar taşıdığına ilişkin argümanı dikkatlice incelediğinde, tatmîn edici olmaktan uzak olduğu görülecektir. Zira vermiş olduğu örnekten hareketle cevher ve a'râza atfedilen varlık yüklemine, Aquinas'ın iddiâ ettiği üzere tamâmen farklı anlamlarda kullanıldığı söylenemez. “*Bu gıda sağlıklıdır.*” ile “*Bu hayvan sağlıklıdır.*” önermelerinde kullanılan “*sağlıklıdır*” yüklemine her iki önermede birbirinden tamâmen farklı anlamlarda kullanıldığı söylenemez. Aksine her iki önermedeki “*sağlıklı*” ifadesi, benzer olduğu kadar yakın anlamlarda kullanılmıştır. Tanrı'nın iradesi, kudreti vb. sıfatlarıyla, insana atfedilen irâde ve kudreti gibi niteliklerin, tamâmen farklı anlam ve işleve sahip olduklarını iddiâ edip benzerliğin kavram ve analogiden öte olmadığını iddiâ etmek de yeterli değildir. Bu iddiâyı da Tanrı'nın mükemmelliği, basitliği ve basitliğe bağlı olarak, varlık-mâhiyet özdeşliğinden hareketle temellendirmeye çalışmak tatmîn edici görünmekten uzaktır. Sahip olunan niteliklerin mâhiyetinin farklı olmasından, Tanrı'ya atfedilen sıfatlar ile yaratılmışlara izâfe edilen nitelikler arasındaki benzerliğin tamâmen analogiden ibâret olduğu sonucuna varılamaz.¹²⁷ Tanrı'nın zorunlu/özel olarak sahip olduğu irâde sıfatıyla ilim sıfatının aynı anlama sahip olduğunu, yani içlemsel olarak özdeş olduklarını iddiâ edemeyiz. Bunun yerine birbirleriyle yakından ilişkili olduklarını düşünmek daha mâkûl görünmektedir. Sıfatların anlamları kadar işlevlerinin de özdeş olmalarından ziyade birbirleriyle yakından ilişkili olduklarını iddiâ etmek, daha az sorunlu görünmektedir.¹²⁸

Burada asıl cevaplandırılması gereken soru, Hughes'ın de haklı olarak dile getirdiği gibi, Tanrı'nın basit mâhiyeti söz konusu olduğunda, sıfatların mâhiyetinin ve gerçekliğinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Tanrı'nın basitliğinden hareketle sıfatların içlemsel özdeşliğinden bahsedilebilir mi? Tanrı'nın irâdesinin ya da ilminin, O'nun kudreti veya iyiliği ile aynı olduğu iddiâ edilebilir mi? Eğer Tanrı'nın zâtî olarak sahip olduğu ilmi veya kudreti, irâdesi ile aynı anlamı ifade etmeleri durumunda aynı oldukları düşünülebilir. Bununla birlikte sıfatların özdeşliğinden bahsederken dikkate alınması gereken bir diğer husus da, Tanrı'ya atfedilen veya Tanrı'nın zâtî olarak sahip olduğu düşünülen sıfatların aynı mâhiyeti oluşturmaları ya da aynı varlık tarafından sahip olunmaları, sıfatların içlemsel özdeşliğini gerektirip gerektirmediğidir. Sıfatların aynı varlıkta bulunmaları ya da aynı mâhiyeti oluşturmaları sıfatların kaplamsal öz-

126. Aquinas, S. C. G. I c. 18, 23.

127. Hughes, *On A Complex Theory of A Simple God*, s. 70-1.

128. Aquinas, D. E. E., c. 5.

deşliğini gerektirmesi gibi içlemsel özdeşliğini de gerektirmeye yeterli midir? Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın basit bir varlık olması, sahip olduğu sıfatların anlamsal ve işlevsel özdeşliğini gerektirir mi?¹²⁹

Aquinas'ın Tanrı'nın basitliğinden hareketle sıfatların mâhiyeti ve gerçekliğine ilişkin söylediklerini, sıfatların kaplamsal özdeşliğini savunduğu şekilde yorumlayabiliriz. Özsel olarak Tanrı'nın sahip olduğu sıfatların, O'nun varlığı ile ontolojik olarak özdeş olduğu, sıfatların, Tanrı'nın varlığından ayrı hâricî gerçekliği olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Kaplamsal özdeşliğe sahip olan sıfatların her birinin farklı anlama sahip olduğu, içlemsel özdeşliği gerektirmediği şekilde de anlaşılabilir. Bu da, her bir sıfatın Tanrı'nın basit varlığının ötesinde gerçekliği olmadığı anlamına gelir. Tanrı'nın basit varlığı, bütün mükemmel niteliklere zâtî olarak sahip iken, her bir sıfat, gerek zâttan gerekse diğer bir sıfattan farklı olarak kendine has bir anlama sahiptir. Aquinas'ın zât-sıfat anlayışı kabul edildiğinde, Tanrı'nın kudret veya ilim sıfatına sahip olmasından kasıt, basit olan mâhiyetin kendi içinde özsel ya da zâtî olarak kudret, ilim vb. sıfatları barındırmasıdır. Yaratılmışların ilim, kudret, irâde vb. sıfatlara sahip oldukları iddiâ edildiğinde bundan kasıt da, yaratılmışların mâhiyetlerinde sıfatların mevcûdiyet kazanmasıdır. Meselâ üçgen dendiğinde kastedilen şey, üçgenin mâhiyetinin kendinde üçgenlik niteliğinin mevcûdiyet kazanmasıdır. Oysa Tanrı, en temel ve zorunlu niteliklerinden biri olan basitliği sâyesinde, bütün mükemmel sıfatlara özsel ve kaplamsal özdeşlik bağlamında sahiptir.

Aquinas'ın basitlik tezi bağlamında bütün sıfatları kaplamsal olarak zât ile özdeşleştirmesine ilişkin teorisi kabul edildiği takdirde, sıfatların paylaşılması ya da örneksenmesi problemi bir şekilde aşılmış olacaktır. Zira yaratılanların sahip olduğu her bir niteliğin Tanrı'daki bir niteliğin örneksenmesi ya da hâricî olarak mevcûdiyeti olan tümel bir niteliğin, gerek Tanrı gerekse yaratılmışlar tarafından örneksenmesi ya da kişileştirilmesi sonucu sahip olduğunu düşünmeye gerek kalmayacaktır. Tanrı'nın basit varlığının farklı anlama sahip sıfatları kendi içinde nasıl barındırdığı ve onlarla zâtî olarak nasıl bütünleştiği Aquinas'a göre bizim idrâkimizi aşan bir şekilde vukû bulmuştur. Bu durumda geriye sorgulanması gereken husus, Tanrı'nın varlığı ile temel basitlik niteliğinin hem içlemsel hem de kaplamsal olarak özdeş olup olmadığıdır. Aquinas'ın iddiâ ettiği gibi Tanrı'nın basit niteliğinin O'nun varlığı ile özdeş olduğu kanıtlandığı takdirde, her bir sıfat Tanrı tarafından zâtî olarak sahip olunmuş olup, basit mâhiyet tarafından özsel bir şekilde özdeşleşmiş olacaktır. Bu durumda, her bir sıfat, zâtî ya da mâhiyeti oluşturan bir cüz olmaktan çıkıp mâhiyetle özdeş birer sıfat olacaktır.¹³⁰

129. Hughes, *On A Complex Theory of A Simple God*, s. 83 vd.

130. Aquinas, *S. T. I* q.13, a.5.

Aquinas, Tanrı'ya atfedilen yüklemeler arasında ayrım yapar. Bunların ilki, tamâmen menfî anlam içeren ezeliîlik, sonsuzluk vb. yüklemelerken; ikinci ise, olumlu anlam içeren yüklemelerdir; en yüksek iyi, ilk sebep, ilk varlık vb. gibi. Aquinas, Tanrı'da her türlü değişimin imkânını nefyeden *değişmezlik* gibi menfî anlama sahip olan nitelikleri, Tanrı'yı tanımlamak için kullandığı gibi; bazen iyi, bilge vb. tamâmen olumlu anlam içeren sıfatları da, O'nu tanımlamak için de kullanmaktadır. Buna ek olarak İlk Sebep, ilk varlık, ilk hareket ettirici gibi olumlu anlam içerdiği kadar menfî anlama sahip olmakla birlikte sadece Tanrı'ya münhasır nitelikleri, O'nu tarif etmek için de kullanılmaktadır.¹³¹ Olumlu anlama sahip isim ve niteliklerin Tanrı'ya atfedilirliği ile ilgili olarak Aquinas, farklı görüşler belirtmiştir. Gençlik dönemi eserleri olan *Summa Contra Gentiles* ve *De Trinitate* adlı eserlerinde, Tanrı'ya sadece menfî anlama sahip isim ve niteliklerin atfedilebileceğini yazmıştır. Olumlu anlama sahip atıfların, yaratılmışları andırması ve atfedildikleri varlığa ilişkin doğrudan olumlu bilgi verme iddiâsında olmaları sebebiyle, Tanrı'ya atfedilmemesi gerektiğini iddiâ etmiştir. Daha sonra, olgunluk dönemi eserleri olarak görebileceğimiz *Summa Theologiae* ve *De Potentia* adlı eserlerindeyse, görüşlerini daha da yumuşatarak menfî isim ve nitelikler kadar olumlu isim ve niteliklerin de ilâhî varlığa atfedilebileceğini yazmıştır.¹³² Aquinas'ın olumlu anlama sahip olan kavramların Tanrı'ya atfetmesinde çekingen davranmasının sebebi, içermiş oldukları anlam modunun sınırlı mâhiyete sahip varlıklardan çıkarsamış olmasıdır. Referansta bulundukları varlıkların mâhiyetinin sınırlılığı doğal olarak sıfatların anlam modunu da şekillendirmektedir.¹³³ Olumlu anlama sahip niteliklerin Tanrı'ya atfı söz konusu olduğunda anlamın değişmesi ve doğrudan atfedilmemesi kaydıyla atfedilebileceği uyarısında bulunmuştur.¹³⁴

Aquinas, zihnimizin ilâhî mâhiyeti kavramadaki yetersizliğini göz önünde bulundurarak, olumlu isimlerin ifade ettikleri anlamların ilâhî mâhiyeti tanımlamada ne kadar başarılı olduğunun tam olarak bilinemeyeceğini ileri sürer. Bu da Aquinas'ın, olumlu niteliklerin atfının yanlış olduğunun net bir şekilde iddiâ edilemeyeceği kanâatinde olduğu anlamına gelmektedir. Menfî isimler kadar olumlu ifadelerin izâfesinde de, atıflarının ne kadarının başarılı ve doğru olduğunu bilebilmek için, ilâhî mâhiyete ilişkin kesin bilgiye sahip olmamız gerekir. Oysa Aquinas'ın sıkça belirttiği gibi, bu tür bilgidен mahrumuz. Her ne kadar bu tür isimler Tanrı'nın mâhiyetini tam anlamıyla tanımlayamasalar da, sonu-

131. Aquinas, S. C. G. I c. 30.

132. Aquinas, D. P. q.7 a.5; S. T. I q.13 a.2; S. C. G. I c. 30-35.

133. Aquinas, S. T. I q.13 a.8 ad.2; D. P. q.7 a.6 a.4,5; D. V. q.8 ad.1.

134. Aquinas, S. C. G. I c. 30; S. T. I q.13; D. P. q.7 a.2, a.4 ad.1;

cun sebebe ilişkin sınırlı benzerlik barındırmasında olduğu gibi, yaratılmışlardan hareketle oluşturulan kavramların eksik de olsa ilâhî mâhiyeti bir şekilde tanımlayabilir. Bundan dolayı, isimlerin çokluğu, basit ve bir olan ilâhî mâhiyete ilişkin doğru tanımlar sağlayabilir.¹³⁵

Aquinas'ın, Tanrı'nın mâhiyetinin basitliğinden hareketle sıfatları özdeş kılmasına en önemli eleştirilerden biri Ronald Nash ve Alvin Plantinga tarafından yapılmıştır. Nash, genel olarak eleştirilerini, epistemoloji ve ontooloji olmak üzere iki farklı alanda yapar. Aquinas'ın savunmuş olduğu mutlak basitlik anlayışın doğurmuş olduğu epistemolojik sorun, insan zihninin mutlak basit Tanrı'yı bilemeyeceğidir. Ontoloji alanında Nash'ın dile getirmiş olduğu ikinci eleştiriye, ilâhî sıfatların mutlak basit mâhiyete sahip Tanrı'ya nasıl atfedilebileceğidir. Diğer bir ifadeyle, her türlü cüzlerden ârî olan mutlak basit Tanrı'yla muhtelif sıfatlar arasında ne tür bir ilişki bulunduğu-
dur.¹³⁶

Nash, Tanrı'ya atfedilen sıfatların mâhiyeti ve gerçekliği ile ilgili olarak ilki, ilâhî sıfatların, insan zihninden bağımsız hâricî gerçekliğinin kabul etmek anlamındaki realist sıfat anlayışı; ikincisi de, sıfatların zihinden bağımsız gerçekliği olmadığı, sıfatların tamâmen dilsel ve zihinsel isimlerden ibâret olduğu anlamındaki nominalist anlayış olmak üzere iki farklı görüşün benimsenebileceğini söyler.¹³⁷ Nash, sıfatların mâhiyeti ve gerçekliğine ilişkin her iki anlayışın, mutlak basitlik tezi bağlamında savunulması durumunda felsefî ve teolojik sorunlara sebep olacağı kanâatindedir. Sıfatların, zihinden bağımsız hâricî gerçekliği olduğu iddiâ edildiği takdirde, bunun, her türlü cüzlerden ârî anlamındaki mutlak basitlik teziyle uyuşmayacağını belirtir. Sıfatların, zihinden bağımsız referanslarının olmadığı, aksine dilsel ifade ve adlandırmalardan öte gerçekliklerinin olmadığı iddiâ edilmesi durumundaysa, sıfatların birbirinden farklı hâricî gerçeklikleri olmayıp, farklılığın tamâmen dilsel olduğu anlamına gelecektir. Sıfatların kapsamsal farklılığı olmadığı iddiâsı basitlik teziyle uyuşur gibi görünse de, sıfatların içlemsel farklılığına ilişkin iddiâsı sorun teşkil etmektedir. Zira zâta izâfe edilen sıfatların tamâmının aynı anlamı olduğu, farklı gibi görünen anlamsal farklılığın tamâmen dilsel farklılıktan ibâret olduğu anlayışı, sıfatların mâhiyetine ilişkin, daha önce ayrıntılı olarak tartıştığımız üzere, önemli felsefî ve teolojik sorunlar doğurmaktadır. Nash, dinî metinlerdeki Tanrı'nın kendini tanımlarken muhtelif sıfatları kullanarak kendini ifşa etmesinden hareketle, zâta izâfe edilen her bir sıfatın

135. Aquinas, *D. V.* q.2 a.1 ad.10; *S. T. I* q.13 a.5 resp.; *D. P.* q.7 a.5 ad.2.

136. Ronald Nash, *The Concept of God*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983, s. 85-90.

137. Nash, *a.g.e.* s. 89-90.

kaplamsal olarak olmasa da içlemsel olarak birbirinden farklı anlam ve işleve sahip olduğunu iddiâ eder.¹³⁸

Nash'ın dile getirmiş olduğu eleştirilere benzer şekilde Plantinga da, Aquinas'ın savunmuş olduğu basitlik tezine üç temel eleştiri yöneltir. Bunlardan ilki, sıfatların birbirleriyle özdeşleştirilmesi; ikinci temel eleştirisi, Tanrı'nın sıfatlarla özdeşleştirilmesi; üçüncüsü de, her iki eleştiriye bağlı olarak sıfatlarla özdeş kılınan Tanrı'nın sıfat olacağı sebebiyle zâtının olmayacağıdır. Diğer bir ifadeyle, her iki iddiânın beraberinde kaçınılmaz olarak zâtın, yani Tanrı'nın bir sıfat olduğu anlayışı ile sonuçlanacağıdır. Zira gerek dinî metinlerdeki Tanrı tasavvurlarında gerekse teist Tanrı tasavvurlarında Tanrı, kişiliğe sahip zâtı olan varlık olarak tasvîr edilirken, her bir sıfat, zâtı ve kişiliği olmayan birer yapı olarak tasavvur edilir. Aquinas'ın ifade ettiği gibi sıfatların birbirleriyle özdeşleştirildikten sonra, zâtle özdeşleştirilmesi, Tanrı'nın zâtı olmayan bir sıfata indirgenmesi anlamına gelecektir.¹³⁹

Plantinga, sıfatların birbirleriyle özdeş kılınmasının, dinî metinlerde ifade edilen, her birinin içlemsel anlamı farklı olan sıfat anlayışıyla uyuşmadığını düşünür. Zira dinî metinlerdeki sıfat anlayışı, sıfatları birbirleriyle özdeş kılmanın aksine her bir sıfatın farklılığını vaz'eder. Sıfatların birbirleriyle özdeş kılınması durumunda, bütün sıfatlar, birbirlerine indirgenmiş olacaktır. Bu da sıfatların kaplamsal özdeşliği kadar içlemsel özdeşliği anlamına gelecektir. Sıfatlar, birbirleriyle özdeş kılındıktan sonra Tanrı'yla da özdeş kılınması Tanrı'nın da sıfat olduğu anlamına gelecektir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı, kendi kendini örnekseyen bir sıfat olacaktır. Plantinga, bütün bunların kabulü durumunda, Tanrı'nın, soyut birer obje olan, zâtı veya kişiliği olmayan bir sıfata indirgenmiş olacağını söyler.¹⁴⁰

Kanâatimizce, Aquinas'ın basitlik bağlamında savundukları özdeşlik anlayışında Tanrı, kendisinden farklı olan tümel, soyut hâricî gerçekliği olan bir sıfata özdeş kılınmamaktadır. Aksine, zorunlu/özel olarak sahip olduğu sıfatla özdeş kılınmaktadır. Diğer bir ifadeyle, aslında Tanrı, dolaylı olarak kendi kendiyile özdeş kılınmaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın zorunlu/özel olarak sahip olduğu bir yapıyla özdeş kılınması, yani kendi kendiyile özdeş kılınması, Tanrı'nın sıfata indirgenmesi anlamına gelmeyecektir. Aksine, Tanrı'nın dolaylı da olsa, kendi kendisine indirgenmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla, Tanrı'nın özel olarak sahip olduğu sıfat ya da sıfatlarla özdeş kılınmasını iddiâ etmek, filozofun savunmuş olduğu basitlik bağlamındaki özdeşlik tezine göre totolojik bir ifade olmaktadır.

138. Nash, *a.g.e.* s. 89-92, 95; William Alston, "Referring to God", *International Journal for the Philosophy of Religion* 24, 1988, s. 113-18.

139. Plantinga, *Does God Have a Nature?*, Marquette University Press, 1980, s. 47.

140. Plantinga, *a.g.e.* s. 47.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Positions*, Basılmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, Cambridge, Massachusetts, 2002.
- Akyol, Faruk, *Thomas Aquinas Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005.
- Alston, William, "Referring to God", *International Journal for the Philosophy of Religion*, 24, 1988
- Aquinas, Thomas, *Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldium*, In *Opuscula Omnia, Opuscula theologiae*, vol.I-II, R. Verado (ed.), Rome: Marietti, 1954; Ayrıca İngilizce çeviri için bkz. *Compendium of Theology*, çev: Cyril Vollert, St. Louis: Herder, 1947.
- , *De Ente et Essentia*, M. D. Roland Gosselin (ed.), Paris: J. Vrin, 1948. Ayrıca İngilizce çeviri için bkz. *Aquinas On Being and Essence*, çev: Joseph Bobic, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965.
- , *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica*, Editio aureo numismate donata a Summo Pontifice Leone XIII (ed.), Romae: ex Typographia Forzani et Sodalis (Ioannis Bardi), 1886. Ayrıca İngilizce çeviri için bkz. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, vols. 5, trans: Fathers of the English Dominican Provinc, 1998.
- , *Expositio super librom Boethii De Trinitate*, B. Decker (ed.), Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1955; Ayrıca İngilizce çeviri için bkz. *Faith, Reason, and Theology: Questions I-IV of His Commentary on the De Trinitate of Boet hius*, çev: Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 4th ed., 1986.
- , *Questiones Disputatae De Potentia* vol. II, içinde *Questiones Disputatae I-II*, P. Bazzi (ed.), Rome: Mariette, 1949; İngilizce çeviri için bkz. *On Power of God*, Westminster, Md.: The Newman Press, 1952.
- , *Questiones Disputatae De Veritate*, içinde *Questiones Disputatae I-II*, P. Bazzi (ed.), Rome: Mariette, 1949. Ayrıca İngilizce çeviri için bkz. M. Fitzpatrick and J. Wellmuth, *On Spritual Creatures*, Milwaukee: Marquette University Press, 1949; *On Truth*, vol. 3, Chicago: Henry Regnery Co., trans: R. Mulligan, J. McGlyn and R. Schmidt, 2,1,9.
- , *Summa Contra Gentiles*, vol.13-15, içinde *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu impensaue, Leonis XIII* (ed.), vols.26, Leonine Commission (ed.), Rome, 1882. Ayrıca şerhli olan İngilizce çeviri için bkz. Aquinas, Thomas, *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*, vol.4, trans: Anton C. Pegis, Image Books, Doubleday & Company, Inc., 1956.

- , *Thomism, The Philosophy of Thomas Aquinas*, Fransızca'dan çev. Laurence K. Shook & Armand Maurer, Pontifical İnstitute of Medieval Studies, Toronto, 2002.
- , *Selected Writings*, der. Ve terc. Ralph Mcinerny, Penguin Books, London, 1198.
- Az, Mehmet-Az, Ata, "The Possibility and Nature of Talking About God: The Cases of Avicenna and Thomas Aquinas", *İlâhîyat Studies*, vol 4, no. 2, 2013.
- , *İlâhî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği: İbn Sînâ ve Thomas Aquinas Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Bryar, William, *St. Thomas and Existence of God: Three Interpretations*, Chicago, Regneray, 1951.
- Clarke, Norris, "What Cannot be Said in St. St. Thomas' Essence and Existence Doctrine", *New Scholasticism*, 48, 1974, s. 19-39.
- Franck, Isac, "Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective", *Review of Metaphysics*, 38, 1985.
- Gison, Etienne, *Elements of Christian Philosophy*, Doubleday & Company Inc., 1959.
- Gregory Rocca, "The Distinction Between Significata and Modus Significandi in Thomas Aquinas Theological Epistemology", *The Thomist*, 55, 1991.
- Guttmann, Julius, *Religion and Knowledge*, Jarusalem: Magnes, 1955.
- Henderson, H. Edward, "Knowing Person and Knowing God", *The Thomist*, 46, 1982.
- Hill, William J., *Knowing Unknown God*, New York: Philosophical Library, 1971.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İlâhîyât*, I-II, George. C. Anawati, İbrahim Madkur, Said Zayed (thk.), 2 Cilt, el-Hayâtu-l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1975.
- Nash, Ronald, *The Concept of God: An Exploration of Contemporary Difficulties with the Attributes of God*, Grand Rapids, MI.: Zondervan Publishing House, 1983.
- Platon, *The Republic of Plato*, trans. with notes and an Interpretive Essay by Alan Bloom, Basic Books, 1968.
- Ralph B. Gehring, "The Knowledge of Material Essence According to St. Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman* 33/3, 1956, s. 153-81.
- Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İz Yay., İst., 2006.
- Thomas, Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* I-II, Chicago: Henry Regnery Company, 1961.
- Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, 2000.

ANSİKLOPEDİST BİR DÜŞÜNÜR OLARAK ROGER BACON*

Ahmet Erhan Şekerci**

HAYATI

Ölümünden sonra “Doctor Mirabilis” (muhteşem doktor) olarak anılan Roger Bacon, XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde, 1214 yılında İngiltere Somerset, Ilchester’de doğdu. Nisbeten zengin bir aileye mensup olan düşünürün, henüz on üç yaşındayken Oxford Üniversitesi’ne kaydolduğu söylenmektedir. Bacon’ın düşünce hayatında çok özel bir yere sahip olan Oxford, eğitime başladığı, hoca olarak uzun yıllar yurtdışında bulunduktan sonra yaşadığı zorluklara karşın kurtuluşu aradığı bir sığınak, bir ilim merkezi ve eviydi.

Bacon’ın klasiklere olan düşkünlüğü, onun genç bir araştırmacıyken Paris’e gitmesine neden olmuştu; XIII. yüzyıl’ın ilk çeyreğinde henüz genç bir üniversite olan Oxford’a nazaran daha iyi imkânlarla sahip Paris Üniversitesi, o zamanlar bütün Avrupa’dan ilim adamlarını ve araştırmacıları kendine çekmekteydi. Aristo’nun mantık dışında diğer bazı kitaplarının okutulduğunu duyduğu derslere katılmak için gittiği Paris Üniversitesi’nde, ilk önceleri bir ilim gönüllüsüken, sonraları burada doktorasını¹ tamamlayıp uzun yıllar sürecek hoca-

* Bu çalışmamız, 2014/2 sayılı Milet ve Nihal dergisinde “Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon” başlığıyla yayımlanan makalemizin gözden geçirilip genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1. Roger Bacon’ın teoloji alanında doktor olduğuna dair bilgiler olmakla beraber bazı araştırmacılar bunun şüpheli olduğunu ve hatta hiçbir zaman bu alanda doktor olma-

lık kariyerine başlamıştır. Bu ilk dönem derslerinde genellikle Aristo'nun tabiat felsefesi ve metafizik eserleri üzerinde durmuş, özellikle de gramer ve mantığa dair dersler vermiştir. Düşünür hem Aristo'nun kendi eserlerine, hem de ona nisbet edilen eserlere dair yazılar yazmıştır. Onun Aristo üzerine dersler vermesiyle beraber, kullandığı metinler ve ilgisinden dolayı, İslâm düşüncesinin önemli Aristo yorumcularından İbn Rüşd ve İbn Sînâ ile aynı yolu takip ettiğine dair yorumlarla karşılaşmak mümkündür. Kendisi Latin İbn Rüşdçülüğü içinde yer almasa da, bu çevrede ele alınan çoğu konuyu kendi felsefi alanında da değerlendirmeye çalışmış birisidir.² 1240'lı yılların başında başlayan klasiğe olan düşkünlüğü 1248'den sonra dile ve yavaş yavaş deneysel bilimlere yönelmesine vesile olmuştu. Bu süre zarfında kaleme aldığı en önemli çalışması Grek ve İbrânice gramerine dair yazdığı eserdir.³ Onun klasiğe, sonrasında da dile olan düşkünlüğü, eğitim ve reform düşüncesiyle birleşip diğer klasik dilleri de içeren bir tutkuya dönüşmüştür. Aristo tercümelerinin geldiği Arap dili ve bu dilde yazan pek çok Müslüman düşünür onun ilgisini çekmekteydi. Bu ilgi ve merakın sonucunda kendisinin de sıklıkla bahsettiği Müslüman düşünürlerden oldukça etkilenmiş ve Arapçanın da mutlaka öğretilmesi gereken bir dil olduğunu beyan etmiştir.

Onun hayatının kuşkusuz en önemli dönüm noktası 1256 yılında, kendi çalışmaları için önemli bir fırsat oluşturacağını düşündüğü, Fransisken tarikatına girmesidir. Tarıkata girdiği ilk yıllarda kısmen tanınmış ve iyi bir kariyere sahip genç bir düşünür olarak kabul görmüş, dolayısıyla ilk dönemleri gayet iyi geçmiştir. Ama düşünürün Fransiskenlik mâcerâsı hayatının sonlarına doğru onu, hiç ummadığı bir baskı ve ötekileştirmeye mâruz bırakmıştır. Çağdaşı olduğu St. Thomas ve Albertus Magnus gibi düşünürlerle sağlanan imkânların kendisine de sağlanacağını uman Bacon, özellikle o dönem açısından anlaşılması oldukça zor ve bazı yönlerden teolojik problemleri de doğuran bilimsel anlayışına dair çalışmaları için umduğu desteği tarikatından bulamamıştı.

dığını iddiâ etmişlerdir. Özellikle Bacon'ın bilim anlayışı üzerine çalışan Stewart C. Easton'a göre o hiçbir zaman teoloji doktoru olmadığı gibi, başka bir doktora pâyesi de almamıştır. Düşünür hakkında kullanılan "Doktor Mirabilis" lakabı ölümünden sonra kendisini taltif için kullanılan, zamanla yerleşmiş bir deyimdir. Bkz, John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, William and Norgate, London-1914, s. 25; A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914, s. 6; Stewart C. Easton, *Roger Bacon and His Search for A Universal Science*, Colombia University Press, Newyork-1952, s. 19.

2. Bkz, <http://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/>

3. Bu döneme (1237-47) dair diğer iki önemli eseri ise *Summa Dialectices* ve *Summa Grammatica*'dır. Bkz, Georgette Sinkler, "Roger Bacon", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Ed. Edward Craig, vol.1, Routledge, New York, 1998, s. 633

Tarîkata girdikten kısa bir süre sonra kendisinden hoşnut olmayanlar, seslerini yükseltmeye ve çalışmalarına kısmî bir sansür uygulamaya başlamıştı. Tarîkata girdiği yıllarda mistik eğilimleri ağır basan ve Bacon'un ilgi alanlarından oldukça uzak bir mecrâda fikir serdeden Bonaventura (John of Fidanza) tarîkata başkanlık yapıyordu. Ancak Bacon açısından işlerin karmaşaya dönüşmeye başladığı dönem, sonradan Papa da olacak olan (IV. Nicholas) Jerome Ascoli'nin tarîkatın başına geçmesiyle başlamıştır.

Baskının iyiden iyiye arttığı bir sırada hayatının en anlamlı ve önemli fırsatı ile karşılaşmıştır. Yazılarından ve görüşlerinden haberdar olan Papa IV. Clement gizlice kendisine haber göndererek eserlerini olabildiğince hızlı bir şekilde kendisine iletmesini istemiştir. Papa'nın kendisine olan bu teveccühünü duyan Fransiskanlar'ın ona olan baskısı azalmış, ancak bakış açıları daha da olumsuz bir noktaya evrilmiştir. Papa'nın zımnî koruması altına giren Bacon, IV. Clement'in ölümüne değin çok üretken üç yıl geçirmiştir. Sırasıyla onun en önemli eserleri olarak kabul edilen ve yazımının başlığında ifade ettiğimiz ansiklopedist tanımlamasının oluşmasında etkili olan ünlü eserleri *Opus Majus*, *Opus Tertium* ve *Opus Minus*'u yazıp, Papa IV. Clement'e göndermiştir.⁴ Papa'ya göndermeyi tasarladığı *Opus Principale* adındaki eserini ise tamamlayamamıştır. 1266-68 yılları arasında sırasıyla yazdığı bu eserlerden *Opus Tertium* ve *Opus Minus* ilk eseri tamamlamak ve ortaya çıkan soruları izâle etmek için yazılmış eserlerdir.⁵

Üç yıl gibi kısa bir süre papalık yapan IV. Clement'in 1268 yılında vefât etmesiyle beraber, Bacon için gerçekten çok zorlu yıllar başlamıştır. IV. Clement'in etkisiyle yazmaya devam eden düşünür, sonrasında da özellikle bilimsel alanlarda yazılar yazmıştır. Astronomi/astroloji, ilaç, simya/kimya, optik, tabiat bilimleri gibi çok geniş bir alanda yazılar yazmış, görüşlerini ortaya koymuştur. Özellikle astroloji ve simya gibi insanlık için her zaman gizemli olarak kabul edilen alanlarda yazdığı yazılar, hakkında occult/gizemli eğilimlerinin olduğuna dair kanıların oluşmasında etkili olmuştur. Kendisi üzerindeki baskıların da dayanak noktasını oluşturan bu eğilimler, kendisinin büyü ve sihir ile uğraştığı hakkında dedikodular çıkmasına, sakıncalı görüşler ortaya koyduğuna dair kanâatlerin oluşmasına sebep olmuştur.

1277 yılı onun hayatı açısından başka bir dönüm noktasıdır.⁶ Yıllardır için-

-
4. George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, New York-1975, s. 953
 5. Eserlerle ilgili geniş bilgi, yazımının eserler başlığı altında verilecektir.
 6. Bu yıllar Latin İbn Rüşdçülüğünün Avrupa'da etkin olduğu ve müteâkiben yasaklanmaya başladığı dönemlerle kesişmektedir. 1277 yılında Stephen Tempier'in İbn Rüşdçülüğü mahkûm etmesiyle birlikte, zaten Fransiskanlar daha da sert tutum sergilemeye başlamışlardı. İbn Rüşdçülüğü ve dolayısıyla Aristocu geleneği derslerinde işle-

de bulunduğu Paris Üniversitesi'ndeki felsefî ve teolojik tartışmalardan yorulmuş; gerek hocalarla ve gerekse yöneticilerle ters düşmüştür. Bu sebeple Paris Piskoposu, Papa'nın emri ile hakkında soruşturma başlatmıştır. Kendisine özellikle gizem ve büyü üzerinden pek çok suç isnâd edilmiştir. Bu suçlamalardan önemli bir kısmı da astroloji hakkındadır. Astrolojik olarak yıldızlara yüklenen gelecek hakkındaki haberler, özellikle de yaşam, ölüm, hastalık gibi durumlara dair düşünceleri kendisine sorulmuştu.⁷ Bahsi geçen suçlamalar tam olarak isbât edilmeden, Jerome Ascoli'nin de baskısıyla, bir anlamda şüpheli konumuna binâen hapse mahkûm edilmiştir. Hapis hayatı, düşünürün hapse mahkûm edilmesinde önemli bir faktör olan IV. Nicholas'ın (Jerome Ascoli'nin) 1292 yılında vefat etmesiyle son bulmuştur. Toplamda on dört yıl gibi uzun bir süre hapiste kalan düşünürün hakkındaki suçlamalar, hapse girmesinden hemen sonra, Fransiskanlar'ın başına geçen Raymund Gaufredi tarafından 1278 yılında kaldırılmıştır.⁸ Ama Papa'nın zımnî baskısından dolayı hapis hayatının bitirilmesi ancak Papa'nın ölümü sonrasında mümkün olmuştur. 1292 yılında kurtulduğu hapis hayatı sonrasında, doğduğu topraklara, Oxford'a dönen düşünür son eseri olan *Compendium Studii Theologiae*'yi tamamladıktan hemen sonra, bazılarının göre aynı yıl, bazılarının göre iki yıl sonra 1294 yılında Oxford'da vefât etmiş ve Oxford Fransiskan kilisesinin bahçesine defnedilmiştir.⁹

ESERLERİ

Roger Bacon'ın hayatı, bazı kısa seyahatleri hâricinde genellikle Oxford-Paris arasında geçmiştir. Eserlerinin çoğunluğunu bu şehirlerde, ya üniversitede hocayken ya da serbest çalışırken vermiştir. Düşünürün yaşamış olduğu çalkantılı hayat ve talihsizlikler eserlerini de bir anlamda takip etmiştir diyebiliriz. Zira düşünürün kendi eserleri hakkında hâlihazırda kâmil bir bilgiye sahip olmadığımız gibi, ona nisbet edilen eserlerin bir kısmı da henüz bulunmamıştır. Bu

yen Bacon için bu durum ayrıca bir problem kaynağıdır. Onun kovuşturmayla uğrama nedenlerinden bir tanesi de bu olsa gerektir. Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 953

7. Bkz, A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", s. 23, 24
8. Raymund Gaufredi'nin kimya alanında düşünürü destekleyici bir eser yazdığı, hatta kendisinin Paris Üniversite'sinde Bacon'dan aldığı derslere göre bu eseri kaleme aldığı düşünülmektedir. Bkz, A.G. Little, *a.g.e.* s. 27.
9. Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 953; A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", s. 27.

sebeple burada tam bir liste olarak sunma imkânımız olmamakla birlikte, komumuz muvâçhesinde önem arzeden eserlerine değineceğiz.

Gençlik yıllarında eğitim için geldiği Paris'te, hocalık yaptığı Paris Üniversitesi'nde dil ve gramer ile başlayan derslerinde, sonrasında Aristo'ya dair dersler vermiş ve yine bu konuda eserler kaleme almıştır. Bu dönemde diyalektiğe dair "Sumule Dialectices" adlı özet ile "Summa Grammatica" adlı gramer özeti yazmıştır.¹⁰ Yine bu dönemde *Aristo Fizik ve Metafizikine Dair Sorular* ve Aristo'ya nisbet edilen *Bitkiler Üzerine, Sebepler Üzerine* adlı eserler hakkında *Aristo'ya nisbet edilen Bitkiler ve Sebepler Üzerine Eserleri Üzerine Sorular* adlı iki eserden daha bahsedebiliriz. Bu eserler bir anlamda düşünürün Paris Üniversitesi'nde verdiği derslerinin notları şeklinde kaleme alınmış olmakla beraber, edisyon edilmiş nüshaları henüz bulunmamaktadır. Sorular külliyyâtı olarak da isimlendirebileceğimiz bu eserlere dair sınıflandırmayı şu şekilde yapabiliriz. (a) Quaestiones super libros Physicorum Aristotelis. (b) Quaestiones super librum e Plantis (or Vegetabilibus) (c) Quaestiones in Aristotelis Metaphysica (d) Questiones naturales mathematicae astronomice.¹¹ Bu dönemlerde düşünürün ilgisini çeken diğer bir eser de yine Aristo'ya nisbet edilen ve içinde Aristo'nun Büyük İskender'e gönderdiği farz edilen mektupları barındıran *Secretum Secretorum* (*Kitab'ul Esrar/Sırların Sırrı*) adlı eserdir. İçinde occult bilgilerin yanında, astrolojiden, bitkilere kadar pek çok ilginç bilgileri içerdiği söylenmiştir. Kitabın mistik/ezoterik yönünün ağır bastığı, zira söz konusu bilgileri Aristo'nun Yahudiler ve Mısır kanalıyla edindiği, bu bilgilerin de onlara Tanrı tarafından nakledildiği iddiâ edilmiştir.¹² Eser tarih boyunca pek çok düşünürün ilgisini çekmiştir. Bacon'ın da buna dair bir eser kaleme aldığı ve bu eserden yararlandığı söylenmektedir. Düşünüre atfedilen eserin girişinde Bacon'ın düşüncelerini içeren bir giriş ve inceleme yazısı vardır. Düşünür bu eseri Paris Üniversitesi'nde hocayken derslerinde bolca kullanmıştır. Robert Steele'nin Bacon nüshası olarak ifade ettiği eseri 1920 yılında kendi edisyonuyla birlikte yayımlamıştır.¹³

10. Bu eserler ve Aristo'ya dair düşünürün kaleme aldığı eserlerin tam tarihleri belli olmamakla birlikte, Paris'te bulunduğu ilk dönem olan 1237-1247 yılları arasında yazmış olması muhtemeldir. Bkz, Georgette Sinkler, "Roger Bacon", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, s. 633; bkz, Roger Bacon, *Opera Hactenus Inedita Rogeri Bacon*, Fas. 15, *Summa Grammatica Magistri Rogeri Bacon*; Necnon *Sumule Dialectices Magistri Rogeri Bacon*, ed. Robert Steele, London-1940
11. A.G. Little, *Roger Bacon's Works with References to the Mss. And Printed Editions*, "Roger Bacon Essays", s. 377
12. Georgette Sinkler, "Roger Bacon", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, s. 633; Allan B. Wolter, "Roger Bacon", *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing, vol. 1-2, Londra-1972, s. 240
13. Roger Bacon, *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi*, Fas.V: *Secretum Secretorum Cum Glossis Et Notulis*, ed. Robert Steele. Oxford University Press, Oxford-1920;

Bacon'un en önemli çalışmaları kuşkusuz, Papa IV. Clement'in teşvikiyle kaleme aldığı *Opus* serisidir. 1266-68 yılları arasında sırasıyla *Opus Majus*, *Opus Minus* ve *Opus Tertium*'u yazmış ve Papa IV. Clement'e göndermiştir. Son iki eser *Opus Majus*'a ek olarak kaleme alınmış eserlerdir. Majus'ta ortaya çıkan problemleri ve eksiklikleri giderme amacı taşımaktadır. Bu eserlerden *Opus Majus*'un J.H.Bridges tarafından edisyonlu ve düşünürle dair analitik bir tablonun da eklendiği Latince baskısı bulunmaktadır. Ayrıca eserin İngilizceye tercümesi kısmî olarak gerçekleşmiş olmakla birlikte, *Opus Tertium* ve *Opus Minus*'un sadece Latince baskıları elimizde bulunmaktadır.¹⁴ Söz konusu bu üç eser, düşünürün en önemli düşüncelerinin olduğu eserlerdir.¹⁵

Filozofun üzerinde durduğu en önemli meselelerin başında klasik dillerin iyi bir şekilde öğrenilmesine dair kaygıdır. Bunun temelinde hem klasik metinleri doğru anlama, hem de dinî metinlerin yorumlanmasında doğabilecek hataları ve yanlış yorumları engelleme amacı vardır. Bu sebeple klasik dillerin öğrenimi hayâtî bir husus olarak görmüştür. Aynı gerekçe ile Bacon, Latince kökenli Fransızca ve İngilizce dillerinin yanında, antik dünyanın önemli dilleri olan, Grekçe, İbrânîce, Arapça ve hatta Keldânîcenin öğrenilmesini de oldukça önemsemektedir.¹⁶ Onun hem Grekçe hem de İbrânîce'ye dair bir gramer çalışması vardır. Bu eser *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of His Hebrew Grammar* ismiyle yayımlanmıştır.¹⁷ Eseri Bacon'ın *Opus Majus*'tan sonra kaleme aldığı düşünülmektedir. Yeniçağ biliminin öncülerinden kabul edilen Bacon'un diğer bir önemli eseri ise tabiat felsefesine dairdir. *Communium Naturalium*, tabiat felsefesinin genel prensiplerini ele aldığı bir eserdir; tam bir ansiklopedi özelliğini taşımakla beraber tamamlanamamıştır. 1268 yılında yazdığı diğer bir önemli eser ise *Communium Mathematica*'dır. Matematik'in genel prensiplerini ele aldığı bu eser, onun bir bilim adamı olarak önemli görülen eserlerinden birisidir. Bu, "Oxford matematikçileri" diye anılan akıma da ilham kaynağı olan eserlerinden biridir. Düşünürün en önemli eserleri içinde yer alan, genelde fel-

Bu kitaba dair tartışmalar için bkz, Stewen J. Williams, "Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian *Secretum Secretorum*", *Medieval Academy of America*, vol.69, no:1, 1994, s. 57-73.

14. Roger Bacon, *Opera Quaedam Hactenus Inedita*, I. *Opus Tertium*, II. *Opus Minus*, III. *Compendium Philosophiæ*, Ed. J.S Brewer, London-1859; Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, II-III Williams and Norgate, Oxford-1897-1900; *Opus Majus*'un İngilizce tercümesi Robert Belle Burke tarafından yapılmış ve iki cilt olarak neşredilmiştir. Bkz, Roger Bacon, *Opus Majus*, trans. R.B.Burke, vol.I-II, Russell&Russell, New York-1962
15. Bacon'ın bu eserine dair detay onun düşünceleri kısmına ayrıca ele alınacaktır.
16. John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, 64
17. Roger Bacon, *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of His Hebrew Grammar*, Cambridge University Press, Cambridge-1902

sefe muhtasarı şeklinde tasarlanmış önemli bir eseri vardır. Bunlardan birincisi olan, Opus külliyyatıyla beraber kaleme almaya başladığı ve Papa'ya arz etmeyi düşündüğü *Compedium Philosophiæ* adlı eserini 1268 yılında kaleme almaya başlamış, ama tam bir eser olarak ancak 1271-72 yılları arasında *Compendium Studii Phillosophiæ* ismiyle yayımlanmıştır. Aslında eserin bu hale gelmesi uzun yıllar almıştır.¹⁸ Bacon'ın hapisten çıktıktan sonra yazdığı son eser ise, bir teoloji muhtasarı şeklinde kaleme alınmış olan *Compendium Studii Theologiæ*'dir. Bu eserin edisyonlu versiyonu 1911 yılında H. Rashdall tarafından Fr. Rogeri Bacon *Compendium Studii Theologiae* adıyla yayımlanmıştır.¹⁹

Bu arada Bacon'a atfedilen irili ufaklı pek çok belgeden bahsetmek de mümkündür. Ayrıca ansiklopedist bir düşünür olarak ele aldığımız Bacon'ın bilimin muhtelif dallarında kaleme aldığı yazılarına da rastlıyoruz. Meselâ onun bilimlere dair ilk eserlerinden birisi kimya/simya'ya dairdir ve *The Speculum Alchemia* adıyla 1541 yılında yayımlanmıştır. Onun hayatında önemli bir yeri olan İbn Heysem'den ve hocası Grosseteste'den etkilenecek yazdığı optiğe dair eseri *Pespectiva*, ayrıca önemli bir eserdir. Bu eserin İngilizce tercümesi ve edisyonu notlarla birlikte daha sonra David C. Lindberg tarafından yapılmıştır.²⁰ Ezoterik gizeme ait yazdığı ilginç eserlerden birisi de *The Epistola de Secretis*, ölümünden sonra 1542'de Paris'te basılmıştır. Bununla ilgili George Sarton'un kitabındaki ve A.G.Little'in makâlesindeki ilgili bölümlere bakmak gerekmektedir.²¹

-
18. Düşünürün iki farklı isimle ele almış gibi görüldüğü felsefe özeti şeklinde kaleme aldığı eserin orijinal 1271-72'deki baskısında "Studii" kelimesi geçmektedir. Ancak Brewer tarafından gözden geçirilen eser, ilk şeklindeki haliyle isimlendirilmiştir. Bu isimlendirmeden dolayı editedilen kısmın sadece eserin ilk kısmı olan "Compendium Principale" olarak adlandırılan zaman zaman da *Scriptum Principale* olarak anılan eser zannedilmektedir. Ancak Brewer'in edit ettiği nüsha eserin son hali olan "Compendium Studii Principale" olarak bilinen 1271-2 baskısıdır. Düşürün eserini kullanıp bu esere atıfta bulunan ve Brewer'in nüshasını kullanan araştırmacıların bazılarının eseri "Compendium Principale" bazıları da "Compendium Studii Principale" olarak isimlendirmektedirler. Bkz, Roger Bacon, *Opera Quædam Hactenus Inedita*, I. Opus Tertium, II. Opus Minus, III. Compendium Philosophiæ, Ed. J.S Brewer; Richard Lemay, "Roger Bacon's Attitude Toward the Latin Translations and Translators of the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Roger Bacon & the Sciences*, ed. Jeremiah Hackett, Brill-1997, s. 43; ikisinin de aslında aynı eser olduğuna dair bkz, George Molland, "Roger Bacon's Knowledge of Mathematics", *Roger Bacon & the Sciences*, s. 168.
 19. Roger Bacon, *Compendium Studii Theologiae*, ed. H.Rashdall, British Society of Franciscan Studies, Vol.III, London-1911
 20. Roger Bacon, *Roger Bacon and the Origins of "Pespectiva" in the Middle Ages: A Critical Edition and English Translation of Bacon's Pespectiva with Introduction and Notes*, trans&not: David C. Lindberg, Oxford University Press, Oxford-1996.
 21. Düşünürün eserlerinin detaylı bir dökümü ve yazmalarına dair geniş bilgi için bkz, A.G. Little, *Roger Bacon's Works with References to the Mss. And Printed Editios*, "Roger

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

XIII. yüzyılın oldukça etkin ve eklektik düşünce ortamında yetişmiş bir düşünür olan Roger Bacon'ın düşünsel serüveninde iz bırakmış pek çok önemli isim vardır. İslâm düşüncesinin zirvesini yaşadığı bu dönemde Avrupa açısından dogmatik düşüncenin en katı olduğu bir ortam vardı. Bu dönem Batı düşüncesi açısından da önemli ve olumlu değişimlerin henüz başladığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. XIII. yüzyıl İslâm düşüncesinin İbn Sînâ, Fârâbî, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi zirve şahsiyetlerin eserlerinin Latinceye çevirilerinin yapıldığı ve Avrupa üniversitelerinde okutulmaya başladığı bir dönemdir. Doğru İslâm kültürünün, daha sonra kendi kaynaklarına kavuşma iddiası içinde olacak olan Batı'ya destek olup, onu dogmatizm ve skolastisizmin boyunduruğundan kurtarma adına atılan ilk adımlar bu yüzyılda başlamıştır. Bu adımları ilk defa atanlardan biri olan ve gelecekte olacakları bir anlamda öngören Bacon, çağını yansıtan önemli bir ikon olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir anlamda yeniçağ biliminin müjdecisi olarak Bacon'u, ortaçağın ilk bilimcisi ya da ansiklopedist olarak adlandırabiliriz.

Bacon, antik dünyanın pek çok filozof ve düşünürüne hayrandır. Özellikle Aristo'ya, Müslüman düşünürlerden İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e özel bir hayranlığının olduğunu söyleyebiliriz.²² Bu hayranlık onu Arapça öğrenmenin gerekliliğine dair söylemlere kadar götürmüştür.

Bacon'un külliyâtına baktığımızda Latin İbn Rüşdçülüğünün izlerini takip etmek mümkündür. Gerek Paris'te, gerekse Oxford'da bulunduğu süre zarfında onun düşünce ve özel hayatında önemi olan düşünürlerin başında hocası R. Grosseteste (1175-1253) vardır; çalışma tarzından bilim anlayışına kadar pek çok açıdan ondan etkilenmiştir. Onun klasikler üzerine çalışması ve bilime yaklaşımı Bacon'un ilim hayatında izleyeceği yolu çizmesinde etkili olmuştur. Hocasının kaleme aldığı, *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics* adlı eser onun Aristo'nun eserlerine dair kaleme aldığı *Questions* (sorular) serisi kitaplarına ilham kaynağı olmuştur. Kendisi gibi Paris Üniversitesi'nde ve Oxford'da dersler vermiş diğer bir teolog ve filozof Richard Rufus'un gayretleri de onu etkilemiştir. Kendisi gibi Fransiskan olan Rufus'un Aristo fiziğine ve metafiziğine dair verdiği dersler, gerek Fransa'da, gerekse belli bir süre ders vermek için bulunduğu Oxford'da pek çok kişiyi etkilediği gibi, Bacon'ı da oldukça etkilemişti. Aristo'nun eserlerine olan ilgisinde hocası R. Grosseteste kadar R. Rufus'un

Bacon Essays", 375-424; ayrıca bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 963-65

22. *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 2005-Oxford, ed. Ted Honderich, s. 78

da etkisi azımsanamayacak oranda çoktur. Onun bağlantıda olduğu önemli kişilerin başında kendisi gibi Oxford'da bulunan Adam Marsh, sonradan Canterbury Archbishopı olan Edmund Rich ve hakkında büyü ve sihirbazlıkla ilgili çokça suçlamaların olduğu Thomas Bungary gibi kişi ve düşünürler vardır.²³

Bacon'un yaşadığı dönemde çağdaşı olduğu, zaman zaman da eleştirdiği büyük düşünürlerin başında, Dominiken tarikatine mensup, Ortaçağ skolastik/dogmatik Hristiyan düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden olan, Albertus Magnus (ö.1280) ve Thomas Aquinas (ö.1274) vardır. Bacon'un onları eleştirmenin yanında onlara içten içe bir kıskançlık duyduğu, çağdaşlarına sunulan imkânların bir Fransisken olarak kendine sunulmamasına içerlediği zamanlar olmuştur. Onun kendisinden etkilendiği kişilerin başında çağdaşı, kendisi de bir Fransisken olan Raymond Lull'u (1232-1315) da zikredebiliriz.²⁴

ORTAÇAĞIN İLK ANSİKLOPEDİST DÜŞÜNÜRÜ ROGER BACON

Hocası Grosseteste'nin yolundan giderek dönemin önemli Aristo yorumcularından olan Bacon, aynı zamanda Platoncu eğilimlere sahip bir düşünür olarak da karşımıza çıkar. Onun Platoncu etkileri, hayranı olduğu St. Aqustine'in bir yansımasıyken, Latince tercümeleri üzerinden kendilerini tanıma imkânı bulduğu Müslüman filozoflar İbn Rüşd ve İbn Sînâ da, Aristo'ya olan hayranlığının vesîlesidirler. İlkçağın en önemli sistem filozoflarından Aristo'nun ansiklopedist tavrının kısmî bir yansımasının çağlar sonra Bacon üzerinde yeniden filizlendiğini görmekteyiz. Ortaçağ Avrupa'sının en önemli merkezleri olan Paris ve Oxford'da kendine yer edinmeye çalışan düşünürün bilimsel çalışmaları içinde yaşadığı çağda fazla itibar görmemişse de, kendinden yüzyıllar sonra üzerinde gezdiği topraklarda yeşeren modern dünyaya ilham kaynağı olacaktır.

Bacon'un en önemli eserleri arasında sayabileceğimiz *Opus Majus* ve onların ekleri olan *Opus Tertium* ve *Opus Minus* ile *Compendium Philosophiæ*²⁵, gerek birçok felsefî ve bilimsel meseleyi bir arada ele alması, gerekse düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden bahsetmesi bakımından birer ansiklopedi niteliğini taşımaktadır. 1257 yılında çalışmalarına katkı sağlayacağı umuduyla girdiği Fransiskenlerin içinde, siyâsî ve sosyal açıdan baskı ve cezâlara mâruz

23. Bkz, <http://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/>: John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 17.

24. <http://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/>

25. Bu eser zaman zaman felsefenin özeti olması bakımından "*Summa Philosophiæ*" ismiyle de anılmaktadır.

kalmışsa da, bu dönemin onun çalışmalarına ilham veren kişi ve kitaplarla karşılaşmasına katkıda bulunduğu gerçeğini unutmamak gerekir.

Düşünürün en önemli yanlarından birisi de yeniçağla başlayıp aydınlanma akımıyla devam edecek olan deney ve gözlemin öncelendiği metotların önemi-ne dair yaptığı vurgulardır. O içinde bulunduğu skolastik dünyanın aksine aklî kanıt ve deneyin yöntem olarak kullanılmasında ısrarcı olan önemli ortaçağ filozoflarından biridir. Ona göre tek tek ve aralarında herhangi bir uyum olmayan münferid gözlemler yeterli değildir. Bunlar metodik bir düzene sokulmalı, sebepleri araştırılarak yasalara bu yolla ulaşmak gerekmektedir.²⁶

Hayatının kırk yılını sanat ve bilimlere ayırdığını söyleyen²⁷ Bacon'ın bilime olan düşkünlüğü, onu zamanındaki düşünürlerden farklı kılan özelliklerin başında gelmektedir. Onun için özelleşmiş bir bilimsel tanım kullanmak mümkün olmamakla beraber, tercüme ve şerhlerini okuduğu, hayranı olduğu Aristo gibi bir ansiklopedist olduğunu söyleyebiliriz. Bunun daha iyi anlaşılması için *Compendium Philosophiae*'nin içeriğine bakmak yeterlidir.

Compendium Philosophiae adlı eser zaman zaman *Scriptum Principale* ve *Liber Sex Scientiarum* olarak da adlandırılmaktadır. Eser dört ana bölümde altı önemli bilim dalını ele almaktadır. Aslında düşünürün Papa IV. Clement'in emriyle yazmaya başladığı eserin ilk şekli onun emirleri uyarınca yazılmıştı. Ancak ona takdim etme imkânı bulamadığı bu eser daha sonra genişletilerek, bahsi geçtiği gibi, 1272 yılında *Compendium Studii Philosophiae* ismiyle yayımlanmıştır. Eserin ilk hali de, bu eserin bölümlerinden birisidir. Eserdeki altı bilim dalı gramer, mantık, matematik, fizik ya da doğa bilimleri, metafizik ve ahlaktır. Eserin matematik kısmında, skolastik felsefede quadrivium olarak adlandırılan, içinde geometri, aritmetik, astronomi ve müziğin de olduğu dörtlü matematik bilimleri mevcuttur.²⁸ Eserin üçüncü bölümü olan, fizik ve doğa felsefesi kısmı dört alt başlıktan oluşmaktadır. Düşünürün düşünce dünyasının ne kadar geniş olduğunu göstermesi bakımından hayli önemli olan bu bölümde (1) Tabiat felsefesinin genel prensipleri (*Communia Naturalium*), (2) Göksel bedenler üzerine, (3) Unsurlar ve cansız terkipler üzerine, (4) Bitkiler ve hayvanlar üzerine adlı başlıklar bulunmaktadır. Bu bölümlemede ikinci, üçüncü ve dördüncü kısımlarda yedi tane tabiat biliminden bah-

26. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev: Mehmet İzzet, Orhan Saaddettin, sad.Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul-2004, s. 296

27. <http://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/>

28. Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 955; John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 151, 61, bkz, Roger Bacon, *Opera Quædam Hactenus Inedita*, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III.Compendium Philosophiæ, Ed. J.S Brewer, s. 444

sedilmektedir. Düşünür bu ilimlere dair *Opus Majus*'ta detaylı şekilde ele aldığı gibi bazı bilimlere dair muhtelif eserleri vardır. Bu bilimler şunlardır: (a) Optik, (b) Teorik ve pratik Astronomi, (c) Baroloji (ağırlık ve yerçekimi araştırmaları), (d) Zirâî kimya, (e) İlaç bilimi, (f) Deneyisel bilimler.²⁹ Düşünürün kuşkusuz en önemli eseri olarak kabul edilen *Opus Majus*'da karşımıza çıkan sınıflandırmalar, onu anlamak açısından önemli bir fırsattır. *Opus Majus* yedi ana kısma ayrılmaktadır:

- a) İnsanın câhilliğinin dört genel sebebi. Bu bölüm içerisinde genelde erdem kavramı, bilginin amacı ve unsurları ele alınırken, otorite, alışkanlık ve önyargıya dair durumların doğruya ulaşmadaki yeri üzerinde durulur. İnsana dair geniş bir değerlendirme sunan bu bölüm birinci cilt boyunca geniş bir yer tutmaktadır.³⁰
- b) Felsefe ve Teoloji ilişkisi. Kitabın ikinci kısmını teşkil eden bu kısımda düşünürün bir din felsefecisini andıran görüşleriyle karşılaşmaktayız. Ona göre bütün hakikat aslında kutsal kitapta mevcuttur. Ancak bizi aydınlığa çıkarmaya yaracak doğruya ulaşmada felsefe bize yardımcı olacaktır. Tek olan tanrıdan gelen erdem bu dünyaya tek bir amaç için verilmiştir. Bacon felsefenin ilâhî bir kaynaktan geldiğine inanmaktadır. Bu kaynak tarihte Mısırlılar ve Yahudiler aracılığıyla Hristiyanlara kadar gelmiştir. Eski toplumlarda da ahlâk, bilgi, sanat mantık ve gramer gibi kavramlar vardır. Ona göre bu bilgi ve hikmet birikimi Hristiyanlıkta birleşmektedir, Düşünür burada Hristiyanlığı düşüncenin merkezine oturmaya çalışmaktadır.³¹
- c) Dil çalışmaları; kitabın üçüncü kısmını oluşturmaktadır. Bacon'ın düşünce hayatında önemli bir yeri olan bu kısımda her biri başlı başına kitap olacak kısımlar bulunmaktadır. Daha sonra da değineceğimiz gibi düşünürün klasik dillere olan düşkünlüğüyle ilgili bilgileri burada bulmaktayız. Düşünürün Grekçe ve İbrânîce'ye dair müstakil bir gramer çalışması da bulunmaktadır.
- d) Matematiksel Bilimler. Eserin dördüncü kısmı olan bu bölümde, *Compendium Philosophiae*'de karşılaştığımız, quadrivium içinde geçen ilimler detaylı bir şekilde incelenmektedir. Eserin birinci cildinin en geniş kısımlarından biri matematik ilimlerine ayrılmıştır.³²

29. A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", s. 22

30. Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, Williams and Norgate, Oxford-1900, s. XCIII-XCVI, 1-32.

31. Bkz, Roger Bacon, *a.g.e.* vol.I, s. XCVI-C, s. 33-65.

32. Bkz, Roger Bacon, *a.g.e.* vol.I, s. 97-403.

- e) Optik ve perspektif; düşünürün uğruna oldukça fazla para harcadığı, hocası Grosseteste'nin izinden gittiği alandır.
- f) Deneysel bilimler.
- g) Ahlâk.³³

Yukarıda kısaca özetlediğimiz bu sınıflandırmalardan sonra, şimdi de düşünürün optikten, eğitime; takvime dair çalışmalarından astronomiye; kimya, matematik ve deneysel bilimlere; ahlâktan coğrafyaya kadar uzanan geniş bir alanda söz söylediği bilimler hakkındaki görüşlerinden bir kısmını, onun ansiklopedist kişiliğini ortaya koymak bakımından kısaca ele alalım.

Optik: Düşünürün bilimsel araştırmalarının en önemlilerinden birisi kuşkusuz optik üzerinedir. *Opus Majus*'un beşinci kısmı büyük bir oranda optik ilmine ayrılmıştır.³⁴ Düşünürü optik ilmi hususunda etkileyen düşünürlerin başında ilk çağın önemli düşünürü Batlamyus'un yanında, ünlü Müslüman bilimci İbn Heysem de gelmektedir. Düşünürün *Opus Majus*'ta ortaya koymaya çalıştığı, gözün fizyolojisi, göz ve beyin anatomisi, ışığın göze geliş pozisyonu, ışığın göz içindeki lenslere yansıma şekilleri gibi pek çok başlık altında izah etmeye çalıştığı optikte, İbn Heysem'in Latinceye çevrilen eserinin önemli bir etkisi vardır. Düşünürün "optik" başlığı altında ele aldığı konuların içinde, hayal gücü, sağduyu ve hâfıza, optik sınırlar ve gözün yapısı, algı, ışık, uzaklık gibi pek çok husus mevcuttur. Kendisinden yaklaşık bir yüzyıl önce İbn Heysem'in *Kitâbu'l Menâzır* adlı ünlü optik kitabı Cremona'lı Gerard tarafından *Opticae Thesaurus Alhazeni* adıyla Latinceye çevrilmişti. Bu kitabın deneysel/tecrübî bilimlere dair çalışma yapan Avrupalı düşünürler arasında etkisi büyük olmuştu. İbn Heysem, "ikinci Batlamyus" olarak nitelendirilmişti. Düşünürün İbn Heysem/Alhazen'e olan ilgisinin başında hocası Grosseteste'nin çalışmaları da vardır. O ayrıca bu alanda diğer Müslüman düşünür ilk İslâm filozof olarak nitelendirilen Kindî'den de etkilenmiştir.³⁵

Klasik çağın önemli düşünürleri Batlamyus ve Öklid'in yanında, Bacon, İbn Heysem ve Kindî gibi Müslüman düşünürlerden de yararlanmış, kendisinden

33. Bkz; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II., s. 955; John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 151; Roger Bacon, *Opus Majus*, trans. R.B.Burke, vol.II, s. 419-492

34. Roger Bacon, *a.g.e.* v.II, trans. R.B.Burke, s. 419-582

35. Roger Bacon, *a.g.e.* v.II, trans.R.B.Burke, s. 420, 424. 430,431,433, 434, 436., A. Mark Smith, *Ptolemy's Theory of Visual Perception: an English Translation of The Optics with Introduction and Commentary*, The American Philosophical Society, vol:86, part:2 Philadelphıa-1996, s. 58-60; John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 38, 104; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 957

sonra bu alanda araştırma yapan John Peckham, William of Saint Cloud ve Leonard Digges gibi Avrupalı araştırmacıları etkilemiştir.

Takvim: Düşünürün en önemli çalışmalarından birisi de takvim konusunda- dır. O kendisinden sonra gerçekleşecek takvim reformunun bir anlamda öncüsü olmuştur. Takvim ve astronomiye dair olan ilgisinin kaynağı ise hocası Grosseteste'dir. Yaşadığı zamanda yıllık takvimin 365 gün olarak hesaplanmasının yanlış olduğunu ifade ederek durumu *Opus Majus*'ta ele almış³⁶ ve hâmisî olan Papa IV. Clement'e de durumu izah etmeye çalışmıştır. Zira her sene eksik olan 6 saat, zamanla dinî günlerin hesaplanmasında yanlışlıklar meydana getirmektedir.³⁷ Papa IV. Clement'in çok erken vefât etmesi onun bu çalışmalarını akâmete uğratmışsa da Gregorian takvimin isim babası olan Papa XIII. Gregor'un girişimleriyle meşhur Gregorian takviminin ortaya çıkmasında düşünürün görüşlerinden faydalanılmıştır.³⁸

Eğitim: Bacon'un hayatında gerçekleştirmeye çalıştığı en önemli amaçların başında eğitime dair yeniliklerdir. Skolastik bir eğitim hayatından gelen düşünür, *Opus Majus*'u bizâtihi eğitime dair kafasındaki düşüncelerin bir neticesi olarak ortaya koymuştur. O zamanındaki yozlaşmayı görüyor ve bunun sebebinin de kendisinin de mensûbu olduğu skolastik eğitim sistemi olarak kabul ediyordu. Ona göre, hocası Grosseteste zamanında bile insanlar kendi zamanlarından daha iyi durumdaydılar. Bu kişiler daha iyi matematik bilmekte ve dine dair bilgileri, yorumlardan çok doğrudan kutsal metinden almaktaydılar. Kendisinin de ders verdiği Paris Üniversitesinde klasik trivium ve quadrivium³⁹ olarak adlandırılan ilimlere daha çok önem veriliyordu. Ona göre bu eğitim sistemi oldukça hantal ve ağırdı. Düşünür birincil olarak öğrenciye tartışma prensiplerini bilmeyi ve kendisine uygun unsurları kullanabilecek bir insan olmayı öğretmek gerektiğini düşünüyordu. Gramer, metinleri anlamak için önemli bir unsurdur. Ancak Latince'den doğmuş dilleri tam olarak anlayabilmek için sadece o dillerin gramerini değil, diğer dilleri de bilmeliyiz.⁴⁰

Düşünürün IV. Clement'e sunduğu *Opus Majus*'un daha başında, eğitimin karşısı olarak gördüğü cehâletten kurtulmak için dört tane önemli problemi

36. Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s. 269-271

37. Roger Bacon, *a.g.e.* vol.I, 272

38. Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II,, s. 957; David Ewing Duncan, *The Calendar*, Avon Books, London-1998, s. 1

39. Gramer, retorik ve mantık ilimleri Trivium içerisinde yer alırken, aritmetik, geometri, astronomi ve müzik quadrivium içerisinde yer almaktadır.

40. Bkz, Stewart C. Easton, *Roger Bacon and His Search for A Universal Science*, s. 12-13, 16

aşılması gereğini ortaya koymaktadır. Câhilliğin sebebi olarak düşünür şu hususları saymaktadır: (a) Değersiz otoriteye itaat etmek. (b) Alışkanlıkların otoritesine tâbi olmak. (c) Popüler önyargılarımız. (d) Kendi erdemlerimize dair yanlış gurur. Bütün bunlar insanın cehâletinin sebeplerindendir. İnsan ancak eğitim yoluyla bu problemlerin üstesinden gelebilir.⁴¹

Dil çalışmaları: Bacon'ın eğitime dair düşüncelerinde önemli yeri olan diğer bir husus, klasik dillere dair görüşleridir. Hem bir bilim adamı, filozof ve dinî bir grubun mensûbu olarak, okuduğumuz metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması hususunda dil hakkında zamanını aşan görüşler ortaya koymuştur. Dile dair müstakil çalışmalarının yanında, önemli eserlerinde bu konuya olan hassasiyetini ortaya koymuştur. Grek ve İbrânîce dillerine dair müstakil eserleri olan düşünürün, dilin kullanımına dair diyalektik ve gramer özetlerini içeren eserleri ayrıca önemlidir.⁴² Ayrıca *Opus Majus*'un üçüncü kısmı dil çalışmalarına ayrılmıştır.⁴³ *Compendium Philosophia*'nın ilk kısımları da gramer ve mantık konularını işlemektedir.⁴⁴ Bu denli önem verdiği dil çalışmalarını önceliğinin önemli sebepleri vardır. *Opus Majus*'da dile getirdiği eğitim reformunun içinde dil çalışmaları da vardır. Skolastik düşünce içinde trivium/üçleme içinde hâlihazırda okutulan gramer ve mantık ona göre yeterli değildir. Bu eksiklik özellikle de gramer alanında kendisini göstermektedir.

Henüz genç bir bilim adamıyken Aristo'nun eserlerinin okutulduğunu duyduğu Paris Üniversitesi'ne gitmesindeki temel amacı klasik dillere ve antikiteye olan düşkünlüğüdür. Onun temel iddiâsı felsefeye dair metinleri iyice anlayabilmek için, o metnin orijinal dilini bilmemiz gerektiğidir. Böyle bir bilgi o kişinin Latince bilgisine de önemli katkılar sağlayacaktır. Ona göre kullandığımız çoğu felsefî ve bilimsel eserlerin ana kaynakları, İbrânîce, Grekçe ve Arapçadır. Bu sebeple bizlerin de bu klasik dilleri bilmemiz gerekmektedir. Düşünüre göre çoğu Latince kelime, Grekçe bilinmeden tam olarak anlaşılamaz. Sağlıklı bir dil bilgisi hayâtî derecede önemlidir. Zira özellikle dinî ve bilimsel metinlerin anlaşılması ve doğru yorumlanması buna bağlıdır. Düşünürü bu yargıya götüren şey, aslında dil çalışmalarına yüklediği hayâtî önemdir. O dilleri bilgiye ulaşmak için bir araç olarak görüyordu. Bu aracın en önemli aşamaları ise,

41. Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s. 2-4.

42. Eserleri bölümüne bakınız.

43. Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I,-s.66-96

44. *Compendium Philosophiae*'de gramer ve mantık başta olmak üzere klasik dillerin öğrenilmesi gereğine dair pek çok ifade bulmak mümkündür. Bunlardan bazıları için bkz, Roger Bacon, *Opera Quædam Hactenus Inedita*, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III. *Compendium Philosophiæ*, Ed. J.S Brewer, s. 396,436, 438, 443, 462...

bilgiyi onun zamanına kadar taşıyıp koruyan klasik dillerin öğrenilmesi ve metinlerin orijinalleriyle yüzleşilmesi gereğidir.⁴⁵

Bacon, Latin Batı dünyasında Aristo'nun mantığı dışında diğer konular üzerinde çalışma yapan ilk düşünürlerden birisidir. Kendisinden ilham aldığı hocası Grosseteste'nin yolundan giderek, Paris'te okutulduğunu duyduğu Aristo'nun fizik ve psikoloji derslerine katılmak için Oxford'dan ayrılmış ve Alexander of Hales ve William of Auvergne'nin Aristo okumalarını takip etmiştir. Sonrasında pek çok mütercim ve düşünürün klasik eserleriyle yüzleşmiştir. Bacon'ı önceleyen yüzyılı, Latin Batı dünyasında düşünsel anlamda yeni bir dönüşümün başladığı bir dönem olarak görebiliriz. Skolastik yaklaşımın son derece nüfuzlu olduğu bu zaman diliminde, klasik dillerden yapılan tercüme ve özellikle de Arapçadan yapılan klasik tercüme, gelecekteki değişimlerin habercisi durumundadır. Toledo Archbishopı Raymond Lulle'nün büyük çabaları ve kurduğu tercüme evi sayesinde, İslâm dünyasından ve özellikle de Endülüs'ten getirilen pek çok eser tercüme edilmişti. Burada tercüme edilen eserlerden özellikle Aristo fiziği başta olmak üzere ilk önce, Alexander Necham gibi düşünürlerce XII. yüzyılın sonlarında Paris'te, XIII. yüzyılın başlarında da Oxford ve çevresinde okutulmaya başlanmıştı. Bu tercüme hareketi Latin İbn Rüşdçülüğü olarak bildiğimiz akıma dönüşerek, başta Paris olmak üzere, zamanın en önemli üniversiteleri olan Oxford, Cambridge, Padua ve Toledo gibi merkezlerde büyük etkiler meydana getirmişti.⁴⁶

Bacon'ın dile dair çalışmalarında onu motive eden unsurların başında klasik dillerden yapılan doğru tercüme vardır. Kendisinin özellikle işaret ettiği, Gerard Cremona, Micheal Scot, Alured of England, Hermann the German ve William of Moerbeke önemli mütercimlerdir. Özellikle Gerard, Scot ve Hermann, Arapça'dan pek çok önemli eseri tercüme etmişlerdir. Uzun yıllar Endülüs'te bulunup Arapça öğrenen Gerard Cremona, Batlamyus'un *Magesti'sini*, Aristo'nun *Meteloroji'sini*, Kindî'den bazı risâleleri ve en önemlisi İbn Heysem'in *Kitâbu'l-Menâzir*'ini (optik) çevirmiştir. Şahsen tanıştığı Alman Hermann'ın Aristo'nun *Retorik*, *Poetik* ve *Etik* tercümelemleri düşünürün ilgisi- ni çeken eserlerdir. XIII. yüzyıl ilk yarısında imparator II. Frederick'in desteğiyle Endülüs'te bulunan Scot, Aristo'nun eserlerini İbn Rüşd şerhleriyle beraber tercüme etmiştir. Bu mütercimler içinde Bacon'ın özellikle Flamenk Willi-

45. Bkz, J.S.Bewer, "Preface", *Opera Quædam Hactenus Inedita*, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III.Compendium Philosophiæ, (içinde) Ed. J.S Brewer, s. XXXV; A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", s. 23, 24, 62; Georgette Sinkler, "Roger Bacon", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, s. 635

46. Bkz, John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 19-20

anı Moerbeke'nin doğrudan Grekçe'den yaptığı tercümeler hakkında yaptığı eleştiriler dikkate değerdir. Thomas Aquinas'ın kullandığı bazı nüshaların özel ricayla Moerbeke'ye yaptırdığı düşünülmektedir. Ancak Moerbeke'nin bilim konusunda yeterli bilgisi olmadığından yaptığı tercümelerin hatâlarla dolu olduğu ve bunu kullananların da aynı hatâları devam ettirdiğine dair kanâatler vardır. Bu kanâatlerin bir sonucu olarak Bacon, yanlış yapılan Aristo tercüme-leri hakkında "Hiç yapılmasa daha iyi olurdu." diye düşüncesini ifade etmiştir.

Hatâlı tercümelerle çalışmanın vakit kaybı olduğunu söyleyen Bacon, gerek faydanın ortaya çıkmasının ancak orijinal metinlerden çalışmakla mümkün olacağını söylemiştir.⁴⁷ Bu sebeptendir ki, antik dillerin bilinmesine dair ısrârını dâimâ korumuştur. Bacon'a göre Latince kaynaklı Fransızca ve İngilizce'nin yanında araştırmacıların, özellikle İbrânîce, Grekçe, Arapça ve Keldânîce gibi dilleri bilmeleri gerekmektedir. Kadîm dönemin hikmetlerini ve erdemlerini doğru bir şekilde öğrenmek için o dili orijinalinden okumak gerekmektedir.⁴⁸ Bu dilleri, anadilimiz gibi olmasa da yanlış doğrudan ayıracak düzeyde bilmemiz gerekmektedir. Araştırmacıların metinleri sadece Latince tercümelerinden okumaları hatâların devamını sağlamaktan başka bir şeye yaramamaktadır. Bu hatâlar ise özellikle İncil ve Aristo metinlerinin doğru anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ona göre sahip olduğumuz pek çok İncil ve Aristo tercüme-leri vahim hatâları barındırmaktadır. Özellikle Aristo tercümelerindeki hatâlara işaret etmek için, "Eğer elimde yeterli gücüm olsaydı, bu hatâlı tercümelerin hepsini yakardım." diyecek kadar ileri gitmiş bir düşünürdür.⁴⁹

Klasik dillere bu denli düşkün olan Bacon'ın Grekçe ve İbrânîce bilgisi hususunda şüphe yoktur. Hatta kendisinin, okur-yazar bir kimseye Grekçe okumasını üç gün içinde öğretebileceğini iddiâ edecek kadar ileri giden düşünürün⁵⁰ Arapça bilgisi hususunda bazı çelişkiler vardır. Onun gerek Oxford ve gerekse Paris'teki öğrencilik yıllarında Arapça öğrendiğine dair haberlerin yanında, Arapça bilmediği, ama Müslüman bilginlere büyük ilgi duyduğu şeklinde açıklamalarda bulunanlar da olmuştur. Bunu ifade edenlerin başında Stewart C. Easton gibi araştırmacılar vardır. Bu araştırmacıların Bacon'ın Arapça bilgisine dair bu kanâatlerinin kaynağı ise düşünürün Paris Üniversitesi'nde verdiği dersler sırasında bazı kelimeleri bilmediği ya da yanlış okuduğu, bu durumun İspanyol öğrenciler tarafından fark edilerek alaya alındığına dair söylen-

47. Bkz, John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 64-72

48. J.S.Bewer, "Preface", *Opera Quædam Hactenus Inedita, I. Opus Tertium*, II. Opus Minus, III. Compendium Philosophiæ, (içinde) Ed. J.S. Brewer, s. LVIII

49. John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 72-73, A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", s. 14

50. A.G. Little, *a.g.e.* s. 15

tidir.⁵¹ Bu söylentiye sebep olan metindeki kelimelerin Arapça değil de, İspanyolca olduğuna dair fikirler beyan edip, onun Arapça bilgisinin olduğunu ifade edenler de olmuştur.

Bacon'un her bir araştırmacı ve öğrenci için Latince kökenli Fransızca ve İngilizce'nin yanında İbrânîce, Grekçe, Arapça ve Keldânîce öğrenilmesi gerektiğinde ısrarının önemli sebepleri vardır. Bunlardan bir kısmı yukarıda da ifade ettiğimiz dinî, felsefî ve bilimsel metinlerin iyi anlaşılmasına yönelik kaygılardan kaynaklanmaktadır.⁵² Bunun yanında bu dilleri öğrenmek diplomatik, ticarî kaygıların yanı sıra dinin yayılması için yürütülecek misyonerlik faaliyetleri açısından önemlidir.⁵³ Onun özellikle İbrânîceye ve Yahudilere empati ile yaklaştığını söyleyebiliriz. Ona göre Tanrı tarafından insanlığa verilmiş olan bilgi, Yahudiler kanalıyla Greklere ulaşmıştır. Hatta bazı Yahudi kaynakları Aristo'nun sahip olduğu bilgiyi Yahudi kaynaklarından aldığını ya da onun bizzat bir Yahudi olduğuna dair görüşler ortaya koymuşlardır.⁵⁴

Matematik ve bilimlere dair: Bacon'un en önemli özelliklerinden olan bilim adamı yönünü destekleyen şey matematiğe duyduğu saygı ve ona izafe ettiği önemdir. Onu tam bir matematik bilgini olarak nitelendirmek mümkün olmamakla birlikte, onun bu sahada yazdıkları bu bilimin ne kadar hayâtî bir öneme sahip olduğunu ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Bacon matematiğin özellikle pratik yararında ısrarcı olurken, onu sadece bilimsel alanla sınırlandırmamış, teoloji alanında da uygulamaya çalışmıştır. *Opus Majus*'un dördüncü kısmını teşkil eden matematik, ona göre vahyin dışında bilgi için en önemli kaynak durumundadır. Bilginin bütün meyvelerinin toplanması da ancak matematik sâyesinde mümkün olacaktır. Ona göre matematik, bilimler için kaynak durumundadır.⁵⁵ Bu kaynak tabiat bilimlerini keşfetmemize, ona ulaşacak kapıyı açmamıza yarayacak bir anahtar konumundadır. O ayrıca felsefenin alfabesi, doğa bilimleri için bir ihtiyaç ve zorunlu bir araç konumundadır.⁵⁶

-
51. Stewart C. Easton, *Roger Bacon and His Search for A Universal Science*, s. 26; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 961
 52. J.S.Bewer, "Preface", *Opera Quædam Hactenus Inedita, I.Opus Tertium*, II. Opus Minus, III.Compendium Philosophiæ, (içinde) Ed. J.S Brewer, s. LIII
 53. George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 961
 54. George Sarton, *a.g.e.* vol.II, s. 962
 55. Georgette Sinkler, "Roger Bacon", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, s. 634; George Sarton, *a.g.e.* vol.II,, s. 956
 56. Roger Bacon, *The Opus Majus, Ed&Int. J.H.Bridges*, vol.I, s. 97-98; G. Little, Introduction: *On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", s. 15

Bacon'a göre bütün ilmî faaliyetlerimizde matematik bize doğru düşünme ve aynı sonuca ulaşmada uygulayacağımız akıl yürütmeyi ortaya koymamıza yardımcı olmaktadır. Bunu Bacon *Opus Majus*'un matematik kısmının üçüncü bölümünde şu gerekçelere dayandırmaktadır: (a) Diğer bütün bilimlerde matematik örneklemeler kullanılmaktadır. Bu bize herhangi bir karışıklığa uğramadan asıl çözüm noktasını göstermeye yardım etmektedir. (b) Matematiksel bilgi bize doğuştan gelen bir bilgidir ve ihtiyaç anında ortaya çıkmaktadır. (c) Matematiksel doğrular diğerlerinden daha önce keşfedilir. (d) Diğerlerinden (doğrular) daha kolay anlaşılırlar. (e) Öğrenciler onu kapasiteleri oranında elde edebilirler. (f) Bu durum küçük çocuklarda müziğe dayanan aritmetiksel oranlarda ortaya çıkmaktadır. (g) Şeylere dair bilgimiz, bilinenden hareketle bilinmeyen elde etmek yoluyla oluşur. Ancak matematiksel bilgi mutlak ve göreceli olmak üzere iki karaktere sahiptir. (h) Matematiğin kanıtlamaları daha tamdır. Fizikten, metafizikten ve etikten farklı olarak zorunlu bir iknâ gücüne sahiptir. (i) Diğer bilimlerdeki belirsizlik ancak matematikle doğrulanarak giderilebilir. (j) Matematiğin nesneleri doğrudan hislerimizle algılanabilirler.

Düşünürün matematiğe olan ilgisi onun eğitim algısı ve klasik düşünceye olan düşkünlüğüyle de yakından ilgilidir. Eğitim reformu konusundaki düşüncelerinde, müştekî olduğu hususların başında kendini önceleyen otuz ya da kırk yıllık dönemde matematik ilminin ihmal edilmiş olmasıdır. Onun bu ihmalden kasdettiği matematik ilimler içinde, gramer, mantık ve müzik de bulunmaktadır.⁵⁷ Düşünürün *Opus Majus*'taki matematiksel bölümlemesi Fârâbî'nin dokuzlu tasnifine benzemektedir.⁵⁸ Ayrıca o diğer bilimlerde olduğu gibi gerek Müslüman, gerekse Grek dünyasının önemli şahsiyetlerinin matematik görüşlerinden etkilenmiştir. Bunların başında, Aristo'nun *Elementler*'ini kullanmıştı ve Öklit'in *Optik*'inin bilgisine sahipti. Ayrıca matematik alanında Theodosius, Hipparchus, Appollonius ve Archimedes gibi ilkçağ filozoflarından haberdardı. Bunun yanında optikte kendisinden çok yararlandığı İbn Heysem, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Kindî ve sayılar, geometri ve matematiğe dair pek çok eseri Arapça'ya çeviren Sâbit bin Kurrâ onu etkilemişti.⁵⁹ Onun Latin Batı dünyasında Aristo'nun mantığı hâricinde diğer konuları da çalışıp, ders veren ilk düşünürlerden olduğunu biliyoruz. Matematiğe dair müstakil bir ders vermeme-

57. Lynn Thorndike, *The True Roger Bacon II*, "The Amerikan Historical Review", Vol. 21, Issue 3, 1916, s. 469.

58. Bacon'ın muhtemelen Fârâbî'nin sayılarla ilgili D. Gundisalvi tarafından XII. yüzyılda tercüme edilen "Liber de scientiis earumque numero partibus et praestantia" adlı eserinden haberdardı ve ondan hayli etkilenmişti. Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, *Ed&Int. J.H.Bridges*, vol. I s. 100-103

59. David Eugene Smith, *The Place of Roger Bacon in The History of Mathematics*, "Roger Bacon Essays", s. 160

sine rağmen, bu bilime olan ilgisi kendisinden yüzyıllar sonra gelişecek olan 'Oxford Matematikçileri'ne ilham kaynağı olacaktır.⁶⁰

Astronomi-Astroloji: Bacon'un matematik anlayışının pratik yönünü teşkil eden astroloji ya da astronomiye dair görüşleri, düşünürün renkli, popüler bilimsel görüşleri arasında sayılabilir. Kendisinin uzun yıllar hapis yatmasına sebep olan suçlamalardan bazılarının kaynağında astrolojiye duyduğu ilginin bir yansıması olarak kısmen doğru kısmense efsânevi bilgilere dayanan astrolojik ve astronomik bilgiler vardır.

Tarih boyunca aslında bütün bilim adamları bir şekilde astrolojiyle ve onun daha bilimsel hali olarak sonradan sistemleşen astronomiyle ilgili olmuşlardır. İnsanın bilemediği şeyler ya da gizemler hakkında ezoterik anlamlar ya da cevaplar bulma arayışında astrolojik unsurlar tarih boyunca kullanıldığı gibi, bunların halen de belli oranda değerinin olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bilimleri anlayabilmek için matematiğin olmazsa olmaz bir şart olduğunu söyleyen Bacon, içinde astroloji ve astronominin de olduğu bir bilimler topluluğunu kasdetmekteydi. Astronomi bazen *Opus Majus*'un matematik kısmında müstakil bir alt başlık olarak, bazen de salt matematik konuları içinde de yer almaktadır.

Bacon'ın astronomiye olan ilgisinin diğer bilim dallarıyla olan uğraşının bir sonucu olduğu söylenebilir. O da hocası Grosseteste'nin yolundan giderek hem Batlamyus'un hem de ünlü Müslüman düşünür Bitrûcî'nin astronomiyle ilgili görüşlerine ilgi duymuştur. Klasik coğrafya ve astronominin en önemli kaynağı olan Batlamyus'un verilerinden yola çıkan Müslümanlar astronomiyle ilgili daha gelişmiş bilgilere sahip olmuşlardı. Batlamyus astronomisiyle izah edemediğimiz, doğa felsefesiyle çelişen unsurlar Bitrûcî'nin bakış açısıyla önemli bir aşama kaydetmişti. Zira Bitrûcî'nin Bacon'ı etkileyen en önemli noktası hayranı olduğu Aristo'nun fiziğine uymayan Batlamyuscu eksantirik ve episikl düzenekleri eleştirerek fiziği öncelemesidir. Bunun bir sonraki aşamasında âlemin, evrenin merkezi olma konumundan çıkmasıyla sonuçlanacaktır.⁶¹ Bacon'ı etkileyen astronomi görüşlerinin oluşmasında Bernard of Verdun ve William of Saint Cloud gibi Fransız Fransiskanların de etkisi vardır.⁶²

Bacon'ın astronomiyle ilgili fikirleri, matematikten fiziğe doğru giden bir çizgiden bakıldığında dikkate değer bir öneme sahiptir. Astronomiden sağla-

60. Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol. I, s. 103-108

61. Latince kaynaklarda Alpetragius olarak geçen Ebû Ishak b. El-Bitrûcî Bacon'ı bir yüz yıl kadar önceleyen bir düşünürdür. Aristo fiziğine dair yorumları Bacon ve sonrasındaki astronomi çalışan pek çok Avrupalı düşünürü etkilemiştir. Ünlü astronomi eseri "*Kitâbu'l-Hey'et*" 1217 yılında Latince'ye çevrilmiştir.

62. George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II,, s. 956

nan verilerin zaman zaman astrolojik amaçlar için kullanılması burada dikkate değer noktalardan bir tanesidir. Astrolojiyle sihir arasında kesin bir ayrım yap-
pan düşünür, kendisinin de suçlanmasına sebep olacak olan astrolojik verilere
inanıyordu. Onun için aslında astroloji ikiye ayrılmaktaydı: “Meşrû olan” ve
“bâtıl inançlara dayanan, yasaklanmış olan”. Kendisinin meşrû olana inandığını
nı farz etmekle beraber hangi verinin bâtil ve yasaklanmış olduğuyla hangisi-
nin sahih ve meşrû olduğunu ortaya koyma imkân ve kriterinin net olmadığını
da söylemek gerekir.⁶³ Ancak düşünürün bu meşrûiyeti kendi mensûbu ol-
duğu din ve kültürü yüceltmek için kullanarak sağlamaya çalıştığını söyleyebi-
liz. O, her ne kadar, yıldızlara olan inancın, yani onların insan hayatı üzerin-
deki etkisine dair kabulün asırlardır var olan yanlış bir kanâat olduğunu söyle-
se de, Hristiyanlığı ve Hristiyanları yüceltmek için bazı astrolojik verileri kul-
lanmaktan çekinmemiştir. Ona göre tarih boyunca astrolojiyi şarlatanlık olarak
kullananlar olduğu gibi, bilgilerine itibar etmemiz gereken Batlamyus, İbn Sînâ
ve Messahala (Mâşâallah ibn Atharî/ö.815) gibi önemli astrologları da vardır.⁶⁴

Her ne kadar astronomik epistemolojiyi astrolojik tahminler için kullan-
manın ve bunu ontik bir düzlem haline getirmenin sakıncalarını ifade etmiş ol-
sa da, yukarıda da beyan ettiğimiz gibi Hristiyanlığa ve astronomiye dair dik-
kate değer analogiler yapmaktan çekinmemiştir. Ona göre bu âlem diğer geze-
genlere göre çok küçük olmasına rağmen çok önemli bir konuma sahiptir. Dün-
yamızdaki coğrafi yapıları anlamak için eğer astronominin verilerini kullanır-
sak, kutsal kitapta adı geçen yerlerin fizikî özelliklerini ve konumlarını tesbît
edebiliriz. Astronominin enstrümanları ile güçlenen bir coğrafya anlayışı bizim
için daha kullanışlı olacaktır.⁶⁵

Bu arada düşünürün zaman zaman işaret ettiği önemli bir husus vardır. Ast-
ronominin verileri teolojik bilgilerin doğrulanması için kullanılabilir. Ancak
astronomik verilerin doğru bir şekilde analiz edilebilmesi için matematiğin ve özellikle de aritmetiğin zorunlu olduğu unutulmamalıdır.⁶⁶ Astrono-
mik veriler, gezegenlerin durumu etrafımızda olup biteni anlamak, doğayı da-
ha iyi tanımlamak için önemli verileri barındırmaktadır. Gezegenlerin konum-
ları ve durumları bizleri etkilemektedir. Dünyamızdaki iklim değişimlerini ve
hava durumuna bağlı olayları anlamak için astronominin verilerinden yarar-
lanmamız gerekmektedir. Bacon, Batlamyus’un izinden giden Müslüman ast-
ronomların, geleceğe dair astrolojik yorumların genel bir eğilimin sonucu ola-
rak ortaya çıktığını, ancak bunun bireysel eylemler için zorlayıcı bir unsur ola-

63. George Sarton, *a.g.e.* vol.II., s. 956

64. Lynn Thorndike, *The True Roger Bacon II*, s. 471

65. Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus, Ed&Int. J.H.Bridges*, vol.I, s. 180-183, 376

66. Roger Bacon, *a.g.e.* vol.I,-s.210-219

rak kullanılmadığını belirterek, kendi kanâatinin de bu yönde olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Ancak Bacon, kişiden kişiye değişmekle birlikte bireyin fiillerinde, coğrafi ve astronomik özelliklerin etkili olabilme durumunun oldukça az olduğunu da beyân etmekten çekinmez.

Bacon'ın astrolojik verileri Hristiyanlığı yüceltmek için kullandığını yukarıda beyân etmiştik. Onun bu beyânını temellendirdiği argümanda karşımıza şu unsurlar çıkmaktadır: Ona göre gökler on iki katmanlıdır. Bu katmanlar içinde yedi gezegen barındırmaktadır. Bu gezegenlerin her biri sembolik olarak bir dine karşılık gelmektedir. Bu gezegenler içinde Jüpiter'in önemli ve özel bir anlamı vardır. Satürn Müseviliği, Mars Keldânîliği, Venüs Müslümanlığı (Serasenleri), Güneş Mısır dinini, Merkür ise Hristiyanlığı temsil etmektedir.⁶⁸

Merkür güçlü bir yapıya sahip olup (virgo/başak) sümbüle takımyıldızını bir işaret olarak almaktadır. Merkür Hristiyanlığı temsil etmekle birlikte onun ayı da ondaki bozulmalara işaret etmektedir. Gezegenlerin ilişkileri özellikle de Jüpiter ve Satürn'e dair veriler tarihteki önemli devirleri aydınlatmaya yaramaktadır. Bunlar genellikle 20, 240 ve 960 yılda bir olan periyotlara işaret etmektedir. Bacon bu periyotlardan hareketle İslâm'ın çok uzun süreli olamayacağını öngörmektedir.⁶⁹ Merkür'ün işareti olan Virgo'nun ona göre karşılığı bâkire Meryem'dir. Bunun yanında duygusallık ve şehvetin temsili olan Venüs ise İslâm'ı temsil etmektedir.⁷⁰ Ayrıca gökteki on iki katman ve yıldızlar tarih boyunca insanların günlük yaşamını düzenlemek ve geleceğe dair çıkarımlar yapmakta kullandığı burçlara dair yıldızları da göstermektedir.⁷¹ Düşünür her ne kadar astrolojik verilerin ve buna bağlı oluşturulan epistemolojinin güvenilir olmadığını beyân etse de, kendisi de buna dair bilgileri kullanmaktan geri kalmamıştır. Bundan dolayıdır ki, suçlanmasındaki en önemli dayanakların başında simya ve astrolojiye olan ilgisi gelmektedir.

Kimya-Simya: Bacon'ın en ilginç bilimsel yanlarından birisi de kuşkusuz simyaya ve onun doğal bir sonucu olan kimyaya duyduğu ilgidir. İlkçağdan beri insanlar değişmeyeine olan ilgisinin bir sonucu olarak, âdî metalleri değerli metaller haline, yani altın haline getirmek için uğraşmışlardır. Bu uğraşın bir sonucu olarak günümüzdeki gelişmiş kimya algısının oluşmasına önemli katkıları olan bu düşünürlerin insanlığa sağladığı diğer önemli bir katkı da, insanların sağlığına hizmet edecek çeşitli ilaçların karışımlarını elde etmiş olmalarıdır. Düşünürün özellikle *Compendium Philosophiae*'de, *Opus Tertium*

67. Bkz, Roger Bacon, *a.g.e.* vol.I, s. 238-249

68. Roger Bacon, *a.g.e.* vol.I, s. 253-258

69. Roger Bacon, *a.g.e.* vol.I, s. 261-269

70. Bkz, Lynn Thorndike, *The True Roger Bacon II*, s. 472

71. Roger Bacon, *The Opus Majus, Ed&Int. J.H.Bridges*, vol.I, 258-261

ve *Opus Minus*'da kimyaya dair görüşleriyle karşılaşmaktayız. Bunun dışında düşünürle nisbet edilen pek çok irili ufaklı kimya ve simya ile ilgili çalışma bulunmaktadır.⁷² Onun mücît yanına dair en meşhur bilgilerden birisi olan barutun keşfiyle alakalı haberler, düşünürün kimya ile ilgili araştırmalarına işaret etmektedir. Her ne kadar barutun keşfiyle ilgili haberlerin doğrulanmamış, efsânevî bir özelliği olsa da onun kimyaya olan ilgisini göstermesi bakımından dikkate değer bir bilgidir. Ancak *Opus Tertium*'da havâî fişekle ilgili bir karışımından bahsederken, barut olması muhtemel bir patlayıcıdan da bahsettiğine dair yorumlar yapılmaktadır. Onun kimya/simya ile ilgisinin en önemli göstergesi *Compendium Philosophiae*'nin dört bölümünün; *Opus Tertium* ve *Opus Minus*'un konuyla ilgili kısımların olmasıdır.⁷³ O kendisine âdiyeti şüpheli olan "*Speculum Alchimiae*" adlı risâlede simyayı şu şekilde tarif etmektedir: Simya adına elixir (iksir/öz) dediğimiz bir tür ilaç yapma ya da üretmeyi öğreten bir sanat veya bilimdir. Bu ilimle metallere ve bedenlere nüfuz ederek onları tamir etme imkânı elde ederiz. Düşünür *Opus Tertium*'daki başka bir tanımını ise şöyledir. Mükemmel metaller ve renkler yapmayı öğreten simya teorik ve pratik olarak ayrılmaktadır. Bu diğer şeylerden (ilimlerden) daha iyi bereketli ve önemli bir ilimdir.⁷⁴

Düşünürün simya ve kimyaya olan ilgisi onun bazı ilaç denemeleri yapmaya kadar götürmüştür. Tıpkı astrolojik yaklaşımlarında olduğu gibi, ilaç yapımında da astrolojik bir yanın bulunduğunu iddiâ etmiştir.⁷⁵ Bu denemelerini yaparken, ilkçağ filozoflarından belki daha çok İbn Sînâ (Avicenna)'nın görüşlerinden yararlanmıştı. Onun ilaçlara dair kaleme aldığı "*De errobius medicorum*" ve "*De retardis senectutis accidentibus*" adlı risâleler düşünürün bu hususa nasıl yaklaştığını göstermesi bakımından önemlidir.⁷⁶ Bacon'ın simya/kimya ile olan ilgisinin en bilindik noktası, onun barutun keşfini yaptığı ya da bu keşfe öncülük ettiğine dair efsânevî haberdur.

Coğrafya: *Opus Majus*'un matematik kısmında astronomiyle beraber coğrafyanın önemine dair görüşlerle karşılaşmaktayız. Daha önce de beyân ettiğimiz gibi, düşünür dünyanın durumu ve iklimsel değişimlerle ilgili coğrafi bil-

72. Bkz, George, Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 958

73. Bkz, George, *a.g.e.* vol.II, s. 958

74. M.M. Partison Muir, *Roger Bacon: His Relations to Alchemy and Chemistry*, "Roger Bacon Essays", s. 292

75. Bkz, Roger Bacon, "Opus Tertium", *Opera Quædam Hactenus Inedita*, I. *Opus Tertium*, II. *Opus Minus*, III. *Compendium Philosophiæ*, Ed. J.S Brewer, s. 99

76. Bkz, Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II., s. 959; John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 118-119

giler için astronominin verilerinden faydalanılması gerektiğini düşünmekteydi. Bacon'ın coğrafya ile ilgili merakının gâyesi, kuşkusuz ismini duyduğu, bazen hayranlık ve hayretle baktığı doğu dünyasına dair daha net bilgilere ulaşmaktı. Bundan dolayıdır ki, coğrafya konusunda gezginlerin bilgilerini önemsiyor ve yer yer bunlara referansta bulunuyordu. Bunlardan birisi de çağdaşı olan Flemenk asıllı, kendisi gibi Fransisken olan, misyoner ve gezgin William of Rubruquis'tir. O dünyanın güneyine dair görüşlerini Papa ile paylaşarak bunların alınmasını talep etmiş ve bunun için de bir harita hazırlamıştır. Söz konusu harita sonradan kaybolmuştur. Ancak bu haritanın belli başlı yerlerin koordinatlarını içerdiği söylenmektedir. Söz konusu haritada tıpkı Colombus gibi İspanya'dan sürekli batıya gidilerek Hindistan'a ulaşılacağı imkânından bahsedilmektedir. Peter of Ailly bu bilginin Colombus tarafından bilindiğini ve onu teşvik eden unsurlardan bir tanesi olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷

Ahlâk: Bacon'ın düşünce sisteminde ayrıcalıklı bir yeri olan hususların başında ahlâk kavramına yaklaşımı bulunur. Onun iyi bir bilim adamı ve ansiklopedist olmasında yatan en önemli etken kuşkusuz ahlâk ilmine verdiği önemin yanında, ahlâklı olmayı bir yaşam ilkesi haline getirmeye çalışmasıdır. Onun ahlâk anlayışı mensubu olduğu Hristiyanlık dinini destekleyen ve bizâtihi onun bir unsuru olan davranış ve hal durumudur. Ahlâka dair ortaya koyduğu görüşlerin arka planında etkisinde kaldığı Grek ve Hristiyanlık öncesi düşünürlerin yanında, kendisinin de açıkça beyân ettiği gibi pek çok önemli Müslüman filozof ve düşünürün de etkisini gözlemleyebiliriz.⁷⁸ Onun reformist bakış açısının içinde yer alan ahlâkı, mensubu bulunduğu Katolikliği reforme etmek için önemli bir araç olarak görmekteydi. Ona göre Yahudilikten, Greklerden ve Müslümanlardan alınabilecek iyi ve kutsal şeyleri Hristiyanlık altında birleştirebiliriz. Böylece daha mânevî ve ahlâkî bir yönetime/duruma kavuşabiliriz.⁷⁹

Opus Majus'ta ahlâk felsefesine dair müstakil bir bölüm ayırmasının yanında, ahlâklılık kavramı hem bu eserinde hem de diğer önemli eserlerinin çoğunda karşılaştığımız önemli vurgulardandır. *Opus Majus*'un başında insanın cehâletinin dört sebebini sayarken, değersiz otoriteye itâat, alışkanlıklarımıza bağlılığımız ve popüler önyargılarımızın temelinde ahlâkî bir yozlaşmanın olduğundan bahsetmektedir.⁸⁰ Ona göre ahlâk inanç sisteminin en önemli yapı taşlarındandır. Bilgi ise inançtan sonra gelmektedir. İnancı ayakta tutan unsur ise ahlâklılık durumudur. Ona göre erdemli insan câhilliğini bilen ve her za-

77. Bkz, George Sarton, *a.g.e.* vol.II, s. 958

78. John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 125-126

79. John Henry Bridges, *a.g.e.* s. 127

80. Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, *Ed&Int. J.H.Bridges*, vol.I, s. 2-4

man için öğrenmeye hazır insandır.⁸¹ Yukarıda da belirttiğimiz gibi onun ahlâk anlayışında Aristo gibi ilkçağ filozoflarının paganist kabullerini taşımakta ve aynı zamanda Yahudiliğin de etkisini barındırmaktadır. Ona göre ünlü Müslüman düşünürler Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'nin ahlâka dair görüşleri kendi çağdaşlarına göre oldukça toleranslı ve derin unsurlar barındırmaktadır.⁸² Düşünürün ahlâkî vasfın yansıması olan erdemlere dair ortaya koyduğu hususlarda, büyük oranda Aristo'nun erdemler listesini bildiğini ve buna da sâdık kaldığını söyleyebiliriz. Bacon bu bağlamda Aristo'ya bağlı olarak ortaya koymaya çalıştığı on iki erdemden bahseder. Bunların içinde klasik dört erdemin de olduğu, iffet, cesâret, hikmet, adalet, özgürlük, cömertlik, nezâket gibi erdemler vardır.⁸³ Aristo'nun ünlü *Etik* eserine referansla erdemin ahlâk veya iyi ahlâkî davranış olarak tanımlar. Erdemlilik durumunu, kişinin ruhunun kurtuluşa ermek ve iyi bir toplum ve yaşam için kullanılabilecek en pratik yol olarak düşünmektedir.

Bacon'ın *Opus Majus*'un ahlâk felsefesi kısmında kendi zamanındaki belli başlı önemli inanç gruplarını sayarken inanç ve ahlâklılık durumunun önemine de değinmektedir. Bacon bu grupları altı kısımda ele almaktadır. Bunlar, Sarecenler olarak isimlendirdiği Müslümanlar; Tatarlar olarak isimlendirdiği Moğollar; Paganlar; içinde Budistlerin de olduğu putperestler; Yahudiler ve Hristiyanlar.⁸⁴ Burada ilginç ve dikkate değer olan şey, düşünürün Asya'da meydana gelen siyâsî gelişmelerin Avrupa'yı etkilemeye başlayacağına dair öngörüsüdür. Zira Moğollar İslâm dünyasını yerle bir ederken, aynı zamanda Rusya'ya ve güney doğu Avrupa'ya doğru ilerliyor ve Batı krallıklarını da dolaylı olarak tehdid ediyordu. Papa IV. Innocent ve IX. Luis, Dominiken ve Fransisken keşişleri uzak doğuya göndererek, hem onları incelemek hem de misyonerlik imkânının olup olmadığına bakmak istemişlerdi. Buralara gönderilen Carpini ve Rubruquis gibi keşişlerin raporları hiç iç açıcı değildi. Bu gibi misyoner keşişler Doğu dünyasına dair pek çok önemli çalışma ve bilgiyi⁸⁵ yazılı olarak Papalık makamına iletmış ve ilerde yapılacak çalışmalara ön hazırlık yapmışlardır. Ona göre tehlike oldukça büyümüş, hem İslâm dünyasını hem de Hristiyan dünyayı etkileme pozisyonuna gelmişlerdi. İnançsızlar/putperestler Asya'nın pek çok yerinde etkili bir hâkimiyet kurmuşlardı.⁸⁶ Papalık bu topluluklara misyonerler gönderip Hristiyanlık propagandası yapmanın yanında, buralara ulaşan Müslümanlardan da aynı amaç için çalışanlar vardı.

81. Roger Bacon, *a.g.e.* vol.I, s. 21-23

82. John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 32

83. Bkz, Roger Bacon, *Opus Majus*, trans, R.B.Burke, vol.II, s. 665

84. Roger Bacon, *Opus Majus*, trans, R.B.Burke, vol.II, s. 788

85. Bkz, Roger Bacon, *a.g.e.* vol.II, s. 789

86. John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 134

ETKİLERİ VE DEĞERLENDİRME

Roger Bacon, Hristiyan dünyanın dogmatizminin en yoğun, skolastik düşüncenin en kuvvetli olduğu, aynı zamanda da bu zihinsel bakışın yavaş yavaş değişmeye ve kırılmaya başladığı bir dönem olan XIII. yy'da düşünce dünyamıza giren bir düşünürdür. Oldukça meşhur olan çağdaşları St. Thomas ve Albertus Magnus'a kıyasla zorlu bir hayat sürmüş ve kendi ekolünü oluşturamamış bir filozoftur. Hayatının neredeyse son yirmi yılını hapiste ve baskı içinde geçiren düşünürün eserleri, bu baskının ve kovuşturmanın sonucu olarak kendi döneminde ve vefâtından belli bir süre geçene kadar insanların ilgisini pek çekmemiştir. Ancak Rönesans, Reform, hareketleriyle renklenen Avrupa düşüncesi, modernleşmeye beraber bilimsel felsefenin kapılarını açtığında, kendilerine rehberlik edecek, idealist bir düşünür olarak Roger Bacon'ı ve düşüncelerini görmüştü. Hayatında görmediği itibar ve üne yüzyıllar sonra kavuşan Bacon, artık bilimsel düşüncenin âdetâ bir şövalyesi gibiydi. Onun hakkında yapılan çalışmalar sonrasında eserlerinin gözden geçirilerek yeniden neşredilmesi yirminci yüzyılın başında ilginin tekrar düşünürün üzerine yoğunlaşmasında etkili olmuştur. Bu ilginin sonucu olarak artık Bacon pek çok bilimsel başarısının ya ilham kaynağı ya da başlatıcısı olarak bilim felsefesinin en önemli ikonlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu kabulün oluşmasında ise düşünürün doğrudan ve dolaylı olarak katkı yaptığı hususları şöyle bir özetlediğimizde şu hususların ön plana çıktığını görebiliriz.

Her şeyden öte Bacon'un yeniçağ ve sonrasında sıkça karşılaştığımız türden bilimsel keşifler yapan bir mucit olmadığını, ancak bilim çalışmalarının pratik olarak kullanılması gereğini ortaya koyup, bunu deneyen bir düşünür olduğunu bilmemiz gerekir. Ona atfedilen pek çok icadın mucidi olmasa da, çağdaşı olan ünlü misyoner seyyah William of Rubruck'un Moğollarla olan münâsebetinden aktardığı bilgileri kullanarak barutun Avrupa'da ilk defa kullanılmasına öncülük ettiğini söyleyebiliriz. *Opus Majus*'ta havâî fişek yapımıyla ilgili bazı karışımlardan bahsetmesine rağmen, barut yapımına dair net bir ifade bulunmamaktadır. Ancak onun barutun mucidi olduğuna dair yaygın kanâat halen canlılığını korumaktadır.⁸⁷

Düşünürün takvime dair yaptığı çalışmalar kendisinden yaklaşık üç yüz yıl sonra değerlendirilmiş, İngiltere'de astronom John Dee tarafından 1582'de takvimde yapılacak reform çalışması için kraliçe Elizabeth'e sunulan öneride referans olarak Bacon gösterilmiştir. Optik üzerine yaptığı çalışmalarda, kendisinin etkilendiği İbn Heysem'den farklı olarak bazı pratik sonuçlar üzerinde denemeleri olmuştur. Özellikle lensler üzerine yaptığı çalışmaların daha sonra mikroskop ve teleskop yapımında önemli katkıları olmuştur. Optik deneyleri

87. Arnold Pacey, *Technology in World Civilization* Mit Press, Cambridge-1991, s. 45

için, kendi zamanına göre oldukça önemli paralar harcamış olan düşünür, kendi çalışmalarına katkıda bulunması için Papa'ya kendi yaptığı lenslerden birini göndermiştir. Bilimin pratik alanda kullanılmasına öncülük etmesi bakımından Bacon'ın bilim tarihinde önemli bir yeri olduğu aşikârdır. Onun optik çalışmaları daha sonraları John Peckham, William of Saint Colud ve Leonard Digges gibi araştırmacıları etkilemiştir.⁸⁸ Onun bu alandaki etkilerini, tıpkı baruta dair karşımıza çıkan bilgilerde olduğu gibi, sonraları kendisinin mikroskop ve teleskopun mücidi olduğuna kadar genişletenler olmuştur.⁸⁹

Bacon'ın en önemli etkilerinden birisi kuşkusuz klasik dillere verdiği önemin daha sonraları Avrupa üniversitelerinde yayılmış olmasıdır. Papa V. Clement zamanında 1312 yılında Viyana konsilinde, İbrânîce, Grekçe, Keldânîce ve Arapça dillerine dair kürsülerin Avrupa'nın kadîm üniversiteleri olan Roma, Paris, Oxford, Bologna ve Salamanca gibi üniversitelerde kurulması için tavsiye kararı alınmıştır.⁹⁰ Bu karar, bazı üniversitelerde belli oranda uygulanmasına rağmen tam olarak başarılı olmasa da, artık bu dillerin daha etkili bir şekilde düşünce dünyasında kullanılmasında etkisi olduğu kesindir.

Opus Majus'un dördüncü kısmını tamâmen tecrübî ilimlere ayıran Roger Bacon aslında bir anlamda düşünce ve pratik açıdan, kendinden dört yüzyıl sonra gelecek olan Francis Bacon'ı ve onun meşhur eseri *Novum Organum*'u öncele-mektedir.⁹¹ Ölümünden yüzyıllar sonra eserlerinin basılması ona olan hayranlığı zaman zaman efsânevî boyutlara taşımıştır. Özellikle Robert Greene'in (ö.1592) Bacon'ın hakkında yazdığı oyun, düşünürü bilimsel düşüncenin sembolü haline getirmiştir.⁹² Onun kısıtlı imkânlarla kendisinden sonra gelen nesilleri aydınlatacak olan vizyoner bakışı, yapılan her keşifte onun izlerinin olduğu duygusunu hissini doğmasına sebep olmuştur. Onun öngörülleri modern dünyanın başlangıcını yüzyıllar öncesinden haber vermektedir. Bu sebeple o kendine has bir düşünür olarak kabul edilip, modern bilimin öncüsü olarak kabul edilmiştir.⁹³

88. Bkz, Roger Bacon, "Opus Tertium", *Opera Quædam Hactenus Inedita*, I. *Opus Tertium*, II. *Opus Minus*, III. *Compendium Philosophiæ*, Ed. J.S Brewer, s. 111; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 957

89. Bkz, John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s. 105

90. A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", s. 29

91. Frederic Harrison, *Friar Roger Bacon*, "The North American Review", Vol. 202, 1915, s. 245

92. Bkz, Robert Greene, *Friar Bacon and Friar Bungay*, ed. Daniel Seltzer, University of Nebraska Press, 1963.

93. Bkz; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s. 962; Frederick Mayer, *A History of Educational Thought*, Char-

Bacon, XIII. yy'ın iki ünlü ilim merkezi olan Paris ve Oxford'da bulunmuş, buradaki üniversitelerde Aristo mantığı hâricinde de dersler vermiştir. Bu dersleri veren ilk düşünürlerden olması, hocası Grosseteste'nin yarım bıraktığı tecrübî ilimlere dair çalışmaları pratik olarak uygulamaya çalışması ve dil ve müfredâta dair ortaya koyduğu görüşleri harâretle savunması bakımından çağdaşlarından farklıdır.⁹⁴ Klasik dünyaya düşkünlüğünün bir gereği olarak yüceltiği pek çok Grek ve Müslüman düşünürün yanında, çağdaşı olduğu Alexander Hales, Albertus Magnus ve St. Thomas gibi dogmatik dünyanın meşhur ve kabul görmüş düşünürleriyle uzlaşmamış, onlara zaman zaman istihzâya varan eleştiriler yöneltmiştir. Hatta bir keresinde Albertus Magnus'un, Aristo, İbn Sînâ ve İbn Rüşd ile eşdeğermiş gibi görülüp, yüceltilmesine şiddetle karşı çıkmış, böyle bir canavarlığın dünyada daha önce olmadığını ifade edecek kadar Magnus'a olan tavrını ortaya koymuştur.⁹⁵ Onun çağdaşlarından farkı ise metot olarak tecrübî ilimlere, eşyanın bilgisine dair ısrarıdır. Ona göre Albertus Magnus ve St. Thomas öğrenmeden öğretmen olmuş kişiler gibidirler. St. Thomas, Grekçe anlamamasına, matematik ve fizik bilgisine sahip olmamasına rağmen, Aristo hakkında kalın ciltler doldurmuştur.⁹⁶

Bacon'ın çağdaşlarına oranla ortaya koyduğu vizyon oldukça dikkate değer olmasına rağmen, kendisini izleyen bir ekolünün olmaması onun hakkındaki bilgilerin çok sonrasında yeniden inşâ edilmesine sebep olmuştur. Onun ileri görüşlülüğü, ansiklopedist tavrının yanında, bilim adamlığı hususunda çok iddiâlı bir kişilik olduğunu söylemek zordur. O hiçbir zaman iyi bir matematikçi, kimyacı, ya da herhangi bir alanda teorisyen olarak kabul edilmemiştir. Ancak onun öngörülerini sonraki gelişmelere ilham kaynağı olmuş olması ve onun çağlar öncesinden buna cesâret göstermesi bakımından kendisine verilen "Doktor Mirabilis" lakabını sonuna kadar hak etmiştir. Düşünce tarihi, bu tarihi bizâtihi üretenlerle, ona katkıda bulunan düşünürlerin toplamından ibarettir. Bacon da modernleşmeyle başlayan bilimsel felsefeye üretimleriyle olmasa bile, yüzyıllar öncesinden vizyonlarıyla ve cesâretiyle katkıda bulunmuş bir düşünür olarak düşünce tarihindeki yerini almıştır.

les E. Merrill Books, Ohio-1966, s. 500-501; Onun modern bilimlerin öncüsü olma durumunu, ontik bir düzeyde önemli sayan Harrison, onu gerçek bir bilim şehidi olarak kabul etmiştir. Kendisinden sonra gelen Francis Bacon, Descartes ve Leibniz'den daha kapsamlı bir düşünür olarak kabul ederek onu oldukça idealize edilmiş bir şahsiyet olarak sunmuştur. Bkz, Frederic Harrison, *Friar Roger Bacon*, s. 244

94. Frederic Harrison, *Friar Roger Bacon*, s. 247

95. Bkz, Jeremiah Hackett, "Roger Bacon on the Classification of the Sciences", *Bacon & the Sciences*, s. 49; Stewart C. Easton, *Roger Bacon and His Search for a Universal Science*, s. 210-219

96. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 296

KAYNAKÇA

- Bacon, Roger, *Compendium Studii Theologiae*, ed. H.Rashdall, British Society of Franciscan Studies, Vol.III, London-1911
- , *Opera Hactenus Inedita Rogeri Bacon*, Fas. 15, Summa Grammatica Magistri Rogeri Bacon; Necnon Sumule Dialectices Magistri Rogeri Bacon, ed. Robert Steele, London-1940
- , *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi*, Fas.V: Secretum Secretorum Cum Glossis Et Notulis, ed. Robert Steele. Oxford University Press, Oxford-1920
- , *Opera Quædam Hactenus Inedita*, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III. Compendium Philosophiæ, Ed. J.S Brewer, London-1859
- , *Opus Majus*, trans, R.B.Burke, vol.I-II, Russell&Russell, New York-1962
- , *Roger Bacon and the Origins of "Perspectiva" in the Middle Ages: A Critical Edition and English Translation of Bacon's Perspectiva with Introduction and Notes*, trans&not: David C. Lindberg, Oxford University Press, Oxford-1996
- , *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of His Hebrew Grammar*, Cambridge University Press, Cambridge-1902
- , *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I,-II-III Williams and Norgate, Oxford-1897-1900
- Bewer, J.S., "Preface", *Opera Quædam Hactenus Inedita*, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III.Compendium Philosophiæ, (içinde) Ed. J.S Brewer, London-1859
- Bridges, John Henry, *The Life and Work of Roger Bacon*, William and Norgate, London-1914
- Duncan, David Ewing, *The Calendar*, Avon Books, London-1998
- Easton, Stewart C., *Roger Bacon and His Search for A Universal Science*, Colombia University Press, Newyork-1952
- Greene, Robert, *Friar Bacon and Friar Bungay*, ed. Daniel Seltzer, University of Nebraska Press, 1963
- Hackett, Jeremiah, "Roger Bacon on the Classification of the Sciences", *Bacon&the Sciences*, ed. Jeremiah Hackett, Brill-1997
- Harrison, Frederic, *Friar Roger Bacon*, "The North American Review, Vol. 202, 1915 <http://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/>
- Lemay, Richard, "Roger Bacon's Attitude Toward the Latin Translations and Translators of the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Roger Bacon&the Sciences*, ed. Jeremiah Hackett, Brill-1997

- Little, A.G., *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914
- Little, A.G., *Roger Bacon's Works with References to the Mss. And Printed Editions*, "Roger Bacon Essays" Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914
- Mayer, Frederick, *A History of Educational Thought*, Charles E. Merrill Books, Ohio-1966
- Molland, George, "Roger Bacon's Knowledge of Mathematics", *Roger Bacon & the Sciences*, ed. Jeremiah Hackett, Brill-1997
- Pacey, Arnold, *Technology in World Civilization* Mit Press, Cambridge-1991
- Pattison, M.M. Muir, *Roger Bacon: His Relations to Alchemy and Chemistry*, "Roger Bacon Essays" Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, New York-1975
- Sinkler, Georgette, "Roger Bacon" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Ed. Edward Craig, vol.1, Routledge, New York, 1998
- Smith, A.Mark, *Ptolemy's Theory of Visual Perception: an English Translation of The Optics with Introduction and Commentary*, *The American Philosophical Society*, vol:86, part:2 Philadelphia-1996
- Smith, David Eugene, *The Place of Roger Bacon in The History of Mathematics*, "Roger Bacon Essays" Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914
- The Oxford Companion to Philosophy, *Oxford University Press*, 2005-Oxford, ed. Ted Honderich
- Thorndike, Lynn, *The True Roger Bacon II*, "The Amerikan Historical Review" Vol. 21, Issue 3, 1916
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev: Mehmet İzzet, Orhan Saaddettin, sad.Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul-2004
- Williams, Stewen J., "Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian Secretum Secretorum", *Mediaval Academy of America*, vol.69, no: 1, 1994
- Wolter, Allan B., "Roger Bacon", *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillian Publishing, vol. 1-2, Londra-1972

MICHEL EYQUEM DE MONTAIGNE

Ali Yıldırım*

HAYATI VE ESERLERİ

fransız düşünür ve yazar Montaigne, 28 Şubat 1533'de Fransa'nın Akitanya bölgesi şehirlerinden Bordeaux yakınlarında bulunan, verimli toprakları ve doğal güzellikleri ile meşhur olan Perigord şehrinde doğdu. Papessus köyünde bir sütnineye verildi ve altı yaşına kadar Alman bir eğitmen tarafından Latince konuşturularak yetiştirildi. İspanyol kökenli olan annesi Antoinette de Loupes Yahudi'ydi, 1554 yılında Bordeaux Belediye başkanı seçilene kadar şarap ticareti ile uğraşan ve soylu bir aileden gelen babası Pierre Eyquem ise sâdık bir katolikti. (Günümüzün tanınmış markalarından Château d'Yquem şaraplarının Montaigne'in vârisi olduğu aileye ait olduğu bilinmektedir).¹

1539-1546 yılları arasında aynı bölgede bulunan Guyenne Koleji'nde okudu. Bu okulda Yunanca öğrenen Montaigne, Latin şiiri ile de burada tanıştı. 1546'da kolejden sonra Bordeaux'da edebiyat fakültesinde felsefe eğitimine başladı. Ancak bölgede din kavgası olarak baş gösteren iç karışıklıklar sebebiyle felsefe öğrenimini yarıda bırakarak Toulouse'ta hukuk öğrenimi görmeye başladı. 1557'de bir yandan Bordeaux sarayında (*parlamento*) sulh hâkimi (*conseiller*) olarak göreve başlayan Montaigne aynı yıl Belediye Meclisi üyeliği görevine getirildi.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1. Peter Burke, *Montaigne*, (Türkçesi: Cemal Atila), Altın Kitaplar, İstanbul, 2003, s. 14.

1565 yılında Françoise de la Chassagne ile evlendi. 1568 yılında babasını kaybetti ve beş erkek üç kız kardeş arasında paylaştırılan mîrâstan kendisine kalan çiftlikteki malikânenin sahibi oldu. 1570 yılında memûriyetini bir başkasına satarak (böyle görevlerin satılması o zamanın normal uygulamalarındandı) emekliye ayrılan Montaigne, aynı yıl Belediye Meclisi üyeliğinden de istifa etti. 1571 yılında çiftliğindeki kütüphanesine kapandı ve 1572 yılında meşhur eseri *Denemeler (Essais)*'i yazmaya başladı. 1573 yılında çıkan iç savaşta Kralın ordusuna katılarak özel bir görevle Bordeaux'a gitti. 1581-1585 yılları arasında Bordeaux Belediye Başkanlığı yaptı. Montaigne'in 1570-1583 yılları arasında sahip olduğu 6 kız çocuğundan dördü birkaç günlük veya birkaç aylıkken öldü. 1591'de hayatta kalan kızlarından bir kız torunu oldu ve Montaigne 13 Eylül 1592'de öldü.²

Montaigne, 1569 yılında babasının isteği üzerine Fransız eğitimci ve teolog Raimond Sebond'un "*Theologia Naturalis*" isimli eserini Fransızcaya aktardı. Ayrıca tam anlamıyla şüpheli bir temel tutumun temsilcisi olarak 1576 yılında yine Raimond Sebond üzerine bir makâle kaleme aldı.³ Montaigne'in temel eseri ise 1572'den 1592'de ölümüne kadar geçen süre zarfında yazmış olduğu, ilki 1580 yılında yayımlanmış olan ve 107 denemeden meydana gelen "*Denemeler (Les Essais)*" isimli eserdir. Montaigne, *Denemeler*'de, insan hayatı üzerindeki zengin görgülerini, insanoğlunun inançları ile uğraşmalarının rölatifliğini kavramış ince sezgilerini zarif bir üslupla dile getirmiştir.⁴

Denemeler farklı zamanlarda tekrar gözden geçirilmiş ve esere bazı eklemeler yapılmıştır. Bu yeniden gözden geçirmeler aşağıdaki gibi üç ayrı dönemde yapılmış ve her dönemin sonunda kitap yeniden basılmıştır: 1571-1580 yılları arasında yazılan pasajlar 1580'de *Kitap I*'de, 1580-1588 yılları arasında yazılan pasajlar 1588'de *Kitap II*'de ve 1588-1592 yılları arasında yazılan pasajlar yazarın ölümünden sonra 1595'de *Kitap III*'te yayımlandı. *Denemeler*'in bir kısmını içeren ilk Türkçe çevirisi Sabahattin Eyyuboğlu tarafından yapılmış, çevirisini Hüseyin Portakal'ın yaptığı ve Cem Yayınevi tarafından 2006 yılında 4 cilt ve 1564 sayfa olarak yayımlanan baskı ise tamamını bir araya getirmiştir.

DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUM SÜRECİ

Montaigne'in üslubu ve kaleme aldığı eserlerin, onun hayatı ve hissettiklerine dair kanâatlerimizin daha net ve anlaşılır olmasını kolaylaştırdığını söyle-

-
2. Sabahattin Eyyuboğlu, *Montaigne/Denemeler*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 21.
 3. Hans Joachim Störig, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, (Çev.: Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 272.
 4. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 171.

yebiliriz. O, mensup olduğu grubun ortak ilgi, tutum, değer ve iddialarını paylaşılan bir modernisttir. Çağdaşları ile aynı konulara ilgi göstermesi, onlarla aynı zihniyeti paylaşması, onu vardığı sonuçlarla bir modernist olmaktan alıkoymamıştır. Bu sebeple Montaigne'i doğru anlamanın yolu onu, döneminin şartlarından bağımsız düşünmemektir. Onun dönemi, Fransa'da henüz gerçekleşmemiş olan Reform öncesi XVI. yüzyıl Fransız düşünürlerinin dönemidir. Doğum tarihi ile ilişkilendirilecek olursa, 1530'lar kuşağı adı verilen bu düşünürler elbette Montaigne'nin düşüncesinin oluşum sürecinde ve kaleme aldığı eserlerinde önemli etkiler meydana getirmişlerdir. Avukat ve tarihçi olan Étienne Pasquier, siyâset kuramcısı, yazar ve Montaigne'in yakın arkadaşlarından Étienne de La Boétie, XVI. yüzyıl Fransız aydınlarından Jean Bodin, matbaacılık ile uğraşan Henri Étienne ve öğretmenlerinden Marc-Antoine Muret, Montaigne'in düşünce dünyasında etkin şahsiyetler olmuşlardır.⁵ Babasının ona, ana dilinden önce Latinceyi ve Yunancayı öğretmesi, birçok seyâhatine onu da yanında götürmesi ve dönemin en iyi okullarında okutması gibi akıllıca tercihleri, *Denemeler*'in büyük yazarını hazırlayan önemli aşamalardır. Diğer taraftan Montaigne'in akıl almaz merakı, onu Amerika'nın keşfinden Türk padişahının sarayına kadar dünyanın her neresinde ne oluyorsa haberdar ediyordu. Hayatının son çeyreğinde çekildiği kulesinden dünya vatandaşlığının ilk ve en açık sözcülüğünü yapıyordu.⁶

Onun düşüncesini etkileyen unsurlardan belki en önemlisi yalnızlık ve huzur için emekliliğe ayrılarak kulesine çekilme kararıdır. Bu kararıyla o, insanın, dilediği zaman içine çekilebileceğine inansa da, bunun sâkin ve uzak ortamlarda daha kolay olduğunu anlatmak ister. Özel ortamı doğal ortamla, kamusal ortamı yapay ortamla eşitler.⁷ Ona göre “düşüncelerimizin en iyi aynası hayatlarımızın akışıdır” (Kitap I, bölüm XXVI)⁸. Hayatlarımızın değeri uzun yaşamak değil, iyi yaşamaktı ve bu sebeple hayatında bir gününü doyusıya yaşayan bir insanın bu dünyadan arkasına bakmadan güle güle gitmesi için yeterli olacağını fark etmiştir (Kitap I, bölüm XX).⁹ Montaigne'in, şehrin siyâsî çalkantılarından bir bakıma kendisini kurtarmak için doğaya sığınmaya çalıştığını görüyoruz. Bu anlamda Antik Roma elitlerinin tercihi olarak bilinen kırsal alana çekilme arzusunun Rönesans Avrupa'sının elitleri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Saray hizmetleri ve kamu görevlerinden sıkılmış olan Mon-

5. Burke, *Montaigne*, s. 13.

6. Eyuboğlu, *Denemeler/Montaigne*, s. 11.

7. Burke, *Montaigne*, s. 63.

8. Kitap I, II ve III şeklinde verilen atıflar yukarıda işaret edilen ve üç farklı tarihte yayımlanan orijinal kitaplara aittir.

9. Cansever Eyuboğlu, *Montaigne: Denemeler ve Özdeyişler*, Akdeniz Kitabevi, Antalya, 1997, s. 57-58.

taigne'in bu refleksinin, onun düşüncesinin dinginleşip özgürleşmesinde önemli bir faktör olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Montaigne'in gözde yazarlarına baktığımızda onun neden bir Hümanist olduğunu anlamak güç olmayacaktır. Romalı şairler Ovid, Virgil, Horace ve Lucretius, Romalı devlet adamı ve yazarları Tacitus, Cicero, Seneca, Yunan tarihçi ve yazar Herodot, antik çağ filozoflarından Diogenes Laertius, insanın nasıl yaşaması gerektiğine dair yazıları ile bilinen ve yine antikçağ filozoflarından olan Plutarch, Montaigne'in hem düşüncesine etki eden hem de onun üslubuna yön veren isimler olmuşlardır. Özellikle Sokrates ve Plutarch gibi antik filozoflara duyduğu hayranlık Montaigne'in kendi sesini bulmasına yardımcı olmuştur.¹⁰ Ancak hayatın ve dilin sürekli değiştiğini de fark eden Montaigne "kitabımı az insanlar ve az yıllar için yazıyorum (Kitap III, bölüm IX)" diyerek gelecek nesillerin sözlerine yabancı kalacağını düşünmektedir. Bu sebeple *Denemeler*'de küstahlık yaparak sıkıcı nasihatlar veren bir ukalâ ile karşılaşılmaz, aksine son derece mütevâzî ve bir o kadar da sempatik bir üslupla çıkar karşımıza.

MONTAIGNE'İN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Montaigne daha çok edebiyata mal edilmiş bir yazardır. Onun felsefesini anlamaya çalıştığımızda, Descartes, Kant ya da Hegel gibi bir sistem filozofu ile karşılaşmıyoruz. Montaigne'in sistemi olsa olsa hiçbir sisteme dâhil olmadan düşünme yoludur. Zira onun kuşkuculuğunun ortaya konduğu her bir konuda ayrı bir sistemin varlığının izleri bulunmaktadır. Onun, ruhla beden ayrılma, hayatın sürekli değişme halinde olduğu, doğanın ancak ona uyulmakla yenilebileceği gibi görüşleri, okuyucuya yalnızca sistemleri değil nasıl düşünebileceğini de öğreten bir yöntem sunmaktadır.¹¹ Belki de bir filozoftan gerçek anlamda beklenmesi gereken budur. Felsefe de zaten neyi düşüneceğimizi değil, nasıl düşüneceğimizi öğreten bir bilim değil midir? Bu anlamda Montaigne'i her ne kadar bir sistem filozofu olarak adlandırmak yerinde olmasa da onun düşünce sisteminin ve dünya görüşünün bir filozof sayılması için yeterli ağırlığa sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Diğer taraftan Montaigne de diğer Rönesans yazarları da insanı bütün derinliğiyle ve genişliğiyle kavramaya kalktığımız zaman zaten felsefe yaptığımızdan bahsederler. Zira felsefenin ortaçağdaki dogmacı arayışlarından sonra Rönesans'ta dünyaya felsefî bir gözle bakma görevini edebiyatçılar üstlenmişlerdir.¹²

10. Burke, *Montaigne*, s. 23.

11. Eyuboğlu, *Denemeler/Montaigne*, s. 14,15.

12. Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi-2*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2005, s. 30.

Montaigne'in yaşadığı XVI. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan yaratıcı (*imaginative*) reaksiyon, büyük ölçüde bireycidir (*individualistic*). Bazı insanlar için bu bireyci eğilim, insanları kiliseye götürmekten ziyâde kilisenin mesajını evlerine getirmenin bir yolunu gösteriyordur. Montaigne, işte bu eğilimin merkezi figürlerindendir. Ortaçağ geleneğinin ötesine geçerek Antik Yunan ve Roma'nın büyük felsefecilerine doğrudan ulaşmış Stoa etiği ve retorik geleneğini kendi dönemine taşımıştır. İnsanlar Montaigne sayesinde, eğitim alındığında, özel hayatın günlük işleri olan topluluk önünde konuşma, resim yapma ve yazı yazma gibi işlerin, basitçe üstesinden gelinebilecek profesyonel uğraşlar olduğunu fark etti.¹³ Bu açıdan bakıldığında Montaigne insanlara her gün yaşadıkları dünyaya yeniden ve umutla bir kez daha bakma şansı vermiş, her gün yaptıkları işlerden yeni bir tat alma fırsatı tanımıştır. Ona göre, “Bizi mutlu eden, bir şeye sahip olmak değil ondan tat almasını bilmektir.” (Kitap I, bölüm XLII). Montaigne'in düşüncesinin, “insanlığa, insanlığını, gönlünü kırmadan hatırlatmak” üzerine kurulduğu görülmektedir.

XVI. yüzyıl Fransız Rönesans'ının en etkin yazarlarından biri olarak Montaigne, kendine özgü bir hümanisttir. O, Sokrates gibi, üzerinde çalışılacak temel konunun ancak insan olabileceğini düşünür. Onun doğa ile olan ilgisi insânî koşullar çerçevesindedir. Tek insanda bütün insanlığı dile getirme, hiç kimseye benzemeden kendin olma, dünya ile bağdaşıp kendine özgün kalma onun insan anlayışını özetlemek için uygun görünmektedir. O tıpkı Sokrates gibi yalnız bir ilkenin “Kendini Tanı” ilkesinin peşinden gitmeyi hedeflemiştir. Montaigne'in denemeleri de hayranı olduğu Sokrates'in peşine düştüğü Kendini Tanı ilkesinin bütün bir ömre uygulanmasıdır.¹⁴

“Her konudan çok kendimi incelerim. Benim metafiziğim de budur fiziğim de (Kitap II bölüm XIII)” diyen Montaigne tam anlamıyla bir insan araştırmacısıdır. Onun bütün yapmak istediği insanla ilgili en temel en köklü bilgilere ulaşmaktır. Bunun için o, insan ruhunun derinliklerine inmekten çekinmez. Bütün bunları yaparken kuralcı bir tavır takınmak yerine tam bir Rönesans aydını gibi araştırmacı bir üslupla hareket eder. İnsanın kendi özündeki hazineye dikkat çekmek için de “hayatın gözlerini dikeceği şeyin, insanın kendisi (Kitap III, bölüm XXII)” olması gerektiğinden bahseder. Ancak Montaigne'in kendini araştırması kendi benliğinde keşfettiklerini başkalarına tanıtmaya amacı taşımamaktadır. Amaç bütün insanlığın temel özelliklerine ulaşmak ve bireyi insanlıkla bir kılacak kültür değerlerini ortaya çıkarmaktır.¹⁵ Montaigne-

13. John, D. Lyons, *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*, Stanford University Press, California, 2005, s. 31.

14. Eyuboğlu, *Denemeler/Montaigne*, s. 12.

15. Timuçin, *Düşünce Tarihi-2*, s. 31, 32.

ne'in düşüncesinde, her insanda bütün insanların halleri vardır ve insan kendisinin dışına ancak okumak ve gezmekle çıkabilir. O, yaptığı, yaşadıkları ve tecrübeleriyle diğer insanların keşfetme iştîyâkının önünü kapatmadan âdetâ, “Ben bunları buldum ama bulunacak daha çok şey var, haydi sen de serbestçe düşün ve içinden geleni rahat bir şekilde söyle.” diye haykırır okuyucusuna.¹⁶ Sıradan insanlara verdiği cesâretle bilime meydan okuyan Montaigne, yine bir Rönesans tavrıyla bilim adamlarının hiçbir işe yaramayan yanlış sonuçlara varmaktan başka bir iş yapmadıklarına dikkat çeker.¹⁷

Montaigne'in kendisine özgü bir kuşkuculuğu vardır. O insanları kuşkulan-dırmak suretiyle düşündürmeye teşvik eder. Onun kuşkuculuğu, “Ben ne biliyorum? (*Que sais-je*)” sözüyle klişe haline gelmiştir. Çalışma odasının tavanına ve duvarlarına, “Kesin olan tek şey, hiçbir şeyin kesin olmadığıdır.” ve “Kararımı erteliyorum.” sözlerini yazdırmıştır. Yani o, insanın görüşlerinin zaman içinde değişebileceğine vurgu yaparak değişimi güvenilmezliğin kanıtı yapar. Onun kuşkuculuğu Descartes'in kuşkuculuğu gibi doğru bilgilere ulaşma yolunda engellerden sıyrılma ve tuzaklardan kaçınma adınadır.¹⁸

Diğer taraftan Montaigne kuşkuculara dâimâ “içinde yaşadığı toplumun geleneklerini izleme” tutumunu takınmalarını tavsiye eder. Bu bakış açısı onun din karşısındaki tutumunu da etkilemiştir. XVI. yüzyıl ortalarında, Kilisenin değişmekte olduğu dönemde, Katolikliği mi Protestanlığı mı seçmek konusunda karar vermesi gerektiği bir anda Montaigne, Roma'da tıpkı bir Papa gibi hareket eder ve Kilisenin otoritesinden bahseder. Aslına bakılırsa o, hiç de sıradan bir Katolik değildir. Daha çok bir kuşkucu ve kararı erteleme ilkesini aklında bulunduran bir tutuma sahiptir. Bunu da onun tamamen ihtiyatlı sebeplerle sergilediği dışsal uyumun bir parçası olarak görmek mümkündür.¹⁹

Montaigne, yaratılış itibariyle insanın kıymetli bir varlık olduğunu bilen ancak her fırsatta ona haddini bildiren, aşırılıklardan kaçınmasını tavsiye eden, yeteneklerini ve zayıflıklarını insana hatırlatan, kimi zaman küstah kimi zaman da mütevâzı bir üslup kullanmaktadır. O, “Ben ne isem eylemlerim de ona göredir.” (Kitap III, bölüm II) diyerek insana, kendisini nasıl hissediyorsa öyle yaşamaya çalışmaktan korkmamasını tavsiye etmektedir. Hayatı boyunca başkası için yaşayan insanın hiç değilse yaşamının sonuna doğru kendisi için yaşaması gerektiğini düşünür. Yaşamının sonuna yaklaşan kişinin yapması gereken bir başka önemli görev ise kendisini ölmeye hazırlamaktır. Montaigne bu noktada tıpkı yaşamaya başlarken olduğu gibi ölüme

16. Eyuboğlu, *Denemeler/Montaigne*, s. 14.

17. Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 172.

18. Timuçin, *Düşünce Tarihi-2*, s. 87.

19. Burke, *Montaigne*, s. 48.

giderken de felsefenin insana söyleyeceği çok şey olduğundan bahseder (Kitap I, bölüm XXVI).

Amaçları başka başka şeyler olan diğer bütün bilimlerin bir süsten ibaret olduğunu söyleyen Montaigne, felsefeyi sağlam irâde, inanç ve dürüstlük olarak tarif eder (Kitap I, bölüm XXVI). Yine diğer ilimlerden ancak işimize yaradıklarında hoşlandığımıza, felsefenin ise hem kendisinden dâimâ hoşlandığımız hem de bütün sıkıntılarımıza ilaç olan bir bilim olduğuna dikkat çeker (Kitap II, bölüm XXV). Ona göre felsefenin amacı erdemdir. Hayatının tamâmında aşırılıklardan kaçınmayı düstur edinen Montaigne, felsefenin de fazlasının bizim gerçek duygularımızı körleştirip gereksiz bir inceleme ile doğanın güzel ve rahat yolundan çıkarabileceğini söyler (Kitap II, bölüm XXX).

Montaigne'in felsefesi kendinden önceki filozofların düşüncelerinden biraz yeni ve alışılmadık özelliklere sahiptir. Bu noktada Montaigne'i farklı kılan yaklaşımları iki kısımda ortaya koyabiliriz. İlk olarak o, sürekli, güçlüğü, sıkıntıyı, acıyı ve hatta bazı vesilelerle insanın niyetlerini test etmeyi hedefleyen felsefenin aksine, günaha, hataya, sıkıntıya düşmemenin yollarını araştırır. İkinci olarak ise o, kötü alışkanlıkları yeniden tanımlar.²⁰ Montaigne bunu, kendi ifadeleriyle, felsefenin insanlar arasında ne teorik ne pratik hiçbir işe yaramayan boş ve kuru bir laf olmasının önüne geçmek için yapar. Felsefeyi anlamsız kılan, daha da karmaşıklaştıran yaklaşımlara sünger çekmek ister. Felsefeyi, ana yollarını sarmış olan safatalardan temizlemeye çalışır. Felsefeyi ulaşılmaz, çatık kaşlı, asık suratlı ve belalı göstermenin hata olduğuna dikkat çeker. Felsefeyi insanlara uydurma ve anlaşılmaz işaretlerle değil, doğal ve somut yollarla öğretmeye çalışır.

Montaigne, özellikle Aristoteles'in salt felsefenin başlangıcı olarak işaret ettiği ilkçağ filozoflarını okumayı tercih etmiş ve düşüncelerini büyük ölçüde bu filozofların yaşam görüşleri üzerinde temellendirmiş görünmektedir. Onun kendi düşüncesini ortaya koymak için öncelikle Sokrates, Platon, Çiçero, Seneca gibi düşüncenin ustalarından ilham aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ona göre, felsefenin güzellikleri ve bu felsefecilerin düşünceleri neden insanlara çocukluktan itibaren anlatılmasın? Eğitimcilerin ellerinde en fazla 15 yılını geçiren insan, neden hayatının geri kalanını nasıl yaşayacağını öğretecek olan felsefeden mahrum kalsın? (Kitap I, bölüm XXVI).

Eğitim konusundaki görüşleri ile Montaigne, dönemine göre ileri düzeyde bir bakış açısına sahiptir. Dönemin kolejlerinin uygulamalarına atfen okulların, korku ve şiddet aracılığıyla eğitim verilen yerlere dönüştürülmesinden

20. Ann Hartle, *Michel de Montaigne, Accidental Philosopher*, Cambridge Univ. Press, New York, 2003, s. 210.

şikâyetçidir. Aksine o, eğitimin insana hiçbir şeyden korkmamayı ve her türlü sıkıntının üstesinden gelmeyi öğretmesi gerektiğini savunur. Eğitim bireye yalnız bilgi yükleme faaliyeti olarak görülmemeli zihinsel ve bedensel gelişim için de katkı sağlamalıdır. Eğitim insanın, kendisine, ailesine ve topluma yararlı bir birey olmasına yardım edebilir. Bu sebeple eğitim zaruri bir ihtiyaçtır.

Montaigne eğitime dair görüşleri ile eğitimciler üzerinde birçok etki uyandırmıştır. O, çocuk eğitimi için özel bir öğretmenin tercih edilmesi, psiko-motor davranışların gelişiminde eğitsel oyunların kullanılması, ruhsal eğitimin önemi, eğitimde şiddet içeren metotların terkedilerek okul hayatının sevdendirilmesi, eğitimin hayatı pratikleştirmeye katkı sağlaması, geçmişin öneminin öğretilmesi ve karakter gelişiminin önemine dair görüşleri ile XVII. yüzyıl İngiliz eğitimci J. Locke ve XVIII. yüzyıl Fransız eğitimci J. J. Rousseau'nun görüşlerine ilham kaynağı olmuştur.²¹ Ayrıca bazı modern eğitim sistemlerinin Montaigne'in düşüncelerinden etkilendiği bilinmektedir.²²

DEĞERLENDİRME

Montaigne'i özgün kılan dikkat çekici vasıflarından biri muhakkak dili iyi kullanıyor olmasıdır. O, insanların, günlük hayatlarında, farkında olmadan yaptığı hataları fark etmiş, çoğu zaman da herkesçe bilinen ve unutilan basit ilkelere hatırlatma yolunu seçmiştir. Aslında herkesin anlamak, söylemek ve yapmak istediklerini dile getirmek istemiştir. Bu sebeple Montaigne'in, kimsenin tanımadığı ya da hissetmediği duygulardan bahsettiği söylenemez. Ancak onun bakmakla görmek arasındaki ince çizgiyi keşfettiğini söylemek belki daha doğru olacaktır. Örnek olarak “en zor yapılan şeyi en çok sevdiğimizi” söylemesi, “ölümün sağken de ölü iken de insana bir şey yapamayacağını, zira sağ iken yaşıyor olduğumuza, ölü iken de zaten ölü olduğumuza” dikkat çekmesi, “dünyaya geldiğimiz günden itibaren bir yandan yaşamaya bir yandan da ölmeye başladığımızı” ifade etmesi aslında herkesçe bilinen gerçeklerin kimi zaman nükteli bir üslupla yeniden dile getirilmesidir.

Yine onu özgün yapan bir başka özelliğin de o kadar çok fazla düşünürden söz aktarmasına karşın kendisinin aslâ bir taklitçi olarak anılmamış olmasıdır. Bunda büyük ölçüde seçici olmasının ve yalnızca kendi dünya görüşünü yansıtan ve hislerine tercüman olan sözleri alıntılamaşının rolü vardır. Düşüncelerini okurken satır aralarına yerleştirilen alıntılarının onun düşüncelerinden

21. L. E. Rector, *Montaigne, The Education of Children*, The Appleton and Company, New York, 1899, s. 14.

22. Rector, *a.g.e.* s. 18.

ayrı şeyler olduğunu düşünmek güçtür. Bu kadar alıntı ile bu derece özgün bir üslup ortaya koyabilen Montaigne, günümüz deneme türünün özelliklerini de belirleyen bir yazar olarak kendisini göstermiştir.

Montaigne, mezhep kavgaları arasında tükenme noktasına gelmiş bir zihniyetin aradığı ışık olmuştur. Ortaçağın karanlığından sızan bir Rönesans aydını olarak hümanizmanın önde gelen düşünürleri arasına girmiştir. Hayatını, Skolastiğin düşünce bakımından verimsizliğini ve özellikle son dönemlerde Avrupa'da yaşanan din kavgalarının topluma verdiği hasarları unutturmayaya adanmıştır. Bu sebeple görüşlerini ilkçağa atfen temellendirmiş ve yeni gelecek neslin dünya görüşünü karanlık devrin tesirlerinden uzaklaştırmaya çalışmıştır. Bir bakıma Sokrates'in misyonunu aynen uygulamıştır. Ancak çıtayı bir basamak daha yükselten Montaigne, yalnız gençleri baştan çıkarmamış toplumun bütün katmanlarına hitap edebilmiştir. Onu okuyan herkesin onda bir parça kendini bulması, düşüncelerini kabul edenin de etmeyenin de onu beğenmesi Montaigne hakkında herkesin hem fikir olduğu bir durumdur. Montaigne, Ortaçağın puslu havasını dağıtan felsefi hurâfelere meydan okuyan çıkışlarıyla, bir yandan döneminin alışık olmadığı bir refleks sergilerken, diğer taraftan hemen herkesin içinden geçen ama dışa vurmaya cesâret edemediklerinin sözcüsü oluyordu.

Bütün bunlara rağmen Montaigne, Sokratçı bir hayatın peşinde oldu. Dünyada herkesin peşine düştüğü şan, şöhrat ve zenginlik gibi şeylerden Kinikler gibi kaçınmaya çalıştı. Sonsuz yaşam isteğinin düşmanı oldu. Aslâ bir filozof, bir bilim adamı ya da bir eğitimci olmayı hedeflemedi. Ne gariptir ki belki ölümden sonra ama yazdıklarıyla şan, şöhrat ve sonsuzluğa lâyık görüldü. Dünya, onun deyişleriyle felsefece konuşmayı sevdi. Sadece insan olmanın en büyük sanatkar olmak için yeterli olacağını fark etti. Onun kalemi edebiyata yeni bir üslup kazandırdı ve birçok eğitim müfredatlarında onun denemeleri örnek metin olarak okutuldu.

KAYNAKÇA

- Burke, Peter, *Montaigne*, (Türkçesi: Cemal Atila), Altın Kitaplar, İstanbul, 2003.
- Eyüboğlu, Cansever, *Montaigne: Denemeler ve Özdeyişler*, Akdeniz Kitabevi, Antalya, 1997.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- Hartle, Ann, *Michel de Montaigne, Accidental Philosopher*, Cambridge University Press, New York, 2003.

- Lyons, John, D., *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*, Stanford University Press, California, 2005.
- Montaigne, *Denemeler*, (Türkçesi: Sabahattin Eyüboğlu), Cem Yayınevi, İstanbul, 1976.
- Rector, L. E., *Montaigne, The Education of Children*, The Appleton and Company, New York, 1899.
- Störig, Hans Joachim, *Vedâlardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, (Çev.: Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi-2*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2005.

THOMAS HOBBS

Derda Küçükalp*

thomas Hobbes, modern felsefenin önemli filozoflarından biridir. Hobbes'u önemli kılan hususlardan biri, onun felsefesinin modern evren tasavvuru ve buna bağlı olarak kendini gösteren modern bilim düşüncesini açık şekilde yansıtan bir muhtevaya sahip olmasıdır. Varlık, bilgi ve siyâset anlayışını mekanik evren anlayışı temelinde ortaya koyan ve insana ilişkin olanlar da dâhil olmak üzere ilgilenmiş olduğu bütün konulara modern bilim metodolojisi ile yaklaşan Hobbes, tıpkı Descartes ve Bacon gibi modern felsefenin kurucu filozoflarındanıdır. Hobbes'u önemli kılan daha önemli husus ise onun siyâset filozofu kimliğine bağlı olarak kendini gösterir. Hobbes modern devleti en sistematik şekilde ortaya koyan düşünür olarak kabul edilir. Bu yönüyle Hobbes, modern siyâset felsefesinin de kurucu filozoflarından biridir. Öte yandan, Hobbes'un siyasal iktidarın varlık sebebinin ne olduğu, siyasal yükümlülüğün kaynağında neyin bulunduğu ve devletin toplumsal yaşam üzerindeki düzenleyici etkisinin hangi sınırlara ulaşabileceği gibi siyâset felsefesinin temel sorularına vermiş olduğu cevaplar önemini hala korumaktadır. Bu anlamda Hobbes, günümüz siyâset felsefesi tartışmalarında da, ister desteklemek isterse eleştirmek amacıyla olsun, düşüncelerine sıkça referansta bulunulan bir filozoftur. Bu çalışmada Hobbes, siyâset filozofu kimliği öne çıkarılarak sunulmaya çalışılmış-

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi.

tır. Bu yapılırken, siyâsete ilişkin düşüncelerine temel teşkil etmesi bakımından Hobbes'un varlık, bilgi ve ahlak anlayışına da belirli bir ölçüde yer verilmiştir.

HAYATI VE ESERLERİ

Hobbes, 1588 yılında, Malmersbury kenti yakınlarındaki Westport köyünde doğmuştur. Hobbes annesinin o sıralarda İngiltere'ye yaklaşımakta olan İspanyol donanmasından duyduğu korku sebebiyle vaktinden önce dünyaya gelmiştir. Hobbes bu duruma; annesinin kendisiyle birlikte korkuyu da doğurduğunu, bu sebeple korkunun ikiz kardeşi olduğunu belirterek işaret eder.¹ Korkunun, Hobbes'un siyâset felsefesi üzerindeki etkisinin önemli olduğu söylenir. Siyasi düşünce tarihi kitaplarının birçoğunda Hobbes'un kadir-i mutlak devlet anlayışını savunmasında iç savaş döneminde duymuş olduğu korkunun da etkili olduğu yönündeki değerlendirmeye rastlamak mümkündür.

Temel eğitimini Westport ve Malmesbury'de alan Hobbes, yükseköğrenimini ise 1602-1608 yılları arasında Oxford'daki Magdalen Hall'da tamamlamıştır. Daha önceden klasik diller ve edebiyat alanında sağlam bir altyapıya sahip olan hobbes, yükseköğrenimi sırasında daha ziyâde felsefe ve mantık alanlarında öğrenim görmüş ve bu öğrenim sırasında daha sonra eleştireceği Aristotelesçi ve yeni-Aristotelesçi felsefeleri tanıma imkânı bulmuştur.²

Hobbes, 1608 yılında İngiltere'nin soylu ailelerinden biri olan Cavendish ailesinin hizmetinde özel öğretmenlik ve kâtiplik yapmaya başlamıştır. Cavendish ailesi ile olan dostluk ilişkisini ölümüne kadar devam ettirmiş olan Hobbes, zaman zaman başka soylulara da öğretmenlik yapmıştır.³ Bu sâyede soylulara ait bazı önemli kütüphanelerden yararlanabildiği gibi, hizmetinde olduğu kişilerle çıktığı Avrupa seyâhatleri yoluyla dünyayı tanıma fırsatı da bulmuştur.⁴ Bu seyâhatlerin, Hobbes'un düşünsel gelişiminde önemi büyük olmuştur. İlk seyâhati, Hobbes'un Avrupa'daki entelektüellerin Skolastisizm eleştirileriyle tanışmasına fırsat sağlamıştır.⁵ İngiltere'ye dönüşünde Hobbes, Francis Bacon ile tanışmış ve bir süre onun kâtipliğini yapmıştır. Bu sırada Thukydiedes'in Hobbes *Peloponnesos Savaşının Tarihi*'ni İngilizceye çevirmiştir. Hobbes'un

-
1. A. P. Martinich, *Thomas Hobbes*, (çev. Akın Terzi), Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 1-2.
 2. Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 92.
 3. Mehmet Ali Ağaoğulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara 1994, s. 163.
 4. Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, s. 13.
 5. Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 93.

Thukydiedes'in çalışmasından hoşlanmasının en önemli sebebi bu çalışmadaki demokrasiyi hor görüp monarşiyi öne çıkaran anlayıştı. Tarihin asıl görevinin insanların gelecek için tedbirli olmalarını sağlamak olduğuna inanan Hobbes, Thukydiedes'in çalışmasından İngiltere için çıkarılacak dersler olduğunu düşünüyordu. Hobbes, İngiltere'nin geleceği için hayırlı olan rejimin demokrasi değil monarşi olacağı kanâatindeydi.⁶ İkinci Avrupa seyâhâti Hobbes'un Eukleides'i yakından inceleme imkânı bularak geometriyi keşfetmesine vesile olmuştur. Üçüncü Avrupa seyâhâti ise Hobbes'a Galileo ve Descartes ile tanışma fırsatı sunmuştur.⁷

Hobbes, 1637'de İngiltere'ye döndüğünde, kral ile parlamento arasındaki egemenlik kavgasının gün yüzüne çıktığı bir ortam ile karşılaşmıştır. Hobbes, *Elements of Law, Natural and Politics* (Doğal ve Politik Yasaların Öğeleri) isimli çalışmasını söz konusu ortamda kaleme almış olup, bu çalışmada iki güç arasındaki egemenlik paylaşımı sorununu kendi görüşleri doğrultusunda çözme-yi amaçlamıştı. Gerilimin tırmanması sebebiyle çalışmasındaki kralcı tezlerinin başına iş açacağı korkusu Hobbes'un iç savaş çıkmadan hemen önce Fransa'ya kaçmasına sebep olmuştur.⁸ İç savaş yıllarını İngiltere dışında geçiren Hobbes, bu dönemde önce *Objections to Descartes' Meditations* (Descartes'in Metafizik Düşüncelerine İtirazlar) isimli çalışmasını kaleme almıştır. Bu çalışmada Hobbes, materyalizm temelinde Kartezyen düalizmi eleştirisini sunar.⁹ İkinci olarak Hobbes, *De Cive* (Yurttaş Üzerine) isimli çalışmasını yazmıştır. Özgürlük, Yönetim ve Din başlıkları altında üç bölümden oluşan *De Cive, Leviathan*'ın taslağı niteliğindedir. Daha sonra ise Hobbes, *De Cive*'yi geliştirerek *Leviathan or the Matter, Forme and Power a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (Leviathan ya da Bir Din ve Dünya Devletinin Dokusu, Biçimi ve Erki) isimli ünlü çalışmasını kaleme almıştır. *Leviathan*, iç savaşın sona ermesinden iki yıl sonra 1651'de hem İngiltere hem de Fransa da yayımlanmıştır. Hobbes, gerek İngiltere'deki siyasal ortamın yatışması gerekse din konusundaki görüşleri sebebiyle Fransız yönetimiyle arasının açılmasının bir sonucu olarak 1652'de İngiltere'ye geri dönmüştür. Hobbes, 1655'te *De Corpore* (Cisim Üzerine), 1658'de ise *De Homine* (İnsan Üzerine) isimli çalışmalarını yayımlamıştır.¹⁰ *De Corpore*, Hobbes'un fizik, metafizik, matematik, mantık; *De Homine* ise fizyoloji ve optik konularına ilişkin görüşlerini içerir.¹¹ Aslında *De Corpore*, *De Homine* ve *De Cive, Elementa Philosophiae* (Felsefenin Öğeleri) isimli bir çalışmanın üç

6. Martinich, *Thomas Hobbes*, s. 90-91.

7. Martinich, *a.g.e.* s. 97,104.

8. Ağaogulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 163-164.

9. Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 94.

10. Ağaogulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 169-170.

11. Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 95.

bölümü olarak düşünülmüştü. Buna göre; önce fizik ve metafizik, sonra psikoloji daha sonra ise siyâset ele alınacaktı. Hobbes, üçüncü bölüm olması gereken *De Cive*'yi diğer iki bölümden önce yayımlamasının sebebini İngiltere'deki siyasal durumun kendisini öncelikle siyâset teorisi üzerine çalışmaya sevk etmesi olarak açıklar. Fakat gerçek sebebin Hobbes'un ilk iki bölümü yazması için zihinsel olarak yeterince hazır olmaması olduğunu iddiâ eden yorumlar da vardır.¹² Hobbes, 1668'de *İngiltere İç Savaşının sebeplerinin Tarihi* ismiyle bilinen¹³, *Behemoth or the Long Parliament* (Behemoth ya da Uzun Parlamento) isimli çalışmayı kaleme almıştır. Hobbes 1679'da ölmüştür.

VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI

Ontolojisi söz konusu olduğunda Hobbes'un öncelikle *materyalist* bir filozof olduğunu söyleyebiliriz. Hobbes'a göre varlığın temel ögesi hareket halindeki maddedir.¹⁴ Hobbes, var olan bütün her şeyin maddî olduğunu belirterek maddî olmamayı hiçlikle özdeşleştirir. Hobbes bunu şu şekilde ifade eder:

“Dünya (sadece yeryüzünü değil, *evreni*, yani, var olan bütün şeylerin toplamını kastediyorum), maddîdir, yani varlıktır; yani, uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır: Varlığın her parçası varlıktır ve aynı boyutlara sahiptir ve dolayısıyla evrenin her parçası da varlıktır ve varlık olmayan bir şey evrenin parçası değildir ve evren her şey olduğu için, onun parçası olmayan bir şey hiçbir ve dolayısıyla hiçbir yerde değildir.”¹⁵

Hobbes, gündelik konuşmalarda yalnızca görünebilen veya dokunulabilen somut şeyler maddî bir varlığa sahipmiş gibi kabul edilse de, ruhun da maddî bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Hobbes'a göre biz göremesek de ruhun da boyutları vardır ve bu sebeple ruh da gerçek bir varlıktır.¹⁶ Hobbes'un varlığı maddeye indirgemesi, onun varlık anlayışını Descartes'ın varlık anlayışından ayırır. Bilindiği gibi Descartes varlığın ruh (düşünen töz) ve madde (yayılmalı töz) olmak üzere iki temel öğeden oluştuğunu kabul etmiştir. Bu anlamda Descartes *düalist* bir varlık anlayışına sahiptir. Buna karşın Hobbes varlık anlayışı bakımından *monist* bir düşünürdür. Hobbes'a göre, ruh ve beden özleri

12. Martinich, *Thomas Hobbes*, s. 202.

13. Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 15.

14. Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 109.

15. Thomas Hobbes, *Leviathan* (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s. 464.

16. Hobbes, *a.g.e.* s. 464.

itibariyle aynı yapıya sahip olup, aynı doğa yasalarına tâbidirler.¹⁷ Hobbes'un akla ontolojik bir anlam yüklememesi de monist varlık anlayışının bir sonucudur. Hobbes için akıl, varlığın maddenin dışındaki ayrı bir ögesi olmayıp sonradan kazanılan bir yetidir.¹⁸

Evrenin *mekanik* bir yapı olarak görülmesi, Hobbes'un ontolojisiyle ilgili olarak belirtilmesi gereken bir başka önemli husustur. Büyük ölçüde Galileo'nun geometri ve mekanik konusundaki düşünceleri üzerinde temellenen¹⁹ *mekanik evren anlayışı* maddenin hareket halinde olma özelliğiyle doğrudan ilişkilidir.²⁰ Hobbes'a göre her şeyin kökeninde hareket vardır. Hareket doğa yasalarına göre olur ve bu hareket sürecinde cisimlerin birbirlerine etki etmesi ile çeşitli varlıklar ortaya çıkar. Cisimlerin hareketi, doğa yasalarına tabi olmalarının bir sonucu olarak zorunlu olduğu için, her mekanik yapı katı bir sebep-sonuç ilişkileri ağı içerisinde varlık kazanır.²¹ Yani bütün varlıklar belirlenime tabidir.

Hobbes'un mekanik evren anlayışı ile modern döneme kadar geçerliliğini korumuş olan Aristotelesçi *teleolojik evren anlayışı* arasında büyük farklılıklar vardır. Kozmik uzay anlayışını esas alan teleolojik evren anlayışında nitelikçe birbirlerinden ayrı varlıklar söz konusuken; Euclides geometrisinin türdeş, soyut uzay anlayışını esas alan mekanik evren anlayışında varlıklar arasında nitelik farkı yoktur.²² Mekanik evren anlayışında varlıklar temel unsurları (madde) itibariyle aynı oldukları ve buna bağlı olarak da aynı temel nitelikleri taşıdıkları için aynı doğal zorunluluklara, yani aynı hareket yasalarına tabidirler.²³ Teleolojik evren anlayışında her varlığın belirli bir erek doğrultusunda hareket ettiği ve bu ereğin de o varlığa içkin olduğu kabul edilirken, mekanik evren anlayışı evrende bir erekselliğin bulunduğu yönündeki düşüncüyü reddeder. Varlıkların bir düşünceye (ereğe) göre hareket ettiklerini kabul etmek madde ile birlikte düşüncenin de ezeli bir varlığa sahip olacağını kabul etmek anlamına geleceği için mekanik evren anlayışında ereksellik reddedilir. Mekanik evren anlayışı erekselliğin yerine nedenselliği koyar.

Mekanik evren anlayışı, Hobbes'un siyâset felsefesinin anlaşılması bakımından önemli üç içerime sahiptir. Bunlardan biri, mekanik evren anlayışının

17. Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 17.

18. Hobbes, *Leviathan*, s. 44.

19. Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 18.

20. Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 110.

21. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 174.

22. Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu* (Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, Ankara 1994, s. 111-112.

23. Martinich, *Thomas Hobbes*, s. 218.

insan ile diğer varlıklar (canlı ya da cansız) arasında bir mâhiyet farkı görmede ifadesini bulan *natüralist* karakterine bağlı olarak kendini gösterir. Buna göre; tıpkı diğer varlıklar gibi insan, toplum ve devlet de mekanik bir yapıya sahiptir. Mekanik bir cisim olması sebebiyle insanın da hareket halinde olduğunu düşünen Hobbes, insan davranışlarını cisimlerin daha karmaşık hareketi, devleti ise insan hareketlerinin ulaştığı nihâî noktaya karşılık gelen en karmaşık cisim olarak görür.²⁴ Doğanın ahlâkî bir karaktere sahip olmaması, yani doğal bir iyi ya da kötünün bulunmaması diğer bir içerimdir.²⁵ Bu içerim ise mekanik evren anlayışında erekselliğin reddedilmesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Üçüncü içerim, bütün varlıkların sebep-sonuç ilişkileri ağı içerisinde belirlenime tabi olmasının sonucu olarak *özgür irâde* düşüncesinin reddedilmesidir. Tam da bu sebeple Hobbes özgürlüğü irâde özgürlüğü anlamıyla, *içsel özgürlük* olarak kavramlaştırmaz. Hobbes özgürlüğü, “dış engellerin yokluğu”²⁶ tanımında ifadesini bulan *dışsal özgürlük* olarak kavramlaştırır. Bu anlamda Hobbes’un mekanik bir özgürlük anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Hobbes’un ontolojisinin bir başka özelliği, nominalist (adcı) bir anlayışa dayanmasıdır.²⁷ Nominalizm, yalnızca bireysel şeylerin var olduğunu, tümel-lerin yani kavramların varlıklarından bahsedilemeyeceğini kabul eder. Nominalizme göre, tümeler ad olmanın ötesinde bir anlama sahip değildir. Hobbes, bunu; “dünyada, adlar dışında hiçbir şey genel değildir; çünkü adlandırılan nesnelerin her biri münferit ve tektir...”²⁸ biçiminde ifade eder. Bilindiği üzere, nominalizmin tam karşıtı olan anlayış, en saf biçimiyle Platonun düşüncelerinde bulabileceğimiz *kavramsal realizm*dir. Kavramsal realizme göre, yalnızca kavramlar, yani tümeler gerçektir, bireysel olanın gerçekliğinden bahsetmek mümkün değildir. Nominalizm ile kavramsal realizm arasındaki düşünsel düzeydeki çatışma özellikle orta çağ felsefesinde karşımıza çıkmaktadır. Genellikle hem dinin soyut kavramlarına hem de evrensel kilise düşüncesine hizmet ettiği için kilise taraftarı düşünürler kavramsal realizm anlayışını savunmuşlardır. Söz konusu çatışmada, bu anlayışa karşı çıkarak nominalizmi savunan en önemli düşünür Ockham’lı William’dır. Onun nominalizmi, bireysel, somut ve görünür olanın gerçek olduğunu kabul ederek dinin soyut kavramlarının gerçekliğini reddettiği için, laik düşüncenin ortaya çıkışında önemli bir adım olarak görülmüştür. Bu noktada, Hobbes’un özellikle ortaçağ Hıristiyan düşün-

24. Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 17-18.

25. Thomas Hobbes, *De Cive* (çev. Deniz Zarakoğlu), Belge Yayınları, İstanbul 2007, s. 12.

26. Hobbes, *Leviathan*, s. 96.

27. Martinich, *Thomas Hobbes*, s. 149.

28. Martinich, *a.g.e.* s. 35.

cesine yönelik eleştirel yaklaşımının sebeplerinden birinin de Ockham'lı William ile paylaşmış olduğu nominalist anlayış olduğunu söylemek mümkündür.

Hobbes'un varlık anlayışı onun bilgi anlayışı için de bir temel oluşturur. Varlığı madde olarak gören bir anlayış, bilgisini elde etmeye çalıştığımız şeyin bizim dışımızda bir yerde olduğu yönünde bir kabulü de beraberinde getirir. Hobbes bilgiyi maddenin duyu deneyi yoluyla zihnimizde yansımaları bulan görüntüsü ile ilişkilendirirken bilginin kaynağının dış dünya olduğunu kabul etmiş olur.²⁹ Söz konusu kabul Hobbes'un epistemoloji olarak temelde *ampirizmi* benimsemiş bir filozof olduğunu gösterir. Yine, Hobbes'un bilgi felsefesi olarak ampirizmi benimsediğinin bir göstergesi olan yalnızca aklın, dolayısıyla da düşüncenin kendisinden hareketle bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını düşünmesinin gerisinde de materyalist monist³⁰ bir varlık anlayışı vardır. Hobbes söz konusu varlık anlayışının bir sonucu olarak, akli ezeli varlığa sahip olmayıp sonradan ortaya çıkan bir yeti olarak görmüş³¹ ve bu sebeple de nesnenin (maddenin) duyumu, duyumun da düşüncüyü öncelediğini kabul etmiştir.³² Öte yandan, ampirizm, Hobbes'un nominalizmi ile de uyumludur. Ancak bireysel (tekil) olanın gerçek olduğundan bahsedebileceğimizi kabul eden bir varlık anlayışı, varlığın bilgisine soyut kavramlar (tümel) üzerinde düşünme yoluyla değil somut olay ve olgunun gözlenmesi yoluyla ulaşılacağını kabul eden bir bilgi anlayışını da beraberinde getirir.

Bilginin elde edilmesinde duyumlara atıfta bulunmuş olması sebebiyle Hobbes'un epistemolojisi *sensualizm* ile de ilişkidir. Bilindiği gibi sensualizm bilgiye ulaşmanın tek yolunun duyumlar olduğunu iddiâ eden bilgi felsefesi anlayışıdır. Duyumlar öznel olduğu için tutarlı bir sensualist için, gerçeklik dolayısıyla, gerçekliğin bilgisi de öznel olacaktır. Hobbes, bir materyalist olarak nesnel gerçekliği kabul ettiği için, bu anlamda bir sensualist değildir.³³ Hobbes, her ne kadar bilgiye duyumlar yoluyla ulaşılacağını düşünse de duyumları verili olarak kabul etmez. Hobbes'a göre, duyumun sebebi "dış varlık veya nesnedir."³⁴ Hobbes duyumun dışarıdaki nesnelerin duyu organları üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını düşünür. Söz konusu etki "sinirlerin ve vücudun diğer yaylarının ve zarlarının aracılığı ile beyne ve kalbe doğru devam ederek, orada, bir direnç veya karşı-itişe veya kalbin kendini ifade etme çabasına sebep olur ve bu çaba, *dışarıya doğru* yöneldiği için, dışarıdaki bir madde

29. Hobbes, *Leviathan*, s. 23.

30. Martinich, *Thomas Hobbes*, s. 189.

31. Martinich, *a.g.e.* s. 41.

32. Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 103-104.

33. Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 23.

34. Hobbes, *Leviathan*, s. 23.

olarak görünür.”³⁵ Hobbes, işte bu görünüşü duyum olarak adlandırır. Bu görünüş, “gözde ıstık veya şekilli renk; kulakta ses; burunda koku; dil ve damakta lezzet ve vücudun diğer kısımlarında sıcaklık, soğukluk, sertlik, yumuşaklık ve bizim *duygu* dediğimiz diğer niteliklerden oluşur.”³⁶ Hobbes bu niteliklerin nesnelere ait olmadığını dolayısıyla da nesneler ile onların duyumlarda ifadesini bulan görüntülerinin aynı şey olmadığını altını çizerek.³⁷ Hobbes’a göre, duyumlar düşüncenin temelini oluşturur.³⁸ Daha sonra ise; düşüncüyü ifade etme, kaydetme ve iletme aracı olarak dil ortaya çıkar.³⁹

Hobbes, iki tür bilginin bulunduğu bahseder: *Olguların bilgisi ve bir önermeyle başka bir önerme arasındaki ilişkinin bilgisi*. Hobbes, ilk bilgiyi *mutlak bilgi*, ikincisini ise *bilim* olarak adlandırır.⁴⁰ Olguların bilgisi, dış dünyadan duyumlar yoluyla elde edilen ampirik bilgi iken bilimsel bilgi önermeler arasındaki bağlantıları kurmak (sebe-sonuç ilişkilerini kavramak) için aklın işi içine girdiği bilgidir.⁴¹ Hobbes’un, iki tür bilgi arasında hiyerarşik bir ayırım yapıp ikinci bilgi türünü daha değerli olarak görmesi, onun bilgi felsefesi olarak ampirizmi ne ölçüde benimsediğine ilişkin bir soruyu da beraberinde getirir.⁴² Zira Hobbes’un, daha sağlam olduğunu düşündüğü ikinci tür bilgide bilgiye ulaşmada öne çıkardığı araç duyum değil akıldır. İlk bilgi türü Hobbes için, duyuma tâbi olmayan her hangi bir şey hakkında düşüncenin olamayacağı⁴³ kabullüyle bağlantılı olarak, ikinci bilgi türüne temel oluşturmanın ötesinde bir öneme sahip değildir.⁴⁴ Bu durumda Hobbes’un epistemolojisinde *rasyonalizmin* son derece önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁵ Hobbes’a göre, yalnız başına olguların gözlemlenmesi hiçbir zaman sebepleri anlamamızı sağlamaz. Bu anlamda bilim, ampirizm ile yetinmemek durumundadır. Sonradan ortaya çıkan bir yeti olarak kendiliğinden hiçbir hakikati içermese de, akıl, bize sebeplerin bilgisine ulaşabilme imkânını sunar. Hobbes, dili aklın faaliyet alanı olarak görür.⁴⁶ Bilimsel etkinlik, dil içerisinde adların doğru bir şekilde

35. Hobbes, *a.g.e.* s. 23-24.

36. Hobbes, *a.g.e.* s. 23.

37. Hobbes, *a.g.e.* s. 24.

38. Hobbes, *a.g.e.* s. 33.

39. Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 105.

40. Hobbes, *Leviathan*, s. 67.

41. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 176.

42. Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü: Çağdaş Felsefe* (çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2007, s. 51.

43. Hobbes, *Leviathan*, s. 33.

44. Martinich, *Thomas Hobbes*, s. 150.

45. İain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes’tan Marx’a Büyük düşüncüler* (çev. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul 1992, s. 37

46. Hampsher-Monk, *a.g.e.* s. 55

kullanılmasından başlayıp, adların birbirine bağlanmasıyla oluşan önermelere, bir önermenin başka bir önermeyle bağlanması ile oluşan tasımlara ulaşılması biçiminde ilerleyen ve konu ile ilgili bütün adların bütün sonuçlarının bilgisine ulaşıncaya dek devam eden sürece karşılık gelir.⁴⁷ Akıl, ilgili bütün bağlantıları kurarak bu işleyiş sürecini mümkün kıldığı için bilimin en önemli aracıdır.

Hobbes'un rasyonalizme duymuş olduğu ilgi, bütün XVII. yüzyıl bilimini büyülemiş olan geometrinin tesiri altında kalmış olması ile açıklanabilir.⁴⁸ Geometrinin yöntemi, *tümdengelim (dedüksiyon)* yöntemidir. Bu yöntemle göre, şeylerin sebepleri ve hareketleri açıklanmaya çalışılırken önce basit ve temel ilkeler, doğruluğu açık olan önermeler çıkış noktası olarak alınmalıdır.⁴⁹ Geometricinin bir teoremin doğruluğunu tanımlardan hareketle ortaya koyma, onun tanımları çıkış noktası olarak inşâ etmesine benzer şekilde bilim adamı da tanımların mantıksal sonuçlarını hesaplamaya çalışır. Böylece bilim, olgusal bilginin ötesine geçerek sebeplerin ve dolayısıyla da sonuçların bilgisine ulaşabilir. Hobbes'un, tümdengelim bilimin yöntemi olarak görmesinin sebebi dedüksiyonlardaki mantıksal bağlar ile maddî dünyadaki nedensel bağlar arasında bir paralellik bulunduğunu düşünmesidir.⁵⁰

Hobbes, bilimin ya da felsefenin üç bölümden oluştuğunu düşünür. İlk bölüm yalın cisimleri konu alır. Geometri ve mekanik bu alana ilişkin bilimlerdir. İkincisi, doğadaki diğer cisimlerden daha karmaşık yapıya sahip olan insanı konu alır. İnsan fizyolojisi ve psikoloji bu alana ilişkin bilimlerdir. Üçüncü bölüm ise, en karmaşık cisim olan devletle ilgilenir; devlet, siyâset biliminin konusunu oluşturur.⁵¹

AHLÂK FELSEFESİ

Hobbes'un bilgi anlayışı gibi, ahlâk anlayışını ve ileride üzerinde durulacak olan siyâset anlayışını da benimsemiş olduğu varlık anlayışı üzerine inşâ etmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi mekanik evren anlayışının içermiş olduğu sonuçlardan biri dünyaya herhangi bir ahlâkî nitelik atfedilememesidir.

47. Hobbes, *Leviathan*, s. 44-45.

48. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2* (çev. Alp Öktem), Sevinç Matbaası, Ankara 1969, s. 138.

49. Filiz Zabcı, "Thomas Hobbes: Devlet ya da 'Ölümlü Tanrı'ya Övgü", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (editör: Mehmet Ali Ağaoğulları), İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 430.

50. Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 108.

51. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 174-175.

Bu noktadan hareketle Hobbes, insanı aşan ve bu anlamda insanın tâbi olması gereken doğal ya da aşkın bir iyi ya da kötü bulunmadığını kabul eder. Hobbes'un etiği, böylece hem iyiyi insanın kozmik düzen içerisinde belirlenmiş doğasına uygun olanı yapması olarak gören Aristotelesçi teleolojik etik anlayıştan hem de iyiyi Tanrının yapılmasını istediği şeyle özdeşleştiren Hristiyan etiğinden radikal bir şekilde ayrılır.⁵² Hobbes'un etiği ile Aristotelesçi etik arasındaki önemli bir fark da, insanı doğası gereği politik-toplumsal bir varlık olarak gören Aristotelesçi etiğin aksine Hobbes'un etiğinin toplumsal yaşamı öncelleyen bir insan anlayışını temel almasıdır.⁵³ Hobbes'a göre toplum doğal değil yapaydır ve bireysel çıkarın aracı olarak bir değere sahiptir.⁵⁴ Hobbes'un etiği, iyi ve kötünün ölçütü olarak insanı merkeze almasına rağmen, deontolojik etikten de ayrılır.⁵⁵ Bilindiği üzere, deontolojik etik ahlâkî davranışı insanın akıl yoluyla ulaştırmış olduğu evrensel ilkelere uygun olan davranış olarak tanımlamıştır. Bu etik anlayışta kişiler sonuçlarını hesâba katmaksızın evrensel ahlâk ilkelerini kendilerine ödev olarak yükleyip yerine getirerek ahlâklı kişiler olurlar. Oysa Hobbes'un etiğinde bireysel çıkar merkezde yer alır ve iyi olan, bireyin çıkarı doğrultusunda yapmış olduğu hesapların bir sonucu olarak ortaya çıkar.⁵⁶ İki etik anlayış arasındaki bu farklılıkta kuşkusuz Hobbes'un aklı hesaplama işlevine bağlı olarak kavramlaştıran araçsal akıl anlayışının önemli bir payı vardır.

Hobbes insan ile diğer varlıklar arasında bir mâhiyet farkı görmeyip, insanın da doğa yasalarına tâbi olduğunu, dolayısıyla hareketi bu yasalar tarafından belirlenmiş bir varlık olarak görmesinin bir sonucu olarak *doğalcı* (naturalist) bir etik anlayışını savunur.⁵⁷ Hobbes'a göre, insanı harekete geçiren doğal dürtüler vardır ve bu sebeple insan da diğer varlıklar gibi belirlenmiş durumdadır. Bu belirlenmişlik sebebiyle Hobbes'un etiği, aklı insanın ayırıcı vasfı olarak görüp, tam da bu vasfı sebebiyle insanın doğa yasaları olmama imkânına sahip bir varlık olduğunu kabul eden Kant'ın etiği gibi *otonomi* (özzerklik) üzerinde temellenmez. Hobbes'a göre, insan kaçınılmaz bir şekilde doğa tarafından belirlenir. Bu durumda *iyi* olan, insanın hareketini belirleyen doğal dürtüye uygun biçimde davranmasında ifadesini bulur. Hobbes'un etiğinde akıl söz konusu uygun davranışın ne olacağını hesaplama aracı olarak işlev

52. Cevizci, 17. Yüzyıl Felsefesi, s. 108.

53. Alasdair MacIntyre, *Etiğin Kısa Tarihi* (çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 147.

54. Hobbes, *De Cive*, s. 22.

55. Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük düşünürler*, s. 85-89.

56. Hobbes, *De Cive*, s. 62.

57. Cevizci, 17. Yüzyıl Felsefesi, s. 111.

görür. Hobbes doğru davranışı, verili olarak kabul ettiği insanın bireysel istek ve arzularını⁵⁸ merkeze alarak tanımladığı için *etik egoizmin* bir temsilcisidir.⁵⁹ Yine Hobbes, doğru davranışı, akıl yoluyla hesaplanan belirli bir sonucu elde etmeye dönük bir davranış olarak gördüğü için, onun etiği *sonuççu etikin* bir örneğini oluşturur. Hobbes'un etiği birey kavramlaştırması (egoist birey), akıl anlayışı (araçsal akıl) ve sonuççu karakteri sebebiyle *faydacı* etik anlayışı için bir temel oluşturmuştur.

Hobbes, Galileo'nun fizik alanında yaptığını etik alanında gerçekleştirmeye çalışmıştır. Fizikte doğa nasıl ereksellikten arındırılmış mekanik bir yapı olması hasebiyle herhangi bir ahlâkî değer içermiyorsa, ahlâk dünyası için de, aynı şekilde, doğal bir iyi-kötü ayrımı söz konusu değildir. Fizikte cisimlerin hareketini belirleyen doğa yasaları gibi biyoloji ve psikolojide de canlıların hareketini belirleyen doğa yasaları vardır. İnsanın hareketi de bu yasalara göre olur ve insanın eylemlerini değerlendirmeye yönelik bir düşünme faaliyeti, yani ahlâk felsefesinin de söz konusu doğa yasalarını çıkış noktası olarak alması gerekir. Bu anlamda Hobbes'un, ahlâk ve siyâset felsefesinin temelinde yer alan insanın kendi varlığını koruma ve devam ettirme isteğini, fizikteki eylemsizlik ilkesinin biyoloji alanındaki karşılığı olarak gördüğünü söylemek mümkündür.⁶⁰

Hobbes, canlılarda *hayâtî* ve *irâdî* olmak üzere iki tür hareketin bulunduğunu belirtir. Hayâtî hareket, doğum ile başlayıp ölüme kadar devam eden kan dolaşımı, soluk alma, sindirim ve boşaltım gibi muhayyilenin yardımına ihtiyaç olmayan hareketleri kapsar.⁶¹ Diğer hareket, yani hayvansal ya da irâdî hareket ise gitmek, konuşmak gibi hareketleri kapsar. Bu hareketlerin gerçekleşmesi için muhayyilenin yardımına ihtiyaç vardır. Zira bu hareketler zihinde tasarlandıktan sonra hayata geçer. İrâdî hareketler, “nereye”, “hangi yoldan” ve “neyi” gibi bir ön düşünceye dayandıkları için muhayyile, bütün irâdî hareketlerin içsel başlangıcıdır. Hobbes, bir irâdî hareket tezâhür etmeden önce insan vücudundaki küçük hareket başlangıçlarını *çaba* olarak adlandırır. Eğer çaba bir şeye yönelmek biçiminde ise *iştah* veya *arzu*, bir şeyden kaçınmak biçiminde ise *istikrah* adını alır. *Arzu* duyduğumuz nesnenin varlığında hissettiğimiz şey *sevgi* ve kaçındığımız nesnenin varlığında hissettiğimiz şey ise *nefret*.⁶² Hobbes'a göre, insan için *iyi* arzusunun yöneldiği, *kötü* ise kaçındığı şeye karşılık gelir. Bu sebeple iyi ve kötü, ilgili kişinin bakış açısına göre tanımlanır. Yani iyi ve kötünün ne olduğu hakkında nesnelerin doğalarından hareket-

58. Alasdair MacIntyre, a.g.e. s. 156.

59. Cevizci, 17. *Yüzyıl Felsefesi*, s. 115.

60. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 100.

61. Hobbes, *Leviathan*, s. 46.

62. Hobbes, a.g.e. s. 47.

le ulaşabileceğimiz genel bir kural yoktur.⁶³ Bu değerlendirmeleri dikkate alındığına Hobbes'un ahlâkî değerlerin *göreceli* olduğunu kabul eden *duygucu* bir etik anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁴

Ahlâkî değerlerin göreceli olduğuna ilişkin yukarıda belirtilen görüşüne karşın Hobbes, insanlar için bağlayıcılığı olan ortak ahlâk kurallarının mümkün olabileceğini kabul eder. Ona göre bunlar, yine insanların çıkarlarının bir gereği olarak kabul edecekleri kurallar olacaklardır. Hobbes, her insanın kendi arzuları doğrultusunda hareket ettiği, davranışları bağlayıcı ortak yaşam kurallarının olmadığı durumu savaş durumu olarak tasvîr eder. Rekâbet, güvensizlik ve şan-şerefi ise savaşın üç sebebi olarak görür.⁶⁵ Bu durum savaş durumudur, çünkü bu durumda insanlar kendi arzularını gerçekleştirmeye çalışırken sürekli güç arayışı içerisinde olacakları için ister istemez birbirleriyle çatışacaklardır. Hobbes'a göre, "insan arzusunun nesnesi bir defa ve sadece bir anlık haz almak değil; gelecekteki arzuların yolunu dâimî olarak güvence altına almak" olduğu için, her insanın sınırsız bir güç arayışı içerisinde olması kaçınılmazdır.⁶⁶ Hobbes, insanlar arasındaki doğal eşitliğin bir sonucu olarak kişinin sahip olduğu gücün büyüklüğü, onun başka bir kişi tarafından öldürülme ihtimalini ortadan kaldırmayacağı için, savaş durumunda insanın en temel arzusu olan kendini koruma arzusunun tatmîninin imkânsız olacağını belirtir. Bunu Hobbes şu şekilde ifade eder:

"DOĞA, insanları bedenî ve zihnî yetenekleri bakımından öyle eşit şekilde yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya çok daha çabuk düşünebilen biri bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddiâ etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü bedenî güç bakımından en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür."⁶⁷

Hobbes'göre, eşitlik güvensizliği, güvensizlik savaşı, savaş ise ölüm ihtimâlini beraberinde getirir.⁶⁸ İnsanları bir takım ahlâk kuralları üzerinde anlaşmaya sevk eden şey temelde işte bu ölüm ihtimâlidir. Ölüm korkusunun yanı sıra, adalet ve mülkiyetin mevcut olmamasına bağlı olarak, savaş durumunda in-

63. Hobbes, *a.g.e.* s. 48.

64. Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 101.

65. Hobbes, *Leviathan*, s. 94.

66. Hobbes, *a.g.e.* s. 76.

67. Hobbes, *a.g.e.* s. 92.

68. Hobbes, *a.g.e.* s. 93.

sanların birtakım birikimler yaparak rahat yaşama imkânından yoksun olmalarının da söz konusu kuralların ortaya çıkmasında etkili olduğunu düşünür. Bu kuralları Hobbes, “doğa yasaları” olarak adlandırır. Doğa yasalarına akılyolu ile ulaşılır.⁶⁹ Hobbes’a göre, doğa yasası:

“...akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı ve hayatı koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır.”⁷⁰

Hobbes, on dokuz doğa yasasından bahseder. Fakat bu yasaların ilk üçü temel öneme sahiptir. Birinci doğa yasası, insanların barışı elde etmeyi umdukları sürece onun için çalışmaları gerektiğini bildiren yasadır. Barışın olmadığı durumda insanların savaşın bütün avantajlarından yararlanmalarının *doğal hakları* olduğunu belirten Hobbes, ikinci doğa yasasının insanların bu haklarından vazgeçmelerini emrettiğini belirtir. İkinci doğa yasasında bu vazgeçiş koşulludur. Bir kişinin doğal hakkından vazgeçmesi için herkesin aynı şekilde doğal hakkından vazgeçmeye râzı olması gerekir.⁷¹ Üçüncü doğa yasası ise insanların yaptıkları ahitleri yerine getirmelerini emreder. Eğer bu olmaz ise, herkesin her şey üzerindeki hakkı devam edeceğinden hâlâ savaş durumunda kalınmış olur.⁷²

Hobbes doğa yasalarının bilimini, gerçek ahlâk felsefesi olarak görür. Ahlâk felsefesi, neyin iyi neyin kötü olduğunun bilimidir. İyi ve kötü, insanların duygularına göre değişkenlik gösterdiği için ortak hayatın eylemlerinde neyin akla uygun neyin akla aykırı olduğu konusunda bir anlaşmaya varamazlar. Savaş durumu bu anlaşmazlıkların bir sonucudur. Doğa yasaları barışı mümkün kıldıkları için bütün insanların üzerinde anlaştıkları ahlâkî kuralları oluşturur.⁷³ Ahlâk kurallarını insanlar arasındaki anlaşmanın bir ürünü olarak gördüğü için Hobbes, toplum sözleşmesini ahlâkın temeli olarak gören bir etik anlayışa sahiptir. Bu etik anlayışa göre, ahlâkî yükümlülüğümüz temelinde rızamızın bulunduğu bir sözleşmeden kaynaklanır.⁷⁴

Hobbes’a göre, doğa yasaları gerçek yasalar değildirler. Doğa yasaları, kendini koruma istemi ile hareket eden bireyin akıl yürütmesinin bir ürünü olarak hipotetik bir gerçekliğe sahiptirler.⁷⁵ Bu durumda doğa yasasının bireyleri yü-

69. Hobbes, *a.g.e.* s. 96.

70. Hobbes, *a.g.e.* s. 96-97.

71. Hobbes, *a.g.e.* s. 97.

72. Hobbes, *a.g.e.* s. 106.

73. Hobbes, *a.g.e.* s. 116.

74. Cevizci, *Etîge Giriş*, s. 105.

75. T.R.Harrison, *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p.71.

kümlü kılacak bir niteliğe sahip olamayacağı, dolayısıyla da bir siyasal gücün yokluğunda savaş durumunun sona ermesi için yeterli bir güvence olamayacağı açıktır. Hobbes, doğa yasalarının vicdânen hep bağlayıcı olduklarını, fakat fiilen ancak güvenlik sağlandığında bağlayıcı olacaklarını belirtirken bu noktaya dikkat çeker.⁷⁶ Söz konusu güvenliği tesis edecek güç devlettir. Devlet Hobbes'un siyâset felsefesinin konusunu oluşturur.

SİYÂSET FELSEFESİ

Hobbes'un siyâset felsefesinin en temel amacı devletin rasyonel bir izahını sunmaktır. Devletin varlık sebebinin ne olduğu, siyasal yükümlülüğün temelinde neyin bulunduğu ve siyasal iktidarın niteliklerinin neler olduğu soruları bu izahın cevaplamaya çalıştığı temel sorulardır.

Daha önce de belirtildiği üzere, Hobbes'un epistemolojisinde rasyonalizm önemli bir yer tutar. Modern rasyonalizm dendiği zaman ise, Descartes kuşkusuz akla gelen en önemli filozoftur. Varlığın, temel unsuru itibariyle maddî olduğunu ve bilginin kaynağında dış dünyanın bulunduğunu kabul ettiği için düalist bir varlık anlayışını ve bilgiye deneyimden bağımsız bir biçimde yalnızca akıl yoluyla ulaşılabileceği yönündeki bir bilgi anlayışını reddetse de, Hobbes, Descartes'ın epistemolojisi ve bu epistemolojiye bağlı olarak kullanmış olduğu yöntemden (Kartezyen yöntem) büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu etki özellikle Hobbes'un siyâset felsefesinde açık şekilde görülür.⁷⁷

Descartes'in geleneği şüpheli bulup yadsımasına benzer bir şekilde Hobbes da, toplum öncesi durumu bir düzensizlik durumu olarak niteleyerek yadsır. Yöntemi Descartes'ta olduğu gibi analitiktir. Hobbes, bütünü en küçük parçalarına kadar ayrıştırılması ve en küçük parçanın kesin bilgisinden hareketle bütünü bilgisine ulaşılmasını esas alan analitik yöntem uyarınca siyâset felsefesinin konusu olan bütünü, yani devleti ayrıştırarak bireye ulaşır ve bireyin doğasına ilişkin bilgiden hareketle toplumun ve devletin bir izahını sunar.⁷⁸ Hobbes, toplum öncesi durumda (doğa hali) hâkim olan kargaşa atmosferinden toplumsal yaşama geçişi, geometri öncesi var olan systemsizlikten sisteme geçişe benzetmektedir. Doğa halinde hüküm süren kargaşanın epistemolojik düzeyde karşılığı öznelliktir. Öznelğin nesnellığe çevrilmesi (sağlam bilgiye ulaşılması) genel bir anlaşmayı gerektirir. Bu tür bir anlaşmadan doğan öncü önermeler genel bir uzlaşma dayandığı için sonuçlar yapay olmalarına

76. Hobbes, *Leviathan*, s. 115.

77. Hilmi Ziya Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, Yeni Devir Basımevi, İstanbul 1941, s. 24.

78. Hobbes, *De Cive*, s. 11.

rağmen nesnel bir nitelik taşırlar. Hobbes toplumun geometri gibi ortak bir dile dayandırılması durumunda kurulacak düzenin doğru ve yıkılmaz olacağına inanmaktadır.⁷⁹

Hobbes'un siyâset felsefesi on yedinci yüzyılda belirginleşen yeni evren tasavvurundan da açık şekilde etkilenmiştir. Sabine, bu bağlamda, Hobbes'un sisteminin siyâset felsefesini mekanik bir nitelik taşıyan bilginin bir bölümü olarak ele alma yolunda yapılmış ilk candan teşebbüs olduğunu belirtir.⁸⁰ Carl Schmitt'in de belirttiği gibi, Hobbes devleti bir makine olarak kavramlaştıırken çağının mekanik varlık anlayışının siyâset felsefesindeki karşılığını ortaya koyar. Schmitt'e göre, mekanik varlık anlayışı önce insanın bir makine olarak düşünülmesinde karşılığını bulmuştur. Descartes'in insanı ruh ve beden olarak ikiye ayırması ve bedeni makine olarak tasvîr etmesi bu anlayışın bir yansımasıdır. Hobbes, mekanik varlık anlayışını daha da ilerleterek (ruhu da makinenin bir parçası olacak şekilde dönüştürerek) devlete taşır. Hobbes'un bir makine olarak devlet anlayışıyla birlikte, insan anlayışının mekanizasyonu tamamlanır.⁸¹

Hobbes, analitik yöntem uyarınca devleti izah etmek için devlet öncesi durumu çıkış noktası olarak alır ve bu durumu doğa durumu olarak adlandırır. Doğa durumu mülkiyetin, adaletin, hukukun ve ahlâk kurallarının mevcut olmadığı bir durumdur. Doğa durumunda bütün bireyler kendilerini koruma güdüsüyle hareket ettikleri ve bu sebeple de sürekli bir güç arayışı içerisinde olduklarından birbirleri için tehdit oluştururlar. Tehdit algılaması daha önce de belirtildiği gibi insanlar arasındaki doğal eşitlikle doğrudan ilişkilidir. Bu tehdidin varlığı ve bireylerin eylemlerini sınırlandıracak herhangi bir kuralın mevcut olmaması sebebiyle doğa durumu bir savaş durumudur.⁸²

Hobbes doğa durumunda geçerli olan tek şeyin doğal hak olduğunu belirtir. Ona göre doğal hak, "kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak, kendi muhâkemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapma özgürlüğüdür."⁸³ O, özgürlüğü içsel özgürlük (irâdî özgürlük) olarak değil dışsal özgürlük olarak anlar. Bu anlamda özgürlük dışsal engellerin yokluğuna işaret eder. Hobbes'un özgürlük tanımı, negatif özgürlük anlayışının tanımıdır. Bireylerin doğal hakları çerçevesinde özgür olmaları onların eylemlerini sınırlandıracak

79. İlkey Sunar, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1992, s. 64.

80. Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi* 2, s. 141.

81. Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of A Political Symbol* (translated by George Schwab), Greenwood Press, Westport 1996, p. 37.

82. Hobbes, *Leviathan*, s. 92-96.

83. Hobbes, *a.g.e.* s. 96.

herhangi bir kuralın olmaması anlamına gelir ki, bu durum doğa durumunun savaş durumu olmasının sebeplerinden birini oluşturur. Hobbes, özgürlüğü ke-sintiye uğratacak şeyin yasalar olduğu, yasaların varlığının ise egemen gücün varlığına bağlı olduğu yönündeki düşüncesi doğrultusunda doğa durumunda bireylerin özgür olduklarını belirtir.⁸⁴

Hobbes'a göre, insan, hareketleri doğa tarafından belirlenen bir varlık ol-makla birlikte onu diğer canlılardan ayıran iki önemli özelliğe sahiptir. Bu özellikler konuşma ve akıl yürütmedir. Hobbes, doğal olarak sahip olunmayıp sonradan kazanıldığını düşünse de, bu özelliklerin doğa durumundan çıkma-da önemli olduklarını düşünür. En temelde kendini koruma güdüsüyle hareket eden insanın gelecek üzerinde düşünmesi, hesap yapması ve böylece savaş du-rumunda yaşamının güvence altında olamayacağını anlaması bu özellikleri sâ-yesinde olur.⁸⁵ İnsanı sürekli barışı aramak, karşılıklı olarak doğal haktan vaz-geçmek, ahitleri yerine getirmek gibi doğa yasalarına ulaştıran şey söz konusu hesaptır. Aynı hesap insanı doğa yasalarının, onların uygulanmasını sağlayacak bir egemen gücün olmaması durumunda bağlayıcılığının olamayacağı, dolayı-sıyla da en temel gereksinimi olan güvenlik gereksiniminin giderilebilmesi için *devletin* gerekli olduğu sonucuna da götürecektir.⁸⁶

Hobbes, İncil'deki bir canavar ismine göndermeyle *leviathan* olarak ad-landırdığı devletin bu akıl yürütmeyle gerçekleşen bir sözleşmenin ürünü ola-rak ortaya çıktığını belirtir. İnsanlar bütün güçlerini devrederek devleti yara-tırlar. Böylece herkes tek bir kişilikte, devletin kişiliğinde birleşmiş olur.⁸⁷ Bu-rada dikkat edilmesi gereken husus, Hobbes'un, insanların bir araya gelerek toplumu, toplumun da devleti ortaya çıkarması biçiminde gerçekleşen bir top-lum sözleşmesi anlayışına sahip olmayıp toplumu var kılan şeyin devlet oldu-ğunu düşünmesidir.

Devletin ortaya çıkışı ile ilgili olarak özetle yukarıda yer verilen izah dik-kate alındığında Hobbes'un insan anlayışı ile ilgili iki önemli hususun ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu hususlar onun siyâset felsefesinin Aristote-le's'in düşüncelerinin ön plana çıktığı klasik siyâset felsefesinden nasıl radikal bir şekilde ayrıldığının anlaşılmasına ışık tutması bakımından özellikle önem-lidir. Söz konusu radikal ayrılış, tıpkı Machiavelli gibi Hobbes'u da modern siyâset felsefesinin kurucu filozoflarından biri haline getirir.

İlk husus, klasik siyâset felsefesinin insanın doğal olarak iyi olduğu yönün-deki anlayışına taban tabana zıt bir şekilde Hobbes'un insanı bencil bir varlık

84. Hobbes, *a.g.e.* s. 96-97.

85. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 185-186.

86. Hobbes, *Leviathan*, s. 127.

87. Hobbes, *a.g.e.* s. 130.

olarak görmesidir.⁸⁸ Aslında bu anlayış, Hobbes'tan önce Machiavelli'de karşımıza çıkar. Hobbes'un yeniliği, bencilliği davranışın bilimsel temeli haline getirmeye çalışan teorisisidir.⁸⁹ Hobbes da, Machiavelli gibi, bencilce bir insânî dürtüyü temel alır. Fakat Machiavelli'nin yalnızca kurucu prenslere ait olarak gördüğü bu bencil ilgiyi (şan ve şeref arzusu) bütün insanlar için geçerli olacak biçimde dönüştürerek, kendini koruma arzusu olarak yeniden formüle eder.⁹⁰ İnsânî arzuları doğaya dikte ederek onlara doğal hak statüsü kazandıran⁹¹ teorisi ile Hobbes, modern siyâset felsefesinin insanın doğal olarak bencil olduğu yönündeki varsayımına, Machiavelli'nin eksik bırakmış olduğu temeli kazandırır. Böylece Hobbes, modern siyâset felsefesinin insan doğasına ilişkin temel kabulünü yumuşatarak daha savunulabilir bir hale getirir.⁹²

İkinci husus Hobbes'un, klasik siyâset felsefesinin aksine, insanı doğal olarak politik-toplumsal bir varlık olarak görmemesidir.⁹³ Ona göre, doğal olarak birbirleriyle rekâbet halinde oldukları için insanların bir araya gelmesi ancak sözleşmeler yoluyla olur. Hobbes, bu sözleşmelerin temelinde ise insanların birbirlerinden duydukları korku ve çıkarlarını gerçekleştirme arzusunun bulunduğu düşünür.⁹⁴ Bu anlamda toplum doğal değil, yapay bir şeydir. Hobbes mekanik evren anlayışının uzantısı olarak toplumu da mekanik bir yapı olarak kavramlaştırır. Hobbes, her ne kadar sınırlandırılmamış siyasal iktidar anlayışı sebebiyle liberal düşünürler tarafından eleştirilse de, onun mekanik toplum anlayışı toplumu yalnızca araçsal değere sahip yapay bir bütünlük olarak kavramlaştıran liberal toplum anlayışı için bir temel oluşturmuştur.

Hobbes'un siyâset felsefesinde devlet mutlak güce sahiptir. Bunun sebeplerinden biri devletin toplum sözleşmesinin bir tarafı olmamasıdır.⁹⁵ Hobbes'a göre, sözleşme bireyler arasında yapılmıştır ve dolayısıyla da bireyler açısından bağlayıcıdır. Bireylerin bütün güçlerini devrettikleri sözleşme sırasında devlet ortada olmadığı için sözleşme bireyler ile devlet arasında yapılmamıştır. Toplumu var kılan şey devlet olduğu için devlet ile toplum arasındaki bir sözleş-

88. *De Cive*, s. 1-2.

89. Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi* 2, s. 141.

90. Leo Strauss, *What is Political Philosophy*, University of Notre Dame Press, Indiana 1988, p. 48-49.

91. John G. Gunnell, 'Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy', *The Crisis of Liberal Democracy*, ed. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter, State of New York Press, Albany 1987, p. 78.

92. Leo. Strauss, *a.g.e.* s. 47.

93. Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1953, p. 169.

94. *Leviathan*, s. 129, *De Cive*, s. 22-24.

95. *Leviathan*, s. 132.

meden de bahsedilemez. Eğer Hobbes, John Locke gibi, önce toplumun sonra da toplum içerisinden devletin ortaya çıktığı bir toplum sözleşmesi anlayışına sahip olsaydı devletin topluma taahhüdünden ve bu taahhüden kaynaklanan sorumluluğundan bahsedilebilirdi. Bu durumda sözleşmenin devleti sınırlandırması söz konusu olabilirdi.⁹⁶ Hobbes'a göre, devlet herhangi bir sözleşmenin tarafı olmadığı için onun gücünün sözleşmeden kaynaklanan bir sınırı da bulunmamaktadır.

Hobbes'un devleti için hukuktan kaynaklanan bir sınırdan da bahsedilemez. Bunun sebebi, Hobbes'un siyâset felsefesinde devletin hukuku öncelemesidir. Hobbes her ne kadar doğal hukuktan bahsetse de bu hukukun devletin gücü olmadıkça güvenliği sağlayamayacağını düşünür. Hobbes'a göre, kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözden ibaret kalacağı için gerçek hukukun varlığından ancak devlet ortaya çıktıktan sonra bahsedilebilir.⁹⁷ Hobbes, bir anlamda arkasında siyasal iktidarın irâdesinin ve gücünün bulunduğu toplumsal yasaları doğal hukukun yazılı hale gelmiş biçimi olarak görür.⁹⁸ Yapıcısı devlet olduğu için hukukun devleti sınırlandırıcı bir işlevi olamaz. Eğer Hobbes, Locke gibi devleti önceleyen gerçek bir hukukun varlığını kabul etmiş olsaydı bu hukukun (doğal hukuk) devletin irâdesinin ürünü olan pozitif hukuku, dolaşısıyla da devletin gücünü sınırlandırıcı bir işlevi olabilirdi. Hobbes, tam tersine doğal hakların, yani insanın doğal özgürlüğünün toplumsal yasalar ile, yani pozitif hukukla sınırlanabileceğini belirtir.⁹⁹ Devletin hukuku öncelediği varsayımına bağlı olarak Hobbes adalet ve mülkiyetten de ancak devletin varlığı durumunda bahsedilebileceğini düşünür. Devlet, neyin haklı neyin haksız olduğunun belirlenmesinde nihâî otorite mercii olduğu gibi, neyin kime ait olduğunu belirleme gücüne de sahiptir.¹⁰⁰

Hobbes herhangi bir şey tarafından sınırlandırılmaması anlamında mutlaklık vasfını taşıyan devlet egemenliğinin aynı zamanda bölünmezlik¹⁰¹ ve süreklilik¹⁰² vasıflarını da taşıdığını belirtir. Böylece Hobbes, Machiavelli ile başlayan ve Bodin ile gelişen modern egemenlik düşüncesini en sistematik biçimine kavuşturmuş olur. Bilindiği gibi Machiavelli, iktidar kavramlaştırması ile modern egemenlik anlayışının habercisi olsa da onu prensin şahsı ile özdeşleştirdiği için modern egemenliğin (devletin) süreklilik vasfını görememiştir. Bodin'nin ise mutlaklık, bölünmezlik ve sürekliliğe vurgu yapmasına rağmen ge-

96. A. P. Martinich, *a.g.e.* s. 178.

97. *Leviathan*, s. 127.

98. *A.g.e.*, s. 191.

99. *A.g.e.*, s. 191-205.

100. *A.g.e.*, s. 134-135.

101. *A.g.e.*, s. 136.

102. *A.g.e.*, s. 144.

leneğin sınırlandırıcı gücünden bahsetmesi onun egemenlik düşüncesini eksik kılmıştır. Hobbes devlete ilişkin değerlendirmelerinde söz konusu eksikliklerin olmadığı bir egemenlik teorisi ortaya koymuştur.¹⁰³

Sınırlandırılmamış siyasal iktidar anlayışı sebebiyle Hobbes, genellikle liberal düşünürler tarafından mesâfeli durulan bir filozoftur. Liberal düşünürler, Hobbes'un, devletin toplumsal yaşamı istediği biçimde düzenleme hakkına sahip siyasal düzen anlayışının, bireylerin özgürlük alanlarının devlete karşı korunmasını esas alan liberal siyasal düzene taban tabana zıt olduğunu düşünürler. Bu yorum kuşkusuz büyük ölçüde haklılık payı taşır. Çünkü Hobbes bireyi devlete karşı koruyacak hiçbir araç sunmaz. Hobbes, devleti sınırlandıracak herhangi bir kural ya da kurum öngörmediği gibi, bireylerin bir araya gelerek devlete karşı direnme haklarının bulunduğunu da kabul etmez. Hobbes'un siyâset felsefesinde, yalnızca, devletin varlık sebebinin güvenlik olduğu yönündeki temel düşünceyle uyumlu olarak devletin almış olduğu bir kararın kendi güvenliğini tehdit ettiğini düşünen kişinin bireysel olarak bu karara karşı gelebileceği kabul edilir¹⁰⁴ ki, bunun da pratikte bir önemi yoktur. Zira böyle bir durumda o kişi ile devlet arasında savaş durumu ortaya çıkar ve bu savaşın gâlibinin devlet olacağı açıktır. Hobbes, mutlak devlet anlayışını, mutlak güce sahip bir egemenin olmadığı bir durumda iç savaşın ortaya çıkacağı ve bu durumda ortaya çıkacak kötülüklerin, egemenin mutlak güce sahip olmasından kaynaklanan kötülüklerden çok daha ağır olacağı gerekçesi ile savunur.¹⁰⁵

Yukarıdaki değerlendirmenin aksine, Hobbes'un siyâset felsefesinin liberal düşünceye zemin oluşturduğu yönünde yorumlar da vardır. Strauss'a göre, liberalizm insanın haklarının korunmasını esas alan bir doktrindir ve devletin varlık sebebinin bir hakka, insanın yaşam (kendini koruma) hakkına dayandırması sebebiyle Hobbes'u liberalizmin kurucusu olarak görmek gerekir.¹⁰⁶ C. B. Macpherson ise, sınırsız isteği insanın doğal özelliği olarak gören insan anlayışı ile piyasa toplumuna denk düşen bir insanı kavramlaştırdığı için Hobbes'u liberalizmin kurucu düşünürlerinden biri olarak görür.¹⁰⁷ Öte yandan Hobbes'un toplumsal yaşamı bütünüyle düzenleyen bir devlet anlayışını savunmadığını, dolayısıyla da onun totaliter bir yönetim anlayışın sahip olmadığını iddia eden yorumlar da vardır. Bu yorumlar Hobbes'un siyâset felsefesinde devletin düzenleme alanının kamusal alan olduğunu ve bu sebeple de bireylerin özel

103. Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost kitabevi, Ankara 1998, s. 16-18.

104. *Leviathan*, s. 160-161.

105. *A.g.e.*, s. 138.

106. Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 181-182.

107. C. B. Macpherson, *Demokrasinin gerçek Dünyası* (ç. Levent Köker), Birey Toplum Yayınları, Ankara 1984, s. 55,85.

alandan özgür oldukları yönündeki bir düşünceyi temel alır.¹⁰⁸ Hobbes'un yasaların sessiz kaldığı yerde bireylerin özgür olduğunu belirtmesi¹⁰⁹ ve birbirleriyle alım-satım veya başka türden anlaşmalar yapma; evlerini, gıdalarını ve mesleklerini seçme; çocuklarını uygun gördükleri şekilde yetiştirme gibi özgürlüklerden bahsederek bunları egemenin yasaklamadığı işlere örnek vermesi¹¹⁰ söz konusu yorumu belirli ölçüde doğrular niteliktedir.

Hobbes, üç yönetim biçiminden bahseder: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Bu tasnif klasik siyaset felsefesinde de kabul edilmiş tasniftir. Hobbes'un Plato ve Aristoteles gibi klasik siyaset filozoflarından ayrıldığı nokta, bozulmuş yönetim biçimlerinin varlığını kabul etmemesidir. Hobbes, tiranlık, oligarşi ve anarşi gibi adların ayrı yönetim biçimlerine tekâbül etmeyip sırasıyla monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi kötölemek için kullanılan adlar olduğunu belirtir. Hobbes'a göre, yönetim biçimleri egemenliğin kimde temsil edildiğine bağlı olarak farklılaşır. Buna göre, egemenliği bir kişinin temsil ettiği rejim monarşi, bir grubun temsil ettiği rejim aristokrasi, herkesin temsil ettiği rejim ise demokrasidir.¹¹¹ Her ne kadar çok açık şekilde ortaya konmasa da Hobbes'un toplum sözleşmesinde iki sözleşmenin söz konusu olduğu kabul edilir. Herkesin herkesle anlaşması biçiminde vukû bulan ilk sözleşmenin sonucunda devlet (egemen) ortaya çıkar. Yönetim biçimin ne olacağı ise ikinci sözleşme ile belirlenir. İkinci sözleşmede karar çoğunluğun görüşü uyarınca alınır.¹¹² Hobbes için esas olan egemenlik ve onun nitelikleri olduğu için yönetim biçimleri arasındaki fark önemli değildir. Yine de monarşinin diğer yönetim biçimlerine kıyasla avantajlarından bahsettiği¹¹³ göz önünde bulundurulduğunda Hobbes'un monarşiyi tercih ettiği söylenebilir.

Hobbes'un siyaset felsefesinde egemenlik ve bu egemenlik yoluyla sağlanan siyasal-toplumsal düzen devletin sınırları içerisinde geçerlidir. Hobbes, devletlerarasında savaş durumunun devam ettiğini belirtir. Hobbes'a göre, devletlerin çıkarları gereği sürekli güç arayışı içinde olmaları doğaldır. Devletlerin üzerinde egemen bir güç bulunmadığı için devletlerin birbirlerine karşı eylemlerinde riâyet edecekleri her hangi bir kural da yoktur.¹¹⁴ Bu görüşü ile Hobbes, uluslararası ilişkiler teorisine de etki etmiş bir düşünürdür. Bu anlamda Hobbes'un, devletlerarası ilişkilerin bir takım ideal ve değerlere göre değil de, çı-

108. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 263-264.

109. Hobbes, *Leviathan*, s. 161.

110. Hobbes, *a.g.e.* s. 156-157.

111. Hobbes, *a.g.e.* s. 139.

112. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 212-213.

113. Hobbes, *Leviathan*, s. 140-142.

114. Hobbes, *a.g.e.* s. 158.

karlara göre düşünülmesi gerektiğini savunan *realist* yaklaşımın referans aldığı düşünürlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Yine Hobbes, gerek devlet içindeki yöneten yönetilen ilişkisinde gerekse devletlerarası ilişkilerde güce atfetmiş olduğu önem sebebiyle *kuvvet politikası* anlayışının da önemli temsilcilerinden biri olarak görülür.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, vd., *Kral devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara 1994.
- Akal, Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost kitabevi, Ankara 1998.
- B., C., *Macpherson, Demokrasinin gerçek Dünyası* (ç. Levent Köker), Birey Toplum Yayınları, Ankara 1984.
- Cevizci, Ahmet, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- , *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Gunnel, John G., ‘Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy’, *The Crisis of Liberal Democracy*, ed. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter, State of New York Press, Albany 1987.
- Hampsher-Monk, Iain, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes’tan Marx’a Büyük düşünürler*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 1992.
- Harrison, T.R., *Hobbes, Locke and Confusion’s Masterpiece*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Hobbes, Thomas *De Cive* (çev. Deniz Zarakoğlu), Belge Yayınları, İstanbul 2007.
- , *Leviathan* (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- Koyré, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.
- Kulak, Önder, “Thomas Hobbes”, *Siyâset Felsefesi Tarihi* (Editör: Ahu Tunçel), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.
- MacIntyre, Alasdair, *Etiğin Kısa Tarihi* (çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Martinich, A. P. *Thomas Hobbes* (çev. Akın Terzi), Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2* (çev. Alp Öktem), Sevinç Matbaası, Ankara 1969.
- Schmitt, Carl, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of A Political Symbol*(translated by George Schwab), Greenwood Press, Westport 1996.

Strauss, Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1953.

———, *What is Political Philosophy*, University of Notre Dame Press, Indiana 1988.

Sunar, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1992.

Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü: Çağdaş Felsefe* (çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2007.

Ülken, Hilmi Ziya, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, Yeni Devir Basımevi, İstanbul 1941.

Zabcı, Filiz, "Thomas Hobbes: Devlet ya da 'Ölümlü Tanrı'ya Övgü" *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (editör: Mehmet Ali Ağaoğulları), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Zarakolu, Cihan Deniz, *Thomas Hobbes'un Siyâset Felsefesi*, Belge Yayınları, İstanbul 2013.

Zelyüt, Solmaz, *Dört Adaltı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.

NICOLAUS CUSANUS

Ali Yıldırım*

HAYATI VE ESERLERİ

Ortaçağ düşünce dünyasında Peripatetik ekol büyük ölçüde belirleyici konumdaydı. Hristiyan teologlar başlangıçta Antik Yunan düşüncesine karşı mesâfeli durmalarına karşın, zamanla dinin temel iddîalarını temellendirmek için bu düşünceden faydalanmanın önemli olduğu kanısına vardılar. Ancak Antik Yunan dünyasının düşünce çeşitliliğini Ortaçağ'da görmek mümkün değildi. Rönesans'la birlikte bu durum değişmeye başladı. Etimolojik olarak “yeniden doğmak” anlamına gelen Rönesans, hakikatte Antik Yunan'a ait küllenmiş düşünce akımlarının yeniden canlanması anlamına gelmektedir. Batıda XIV. ve XV. yüzyıllardan itibaren üniversitelerin kurulmaya başlaması ile birlikte sürekli olarak bilimsel düşünceye doğru bir eğilim gerçekleşmiştir. XV. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Cusanus da Ortaçağın Aristotelesçi bilim anlayışını yıkan önemli fikirler ileri sürmüştür.

Rönesans'ın en seçkin ve renkli sîmâlarından biri hiç şüphesiz Alman düşünür Nicolaus Cusanus'tur (1401-1464). Almanca adı Nicolaus Krebs olan Cusanus, “Cusalı Nicolas” olarak da anılır. Cusanus, Almanya'nın bugünkü Rhineland-Palatinate eyâleti sınırlarında, Mosel nehri kıyısında bulunan Bernkastel-Kues şehrinde bağcılıkla geçinen bir Alman ailede doğdu. Hayatının ilk yıllarında bir tarıkata intisâb eden Cusanus, bu dönemde büyük ölçüde Alman mistisizminin etkisinde kaldı. Sırasıyla Almanya'da bulunan Heidelberg, Köln

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

ve İtalya'da bulunan Padua Üniversitelerinde eğitim gördü. Buralarda matematik, felsefe ve hukuk okumasına rağmen, o, hep bir mistik olarak yaşadı. Bir ara avukatlık yapan Cusanus, 1426'da Râhip tayin edilerek Kilise hizmetine girmiş ve orada kardinalliğe kadar terfi ederek (1450) Brixen'e Piskopos tayin edilmiştir. Kilisenin reform denemelerinde aktif olarak görev almış, bunun için yapılan toplantılara katılmış, problemlerin halli için bazen konsillerde Papa'yı temsil etmiştir. Bir dönem İstanbul'da bulunmuş ve Kiliselerin birleşmesi için çaba harcamıştır. Ancak onun Kilise hayatında bu kadar etkili görevler almış olması, ilmî ve felsefî çalışmaları bir kenara bıraktığı anlamına gelmemektedir.

Cusanus'un yaptığı teorik çalışmalar, dönemin ruhunu belirgin bir şekilde yansıtmaktadır. Bu dönemde yeniye karşı sonsuz bir iştiaak varken aynı zamanda geçmişten tamâmen kopmak da istenmiyor, Rönesans'ın yenilikleri ile eskiyi telif etmeye çalışıyordu. O bir taraftan Skolâstik ile mistisizm dünyası içindeyken, diğer taraftan matematikle uğraşmaktadır. Bu yüzden onu skolâstik son düşünürü olarak görenler olduğu gibi, yeniçağ düşüncesinin öncülerinden sayanlar da olmuştur. Doğrusu, onun bir geçiş dönemi filozofu olduğudur.¹ Mezarı Vincoli'deki Aziz Pietro Kilisesinde olmakla birlikte cesedi kayıp olduğu ve kalbinin, kendi isteği üzerine çıkartılarak Kues'de gömüldüğü iddiâ edilmektedir.²

Cusanus'un, Mossel nehri kıyısındaki Kues şehrinde bulunan kütüphanesinde 300'ü aşkın el yazma eserinin bulunduğu bilinmektedir. Onun eserlerinden ön plana çıkanlarına baktığımızda "*Katolikliğin Uyumuna Hakkında (De Concordantia Catholica-1434)*", "*Öğrenilmiş Cehâlet Hakkında (De Docta Ignorantia-1440)*", "*Varsayımlar (De Conjectures-1441)*", "*Gizlenen Tanrı Üzerine (De Deo Abscondito-1444)*", "*Öğrenilmiş Cehâleti Savunma (Apologia Doctae Ignorantiae-1449)*", "*Tanrı'nın Görünüşü Hakkında (De Visione Dei-1453)*", "*İnançların Barışı Üzerine (De Pace Fidei-1453)*" ve "*Özet (Compendium-1463)*" isimli eserleri görürüz.

BİLGİ ANLAYIŞI

Aristoteles fiziğini reddeden Nicolaus Cusanus, bilimin gerçek bilgisinin iç düşünceler dünyasından oluştuğunu savunmaktadır. Ona göre böyle düşünceler temsil ettikleri bireysel nesnelerden ayırırlar. Dahası bu düşünceler yalnızca anlıkta varolurlar. Böylece insan bilgisi olgusal şeylerin kendileri üzerine olmaktan çok onların düşünceleri üzerine dayanır. İnsan yalnızca bu düşünceler-

1. Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 194.

2. Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982, s. 419.

rin bilgisi yoluyla olgusal dünyayı bilebilir. İnsan anlık tasarımlar aracılığıyla olgusal dünyayı yansıtır.³ O, Latince “akıl” (*mens*) kelimesinin etimolojik olarak “ölçüm” (*mensura*) kelimesinden geldiğini ve bu yüzden bilginin dâimâ ölçüm üzerine yapılması gerektiğini öne sürmektedir. “*concordance of contraries*” yani “*zıtlıkların uyumu*” kuramı doğrultusunda maksimum ve minimumun her zaman birbiriyle ilişkili ve bu yüzden “çemberin” ve “üçgenin” uzlaşabilir olduğunu savunmuştur.⁴ Metafiziksel görüşlerini izah etmek için matematiğin yardımına başvuran Cusanus sınırlı poligonlarla çember elde edilemediği gibi sınırlı aklımızla da sonsuzu kavrayamaz ve onun hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olamayacağımız anlayışını savunur. Ona göre sonsuz hakkında bildiğimiz tek şey sonsuzu bilmediğimizdir. Cusanus, sonsuzun anlaşılabilmesi için “*concordance of contraries*” kavramının anlaşılması gerektiğini iddiâ etmektedir.⁵

Cusanus’un bilgi anlayışını varlık anlayışından ayırmak son derece güçtür. Bunun yanı sıra onun bilgi anlayışı büyük ölçüde, Sokrates’ten beri düşünürlerin âşinâ olduğu bir kavram etrafında şekillenmektedir. Bu “bilmediğini bilme” kavramıdır.⁶ Ona göre, insan aklı, Tanrı’nın bilgisine sahip olamamakla birlikte, bize bu dünyanın bilgisini verebilir. Ancak biz, eşyânın kendilerini değil, işaretlerini biliriz. Bu yüzden birinci bilim, “işaretler” veya “dil”dir, ikincisi ise, “işaret edilmiş nesneler” veya “şeyler”dir. Eşyâ, doğrudan doğruya ve kendiliklerinden bilinemez.⁷ Duyularımız aracılığı ile şuuru muza gelen dağınık duyu verilerini, muhayyile birleştirir. Bunun neticesinde de tasarımlar ya da kavramlar meydana gelir. Bu tasarımlar ya da kavramlar üzerinde işleyen aklımız, bunlar arasındaki ilişkileri ortaya koyarak bunları birleştirir.⁸

Söz gelimi, Cusanus’a göre, renk fikri rengin kendisine aslâ benzemez. Bu sebeple idrâk edilen nesneleri, iki şekil veya hayâle ayırmak durumundayız. Bunlardan biri, duyulur nesneyi dosdoğru temsil eden hayâl gücüdür. Diğeri ise, bu hayâlin kendisini teşkil eder, bunun yeri de hayâl gücüdür. Diğeri bu hayâlin kendisini teşkil eden müdrikdir. Bu teori kaçınılmaz olarak şöyle bir sonuca varacaktır: “Eğer biz Cusa’nın zannettiği gibi, nesnelerin kendilerini kavrayamıyorsak ve eğer fazla olarak az çok birbirleriyle çelişik olan ve-

-
3. William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 112.
 4. Mehmet Eren Ahsen ve arkadaşları, Rönesans Matematiği, <http://www.metu.edu.tr/~beyaz/304/sunumlar/Ronesansmatematigisunumu.pdf>, (17.12.2013)
 5. Bkz. Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, (Ed.: by Paul Wilbert), Minnesota 1985, ss. 21-22.
 6. Armand A. Maurer, “Nicholas of Cusa”, *The Encyclopedia of Philosophy*, (Ed.: Paul Edwards), Macmillan Publishing, New York, 1967, Cilt:V, s. 496.
 7. Cemil Sena *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974, I/460.
 8. Sara Çelik, *Modern Felsefe I*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011, s. 48.

ya hiç olmazsa birbirine benzemeyen iki aracıyla bilgimize ulaşıyorsak, kesin bilgidен ve asıl bilimden vazgeçmek lâzımdır ve bizim için birtakım zıt sanılar (conjectures) ve görüşlerden başka bir şey kalmaz; felsefenin bütün tarihinde de bu sanılar ve görüşlerden başka bir şey bulunamaz".⁹

Cusanus'a göre, düşüncenin gücü, varmak istediği en yüksek noktada tükenmektedir. Ancak bahsedilen türden bir bilgiye ulaşma hususunda ümidini yitiren düşünür, "mutlak birliğe" ancak bu çeşit bir bilme yerine mistik bir görüyü koyarsak yaklaşılabileceğimizi öne sürmektedir. O söz konusu anlayışını "docta ignorantia" diye adlandırır. Cusanus bununla şu hususu vurgulamaktadır: Mutlak birlik, en yüksek varlık düşüncesinin sınırlarının ötesindedir; bu sınırın ötesinde ise ancak mistik bir görüş (*intuition*) ile yürünebilir. Başka bir deyişle, "bilgimiz deneyde karşılaştığı zıtlıkları, çelişmeleri hep ortadan kaldırmak ister ve bu arada bütün karşıtların, dönüp dolaşıp bir yerde birleştiklerini görür. Bütün karşıtlar, "en çok" ile "en az"ın "büyüklük" kavramında birleştikleri gibi"¹⁰, aynı skalanın çeşitli basamakları gibidirler. Fakat ona göre, bilgimiz bu basamakların hepsini kavrayamaz, hep karşıtlarda saplanıp kalır, başka bir deyişle basamaktan basamağa geçerek ilerleyen bilgi karşıtlarının tam birliğine erişemez. Tanrı, ancak bütün tek tek belirlenimler kaldırılırsa düşünülebilir. Cusanus, böylece negatif bir teolojiye ulaşır.¹¹ Başka bir deyişle o, Tanrı'nın ne olduğundan çok ne olmadığını saptayabileceğimizi öğreten bir "olumsuz tanrıbilime"¹² sarıldı. Nihâyetinde bu tür bir sonsuz Tanrı inancı, ona ilişkin bilgimizi aşarak, bizi bir öğrenilmiş ya da öğretilmiş bilgisizlik durumunda bırakır.¹³

Cusanus bu düşüncelerinden hareketle Tanrı hakkında ancak selbî bir dil kullanılabileceğini ileri sürmektedir. O, Tanrıyı bütün zihin kavrayışlarının ve insan sözünün bütün adlandırmalarının üstüne çıkarır. Tanrı'dan hiç bir şey onaylanamaz ya da inkâr edilemez. Kendisine ne bir ad verilebilir, ne de bir adı reddolunabilir. Tanrı, ne varlıktır, ne de yokluktur. Tanrı'ya ancak duyulur hayâl gücü ve akıl vâsıtasıyla kazanılmış olan fikirlerden kurtulduğumuz ölçüde yaklaşabiliriz. Cusanus'un kendi deyişiyle, bu tür fikirleri ruhtan "kusmak" gerekir.¹⁴ Ancak mutlak sûrette basit ve soyut olan zihinde her şey birliğe karışmıştır. "Onda kenar, üçgen, dâire ve küre arasında hiç bir fark yoktur. Onda, birlik, üçüzleme ve bu da birlik olur; ilinek (*accident*), töz (*substance*), beden, ruh ve hareket, sükûn... vb. olur."¹⁵

9. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, I/460.

10. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 194.

11. Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, s. 45 vd.; Gökberk, *a.g.e.* ss. 194-195.

12. Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 170.

13. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 113.

14. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, I/460.

15. Sena, *a.g.e.* I/461.

DOĞA ANLAYIŞI

Cusanus'a göre, evren Tanrı'nın aynası konumunda olduğundan “en büyük” (*maximum*) olmak durumundadır.¹⁶ Ancak burada en büyük olmayı mutlak anlamda görmemek gerekir. Zira evren görelî olarak en büyüktür ve Tanrı dışında her şeyi içine almaktadır. O, evrenin “sonsuz” olarak tasvîr edilmesini kabul etmemektedir.¹⁷ Çünkü ona göre, bu sîfata sadece Tanrı sahip olabilir. Ancak evrene bir sınır, çerçeve çizilemeyeceği iddiâsını öne sürerek kendi dönemi için devrim sayılabilecek bir fikrin savunusunu yapmaktadır.¹⁸ Cusanus'un doğa anlayışında iki hususun ön plana çıktığını görmekteyiz. Birincisi, evrende bir tekâmülün olduğu fikri, diğeri ise “hareket” kavramıdır. Bilindiği üzere İlkçağ için de Ortaçağ için de ancak “olmuş bitmiş” bir varlık, değerce yüksek bir varlıktır.¹⁹ Cusanus ile birlikte artık tekâmül halindeki evren tasavvuru ön plana çıkacaktır. Buna paralel olarak sonsuzluk kavramına dair değerlendirme de değişecektir. Bundan böyle sağlam sınırları olan sonlu formlara değil de sonsuz değişimlere, sürekli geçitlere değer verilecektir.²⁰ Ona göre, evrenin belli bir sınırından bahsedilemeyeceğine göre, onun belli bir merkezinden de bahsedilemez. Bu yüzden dünya evrenin merkezi olarak görülemez. Belli bir hareketle uzayda hareket eden her şey gibi dünya da gözlemcinin bakış açısına göre izâfî bir konumdadır.²¹

Cusanus'un doğa öğretilerine dair bu fikirleri Peripatetik evren anlayışına büyük bir darbe niteliğindedir. Yeryüzünü evrenin merkezinde gören, kendi içinde kapalı, her şeyi olmuş bitmiş kabul eden doğa anlayışı artık rağbet görmeyecekti. Bundan böyle düşünürün açtığı bu kımıldayışın önüne geçilemeyecek, bütün Rönesans doğayı bir oluş, bir gelişme sayacaktır.²² Cusanus, bunun yanı sıra, evren tasavvurundaki yapı ayrılıklarını da ortadan kaldırdı. Gökyüzü ile yeryüzü arasındaki sert karşıtlık da kayboldu. Evrenin tamamında artık aynı yasaların hüküm sürdüğüne dair kanâat pekişmeye başladı. Doğanın bir bütün olarak değişip gelişen dinamik bir birlik olduğu anlayışı, Rönesans'ın çeşitli akımlarının üzerinde birleştikleri bir düşünce halini aldı.²³

16. Bkz. Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, s. 6, 18.

17. Nicholas of Cusa, *a.g.e.* s. 7, 10.

18. Maurer, *a.g.e.* V/498.

19. Nicholas of Cusa, *a.g.e.* s. 14; Gökberk, *a.g.e.* s. 195.

20. Gökberk, *a.g.e.* s. 195.

21. Maurer, “Nicholas of Cusa”, V/498; Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi-2*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2005, s. 103.

22. Maurer, *a.g.e.* V/498.

23. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 196.

ETKİLERİ

Cusanus, kendisinden sonra Batı düşüncesi üzerinde derin etkiler bırakan bir düşünürdür. O, matematik bilimleri, bütün bilimlerin en ideal örneği sayarak Descartes'a, her şeyi evrenin bir aynası kabul ederek Leibniz'e ve nihâyet yeryüzünün, âlemin merkezinde olmayıp, güneş etrafında döndüğünü iddiâ ederek Copernic'e derin bir ilham kaynağı olmuştur. Tanrı'yı, sadece mutlak birlik değil, çelişikliklerin birlikteliği (*coïncidence de contradictoire*) olarak kabul etmekle G. Bruno, Schelling ve Hegel üzerinde etkiler yapmıştır. Denebilir ki, o karışık olmakla birlikte, derin zekâ, yeniçağ bilgi ve düşüncelerinin doğup gelişmesine hizmet edenlerin en büyüklerinden biridir.²⁴

KAYNAKÇA

- Ahsen, Mehmet Eren ve arkadaşları, *Rönesans Matematiği*, (Erişim Tarihi: 17.12.2013), <http://www.metu.edu.tr/~beyaz/304/sunumlar/Ronesansmatematisunu-mu.pdf>
- Çelik, Sara, *Modern Felsefe I*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Haçerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- Maurer, Armand A., *Medieval Philosophy*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies. 1982.
- Maurer, Armand A., "Nicholas of Cusa", *The Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing, New York, 1967, Volume: V.
- Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, (Ed. by Paul Wilbert), Minnesota, 1985.
- Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974.
- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi-2*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2005.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadettin), İz Yayınları, İstanbul, 2008.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.

24. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, I/461; Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadettin), İz Yayınları, İstanbul 2008, s. 321.

LEONARDO DA VINCI

Hasan Özalp*

*d*oğanın anlaşılması ve yorumlanması en eski problemlerden biridir. Ancak en doğru okuma şekli mantıkî tutarlılığı olan yöntemlerle yapılabilir. Aristoteles'ten beri doğa felsefesiyle ilgili düşünceye hâkim olan maddî, fâil, sûrî (formal) ve gâî (ereksel) nedenler (illet) vardı. Ancak Ortaçağda insan düşüncesine hâkim olan teolojik bakış açısı fâil ve gâî illetleri ön plana çıkararak evreni salt tanrının gözüyle okumayı hedefliyordu. Felsefe ve bilim de araştırma sahalarında daha çok bu iki illeti yöntem olarak kullanıyordu. Antik felsefeye ait eserlerin Arapça üzerinden Latinceye çevrilmesiyle Ortaçağ Avrupa'sında felsefe kendi özüne dönerek bu illetleri bir bütün olarak ele almaya başladı. XV. ve XVI. yüzyıllarda tercümelerin de etkisiyle ekonomi, politika, felsefe, bilim ve sanat alanında uyanmalar meydana geldi. Avrupa toplumu asırlar sonra doğa ve insan ilişkilerini yeniden okumaya ve inşâ etmeye başladı. Bu bakış açısının temelinde doğayı doğa olarak (nature as a nature) anlama ve yorumlama gayreti vardı. Rönesans insan aklının doğaya ve sanata yeniden bakışı demektir. Diğer bir ifadeyle insan perspektifinin doğayı kendi gözüyle okumasıdır. Bu ruh toplumun bir kesiminden başlayıp aşamalı olarak bütün kademelere etki etmiştir. Siyâsî otorite, toplum ve birey, sanatta, eğitimde, felsefede ve fende bu yeni bakış açısına sahip olmaya başlamıştır.

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Ana bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Tarih ve insan arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Bazen tarih insanları yetiştirir, bazen de insan tarihin belirleyicisi olabilir. Özgür akıl ve iradeyi ifade edem Rönesans ruhunun hâkim olduğu bu dönem yeni, özgün ve yaratıcı zihne sahip bireyler yetiştirmeye başlar. Şüphesiz Rönesans ruhunun hâkim olduğu dönemde yetişen, yani dönemin şartlarının etkilediği ve yetiştirdiği şahıslardan biri de Leonardo da Vinci'dir. Da Vinci, döneminden aldığı ruhu geliştirerek kendisinden sonraki kuşaklara büyük bir heyecan ve coşkuyla devretmiş bir entelektüeldir. Bu sebeple de perspektif itibarıyla de kendisinden sonraki tarihi ve kuşakları etkilemiştir.

HAYATI VE ESERLERİ

Leonardo, kuzey İtalya'nın Piza ve Floransa arasındaki küçük bir kasaba olan Vinci'de 1452 yılında doğdu. Babası Piero Fruosino di Antonio da Vinci, genç bir noterdi. Annesi Katerina ise muhtemelen bir çiftçi kızı ve ev hanımıdır. Leonardo, babasının evlilik dışı ilişkisi sonucu dünyaya gelmiştir. Leonardo'nun daha sonra birçok kardeşi olmuştur ancak o, kişiliğinin şekillendiği çocukluk ve gençlik dönemlerinde tek çocuk olarak yetişmiştir. Bazı araştırmacılar Leonardo'nun gayr-i meşrû bir çocuk olmasının onun eğitimine engel olduğunu dile getirirler. Çünkü o dönemde İtalya'da evlilik dışı ilişkilerden meydana gelen çocuklar üniversiteye alınmıyordu.

Babası, Leonardo'yu on dört yaş civarında İtalya'nın zengin ve seçkin sanatçılarından Andrea del Verrocchio'nun (1435-1488) yanına çırak olarak verdi. Verrocchio ve çevresindeki sanatçılar resim, heykeltıraşlık, altın işlemeciliği, dekoratif heykel ve süs eşyaları gibi sanatsal işlerle meşguldü. Ayrıca Verrocchio kuyumcu olduğu kadar bir ressamdı. Vassari'nin tanımlamasıyla aynı zamanda perspektif ustası, oyma sanatçısı, ressam ve müzisyendi. Verrocchio'nun dükkânı 1460 ve 1470 yılları arasında yetişmiş, Sandro Botticelli (1445-1510), Pietro Perugino (1450-1523), Domenico Ghirlandaio (1449-1494) ve Lorenzo di Credi (1459-1537) gibi birçok Rönesans sanatçısının yetiştiği ve çalıştığı yerdir.¹

Verrocchio, anatomiye severdi ve öğrencilerinin özellikle anatomi okumalarını isterdi. Şüphesiz Verrocchio'nun yanındaki çıraklık yılları Leonardo'nun eğitimi, gelişimi ve sanattaki yetkinliği için en önemli süreçlerden biridir. 1472 yılına gelindiğinde Leonardo, Verrocchio'nun dükkânında artık bir resim ustası olmuş ve Floransa ressamlar loncasına (painter's guild) kabul edilmişti. 1476'da

1. Leonardo Da Vinci'nin ayrıntılı hayat hikâyesi için dönemine en yakın kaynak olan Giorgio Vasari, *The Lives of The Artists*, Oxford University Press, 1998, s. 284-298 eserine bakınız.

Leonardo, homoseksüellik ile suçlanmasına karşın delil yetersizliğinden ve babasının saygın konumundan dolayı mahkemede aklandı.²

Ünlü psikanalist Sigmund Freud (1856-1939), Leonardo'nun aşağıda bir kısmını aldığımız notlarındaki bir çocukluk hatırasından hareketle onun eşcinsel olduğunu iddia etmektedir.

“Görünüşe göre daha önceden takdîr edilmiş ki, kendimi akbabayla öylesine yoğun bir şekilde meşgûl edecektim, çünkü hâfızamda çok öncelerden yer etmiş bir anı idi. Beşikteyken bir akbaba bana geldi, kuyruğuyla ağzımı açtı ve birçok kez kuyruğuyla dudaklarıma vurdu.”³

Yukarıdaki pasaj üzerinde tahliller yapan Freud bu olayın bir gerçeklik değil fantezi olduğunu ifade eder ve buradaki çocukluk fantezisi olan kartal ve kuyruğunun oral yolla cinsel uzvun uyarılmasını (the idea of fellatio) sembolize ettiğini iddiâ eder.⁴ Vezzosi ise bu tür iddiaların Leonardo'yu yanlış anlamak ve yorumlamaktan kaynaklandığını ifade etmektedir.⁵

Leonardo, dinî figürler ve insan anatomisine dair resimler üzerinde çalışıyordu. Bu aşamada 1478 yılında *Cebrâil (The Annunciation)* tablosunu yaptı. Daha sonra ilgi duymasına rağmen sürekli kötü ifadelerle tanımladığı hizmetçisi Giacoma Andrea Salai'nin tablosunu çizdi. Leonardo'nun Giacoma'ya karşı kaba, sert ve nezaketsiz davrandığı ifade edilmektedir.

1482 yılında Milano Dükü Ludoviko Sforza'ya kabul etmesi durumunda köprüler, silahlar, bronz heykeller ve süslemeler tasarlayıp yapabileceğine dair bir mektup yazdı. Dük Sforza, mektuba olumlu yanıt verince Leonardo, Dük'ün ressamı ve mühendisi olarak Milano'ya gitti. Bu süreç içerisinde *Kayalıklar Bâkiresi (Virgin of The Rocks)*'sini (1483) ve *Lady with Ermine* (1485)'yi çizdi. 1495 yılında Milano'daki Santa Maria delle Graize manastırının yemekhanesinde başladığı *Son Akşam Yemeği (The Last Supper)* tablosunu ise 1498 yılında tamamladı. Ayrıca kendisi özel defterler tutmaya başladı. Leonardo, düşüncelerini ve buluşlarını bu özel defterlere yazmıştır. İlginç olan ise bu notları okumak için aynada ters tutmak gerekir. Leonardo'nun neden böyle bir yöntemle başvurduğuyla ilgili farklı tartışmalar vardır. Bazı araştırmacılar, Leonardo'nun ketum bir kişiliğe sahip olduğu ve bu sebeple çalışmalarını kimsenin öğrenmesini iste-

-
2. Alessandro Vezzosi, *Leonardo da Vinci: Renaissance Man*, Thames&Hudson, 1997, s. 26.
 3. Sigmund Freud, *Leonardo da Vinci: A Psychosexual Study Of An Infantile Reminiscence*, Trans. A. A. Brill, New York 1916, s. 15.
 4. Freud, *a.g.e.* s. 16.
 5. Vezzosi, *Leonardo da Vinci: Renaissance Man*, s. 126.

mediği için böyle bir yöntemle mürâcaat ettiğini ifade etmektedir. Leonardo'nun böyle bir yöntemi kullanmasının diğer sebebi ise, sonuçta yaptığı çalışmalarla saygın insanların yanında iş buluyordu ve bu çalışmaları başkasının bilmesi durumunda özgünlüğünü, dolayısıyla işini kaybederdi. Fakat yine de o, bu notları Aragon kardinalinin sekreteri Antonio de Beatis'e göstermiştir. Notları çok beğenen Beatis, kardinale mektup yazarak notların güzel olduğunu ve basılmalarının yararlı olacağını belirtmiştir. Ancak bu notlar hiçbir zaman yayınlanmamıştır. Leonardo, ölümünden önce bu notların tamamının uşağı, öğrencisi ve sekreteri olan Francesco Melzi'ye bırakılmasını vasiyet etmiştir. Melzi de bunları bir ara muhafaza etmiş, ancak daha sonra vârislerine devretmiştir. Bu aşamada notların bir kısmı tahrîb olmuş ya da kaybolmuştur. XVI. yüzyılda İspanya Sarayındaki bir yontucu olan Pompeo Leoni adında biri bu notları satın almıştır. Daha sonra bu yazmalar Paris, Vindsor, Torino ve Milano arasında farklı şahıslara satılır. XIX. yüzyıla gelindiğinde ise Jean Paul Richter, Ravaisson Mollien, Mac Curdy gibi bir kısım araştırmacılar bu notları topladı, kopya etti ve bastılar. Böylece Leonardo, tarihin çok ötesinden gelerek XX. yüzyıla buluştu.⁶

Bu defterlerden bir kısmı Bill Gates tarafından toplanmıştır. Leonardo bu defterlere matematiksel ve geometrik hesaplamalarla tasarlamış olduğu makineler ve kilise, kale ve şato gibi mîmârî eserler çizdi.

Leonardo, Milano'nun Fransızlar tarafından alınmasına kadar (1499) Dük'ün hizmetinde çalıştı. Daha sonra buradan Venedik'e geçti ve kısa bir süre burada kaldı ve tekrar Floransa'ya döndü (1500). Floransa'da başladığı *Kutsal Bâkire ve Çocuk (The Virgin and Child)* tablosunu on yıl sonra tamamladı.

Papa VI. Alexander'ın oğlu Ceaser Borgia için askerî, mîmârî ve genel mühendis olarak çalışmaya başladı. 1503 yılında *Mona Lisa*'yı yaptı. Bu çalışmayı hiçbir zaman yanından ayırmadığı belirtilir. 1516 yılında Fransa Kralı, baş ressamı, mimarı ve mühendisi olması için Leonardo'yu Fransa'ya davet etti. Paris yakınlarındaki Amboise kraliyet sarayının yanında bir konağa yerleşen Leonardo bu süreçte bilim ile de ilgilendi.

Fransız tarihçi Michelette, Da Vinci'yi şu sözlerle tanımlar: "Ortaçağ tabiatın karşısında ürkek ve mahcup bir durumda bulunmuştu. O ancak büyük bir periye lanet etmeyi, onu kovmak için efsunlanmayı öğrenmişti. Aşkın en güzel mahsulü ve insanların en güzeli olan Da Vinci, kendisinin de tabiattan bir parça olduğunu hissediyor; ondan korkmuyordu. O tabiata ait her şeyi benimliyor ve seviyordu."⁷ Bilim tarihçisi Koyré "büyük adam" olarak tanımladığı

6. Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları I*, çev. Kurtuluş Dinçer, TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2000, s. 128-130.

7. Jules Michelet, *Rönesans*, Çev. Kazım Berker, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 75.



Şekil 1: “Son Akşam Yemeği” tablosu.

Da Vinci için, “çağını aşan, geçmişin yerine yeni bir görünüm veren ve geleceği değiştiren” kişi gözüyle bakar.⁸

Ortaçağ ve Rönesans arasında yetişen ve iham dolu mutsuz yaşam süren, iç dünyasına dönük, ressam, heykeltıraş, mimar ve mühendis Leonardo da Vinci, 2 Mayıs 1519’da 67 yaşında öldü. Amboise’deki *Saint Florentin Kilisesi*’nde toprağa verilmiştir.

DA VINCI’NİN SANATÇI KİŞİLİĞİ

Ortaçağ üniversitelerinde öğretilen temel eğitim alanları yedi özgür sanat (seven liberal art) olarak ifade edilen “aritmetik”, “geometri”, “müzik”, “astro-nomi”, “retorik”, “mantık” ve “gramer”di. Bu disiplinler ve bunlara ait içerik ve perspektif üniversiteden topluma doğru geçiş fırsatı bulmuştur. Bu sebeple toplumda da bu alanlara karşı bir ilgi ve hassasiyet oluşmuştur. Her ne kadar yükseköğrenim görmese de Da Vinci işte böyle bir ortamda yetişti. Felsefeye yatkın bir kişiliğe sahip olmasına rağmen Latince bilmediği için felsefi eserleri okuyamamıştır. Araştırma, inceleme ve sorgulamayı ön plana çıkaran bu alanlar hayal etme ve yaratıcı düşünmeyi önceleyen Rönesans ruhuyla birleşince düşüncenin ve sanatın birçok alanında öncü şahsiyetlerin yetişmesine sebep olmuştur. Bu ortamda Da Vinci’nin farklılığı ise bilimsel etkileyciliği ve insan anatomisi üzerine yaptığı derinlemesine analizlerdir. Bu yaklaşım onu gerçek sanatsal formun üstâ-dı yapmıştır. Kendi dönemiyle kıyaslandığında Leonardo’nun meslektaşlarından farkı, çalışmalarında genellikle hareket ve ifadeyi birleştirmeye çalışan üslubu yatmaktadır. Oysa meslektaşları daha çok durağan resim ve heykeller yapmaktaydı.

Leonardo'nun ustalık şaheserleri *Son Akşam Yemeği*, *Mona Lisa*, *Kayalıklar Bâkiresi* ve *Kutsal Bâkire ve Çocuk*'tur. Da Vinci için resim yapmak, "Ressamın zihnini, doğanın zihni haline dönüştürmeye ve doğa ile sanat arasında tercümanlık yapmaya zorlamak ve doğa yasalarının sebeplerini, doğa yasalarının bunları ortaya koyduğu şekilde açıklamaktır."⁹

Milano'daki Santa Maria delle Graize manastırının yemekhanesinde başlayıp 1498 yılında tamamladığı *Son Akşam Yemeği* tablosu, çarمیha gerilmenden önce Hz. İsa'nın havâîleriyle yediğı son yemeğı anlatmaktadır. Hristiyan teolojisine (ilâhiyat) göre bu yemek sırasında havâîler İsa'nın kullandığı kutsal kâseden şarap içerler ve ekmek yerler. Bu ritüel, daha sonra Hristiyanlığın önemli sakramentlerinden olan ve komünyon âyîninin temelini oluşturacaktır. Bu âyînde şarap İsa'nın kanını, ekmek ise bedenini sembolize etmektedir. Bu şekilde kişi İsa'nın bedeniyle bedenlenir ve bağıllığını ifade eder.¹⁰ Da Vinci'nin ikonografik resimler yaptığı bilinmektedir. Ancak o bu modelleri tuvale büyük bir başarıyla aktarmıştır. Bugün Da Vinci'nin dahi kimliğini kullanarak bu resimlere subliminal bir mesaj ya da şifreli bir bilgi yükleyip yüklemediğı tartışılmaktadır. Bu özelliğıyle romanlara ve filmlere konu olmuştur ve görüldüğü kadarıyla da olmaya devam edecektir.

Diğer önemli tablosu ise şüphesiz gizemli gülüşüyle *Mona Lisa*'dır. Tabloda oturan bir kadın resmedilmektedir. Ancak bu kadının kim olduğı tartışmalıdır. Bazı araştırmacılar onun bir düşes olduğunu iddiâ ederken bazılarına göre ise Da Vinci'nin kendi hayal gücünün bir ürünüdür. Tablodaki resmin kime ait olduğı belli değildir, ancak bir gerçek var ki tablonun olağanüstü olduğı; masumiyeti, kadınsallığı ve kadınsallıkla ilgili gizemleri ön plana çıkardığıdır. Tabloda *Mona Lisa* yarı doğrudan dik bir bakışla bakmaktadır. Bu bakış *Mona Lisa* sendromu olarak bilinmektedir. Bu durumda kişi artan bir gizem ve tanımlanamaz bir bilinmezlikle büyülenmektedir.

DA VINCI'NİN ENTELEKTÜEL KİŞİLİĞİ

Da Vinci genellikle *Mona Lisa* ve *Son Akşam Yemeği* tablolarının ressamı olarak bilinir. Ancak son yıllarda yapılan araştırmalar, Da Vinci'yi mimar ve mühendis zekâsına sahip, yaratıcı düşüncesi ve ilmî bir perspektifi olan entelektüel bir şahsiyet olarak göstermektedir. Çokça sorulan soru ise Da Vinci'yi

-
9. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi)*, Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, Ankara, TÜBİTAK Yayınları, 2005, s. 311.
 10. Jean-Marie R. Tillard, "Communion" *Encyclopedia of Christian Theology*, ed. Jean Yves Lacoste, V. 1., Routledge, London 2005, s. 322 vd.

bu kadar farklı kılan sürecin ne olduğudur. Nasıl oldu da gayr-i meşrû çocuk üstün zekâyâ, sınırsız bir hayal gücüne ve yaratıcı düşünceye sahip bir sanatkâra dönüştü? Bu sorunun açık ve net bir cevabı, “Da Vinci’nin yetenekleri ona Rönesans’ın üstadı unvanının verilmesini sağlamış” şeklinde olabilir. Da Vinci bu yeteneklerini nasıl geliştirdi?

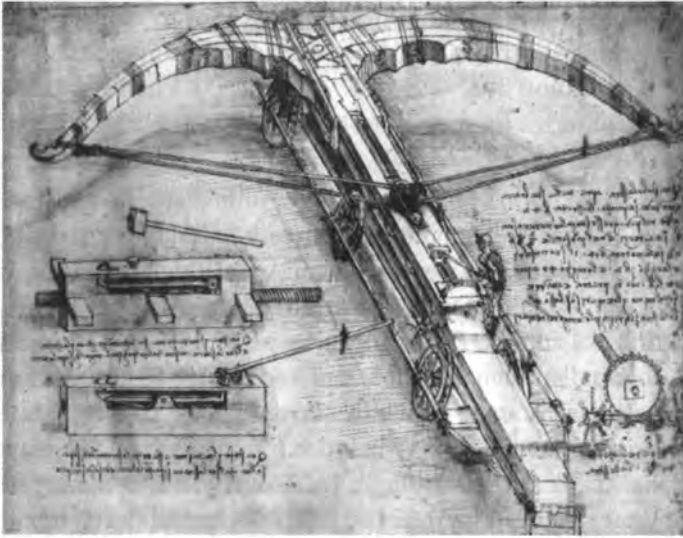
Bazı araştırmacılar, onun bu gelişimini çoğunlukla toplumun geneline nüfûz eden Rönesans ruhuna bağlamaktadır. Ayrıca küçük yaşta yanına çırak olarak girdiği yetenekli ve bilgili bir sanatkâr olan Andrea del Verrocchio’nun etkisinin olduğu da şüphesizdir. Da Vinci üzerinden yürütülen psikolojik tahlillerde ise onun üstün zekâsının ve farklı düşünme yetisinin kaynağının huzursuz bir çocukluk döneminden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Bu durum iham dolu mutsuz yaşam olarak ifade edilebilir. Ayrıca küçük yaşta sanatsal eğitim almasının da etkisi vardır. Da Vinci Verrocchio’nun yanında çalışmaya başlamadan önce daha küçük bir yaşta büyük babasının yanında ayna yazıcılığı yapmıştır. Bugün hat sanatının benzeri olarak da ifade edebileceğimiz bu yöntemde sürekli olarak sol el kullanılmaktadır. Nitekim not defterleri incelendiğinde Da Vinci’nin önce defterin sağ tarafını sonra sol tarafını kullandığı görülmektedir. Ters elini kullanmasının onun zekâsının ve hayal gücünün gelişmesine etki ettiği sanılmaktadır.¹¹

Sosyolojik, psikolojik ve sosyo-psikolojik bakış açılarını yansıtan bu yaklaşımların hepsinin de haklılık payı vardır. Bununla birlikte Da Vinci’nin doğuştan bilimsel düşünceye yatkınlığı ifade eden hayal gücüne de sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Verrocchio’nun yanında kısa bir zamanda bilgileri öğrenmesi ve yeteneklerini geliştirmesi onun doğasında sanata yatkınlığının olduğunu göstermektedir.

Da Vinci, sadece ressam değil, aynı zamanda mimar, mühendis ve heykeltıraştır. Altmış yedi yıllık yaşamına rağmen bugün elimizde Leonardo Da Vinci’ye ait birkaç tablo ve yirmiye yakın defter bulunmaktadır. Defterlerinin içeriğinde ise hâtıralarıyla birlikte özgün olarak tasarladığı âletler ve mekanizmalar bulunmaktadır. Leonardo, kendi dönemindeki diğer mücidler gibi bu îcâdların hepsini bir âlet olarak ortaya koymadı. O da tıpkı diğerleri gibi defterine kaydetti ve kendisine sahip çıkıp himâyeye eden birini buluncaya kadar sadece sakladı.

Leonardo, mekanik eğitimi almamıştı, ancak mekanik düşünen bir beyine sahipti. Bu sebeple çeşitli makineler, savaş için silah âletleri, arabalar, kazı makineleri, bombalar, dokuma tezgâhları, köprüler, türbinler, baskı makineleri, gemiler, denizaltılar ve uçan makineler gibi birçok şey tasarladı. Bütün bunlar onun zekâ ve hayal gücünün bir ürünüdür. Bu sebeple Leonardo bilim

11. Vezzosi, *Leonardo da Vinci: Renaissance Man*, s. 19.



Şekil 2: Leonardo'nun çalışmalarından.

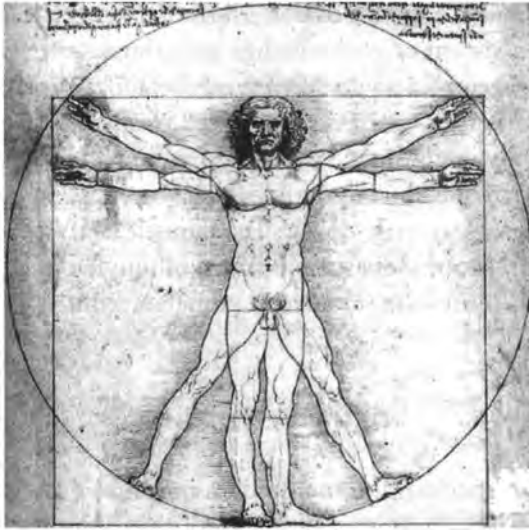
insanından çok mühendistir.¹² Tasarladığı makine ve âletlerde temel olarak su basıncı ve hava gücünden istifâde etmeyi amaçlamıştır. Temelde denge üzerine kurulan bu makineler, insan gücü olmaksızın pratik kullanım sağlamaktaydı. Doğal olarak Da Vinci köprüler, yollar ve su kanalları üzerine de çalışmıştır. Meselâ İstanbul'da Haliç'in üzerine bir köprü yapmayı tasarladığını ve bununla ilgili olarak Osmanlı Sultanı II. Beyazıt'a bir mektup gönderdiğini görüyoruz. Da Vinci'nin Haliç'e köprü yapma önerisi kabul edilmemiştir. Bu talebin Da Vinci'nin Osmanlı Sultanı'ndan beklentisi mi, yoksa II. Beyazıt'ın isteği üzerine mi yapıldığı tartışmalıdır.

Mühendislik ve makine tasarımlarıyla ilgilenen Da Vinci'nin en temel ilgi alanı matematiktir. Kara ve deniz ölçümleri yapan Leonardo dünyanın çapını yaklaşık 7.750 mil (12500 km) olarak hesaplamıştır. Bugün modern bilimle yapılan ölçümlerde dünyanın çapının 12.742 mil olduğu gerçeği dikkate alınırsa Leonardo'nun hesaplamalarının değeri daha iyi anlaşılmaktadır.¹³

Bununla birlikte Leonardo'nun optiğe meraklı olduğunu da görüyoruz. Işığın yansıma ve kırılma kuralları üzerine çalıştığı ve düşündüğü anlaşılmaktadır. *Manuscript C* kodlu çalışmasında ışığın doğasının dalga olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Aynı şekilde ışığın sonlu ve sınırlı olduğunu

12. Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları I*, s. 142-143.

13. Vezzosi, *Leonardo da Vinci: Renaissance Man*, s. 145.



Şekil 3: Da Vinci'nin insan bedeninin uyumuna dair bir çizimi.

nu kabul ederek, sonsuz olduğu düşüncesini reddetmiştir.¹⁴ Da Vinci'nin bu konudaki en büyük başarısını resim tekniklerine yansıtmış olmasında görmekteyiz. Yoksa onun resimlerinde ışık ve gölge oyunlarını sadece yetenekle açıklamak yeterli olmazdı. Zaten notlarını okumak için aynaya yansıtmak gerekiyordu.

Leonardo'nun ilgi duyduğu en önemli alan ise şüphesiz anatomiydi. Bu ilgi onu kadavralar üzerinde çalışmaya sevk etti. Şüphesiz bu ilginin temelinde, yanında çırak olarak çalıştığı anatomiye özel ilgisi olan Andrea del Verrocchio'nun etkisi vardır. Leonardo'nun otuz kadar kadavra üzerinde diseksiyon yaptığı görülmektedir. Kadavraları incelerken ara verip incelemelerini resmediyordu. Da Vinci'nin gözlemleri ve yaptığı çizimler anatomiyle ilgili orijinal çalışmalardır. Yaptığı bu çizimlerin hiçbirini ne yayımladı ne de bir başkasına öğretti. Bu çizimler bugün bize ulaşan not defterlerindedir. Da Vinci düşüncesinde organik ve inorganik yapılar aynı dünyanın parçasıdır. İnsan ise mikro-kozmos ve makro-kozmosun bir parçasıdır.¹⁵

Leonardo'nun diğer bir ilgi alanı ise döneminin etkisiyle astronomidir. Onun astronomiyle ilgili çalışmaları ve gözlemleri ile Galileo'nun habercisi ol-

14. H. Gazi Topdemir-Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, Pegem Yayınları, Ankara, 2012. s. 213.

15. Irma A. Richter, Thereza Wells, *Leonardo Da Vinci Notebooks*, Oxford University Press., 2008, s. 44.

duğu düşünülmektedir. Çünkü not defterlerinden hareketle onun teleskop tasarladığı ve güneş sistemini gözlemlediği anlaşılmaktadır. Da Vinci'ye göre, “dünya ne güneş sisteminin ne de evrenin merkezinde, aksine o diğer gezegenlerle birlikte ve onları birleştirmektedir (Manuscript F).¹⁶ Da Vinci doğrudan bir astronom olmadığı, bilgisini ve gözlemlerini kimseyle paylaşmadığı için defterlerinde ortaya koyduğu bu bilgilerin çağına ve sonrasına bir etkisi olmamıştır. Dolayısıyla bir reaksiyon ile de karşılaşmamıştır. Da Vinci ayrıca muhtemelen Ortaçağın sonrası olması hasebiyle *simya* bilimiyle de ilgilenmiştir. Bu ilgi daha çok astroloji, sihirbazlık, el falcılığı gibi alanlardır.¹⁷

DEĞERLENDİRME

Leonardo Da Vinci kendi dönemindeki meşhur ve yaygın bilim dallarıyla bir sanatçı olarak ilgilenmiştir. O, birçok bilime ilgisi, belki de hâkimiyeti olan multi-disipliner bir insandı. Leonardo, bilimsel araştırma ruhuna sahip dâhî ve yaratıcı bir sanatçıdır. Ancak onun bu ilgisini bilimsel araştırma ve inceleme olarak görerek Leonardo'yu bir bilim insanı olarak tanımlamak doğru bir tesbit gibi görünmemektedir. Da Vinci şayet bir üniversite ya da eğitim ortamında yetişseydi daha sistematik ve disiplinli bir insan olarak karşımıza çıkabilir; ayrıca çağımızın birçok buluşunun öncüsü ve tasarımcısı olabilirdi. Leonardo Da Vinci'yi farklı kılan şey bilimsel araştırmanın temelinde olan merak ve sorgulama duygusu olabilir. Bununla birlikte gelişim aşamalarının ve hayat tarzının onun araştırmalarına ne gibi bir etkide bulunduğu tartışılabilir. Kendisinin herhangi bir kişiye ve müesseseye bağlı olmaması özgürce yaşamasına ve doğal olarak özgürce düşünmesine sebep olmuştur. Ressam ve tarihçi yazar Giorgio Vasari'nin de (1511-1574) ifâde ettiği gibi, “Onun ünü sadece kendi zamanında değil öldükten sonra da artarak yayılmaya devam edecektir.”¹⁸ Leonardo da Vinci, Ortaçağ ve Yeniçağ arasında düşüncenin devamını ve birlikteliğini sağlayan bir bağ olmuştur. Not defterleriyle XXI. yüzyıl insanına eğitim görmemiş bir şahsın nasıl yaratıcı bir düşünceye sahip olacağını ve çağını açacağını göstermektedir. Ayrıca Da Vinci toplumun bilime ve sanata olan duyarlılığının eğitim görmemiş bile olsa bireylere nasıl etki edebileceğinin isbâtıdır.

16. Vezzosi, *Leonardo da Vinci: Renaissance Man*, s. 145.

17. Vezzosi, *a.g.e.* s. 145; Irma A. Richter, Thereza Wells, *Leonardo Da Vinci Notebooks*, s. 11 vd.

18. Vasari, *The Lives of The Artists*, s. 284.

KAYNAKÇA

- Freud, Sigmund, *Leonardo da Vinci: A Psychosexual Study Of An Infantile Reminiscence*, Trans. A. A. Brill, New York 1916.
- Koyré, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları I*, çev. Kurtuluş Dinçer, TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2000.
- Michelet, Jules, *Rönesans*, Çev. Kazım Berker, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Richter, Irma A., Thereza Wells, *Leonardo Da Vinci Notebooks*, Oxford University Press., 2008.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi)*, Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, Ankara, TÜBİTAK Yayınları, 2005.
- Topdemir, H. Gazi-Unat, Yavuz, *Bilim Tarihi*, Pegem Yayınları, Ankara, 2012.
- Tillard, Jean-Marie R., “Communion” *Encyclopedia of Christian Theology*, ed. Jean Yves Lacoste, V. 1., Routledge, London 2005, s. 322 vd.
- Vasari, Giorgio, *The Lives of The Artists*, Oxford University Press, 1998.
- Vezzosi, Alessandro, *Leonardo da Vinci: Renaissance Man*, Thames&Hudson, 1997.

JOHANNES KEPLER

Hasan Özalp*

güneş, yıldızlar, ay ve gezegenler antik çağlardan beri insanların ve filozofların dikkatlerini üzerine çeken meçhul ve gizemli varlıklardır. Ortaçağlarda ise hâkim kuşku, güneş ve ay insanların basit bir gözle müşâhede ettikleri semâvî varlıklar olmasına karşın üzerinde yaşadığımız dünyanın şeklinin nasıl olduğuna dairdi. Şâyet dünya düz değil de yuvarlak olsaydı biz gökyüzünü teppe üstü izliyor olacaktık ki bu mantıklı bir yaklaşım değildi. Ancak daha önemli bir diğer merak konusu ise semâvî cisimler ve onların varlık alanı olan gök nasıldı? Ayrıca gök küreler insan doğasına nasıl etki etmekteydi? Buna benzer sorular, astronomi ve astrolojiyi özdeş bir bilim olarak araştırmaların konusu yaparken göksel cisimler ve hareketlerinin doğasına yönelik araştırmacıların dikkatini çekmeye başladı. İşte Kepler, antik kozmolojik kuramların yeniden dikkatleri ve kuşku­ları üzerine çektiği böyle bir ortamda çalışmalarına başladı.

YAŞAMI

Alman gök bilimci, matematikçi ve ilâhiyatçı Johannes Kepler, 1571 yılında, paralı bir askerin oğlu olarak, Württemberg eyâletinin Stuttgart yakın-

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

larındaki Weil der Stadt şehrinde doğdu. Küçük yaşta geçirdiği çiçek hastalığı sebebiyle ellerinde ve gözlerinde kalıcı bozukluklar oluştu. Babası küçük yaşta öldürüldüğü için hancı kızı olan annesinin yanında yetişmiştir. Bu sebeple küçük yaşta olgunlaşmıştır. Eğitimine Tübingen Üniversitesi'nden kazandığı burs ile başladı. Burada matematiğe olan kabiliyeti ile dikkat çekmeye başladı. Oysa bu okulda varoluş amacı Protestan teolojisi öğrenmektir. Mezûniyetinden sonra Graz'daki Lutheryan okulunda teoloji eğitimine rağmen matematik öğretmeni olarak göreve başladı. Bu arada matematik ve astronomi ilişkileriyle ilgilenirken Kopernik'in yer merkezli evren teorisiyle karşılaştı ve teoriye ilgi duymaya başladı. Fakat Kepler, yardımcısı olduğu Tycho Brahe (1546-1601) gibi, bir tür sayılar mistisizmine ve "astronominin küçük çılgın küçük kızı" olarak ifade ettiği astrolojiye inanmaktaydı. Bu dönemde astronomi ve astroloji hemen hemen özdeş bir bilim kabul edildiği ve eğitim sisteminde öğretildiği için dönem itibarıyla astronomi araştırmacılarının astrolojiye ilgi duymasını belki de normal karşılamak gerekir. Çünkü antik dönemlerden beri astronomi ve astroloji iç içe incelenmiştir. Muhtemelen sayılar mistisizmine dayalı olmasından mütevellid Kepler evren ve insan arasındaki harmonik uyuma inanıyordu. Aynı zamanda evrenin sistem olarak matematiksel uyum içerisinde olduğunu düşünüyordu. Tabîi bu uyumun sebebi doğal olarak Protestan bir ilâhiyatçı olarak Kepler'e göre tanrıydı. Graz'daki Lutheryan okulunda matematik hocası olarak görev yapmasına rağmen Kepler astronomi çalışmalarına daha fazla zaman teksif etmeye başladı.¹

Graz'da iken Kepler, astrolojiye olan ilgisinden dolayı bazı astronomik tahminler ve geleceğe dair kehânetleri içeren bir takvim hazırladı. Takvimdeki bilgilerin bir kısmının gerçeğe uygun çıkması Kepler'i toplumun nazarında da saygın bir konuma getirdiği gibi ona efsânevi bir ün kazandırdı. Bu süreçte Kepler, gözlemlerini ve hesaplarını yansıttığı "*Mysterium Cosmographicum (Evrenin Gizemi)*" (1597) adlı eserini yayınladı. Bu eser daha sonra yayınlamayı düşündüğü eserler serisinin ilkidir.

Bu süreçte Kepler, Tycho Brahe ile iletişime geçti. Kepler'in Tycho ile nasıl iletişime geçtiği ile ilgili farklı görüşler vardır. Bazı araştırmacılar Kepler'in Tycho'nun daveti üzerine onun asistanı olmak için Prag'a gittiğini belirtirken, bazıları dinî baskılardan dolayı onun yanına gittiğini düşünmektedir. Her hâlükârda Kepler, Prag'a yerleşti (1600) ve Tycho Brahe ile çalışmaya başladı. Tycho Brahe'nin Kepler'i hem felsefe hem de astronomi bilimi noktasında etkile-

1. Kepler'in yaşamı için bkz. James R. Voelkel, *Johannes Kepler and the New Astronomy*, New York&Oxford, Oxford University Press, 1999; Adam Jaret Apt, "Johannes Kepler", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Ed. in Chief. Thomas Hockey, Vol. 1, Springer 2005, s. 620-622.

diği âşikârdır. Öncelikle felsefi olarak etkilenmişti. Çünkü Kepler de Brahe gibi matematiksel bir mistisizme inanıyordu. Ayrıca Kepler, Tycho Brahe ile gözlemler yapıyor ve kayıtlarını tutuyordu; bu sebeple ve daha sonraki araştırmalarına esas teşkil etmek üzere Tycho'nun gözlemlerini kaydettiği defterlerinden fazlaca yararlanmıştı. Tycho'nun gözlemleri kendisinden önceki gök bilimcilerinkinden farklıydı. Önceki gök bilimciler gezegenleri özel zamanlarda gözlemlerken Tycho, gezegenleri gökyüzünün her yerinde düzenli periyotlarla gözlemlemiş ve sonuçları kaydederek almanaklar oluşturmuştu. Bu sebeple daha doğru ve kesindiler. Kepler, Prag'a taşındıktan bir yıl sonra Tycho Brahe ölünce onun yerine "imparatorun matematikçisi" olarak göreve başladı.² Böylelikle matematik ve astronomi Kepler için bir meslek olmaktan çıkıp sanat haline dönüşmeye başladı.

Kepler'in Prag'da sıkıntılı yıllar geçirdiği zannedilmektedir. Eşini ve büyük oğlunu Prag'da kaybetti. Maaşı da zamanında ödenmiyordu. Prag'da yönetime karşı isyanlar vardı. Bu isyanlar çoğu zaman kanlı çatışmalara sahne oluyordu. İsyanlar üzerine Kepler'in hâmişisi Rudolph krallığı bıraktı. Kepler, 1612'de kısa bir süre kalmak için izin alarak Linz'e gitti. Kısa süreliğine gelmiş olmasına rağmen burada evlendi. Orada *Epitome ve Harmonice Mundi*'yi yayınladı. Protestanlara karşı yürütülen şiddet olaylarından dolayı 1627'de mecbûren Ulm'e gitti ve burada *Rudolph Cetvelleri*'ni yayınladı. 1629'da Silezya'ya çağrıldı, ancak burada fazla kalmadı. 1630 yılında Almanya'nın Regensburg kentinde öldü. Cenâzesi yerel bir kiliseye defnedilmesine rağmen otuz yıl savaşlarında mezarı talan edildi.

KEPLER FELSEFESİ VE BİLİMİ

Sayılar ve evren arasındaki harmoniye inanan Kepler, matematiksel uyumun hâkim olduğu bir evren tasavvur etmekteydi. Bu sebeple meselâ daha önceki astronomlar gezegenleri tek başına ele alırken Kepler, gezegenlerin de kendi aralarında uyum içerisinde olduğu daha faklı bir sistem düşünüyordu. Çünkü önceki gök bilimciler gezegenler arasındaki bağıntıyı tam verememişlerdi. İşte "*Mysterium Cosmographicum*" adlı eserindeki temel hareket noktası, gezegenler arasında var olduğuna inandığı uyumdur. Bu eserin girişinde Kepler, Kopernik astronomisi ile ilgili temel kanıtları ortaya koyar. Daha sonra gezegenlerin uzaklıkları arasındaki orantıyı bulmaya çalışır. Biraz da endüktif bir yöntemle bir gezegenin elemanlarına ait çıkarımların baş-

2. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi)*, Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergün, Ankara, TÜBİTAK Yayınları, 2005, s. 377.

ka bir gezegene ait elemanlar hakkında bilgi verip vermeyeceğini tartışır. Bunun için gezegenlerin devinimlerini geometrik yöntemlerle açıklamaya çalışmıştır. “*Mysterium Cosmographicum*”da heliosentrik Kopernik evrenindeki gezegenleri taşıyan yörüngelerin arasına Öklit geometrisinin beş adet çok yüzlü cismini uyguladı. Oysa daha önce Platon’un katı cisimlerle ilgili teorisinin güneş ve gezegenlerin arasındaki mesâfeyi ölçebileceğine inanıyordu. Öklit geometrisiyle Satürn ile Jüpiter gezegenleri arasında düzgün altı yüzlü, Jüpiter ve Mars gezegenleri arasında ise düzgün dört yüzlü (tetrahedron)³ yerleştirdi. Sadece beş adet düzgün çok yüzlü cisim bulunduğu düşüncesinden hareketle gök bilimcilerin gezegenleri neden aralıklarla dizdiğini ve Kepler astronomisinin neden altı gezegenden oluştuğunu keşfettiğine inanıyordu.⁴

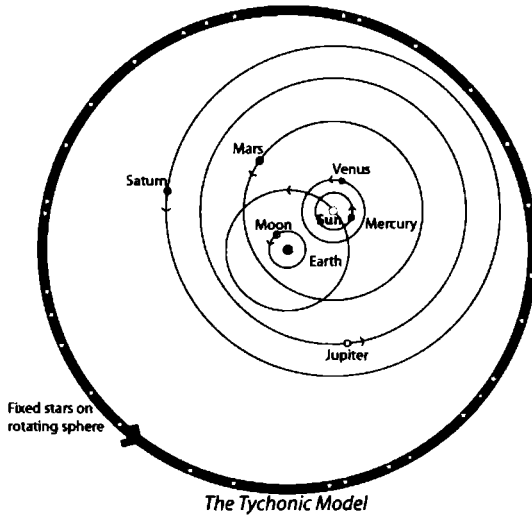
Kepler’in astronomik araştırmalarına yoğunlaştığı bu dönemde Mars gözlem açısından çok uygun konumdaydı. Bu sayede Kepler, Mars’ın eksantrik yörüngesi hakkında ileri sürülen teoriler arasındaki farklılıkları tesbît edebiliyordu. Kepler aylarca Mars’ı gözlemledi ve çok fazla veri elde etti. Hatta bu sırada ortaya çıkan bir Süpernova, Kepler’in dikkatini çekti. Kepler iki yıl gözlemlediği Süpernova ile ilgili gözlem sonuçlarını *Da Stella Nova* (Yeni Yıldız) adıyla yayınladı (1606).⁵ Kepler’in Mars gözlemleri meslektaş ve hocası Tycho Brahe’nin gözlemleriyle uyuşmuyordu. Hatta bazı noktalarda ciddi matematiksel sapmalar vardı. Tycho Brahe, Aristoteles (M.Ö. 384-322) kozmolojisi Kutsal Kitap’ın literal yorumuna uygun olan yerin evrenin merkezinde olduğu ve gezegenlerin etrafında döndüğü antik kuram ile Kopernik’in yeni teorisini uzlaştırmak için çok farklı bir teori geliştirmişti. Brahe’nin bu yeni kuramına göre yer yine evrenin merkezinde ancak gezegenler güneş etrafında dönmüyordu. Brahe bu teoriyle antik kozmoloji ile modern astronomiyi senkronize ederek uzlaştırmaya çalışıyordu.

Mars’ın hareketi her iki teoride de belirtildiğinden çok farklıydı. Kepler’in kendi biraz da Sokratesçi bir yöntemle “delilin götürdüğü yere gitmeye” karar verdi. Bu durumda Kepler şimdiye kadar ki bütün evren ve gezegen teorilerinden çok daha farklı yeni bir keşif yapıyordu. Ayrıca bu keşif salt matematiksel teorilere de dayanmıyordu. Bunda gözlemleri etkili olmuştu. Bu sebeple Kepler, ampirik bilime dayanıyordu. Bu sebeple de modern astronominin kurucusu sayılır.

3. Üçgen şeklindeki dört yüzlü cisim.

4. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi)*, s. 377.

5. H. Gazi Topdemir-Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, Pegem A Yayınları, Ankara 2012, s. 234-235.



Şekil 1: Tycho Brahe'nin uzlaşmacı evren modeli

ANTİK GEZEĞENLER SORUNU

Gezegen, kelimesi Yunanca gezgin yıldız (*wandering star*) anlamında bir sözcükten türetilmiştir. Anlatıya göre, Thales gökteki yıldızları incelerken ayağı kayar ve kuyuya düşer. Onun bu durumunu gören Trakyalı güzel ve şirin bir kız, “Daha burnunun dibinde neler olup bittiğini göremezken göklerde nelerin bulunduğunu inceliyor.” diyerek alaya alır.⁶ Dolayısıyla da gezegenler ve mâhiyetlerine ilişkin tartışmanın antik felsefenin problemlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Antik dönemlerde astronomi biliminin aynı zamanda astrolojiyle ilişkili olmasının muhtemel sebeplerinden biri gezegenlerin insan kaderine etki ettikleriyle ilgili inançtı. Çünkü semâvî varlıklar insanların çoğu kez geceleri görebildikleri ve sürekli parlayan cisimlerdi. Bu sebeple olağanüstü bir durumlarının olması muhtemeldi. Meselâ Mezopotamya’da M.Ö. XX. yüzyılda Venüs’ün hareketlerinin gözlemlendiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. Bu kayıtların tutulmasının sebebi ise geleceğe ait kehânetler şeklindedir.⁷ Aynı kehânet kaygılarıyla M.Ö. VIII. yüzyılda Bâbilliler tarafından da düzenli gözlemler yapıldığı ve kayıtların tutulduğunu görmekteyiz. Bütün bu kayıtlar Antik Yunan için temel veriler olmuştur.

6. Colin Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 71.

7. Thomas Kuhn, *Kopernik Devrimi Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, Çev. H. Turan, D. Bayrak, S. K. Çelik, İmge Yayınları Ankara 2007, s. 96.

Mezopotamya, Bâbil, Mısır ve Antik Yunan düşüncesinde gezegenlerle ilgili temel sorunlar, gezegenlerin mâhiyeti, şekli, devinimi, neden yapıldığı gibi sorunlardır. Bu çağlarda kısmî farklılıklara rağmen tek bir evren vardı. Güneş, sonsuz bir evrende dünya ile yıldızlar arasında hareket etmekteydi. Dünya ise yıldızları taşıyarak dönen büyük bir kürenin geometrik merkezinde asılı, hareketsiz küçük bir küre şeklindeydi. Evren bütün bu göksel varlıkları içinde bulunduran bir küreydi. Muhtemelen yine Mısır ya da Bâbil astronomları mevcut tek küreli evren modelinden insanlar için bir iç küre yıldızlar ve diğer semâvî varlıklar için ise bir dış küreden oluşan iki küreli yeni bir kozmolojik tasarlardılar. Daha sonraki asırlarda farklı medeniyetler ve astronomlar bu modele yeni ekler ve çıkarımlar yaptılar.

Kopernik zamanına gelindiğinde gezegen kavramı sâbit yıldızlardan farklı olarak semâvî boşlukta devinen cisimleri tanımlamak için kullanılmaya başlandı. Kuyruklu yıldızlar ise göksel cisim olarak kabul edilmiyordu. Antik Yunan ve sonraki medeniyetlerde astronomlarca kabul gören yedi gezegen vardı. Bunlar Güneş, Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn'dü. Kopernik kuramının kabul edilmesine kadar başka bir gezegenin bu sayıya eklenmediğini görmekteyiz.⁸ Bu sıralamada Güneş'in de bir gezegen olduğu görülmektedir. Çünkü gezegenler devinimleri bakımından farklılıklara sahip olsalar da hareketleri bakımından Güneş'e benzemektedirler. Dünyadan çıplak gözle gözlemlenebilen Ay, yolculuğunu $27\frac{1}{3}$ günde tamamlamaktadır. Bu özelliği bakımından da Ay küresi eski takvimlerin oluşturulmasına kaynaklık etmiştir.

Gözlemlenemeyen diğer gezegenler ise, genellikle doğruya doğru yol almaktaydılar. Bazen gerileme devinimi olarak ifade edilen (retrograde motion) bir harekette bulunuyorlardı. Mars çevrimini 687 günde, Jüpiter ortalama 12 yılda, Satürn ise 29 yılda tamamlamaktaydı. Gezegenlerin çevrimleri böyle olmasına rağmen sürekli aynı hızda hareket etmemekteydiler. Güneşe olan yakınlık ve uzaklıkları hızlarında artma ve azalmalara sebep oluyordu. Bu bilgiler daha çok Bâbil ve Mısır astronomi kayıtlarına aittir. Bu dönemde Yunan bilimi Kuhn'un ifadesiyle "emekleme" dönemindeydi.⁹

Aristoteles'e göre evren ay-altı ve ay-üstü olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı. Ay-altı âlem oluş ve bozuluşun hâkim olduğu dünyadır. Ay-üstü âlem ise daha çok mükemmellikler âlemidir. Buradaki cisimler mükemmel bir madde olan eterden meydana gelmişlerdir ve bu sebeple oluş ve bozuluşa tâbi değildirler. Eter doğası gereği parlaktır ve eterden meydana gelen cisimler de saydamdır. Bu cisimler küre şekline sahiptirler ve mükemmel hareket olan dâirevî ha-

8. Thomas Kuhn, *Kopernik Devrimi Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, s. 90.

9. Kuhn, *a.g.e.* s. 92-93.

rekette bulunurlar. Hareketlerinin kaynağı hareket etmeyen bir hareket ettirici olan Tanrı'dır. Aristoteles'in evren kuramı astronomiden ziyade daha çok kozmolojidir.

Müslüman gök bilimcilerin Batlamyus olarak bildikleri Klaudyos Ptolemaios'un (85-165) evren kuramı ise daha çok a priorik nitelikte yarı kozmolojik yarı astronomik bir niteliktedir. Aralarında kısmî farklılıklar olmasına karşın Batlamyus astronomisi de yine yeri evrenin merkezine alan bir modeldir. Batlamyus bu kuramını daha sonra Arapçaya çevrilerek *Almagest* ismini alan *Mathematike Syntaxis* adlı eserinde ortaya koyar. Aristoteles fiziğinin etkisinde olan Batlamyus eserine küresel trigonometrik hesaplarla başlar. Kitabın diğer bölümleri gezegenler ve göksel kürelere ayrılmıştır. Batlamyus'a göre yer evrenin merkezinde hareketsiz bir şekilde durmaktadır ve etrafında tıpkı Mısır ve Bâbil astronomisinde olduğu gibi Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn mükemmel hareket olan dâirevî hareket yaparak dönmektedir. Batlamyus da iki küreli evren modelini savunmaktadır. Yıldızlar küresi evrenin en dışındadır.

Sonraki asırlarda Müslüman gök bilimciler kısmen Batlamyus astronomisini benimseyerek, kısmen de yeni ekleme ve çıkarmalar yaparak yer merkezli evren modelini geliştirdiler. Kepler zamanına gelindiğinde ise Kopernik yer merkezli evren ve gezegenlerin dâirevî hareketleriyle ilgili kuşkuvarını açık bir şekilde ortaya koymuştu.

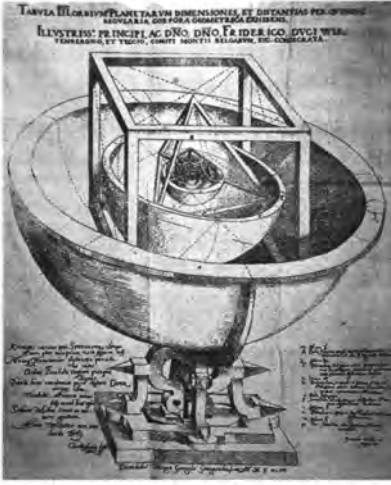
KEPLER VE ASTROLOJİ

Astroloji antik çağların karanlık ve gizemli bilimlerinden biridir. Yalancı bilim olarak da ifade edilir. Genel olarak yıldızlardan ve gezegenlerden hareketle insanların geleceğine ve kaderine yönelik açıklamalar yapmaya çalışır. Ayrıca insan doğarken göğün ve yıldızların konumunun onun karakterine etki edeceği düşünülmüştür.¹⁰ Kepler de dönemi itibarıyla astrolojiye ilgi duymuştur; astrolojik gözlemlerine dayanarak hazırladığı gelecekle ilgili öngörülerini ifade eden çalışmalarıyla halk arasında saygın bir yer kazanmıştı.

Kepler, Tycho Brahe'nin ölümünden sonra kralın matematik ve astronomi uzmanı olmuştu; bu sebeple kralın astrolojik merakını gidermek için "*On The More Certain Foundations Of Astrology (Astrolojinin Kesin Dayanakları)*" adlı eseri yazmıştı.¹¹

10. Patrick Moore, *Philip's Astronomy Encyclopedia*, London, 2002, s. 34.

11. H. Gazi Topdemir-Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, s. 236.



Şekil 2
Kepler'in göklerin gizemine
dair çizimlerinden birisi.

Kepler'in astrolojiye olan ilgisinin farklı sebepleri olabilir. Bunlardan ilki o zaman varolan astronomi ve astroloji ilişkisidir. Ayrıca astroloji çalışmalarıyla elde edilen veriler halk arasında daha popülerdi. Diğer bir sebebi ise Kepler'inde ilgi duyduğu Pisagorcu sayılar mistisizmin astrolojik beklentilerinden olabilir. Nitekim biz aynı ilgiyi Tycho Brahe'de de görmekteyiz.

KEPLER YASALARI

Evrenin matematiksel tasarımından ziyade estetik değerini merkeze alarak araştırmalarını yürüten Kepler evrendeki matematiksel senkronizasyona yöneldi. Kopernik'in daha çok varsayıma dayanan ve yarım kalan teorileri üzerine yeniden yoğunlaştı. Tabii onu buna sevk eden şey Tycho Brahe'den kalan geniş ve kapsamlı astronomik gözlem cetvelleriydi. Gözlemler ile te'yid edilen matematiksel çözümler kadim Aristoteles ve Ptolemik fizik ve evren algısını ters yüz ediyordu.

Kepler, Mars üzerine yaptığı gözlemler ve bunlardan çıkan gezegenler ve yörüngelerine dair sonuçları "*Astronomia Nova (Yeni Astronomi)*" isimli eserinde yayınlamaya karar verdi (1609). Mars'ın yörüngesinin olduğunu, güneşin etrafında döndüğünü ve en önemlisi gezegenlerin yörüngelerinin dâirevi değil de elips şeklinde olduğunu matematiksel olarak isbatlamıştır.¹² Kepler'e göre Mars güneşe doğru yaklaştıkça hızı artmakta, güneşten uzaklaştıkça da yavaş-

12. Bkz. A. Rupert Hall, *The Rise of Modern Science (From Galileo to Newton) III*, Harper and Row Pub., 1963, s. 43-45.



Şekil 3:
Astronomia Nova'da Mars'ın
yörüngesine dair bir çizim.

lamaktaydı. Ancak daha fazlası gerekiyordu. Bu sebeple *Epitome Astronomiae Copernicanae* (Kopernik Astronomisinin Özeti) adlı eserini yayınladı. Bu eserde Kepler yasaları olarak bilinen üç yasa ile gezegenlerin hareketini açıkladı. Kepler'in bu yeni astronomisindeki temel yasalar şöyledir:¹³

1) Elips yörünge yasası: Güneş odak noktasında olmak kaydıyla bütün gezegenler güneşin merkezlerinden birinde bulunduğu eliptik bir yörünge etrafında hareket ederler.¹⁴

Bu yasa Kepler'in en özgün yanı olması itibarıyla onu astronomi tarihinin en önemli araştırmacısı yapar. Çünkü Kepler'in özgünlüğü gezegenlerin *dâirevî yörüngeler değil de elips şeklindeki yörüngelerde* dolaştığını isbatlamasıdır. Oysa antik astronomi, gezegenlerin mükemmel hareket olan dâirevî harekette bulunduklarını varsayıyordu. Oysa ortaya tamamen farklı yeni bir model sunulmaktaydı. Kepler'i bu düşünceye iten faktör Mars üzerine yaptığı gözlemlerdir. Başlangıçta Kepler Mars'ın hareketini dâirevî bir yörünge üzerinde düşünüyordu. Tycho Brahe ve kendi gözlemlerini karşılaştırdığında 8 dakikalık bir sapma bulmuştu. Oysa Kopernik 10 dakikalık bir hatâ bulmuştu. Bu sapmanın sebebi üzerinde düşünen Kepler, Mars'ın sadece iki defa çembersel bir yörünge üzerinde bulunduğunu gözlemledi. Diğer zamanlarda ise durum böyle değildi. Bu tesbît Kepler'i Mars ile ilgili gözlemlerinde hayal kırıklığına uğratmıştı. Bunun üzerine yeniden yer kürenin hareketleri üzerine gözlemlerini yoğunlaştırdı.

Yer kürenin hızı güneşe olan uzaklığı ile ters orantılıydı. Oysa dâirevî bir hareket yapan cismin hızı her konumda aynı olmalıydı. Bu durumda yerin, tıp-

13. Kepler Yasalarıyla ilgili olarak bkz. Biman Basu, *Cosmic Vistas A Popular History of Astronomy*, New Delhi 2002, s. 42-44; Asger Aaboe, *Episodes from the Early History of Astronomy*, Springer New York, 2001, s. 136-170; Joseph A. Angelo, "Kepler's Law", *Encyclopeida of Space and Astronomy*, Facts on File, New York 2006, s. 333-334.

14. Basu, *Cosmic Vistas*, s. 42.

kı Mars gibi, dâirevî olmayan bir hareket yaptığı ortaya çıkmaktaydı. Bütün bu gözlemler Kepler'i dâirevî yörünge fikrinden vazgeçirmeye sevk etti. Peki, gezegenler nasıl hareket emekleydi? Kepler önce gezegenlerin oval şekilde hareket etmesi gerektiğini varsayarak teorilerini geliştirmeye başladı. Bunun için antik felsefenin ideal hareket şeklini ifade eden bir daire çizdi ve bu dairenin içine oval bir yörünge yerleştirdi. Bu yerleştirmede r dairenin yarıçapı, e kesişimin en belirgin noktası olarak kabul etti. Yörüngenin basık kısmı ile daire arasında kalan kısmın belirgin noktalarını ölçerek bunu dairenin r yarıçapı 1 birim olarak kabul ederek sonucu 0.00429 olarak hesapladı. Bu durumda $e+a=r$ ve $r-a=e=0.00429$ 'dur. Bu sonuçtan sonra Güneş ve Mars'ın yörünge merkezi arasındaki değeri ölçen Kepler, bu açının maksimum değerini $5^018'$ olarak tesbit etti. Hipotenüsün komşu dik kenara oranı olan sekantını aldı. Çıkan sonuç açık bir şekilde Kepler'in birinci yasasını veriyordu. Çünkü sonuç 1.00429'du. Bu sonuç aynı zamanda Mars'ın açının maksimum olduğu konumda daire üzerinde değil de, oval yörünge üzerinde hareket ettiğini gösteriyordu. Şu halde gezegenler ile güneş arasındaki mesâfe sürekli değişmekteydi bu sebeple gezegenler eliptik bir yörünge takip etmekteydi. Kepler'in ortaya çıkardığı bu sonuç, *"Yunanlıların ve daha sonraki astronomların kesin kabul ettiği her şeyi yıkmıştır."*¹⁵ Çünkü Yunan felsefesi etkisinde gelişen astronomi, en ideal hareketin dâirevî hareket olduğunu ve varlıklar olarak bilinen gezegenlerin bu şekilde hareket ettiklerini varsayıyordu ve iki bin yıllık astronomi ve geleneği altüst oluyordu.¹⁶

2) Alanlar kanunu olarak da ifade edilen bu yasaya göre, her hangi bir gezegeni güneşe bağlayan yarıçap vektör eşit zaman aralıklarında eşit alanları tarar.¹⁷

Kepler, Mars'ı ve daha sonra yer küreyi gözlemlerken gezegenlerin güneşe yakın olduğunda hızlı, uzak olduğunda ise yavaş hareket ettiğini tesbit etmişti. Bu gözlemden çıkan en rasyonel sonuç gezegenlerin eşit zamanlarda eşit alanları taradığıydı. Ancak yine de Kepler'in döneminin yetersiz matematik bilimiyle bu sonuca nasıl ulaştığı hep merak konusu olmuştur. Nobel ödüllü Amerikalı fizikçi Richard Feynman (1918-1988) California Teknik Üniversitesi'nde geometrik modelleri kullanarak bunu açıklamaya çalışmıştır. Daha sonra David L.Goodstein ve Judith R.Goodstein bu notları bir araya getirerek Feynman'ın bu görüşlerini yayınlamıştır.¹⁸

15. Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 378.

16. Ronan, a.g.e. s. 378.

17. Basu, *Cosmic Vistas*, s. 42.

18. Bkz. David L.Goodstein-Judith R.Goodstein, *Feynman's Lost Lecture: The Motion of Planets Around the Sun*, New York&London 1996.

3) Gezegenlerin güneşe olan mesâfelerini bulmak için kullanılan bu yasaya göre, bir gezegenin yörüngesel periyodunun karesi güneşe olan ortalama uzaklığının küpü ile doğru orantılıdır.¹⁹

Harmonik yasa olarak da bilinen bu yasayı Kepler, “*Harmonica Mundi* (Gezegenlerin Uyumu) adlı eserinde ele aldı. Buna göre gezegenlerinin periyotlarının karesi ile güneşe olan uzaklıklarının küpü bir birleri ile orantılıdır.

T gezegenin yörüngesel periyodu ve a yörüngenin ana eksenini olmak üzere orantı sâbiti aynıdır.

$$\frac{T^2_{\text{yer}}}{a^3_{\text{yer}}} = \frac{T^2_{\text{merkür}}}{a^3_{\text{merkür}}} = \frac{T^2_{\text{mars}}}{a^3_{\text{mars}}} = \frac{T^2_{\text{venüs}}}{a^3_{\text{venüs}}} = \dots = \text{sabit}$$

Gezegenlerin yaklaşma ve uzaklaşma hareketlerine bağlı olarak değişen hızları gezegen sistemlerinin ya da uzay denklemindeki kuvvet yasalarının tesbitinin temelini oluşturmuştur. Fakat bu yasaların amprik olarak tesbiti Galileo tarafından yapılacaktır. Ancak Kepler’in astronomik meraklarından birisi de gezegenlerin hareketlerin sebebiydi. Çünkü Aristoteles’e göre hareket biri doğal diğeri ise zorlama sonucu gerçekleşen olmak üzere iki tür lüydü. Şimdi buna göre Kepler, gezegenlerin hangi harekette bulunduklarını isbatlaması gerekiyordu. Kepler’e göre gezegenlerin hareketlerinin güneşle bir ilgisi olmalıydı. Çünkü güneşe olan mesâfeleri hızlarını belirliyordu.

Kepler, gezegenlerin hareket sebebi olarak amprik olmayan bir kuram geliştirerek “*anima motrix*” adını verdiği hareket ettirici bir güçle açıklamaya çalıştı. Aslında Kepler, bu konuda çok fazla özgün sayılmazdı. Daha Aristoteles’de evrenin temel dinamiğini sağlayan şeyin hareket etmeyen bir hareket ettirici olduğunu ifade etti. Ancak Kepler bunu astrolojik bir kuram olarak sâdece gezegenlerin hareketine indirgedi. Yine de Kepler, gezegenlerin hareketinin sebebi sorusuyla amprik astronomik çalışmalara ışık tutacak yeni bir araştırma alanı açmış oldu. Bu sorun daha sonra Newton (1642-1727) tarafından çözülecektir.

Kepler’in kaynağını güneşten alan anima motrix isimli gücü güneşin mıknatıssal bir özelliğini ifade etmekteydi. Ona göre bu güç maddî olmayan varlıklara etki etmekteydi. Yani gezegenlerin yörüngelerini etkilemekteydi. Doğal olarak da uzaklıkla ters orantılıydı. Gezegenleri doğudan batıya doğru hareket ettiren bu güç aynı zamanda onlara eliptik bir yörünge kazandırıyorlardı. Aynı şekilde gezegenlerin de bu mıknatıssal güce reaksiyon gösterecek mıknatıssal özellikleri vardı.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kepler modern astronominin kurucusu sayılır. Temel buluşu yukarıda ifade ettiğimiz Kepler yasalarıdır. Ancak yine de onun en özgün tarafı gezegenlerin dâirevî değil de eliptik hareket ettiklerini amprik olarak keşfetmesi ve antik gezegenler problemini çözmesidir. Kepler'in bu keşfi iki bin yıllık astronomi tarihinin en devrimsel buluşudur. Çünkü Aristoteles'den beri filozoflar ve bilim insanları mükemmel hareketin dâirevî hareket olduklarını ve mükemmel varlık olan göksel cisimlerin de doğal olarak dâirevî hareket ettiklerini varsayıyordu. Ayrıca Kepler, Kopernik astronomisinin mükemmelleştirdiği gibi kendisinden sonra gelecek olan gök bilimcilere yeni ufuklar açmıştır. Onun soruduğu bazı sorular Galileo ve Newton gibi araştırmacılar tarafından cevaplanacaktır. Kepler'i bu başarıya götüren şey onun evrenin Tanrı tarafından estetik bir şekilde var edildiği inancı ve bu inancı isbatlamak için soyut matematikle amprik bilimi kullanmasıdır.

KAYNAKLAR

- Aaboe, Asger, *Episodes from the Early History of Astronomy*, Springer New York, 2001.
- Angelo, Joseph A., "Kepler's Law", *Encyclopeida of Space and Astronomy*, Facts on File, New York 2006.
- Apt, Adam Jaret, "Johannes Kepler", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Ed. in Chief. Thomas Hockey, Vol. 1, Springer 2005.
- Basu, Biman, *Cosmic Vistas A Popular History of Astronomy*, New Delhi 2002.
- Goodsteini David L.-R. Goodstein, Judith, *Feynman's Lost Lecture: The Motion of Planets Around the Sun*, New York&London 1996.
- Hall, A. Rupert, *The Rise of Modern Science (From Galileo to Newton) III*, Harper and Row Pub., 1963.
- Kuhn, Thomas, *Kopernik Devrimi Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, Çev. H. Turan, D. Bayrak, S. K. Çelik, İmge yay. Ankara 2007.
- Moore, Patrick, *Philip's Astronomy Encyclopedia*, London, 2002.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi)*, Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergün, Ankara, TÜBİTAK yay., 2005.
- Topdemir, H. Gazi-Unat, Yavuz, *Bilim Tarihi*, Pegem A yay., Ankara 2012.
- Voelkel, James R., *Johannes Kepler and the New Astronomy*, New York&Oxford, Oxford University Press, 1999.

GALILEO GALILEI

Hasan Özalp*

evren bütün yönleriyle insanların dikkatini çeken gizemlerle doludur. Bu gizemlerin önde geleni ise astronomidir. Antik çağların en ilgi çekici bilimlerinden biri olan astronomi bilim insanlarının üzerine tartışmalar yürüttüğü bir bilimdir. Çünkü insanoğlunun gözlemlerinin çok ötesinde bir alandır. Bu alan XV. ve XVI. yüzyılda farklı bir bakış açısıyla insanoğlunun zihin dünyasına yeniden taşınır. Kopernik ve Kepler'in araştırmalarıyla astronomi, bilim ve din için yeni bir kırılma noktası oldu. Ancak Kopernik ve Kepler'in araştırmaları amprik bilim açısından birçok eksiklikle doluydu. İşte bu eksikliklerin tamamlayıcılarından biri de Galileo Galilei'dir. Modern bilimin kurucularından olan İtalyan gök bilimci, matematikçi ve ilâhiyatçı olan Galileo Galilei müzisyen bir babanın çocuğu olarak 15 Şubat 1564 yılında İtalya'nın Pisa şehrinde doğdu. Ailesi 1572 yılında Floransa'ya taşındı. Galileo ilköğrenimine buradaki Cizvit manastır okulunda papazlık eğitimiyle başladı. Fakat burada fazla kalmadı ve tıp eğitimi almak için Pisa Üniversitesi'ne kaydoldu. Aristoteles (M.Ö. 384-322) felsefesi ve Galen tıbbı okudu. Ancak tıp eğitimini tamamlayamadan buradan da ayrıldı. Fakat burada matematik, mekanik ve hidrostatığe ilgi duydu. Özellikle Tuscana saray matematikçisi Ostilio Ricci'den özel dersler aldı. Ricci özellikle Öklit (M.Ö. 330-275) ve Arşimet'in (M.Ö. 287-212) matematik me-

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

tinleri üzerine yoğunlaştı Bu sırada dönemin meşhur matematikçilerinden Christopher Calvius'u Roma'da ziyaret etti. Onunla ve diğer önemli matematikçi Guildobaldo del Monte ile yazışmalarda bulundu. Bir süre Bologna'da çalıştı. Ancak 1589 yılında Calvius ve del Monte'nin de yardımlarıyla Pisa Üniversitesi matematik kürsüsünün başına getirildi. Burada verdiği derslerde Aristoteles'in hareket hakkındaki görüşlerini eleştirmeye başladı. Aristoteles'e yaptığı eleştirileri eğik Pisa Kulesi'nden aşağıya değişik ağırlıkta attığı cisimleri gözlemleyerek temellendirdiği söylenir.¹

Galileo'nun matematiğe olan ilgisi herkesçe bilinmekteydi. Meselâ 1588 yılında Floransa edebiyat çevreleri arasında meşhur bir yerel topluluk olan Floransa Akademisi, Galileo'yu Dante'nin (1265-1321) *İlâhî Komedyâ* isimli eserinde geçen Cehennem (Inferno) büyüklüğünü ve yapısını matematiksel olarak anlatması için davet etmişti. Bu eser edebî niteliği olan bir şiir kitabı olmasına rağmen Dante eserinde edebiyatla döneminin bilimini birleştirmişti. Galileo konuyla ilgili çok güzel bir sunum yapmıştır.²

Pisa Üniversitesi'nde düşük bir maaşla çalışıyordu ve babasının ölmesiyle birlikte ailenin bütün sorumluluğu ona düştüğü için paraya ihtiyacı vardı. 1592 yılında Venediklilerin elinde olan dışarıdan çok müdâhale görmediği için akademik özgürlüğün hâkim olduğu Padua Üniversitesi'nde yüksek bir maaş ile matematikçi olarak göreve başladı. Burada Padua Dükü'nün himâyesinde gerçekleşen Öklit geometrisiyle ilgili bir konferansa katıldı ve Öklit'in *Elementler* isimli eserinden etkilendi. Bu eser daha sonra Galileo'ya çalışmalarında ilham kaynağı olacaktır.³ 1600 yılında eşi Marina Gamba ile tanıştı; ondan kızları Virginia ve Livia ile oğlu Vincienzo doğdu.

Galileo, Padua'daki eğitim faaliyetleri sürecinde hareket, mekanik ve astronomi üzerine çalıştı. Teleskop ile de burada tanıştı. İlk teleskop Venedik'te ortaya çıkmış ve yüksek bir fiyatla Düka'ya satılmıştı.⁴ Galileo'nun teleskopu icad etmediği bir gerçektir. Teleskopun icadı çok farklıdır. Hollandalı (Middelburg) mercek ustası Hans Lipperhey (1570-1619) 1608'de daha uzağı görmek için bir alet icad etmiş ve patent için Parlamento'ya mürâcaat etmişti. Bu sırada aynı icad için on beş gün içerisinde Parlamento'ya birçok başvuru yapılmış-

-
1. James MacLachlan, *Galileo Galilei The First Physicist*, Oxford University Press, 1997, s. 10-12.
 2. Stillman Drake, *Galileo A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001, s. 20.
 3. Stillman Drake, *Galileo A Very Short Introduction*, s. 17.
 4. Bkz. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi)*, Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, Ankara, TÜBİTAK Yayınları, 2005, s. 380-381.

tır. Bu sebeple teleskopu tam olarak kimin icad ettiği belli değildir. Belli olan teleskop kelimesinin 1611 yılında İtalya’da kullanıldığıdır.⁵

Teleskopu inceleyen Galileo, bir borunun iki tarafına yerleştirilmiş merceklerden oluştuğunu görmüştü. Kendisi de konuyla ilgili optik ya da perspektif bilgisine sahip olduğu için daha uzak mesâfeleri görmek amacıyla kendi teleskopunu tasarladı. Galileo’nun teleskopu öncekinden daha üstündü, çünkü çok uzaktaki cisimleri daha fazla büyütüyordu.

Galileo, *The Sidereal Messenger* adlı eserinde durumu şöyle ifade eder.

“Yaklaşık on ay önce bir Hollandalının (Dutchman) gözle görülemeyecek kadar uzaklıktaki nesneleri yakındaymış gibi görünür yapan bir teleskop yaptığı haberi kulağıma geldi. Ayrıca teleskopla ilgili başka güzel şeyler. Haberin doğruluğunu teyid etmek için Fransız bir asil olan Jaques Badavore’ye mektup yazarak teleskopun çalışma prensipleri hakkında bilgi aldım. ... Bu beni güçlendirdi ve benzerini nasıl yapacağımı düşündüm. Nihâyetinde kırılma yasalarını (theory of refraction) derinlemesine kullanarak biri dışbükey (convex) diğeri içbükey (convace) iki lensi bir tüpe yerleştirdim. Sonra baktığımda tatmîn edici büyüklükte ve yakınlıkta olduklarını ve üçte bir oranında daha yakın ve dokuz kat daha büyük olduklarını gördüm.”⁶

Fakat araştırmaları Galileo’ya teleskop yapmak için mercekleri bir araya getirmenin yeterli olmadığını gösterdi. Çünkü bu tasarı sadece dürbünde olduğu gibi bir etki yapıyordu. Olması gereken özel hazırlanmış uygun mercekleri hazırlamak gerekiyordu.⁷ Galileo teleskopu icad etmedi, ancak onu ilk defa astronomik gözlemlerde kullandı.

1610 yılında *The Sidereal Messenger* (Yıldızların Habercisi) isimli kitabı basıldı. Daha sonra da Tuscan’a’daki Pisa Üniversitesi’nde Profesör ve Grand Duke’de matematikçi ve filozof konumuna getirildi. 1610’da Clavius’un hocalık yaptığı Roma’daki Collegio in Romana’dan Galileo’nun teleskopik gözlemlerinin sonuçları kabul edildi. 1611 yılında ise Academia dei Lincei topluluğuna üye oldu.

1612 yılında *Discourse on Floating Bodies* (Boşluktaki Cisimler Üzerine Bir Konuşma), 1613 yılında ise *Letters on the Sunspots* (Güneş Lekeleri Üze-

-
5. “Telescope” *U-X-L Encyclopedia Of Science*, ed. Rob Nagel, Vol. 1-10, USA 2002, s. 1869.
 6. Galilei Galileo, *The Sidereal Messenger*, trans. Edvard Stafford Carlos, Rivingston, London 1880, s. 10.
 7. Bkz. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi)*, s. 380-381.

rine Mektuplar) isimli eserlerini yayınladı. İkinci eserinde Kopernik teorisine yakın bir görüşü benimsedi. 1614 yılında kızları Floransa yakınlarındaki Aziz Mathew manastırına kaydoldular.

Her ne kadar Kopernik astronomisi hakkındaki görüşleriyle ilgili net bir tavrı olmasa da, Galileo, kiliseyi yavaş yavaş karşısına almaya başlamıştı. Bu sebeple kendisi de güvende değildi. Ancak araştırmalarına devam ediyordu ve görüşlerini paylaşmaya ihtiyaç duyuyordu. Galileo yeni astronomik model olan Kopernik teorisıyla ilgili olarak öğrencisi ve dostu Benedetto Castelli ile tartışmalar yaptı ve mektuplar yazdı. Daha sonra bunlar 1616 yılında *Letter to the Grand Duchess Christina* (Grand Dük Christina'ya Mektup) adıyla kitaplaştı.⁸

1623 yılında kuyruklu yıldızların ay altı âleme ait olup olmadıklarını tartıştığı *The Assayer* adlı eserini yayınladı. Bu kitabın temel içeriği aynı zamanda Galileo astronomi ve bilim anlayışını yansıtmaktaydı. Buna göre Galileo doğa kitabının matematiğin diliyle yazıldığına inanıyordu.

Aynı yıl Galileo'nun dostu ve aynı zamanda destekleyicisi olan Papa VII. Urban papalığa seçildi. Bu durum doğal olarak Galileo'da astronomi alanında çalışma ve görüşlerini açıklama duygusunu uyandırdı. *Dialogues Concerning the Two Great World Systems* (İki Büyük Dünya Sistemiyle İlgili Diyaloglar) isimli eseri yazdı ve kilisenin izniyle 1632 yılında Floransa'da bastırıldı.⁹

Daha sonraki çalışmalarında Kopernik'in ortaya koyduğu ve Kepler'in geliştirdiği güneş merkezli evren teorisini gözlemleri ile isbatladı. Görüşlerinden dolayı 1615 ve 1632'de engizisyonunda yargılandı. Birinci yargılamada teorinin dine aykırı olmamakla birlikte asılsız olduğu iddiâ edildi. İkinci yargılamada ise sahtekârlık, sapıklık, dine hakâret ve dinsizlikle suçlandı ve ömür boyu hapse mahkûm edildi. Ancak yaşı dikkate alınarak (69 yaşında) hoşgörülü davranıldı. Ev hapsine mahkûm edildi. Cezâ ev hapsine çevrildi. 1642 yılında öldü.

DÖNEMİN SOSYAL-BİLİMSEL VE DİNİ YAPISI

Galileo'nun doğduğu yüzyılda Kıta Avrupası'nda kırılma niteliğinde köklü değişiklikler meydana gelmekteydi. Öncelikle coğrafi keşifler başlamış ve Avrupa toplumu Colomb'un Amerika'yı keşfiyle batıya doğru açılırken Vasco da Gama vâsıtasıyla efsâneleri konu olan doğunun zenginliklerini tanımaya başlamıştı. Rönesans ruhunun hâkim olmasıyla teknik imkânlar artıyor ve insan-

8. Bkz. Atle Naes, *Galileo Galilei- When the World Stood Still*, Springer, Berlin&Heidelberg, 2005, s. 88-92.

9. Atle Naes, *a.g.e.* s. 130.

lar yeni arayışlar içine giriyordu. Pusulanın icâdıyla 1522 yılında ilk defa Macellan dünyanın etrafındaki turunu tamamlamıştı. Bu gelişmeler doğal olarak Ortaçağ döneminde içine kapalı sığ bir toplum olan Avrupa halkının ufkunu genişletiyor ve bakış açılarını değiştiriyordu.

Kurulan yerel monarşiler yapılan bu keşiflere paralel olarak ticarî faaliyetlere giriyor, hem kendi güçlerini artırıyor, hem de toplumun refah seviyesini yükseltiyorlardı. Bütün bu gelişmelerle sosyal siyasal ve ekonomik olarak yükselen bir toplumda hâkim erk olan kilise yetkesini kaybetmeye başladı. İngiltere, Fransa ve İspanya gibi bazı yerel bölgeler kendi dinî misyonlarını kazandılar. Ancak kilise yine de en yetkin ve nüfuzlu kurumdu. Kutsal Roma imparatorluğundan kopan ve İspanya Krallığı'na sadâkatini sunan Almanya'da ise durum tamâmen farklıydı.¹⁰ Alman papaz Martin Luther kilisenin uygulamalarına tepki amacıyla bir bildiri hazırlayarak 1517'de Wittenberg Kilisesi'nin kapısına astı. Luther Endülüjansa itiraz ediyor; dinin bireysel boyutuna dikkat çekiyordu. Gelişmeler üzerine Papa X. Leon, Luther' i Afroz etmiş, Luther de Wittenberg'de halkın gözü önünde, Afroznâme'yi yakarak, Papa ile bağlarını koparmıştır. Papa da, Alman İmparatoru Şarlken'den Luther'in yakılarak cezâlandırmasını istemiştir. Gelişmeler üzerine şövalye ve köylülerle karşı karşıya kalan Kilise ve Şarlken, Luther'in düşüncelerini kabul etmiş ve böylece Protestanlık, Almanya'da, hem ortaya çıkmış, hem de resmî bir kimlik kazanmıştır. Ogsburg Antlaşması (1555) ile kilise yeni bir mezhebi kabul ediyor ve bazı siyasal yetkilerinden vazgeçiyordu. Bütün bu gelişmeler etkin erk olan kilisenin hâkimiyetinin yavaş yavaş sarsılmakta olduğunu göstermektedir.¹¹

Bu dönemde Avrupa toplumunun çoğu tarımla uğraşmaktaydı ve eğitim de pek iç açıcı bir durumda değildi. Eğitim çoğunlukla şehir merkezlerindeki, çoğunluğunu kilise ve manastırların oluşturduğu belirli merkezlerde yürütülmekteydi. Ancak XVI. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da kitap basımı artmaya başladı. Bu eserlerin çoğu Latince'den çevrilen geleneksel edebî ve dinî kaynaklardı. XVII. yüzyıla gelindiğinde yazarlar çoğunlukla mensup oldukları yerel Avrupa dillerinde yazmaya başladılar. Bu durum Avrupa'da eğitimin ve okuma alışkanlığının halk arasında yayılmasını sağladı.¹² Kısaca Avrupa kıtası, Galileo'nun yaşadığı zaman periyodunda, yavaş yavaş gelişmeye başlamış bir toplumdu ve eğitim merkezden kırsala doğru yayılmaktaydı. Klasik felsefi, dinî ve edebî eserlerin yerel dillere çevrilmesi, yeni çalışma alanlarının oluşturulması için araştırmacılara ufuk açmaya başladı.

10. James MacLachlan, *Galileo Galilei The First Physicist*, s. 12-13.

11. Bkz. Albrecht Beutel, "Luther's Life", *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim, Cambridge University Press, 2003, s. 3-35.

12. James MacLachlan, *Galileo Galilei The First Physicist*, s. 13-15.

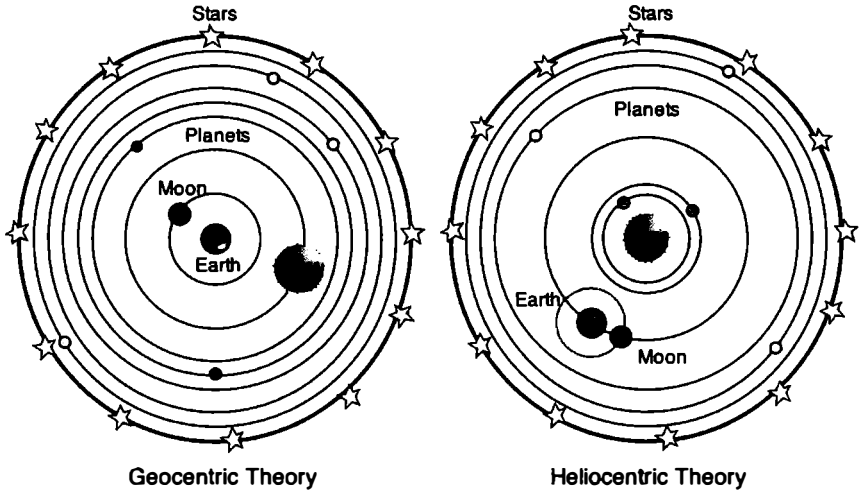
Araştırmacılar başta doğa bilimleri olmak üzere, astronomi, tıp, fizik ve mekanik konularına odaklanmışlardı. Onları böyle bir araştırmaya sevk eden temel faktör şüphesiz geleneksel eğitim metoduydu. Çünkü o zamana kadar eğitim kurumlarında Aristoteles fiziği, Galen tıbbı ve Batlamyus astronomisi okutuluyordu. Galileo da böyle bir ortamda doğmuş ve eğitim sistemi gereği fizik ve metafizik sentezinden oluşan geleneksel eğitim görmüş ve düşüncelerini kısmen buna paralel, kısmen de yeni bir paradigma oluşturarak şekillendirmiştir.

GALILEO BİLİMİ

Matematikçi, fizikçi ve gök bilimci olan Galileo kendinden önceki birçok bilimsel kurama köklü eleştiriler sunmuştur. Onun ilgi alanlarından bir astronomidir. Teleskopu icad eden Galileo değildi, ancak onu ilk defa astronomik gözlemlerde kullanan odur. Şüphesiz Galileo Kopernik teorisinin ileri sürdüğü güneş merkezli evreni daha mâkûl ve isbatlanabilir buluyordu. 1609 yılında Kepler, *Astronomia Nova* adlı kitabının bir nüshasını Galileo'ya gönderir. Galileo, Kepler'in çalışmaları ve kendi teleskopla yaptığı gözlemleri bir araya getirerek görüşlerini *The Sidereal Messenger* adlı eserinde yayınladı. Bu, Galileo'nun teleskopla yaptığı ilk gözlemleri ve bu gözlemlerin sonucunda yaptığı keşifleri yayınladığı eserdir.¹³ Onun astronomiye olan ilgisi bununla sınırlı değildir ve astronomi araştırmalarındaki en özgün yanı dünya, ay, gezegenler ve güneş üzerine yaptığı gözleme dayalı sonuçlardır. Galileo ayın evrelerini inceleyip tesbît etmiştir. Ayrıca ay yüzeyinde dağlar, vâdiler ve kraterlerin olduğunu teleskopla isbatlamıştır. Onun bu gözlemsel sonuçları kendisinden önceki Aristotelesçi ve Batlamyuscu algıyı da yıkmaktaydı. Çünkü kadîm astronomide ay ve dünya ayrı cevherlerden var edilmişti. Ayın ana maddesi dünyanınkinden farklı bir element olan *esir* (*ether*)di. Oysa Galileo'nun gözlemleri dünyanın ve ayın aynı cevherden var edildiğini gösteriyordu. Galileo ayın gözlemlenemeyen siyah noktalarıyla ilgili olarak ise varsayımsal görüş sunmuştur. Ona göre ayın siyah görünen noktaları denizdi ve ayda su ve atmosfer bulunmaktaydı.

Galileo'nun gezegenleri izlemek için yaptığı gözlemler daha çok Kopernik teorisini doğrulamaya yönelikti. Ayrıca bu gözlemler Aristotelesçi ve Batlamyuscu astronomiyi amprik olarak yıkıyordu. Bu sebeple o Venüs'ü gözlemledi. Yaptığı gözlemlerde Venüs'ün safhalarını tesbît etti. Bu tesbît çok önemliydi çünkü *Almagest*'deki tanımlamaya göre Venüs hilal şeklindeydi ve sürekli ay-

13. Maurice a. Finocchiaro, *Defending of Copernicus And Galileo Critical Reasoning in The Two Affairs*, Springer 2010, s. 44.



Şekil 1 Yer merkezli ve Güneş merkezli evren modelleri.

nı uzaklıkta olmalıydı. Oysa yapılan gözlemlerde Venüs'ün birçok şeklinin olduğu ve bunlardan birinin de hilal şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktaydı. Venüs'ün farklı şekillerde görünmesinin tek bir sebebi vardı, o da Venüs'ün sâbit olmayıp sürekli hareket etmesiydi. Her iki durumda da Kilise'nin ve o zamanki eğitim müesseselerinin okuttuğu astronomi kökten sarsılıyordu. Venüs hareket ediyordu ve bu sebeple de farklı görünümlere sahipti. Bu durumda mutlak hakikatin tek yetkesi olan kilise yanılıyor demektir. Bu ise Tanrısal bilginin doğasını tartışmaya açmaktaydı.

Galileo'nun gözlemleri her zaman aynı derecede kesinliğe sahip değildi. Şöyle ki: Teleskopunu Satürn gezegenine çeviren Galileo teleskopun yetersizliğinden dolayı Satürn'ün halkalarını yapışık olarak görmüş ve bunları uydu zannetmiştir. Ancak daha sonra yaptığı gözlemlerde bu parçaları gözlemleyemeyen Galileo antik düşüncenin başka bir temel taşma eleştiri getirmiştir. Aristoteles ve Yeni Eflatuncu gelenekte var olan ay üstü âlemin mükemmelliğine dair algı yıkılmış oluyordu. Çünkü Galileo teleskopuyla kozmosun aslında kaotik bir yapıya sahip olduğunu izliyordu.¹⁴

Jüpiter'i gözlemleyen Galileo, etrafında dört uydu tesbit etti. Jüpiter'in dört uydusunun net bir şekilde isbatı Batlamyuscu yer merkezli evren anlayı-

14. William Shea, "Galileo's Copernicanism: The science and the rhetoric", *The Cambridge Companion to Galileo*, ed. Peter Machaner, Cambridge University Press, 1998, s. 223-224.

şının çıktığının göstergesi olduğu gibi sadece güneşi merkeze alan ve bütün gezegenlerin onun etrafında döndüğünü iddiâ eden Kopernikçi güneş merkezli evren teorisi üzerinde de düşünülmesi gereken bazı noktaların olduğunu gösteriyordu.

Kadîm astronomi o zamana kadar Samanyolu galaksisini bulut kümesi olarak tasavvur etmekteydi. Oysa Galileo teleskopla yaptığı gözlemlerde Samanyolu galaksisinin bulut yığını değil, aksine muhteşem yıldızlar kümesi olduğunu isbatlamıştır. Bu tesbît ile de antik astronomi yeniden sarsılmıştır.¹⁵

Şüphesiz Galileo'nun en ilginç ve orijinal gözlemlerinden birisi güneş üzerine yaptığı araştırmalardır. 1613 yılında kaleme aldığı *Letters on the Sunspots* (Güneş Lekeleri Üzerine Mektuplar) isimli eserinde, hem antik astronomiye eleştiriler sunmakta hem de yeni buluşlar yapmaktaydı. Teleskopla yaptığı gözlemlerde tesbît ettiği en temel bilgi güneş lekeleriydi. Geleneksel açıklama bu lekelerin güneşin yanından geçen gezegenlerin veya Merkür'ün meydana getirdiği gölgeler olarak ifade etmekteydi. Galileo'nun teleskopu bunu iki açıdan yanlış çıkarıyordu. Birincisi, Merkür'ün güneşin yanından geçiş süresi ortalama yedi saat sürerken bu lekeler daha fazla bir zamanda güneş üzerinde kalmaktaydı. İkincisi ise, bu lekelerin gezegenlerin gölgeleri olduğuna dair iddiâyâ karşı sürülen antitezdir. Bu lekeler hareket halindeki gezegenlerin ya da başka cisimlerin de gölgeleri olamazdı. Şâyet bu gezegen ya da cisimler hareket halindeyseler gölgeleri güneşin farklı noktalarına düşecektir. Oysa Galileo'nun gözlemediği lekeler dâimâ güneşin aynı noktalarında görünmekteydi. Bu durumda lekeler güneşe aitti. Galileo'nun bu yeni keşfi hem Aristoteles hem de güneşi âdetâ kusursuz bir tanrıymış gibi tasavvur eden bütün felsefeleri ciddî anlamda sarsıyordu.¹⁶

Galileo'nun astronomi ile ilgili önemli eserlerden birisi de 1632 yılında kaleme aldığı ve Kilise'nin izniyle yayınladığı *Dialogues concerning the Two Great World Systems* (İki Büyük Dünya Sistemi Üzerine Diyaloglar) kitabıdır. Bu kitap diyaloglar şeklinde yazılmıştır. Bu eserde farklı kuramları savunan Salviati, Sagredo ve Simplicio isimli üç kişi astronomi konusu ve problemleri üzerine tartışmaktadır.¹⁷ Asıl tartışma konusu ise Kopernik ve Batlamyus astronomisinin hangisinin üstün olduğuyla ilgilidir. Galileo'nun kitabı böyle diyaloglar şeklinde ele almasının muhtemel sebebi özellikle Kilise'den gelebilecek eleştirileri yumuşatmaktır. Çünkü bu diyaloglardaki kişilerden hangisi-

15. James MacLachlan, *Galileo Galilei The First Physicist*, s. 45.

16. Bkz. Galileo Galilei, "History and Demonstrations Concerning Sunspots", *The Essential Galileo*, ed. and trans. Maurice A. Finocchiaro, Hackett Pub., 2008, s. 97-99.

17. Galileo Galilei, "Dialogue on the Two Chief World Systems" *The Essential Galileo*, ed. and trans. Maurice A. Finocchiaro, Hackett Pub., 2008, s. 190-271.

nin Galileo'nun kendisi olduğu belli değildi. Tartışmanın konusu Batlamyus ve Kopernik sistemi olduğu için tartışılan konuların birincisi, evrendeki varlıkların (yer, gök ve diğerleri) hangi maddeden var edildikleri; ikincisi, göklerin ve yerin büyüklüğü ve hareketle ilişkisi, üçüncüsü ise Galileo'nun daha önce hareketle ilgi olarak ele aldığı *De Motua* isimli eserde incelediği yere düşen bir cismin durumudur.

Yer, gök ve diğer göksel cisimlerin ne tür bir maddeden var edildikleri Antik Yunan, Mısır ve Mezopotomya'ya ait çok eski bir tartışmadır. Aristoteles ve Yeni Eflatuncu gelenekte ay üstü âleme ait varlıklar üstündür ve mükemmel maddeden var edilmişlerdi. Oysa Galileo, Samanyolu üzerine yaptığı gözlemlerde onun bir buluttan değil de yıldızlardan ibaret olduğunu isbatlamış ve konuyla ilgi antik görüşü çürütmüştü. Yerin ve göklerin büyüklüğüyle ilgili problem ise aslında yer merkezli evrenin hareketle ilgili ürettiği sorunlardandı. Tartışmaya göre şâyet gök çok büyükse dolanımını (yer merkezli evrende dünyanın etrafındaki dolanım) 24 saatte yapması mümkün değildir. Oysa bir gün 24 saat sürmektedir. O halde dünya daha küçük ve göğün (ya da güneşin) etrafında dönüyor olmalıdır. Tartışma nihâyetinde Batlamyuscu astronomik modelin doğurduğu sonuçlar ve Kopernik astronomisinin daha mantıklı olduğunu göstermektedir.

Üçüncü problem, yerin hareketsiz olduğunu savunanlara yönelik bir eleştiri ve yükseklikten bırakılan bir cismin düşüş noktasının tesbîtime yönelik bir tartışmadır. Bu sâyede Galileo dünyanın döndüğünü isbatlamaktadır. Aristoteles ve Batlamyus teorisine göre dünyayı hareketli kabul ettiğimizde yukarıdan bırakılan bir cismin atıldığı konumun gerisine düşmesi (yani dibine düşmemesi) gerekir veya bir ağacın başından kalkan bir kuşun uçarken ağacın başında veya gerisinde olması gerekir. Daha da önemlisi şâyet dünya dönüyorsa merkezkaç kuvvetinin etkisiyle dünya üzerindeki cisimlerin dışa savrulması beklenir. Galileo'ya göre ise durum tamamen farklıdır. Galileo hareket halindeki bir geminin direğinden aşağı doğru atılan bir cismin neden direğin dibine düştüğünü açıklayarak soruna çözüm üretir. Şöyle ki V hızıyla giden bir geminin içindeki bütün cisimler gemiyle aynı hıza sahiptir. Dolayısıyla geminin direğinden atılan bir cisim de geminin aynı hızına sahip olacaktır. Dünya ile hareket halinde olan bir cisim de dünyanın hareketine paralel olarak aynı hıza sahiptir. Ayrıca yere bırakılan bir cismin yere düşüşünü engelleyecek dışsal bir müdâhale olmadığı gibi yere doğru hareket ettiği andan itibaren bırakıldığı noktadan geriye doğru itilmesini sağlayacak içsel ya da dışsal bir sebep de yoktur. Yaptığı hesaplamalarda Galileo'nun yer çekimini ihmal ettiği anlaşılmaktadır.¹⁸

GALİLEO VE FİZİK/MEKANİK

Fizik ve mekanik Galileo'nun en önemli çalışma alanlarından biridir. Her ne kadar Galileo, astronomik keşifleriyle ön plana çıkmış olsa da bu alandaki araştırmalarının temelinde matematik ve fizik çalışmaları yatmaktadır. Galileo'yu bu alan üzerinde çalışmaya sevk eden sebep ise daha önce ifade ettiğimiz gibi Kilise ve manastırlarda kuşaktan kuşağa tevârüs eden geleneksel eğitim yöntemleridir. Ancak Galileo açısından bakıldığında mekanik ve hareket ile ilgilenmek için daha önemli bir sebep vardı ki o da Kopernik'in araştırmalarının ortaya koyduğu yeni astronomik modelin ürettiği problemlerdir. Çünkü Kopernik'in heliosentrik evren anlayışında güneş evrenin merkezinde ve yer küre de onun etrafında hareket etmekteydi. Dünyanın evrenin merkezinde ve durağan olmadığı, aksine güneşin de kendi eksenini etrafında hareket ettiği tezi çok köklü antik bir kırılmaydı.

Dünyanın hareket ettiği tezi aynı zamanda araştırmacıları hareketin doğası ve çeşitleri üzerine yoğunlaştırdı. Çünkü dünyanın hareket ettiği tezi o güne kadar hâkim düşünce olan Aristoteles fiziğindeki hareket ve ilkeleriyle gelişmekteydi. Aristoteles fiziğine göre cisimler ağırlık ve hafifliklerine göre yere farklı zamanlarda düşmekteydi. Baştan beri Kopernik teorisine sempati duyan Galileo için bu çözülmesi gereken öncelikli bir problemdi.

Galileo hareket ve mekanik hakkındaki görüşlerini açıklamak üzere üç ayrı kitap yazdı. Eserleri konusu bakımından kronolojik olarak incelediğimizde Galileo'nun bu eserlerde hem kendisini hem de mekaniği geliştirdiğini görmekteyiz. Pisa Üniversitesi'nde görev yaptığı yıllarda Aristoteles'in hareket kuramını eleştirmek için kaleme aldığı *De Motua* (Hareket Üzerine) adlı eseri bunlardan ilkidir. Galileo'nun bu eserde teknik hatâlar yaptığı görülmektedir. İkincisi ise, Floransa Üniversitesi'nde iken Kopernik ve Kepler'in ortaya koyduğu heliosentrik evren anlayışını isbât etmek için kaleme aldığı ve Kilise'nin izniyle 1632 yılında yayınlanan *Dialogues concerning the Two Great World Systems* (İki Büyük Dünya Sistemi Üzerine Diyaloglar) adlı eseridir. Üçüncüsü ise *Discourses and Mathematical Demonstrations concerning Two New Sciences* (İki Yeni Bilimin Matematiksel İsbâtı Üzerine Söylem) adlı eseridir. Galileo, bu sonuncu eseri engizisyon tarafından kitap yazması yasaklanıp ev hapsine mahkûm edildiği süreçte evde kaleme almış ve dostları aracılığıyla gizlice Hollanda'da yayınlamıştır.

Galileo'nun hareket ile ilgilenmesinin sebebini dönemin bilim anlayışından kaynaklandığını ifade etmiştik. Galileo da ilk eserine bu ismi vererek hem bu geleneğin bir parçası olduğunu hem de konuya olan ilgisini göstermiştir. Onun harekete olan ilgisinin diğer sebebi ise muhtemelen genç yaşlarda Ricci'den aldığı matematik dersleridir ki bu derslerde Ricci, Arşimet mekaniğiyle ilgili metinler de okutmuştur.

Galileo'nun dostları aracılığıyla en son yayınladığı *Discourses and Mathematical Demonstrations concerning Two New Sciences* adlı eserinde yine temel problem harekettir. Dinamik ve mekaniği konu alan bu eserde Galileo mekaniği tarihsel konseptinin dışına çıkararak matematikle yorumlamıştır.

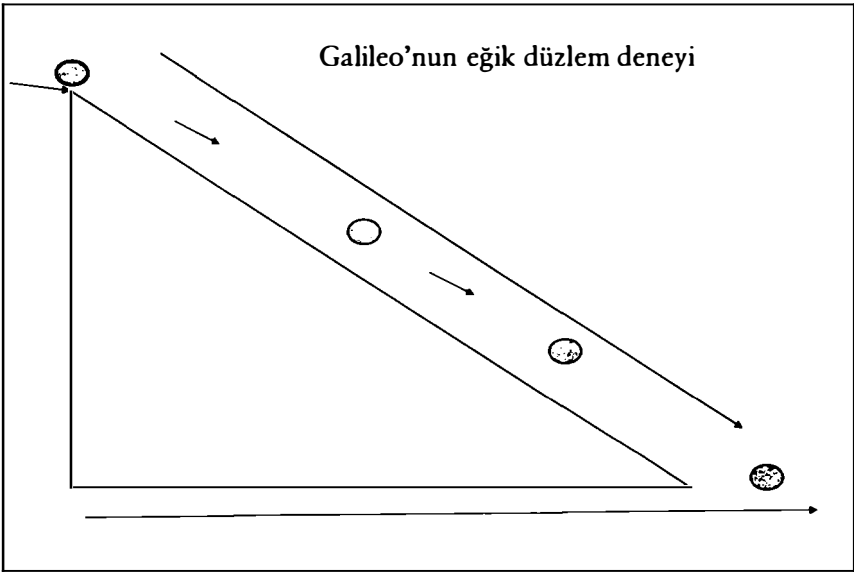
Galileo'nun zihninden geçen problem evrenin matematiksel bir felsefesini oluşturmaktı. Aristoteles zamanından beri en kesin ve doğru bilgi matematiksel bilgiydi ve Galileo evrenin Tanrı tarafından matematiğin diliyle yaratıldığına ya da evrende matematiksel bir estetiğin hâkim olduğuna inanıyordu. Aristoteles'in doğa algısı basit gözlemsel verilere dayanıyordu. Ancak evrenin matematiksel estetikle okunuşunda Aristoteles'ten beri gelen basit gözlemsel fizik ve mekanik, bu estetiği bozuyordu. Zaten Aristoteles *Fizik* adlı eserindeki doğal incelemelerinde matematiğe hemen hemen hiç yer vermemektedir.

Galileo'nun harekete bu kadar yoğunlaşmasını sağlayan faktör Aristoteles'ten beri tartışılan eylemsizlik ilkesi yatmaktadır. Aristoteles'e göre hareket doğal ve zorlanmış olmak üzere iki türlyüdü. Her iki hareket de doğaları gereği farklıydı. Aristoteles basit gözlemleri referans alarak, durağan bir cismin hareket etmesinin sebebini ona tesir eden dışsal bir faktöre bağlamaktaydı ki bu zorlanmış hareketti. Oysa Galileo'ya göre her iki hareket de temelde aynıydı. Bu yaklaşım daha sonra Newton'un birinci yasası olarak ifade edilecek olan eylemsizlik ilkesidir. Bu ilkeye göre, *bir cisim kendisine etki eden bir kuvvet olmadığı sürece konumunu korumaya devam edecektir. Yani durağan ise durağanlığını koruyacak hareketli ise hareketini sürdürmeye devam edecektir.* Kısaca antik bilime göre düşen cisimlerin ağırlığı önemliydi. İşte Galileo'nun da itiraz ettiği nokta burasıydı.

Pisa Katedrali'ndeki âyinlerde âvizeler tesadüfen Galileo'nun dikkatini çeker; rüzgârın etkisiyle salınan avizeler ne kadar büyük olursa olsun hızları artıp azalmasına rağmen geçen sürenin hep aynıdır. Daha sonra eve döndüğünde aynı uzunlukta iki ipe bağlı biri mantar diğeri kurşundan olan iki sarkaç yaparak deneyleri tekrar etti ve sarkaçların 90° bir açıdan salınımına bırakıldıktan sonra yarım daire çizdikten sonra başlangıç noktalarına döndüğünü ve sonucun hep aynı olduğunu tesbît etti. Bazı kaynaklar Galileo'nun âyin sırasında âvizelerin sürelerinin gerçekte hep aynı olup olmadığını ölçmek için kendi nabız atışlarını saydığını kaydeder. Bu tıpkı yerden fırlatılan bir taşın itme kuvvetinin etkisiyle hafiflik kazanmasına benzemektedir. Çünkü taşın yükselebilmesi için fırlatma kuvvetinin oluşturduğu hafifliğin taşın ağırlığından daha fazla olması gerekir. Taş yükseldikçe fırlatma gücünün oluşturduğu ağırlık azalacak, sıfır noktasına geldiğinde taşın kendi ağırlığıyla eşit konuma gelecektir ve düşme başlayacaktır.

Galileo'nun zihninde Aristotelesçi fizik yavaş yavaş sarsılmakta, hatta yıkılmaktadır. Çünkü Galileo, Aristoteles fiziğinin varsaydığı harekete etki eden ha-

fiflik ve ağırlık faktörlerinin rölatifliğini amprik olarak çözmüştür. Galileo'nun zihninde hareketle ilgili başka sorunlar da vardı. Galileo'nun bu sorunları Pisa Kulesi'nden aşağı attığı cisimlerle çözdüğü iddiâ edilmektedir. Bazı araştırmacılara göre Pisa Kulesi deneyi gerçek iken, bazıları bunu sadece efsâne olarak görür. Ancak bir gerçek var ki, o da, Galileo'nun serbest düşmeyle ilgili ciddi kuşkuları vardı ve çözüm arıyordu. Galileo, belirli bir yükseklikten (belki de Pisa Kulesi) farklı ağırlıkta farklı cisimler atarak çok sayıda deneyler yaptı. Sür-tünme kuvvetini görmezden gelerek atılan bütün cisimlerin aynı hızla yere düş-tüklerini tesbît eden Galileo, daha sonra deneylerini eğik düzlemde yapmaya başladı. Sür-tünme etkisi azaltılmış eğik bir zeminde yine sür-tünmesi olmayan cisimler bırakan Galileo, cisme ilk başta bir müdâhale olmadıkça cismin ora-da kalacağını, eğer bir itme etkisi olursa cismin düzlemin sonuna kadar gittiği-ni gözlemledi. Şâyet cisme etki eden başka bir kuvvet yoksa cisim sonsuza ka-dar devam edecektir. Galileo yaptığı bu deneyle daha sonra Newton tarafın-dan kesin bir şekilde isbatlanacak olan eylemsizlik ilkesini keşfetmiş oluyordu.



Şekil 2: Galileo eğik düzlemde hareket deneyi.

Cisimlerin ağırlıklarının farklılıklarına rağmen aynı hızla düşmesinin sebebi cismin birim hacminin ağırlığını ifade eden özgül ağırlıktır. Yani özgül ağırlığı daha fazla olan cisimler yere bırakıldığı yükseklikten aşağıya doğru daha az olanlara göre daha hızlı düşecektir. Cismin yoğunluğu onun düşme hızına etki

etmektedir. Başka bir ifadeyle cismin hızı, cismin yoğunluğundan ortamın yoğunluğunun çıkarılmasıyla tesbât edilir. Biz bu yaklaşımın benzerini Sirakuzalı matematikçi Arşimet'te (M.Ö. 287- M.Ö. 212) görmekteyiz. Galileo da hocası Ricci'den Arşimet'in metinlerini okumuştur.

Artık Galileo zihnindeki Batlamyuscu ve Kopernik astronomisine ait temel sorunu çözmüş oluyordu. Ortaya koyduğu serbest düşmeye bağlı eylemsizlik prensibiyle yer kürenin döndüğünü isbatlıyordu. Bu konuda Batlamyuscu astronomiyi savunanların matematiksel ve fiziksel itirazları da çürütülmüş oluyordu. Nihâyetinde Galileo, baştan beri taraf olduğu Kopernik astronomisini hem gözlemsel hem de matematiksel olarak isbatlıyordu.

GALILEO VE KİLİSE

Batıda Rönesans ile başlayan metot değişikliğinden sonra bilim bağımsız bir disiplin olarak ele alınmaya başlandı ve büyük sıçramalarla ilerledi ve bazı geleneksel düşünceleri yıktı. Elbette bu yıkılma süreç içerisinde yetkili ve nüfuz sahibi kurumları karşı karşıya getirdi. Bu kurumların başında tarih itibarıyla din ya da Kilise bulunuyordu. Yıllar süren bir mücadelede Roma ile savaşan ve bunun için ağır kayıplar veren ve neticede Roma'nın resmî dini olan Hristiyanlık, yapısındaki mistik ve teosofik nitelikte birlikte Pavlus'un da etkisiyle siyâsî bir otorite ve erk halini aldı. Bunun sonucu olarak siyasallaştı ve müesseseleşti. Bu iki unsura bağlı olarak da doğa ve tarihle ilgili kendi yasalarını koydu. Özellikle insanın değeri (aslî günah) konusu ve doğa yasaları ile (astronomi ve fizik gibi) ilgili tutumları kilisenin hâkimiyet sahasını iyice genişletti. Kilise ve kilise babalarının âhiret merkezli düşünce sistemi siyasal ve ekonomik sebeplerden dolayı Hristiyan Ortaçağ düşüncesi koyu bir skolastisizme girdi. "VII. ve XV. yy.'da Kilise babalarının İncil ve Yunan felsefesi sentezinden oluşturdıkları teoloji merkezli dinî-felsefî bir dinî düşünce ve yaşam algısı" olarak Skolâstik bir süreç başladı. Bu süreçte özellikle kilise ve kilise babalarının fikirleri dogmatik kabul edilmiş akla ve aklın ürünlerine, bilime, felsefeye, imanı zedelediği, doğa üzerine düşünmek ölüm sonrası için bir anlam ifade etmediği, akıl ise inancı bulandırdığı için hoş bakılmamıştır.¹⁹

Galileo dini eğitimi almış hatta papaz olarak yetişmek için manastıra gitmiş bir bilim insanıdır. Yaşamı boyunca Tanrı'ya inanmış ve evreni Tanrı'nın bir sanatı ve kendini ifade şekli olarak görmekteydi. Belki de Galileo için Tanrı, büyük bir matematikçiydi. Papa VII. Urban da Galileo'nun yakın dostudur.

19. Colin Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 278-279.

Bu da Galileo'nun dine olan ilgisini ve din adamlarıyla ilişkisini göstermektedir. *Dialogues concerning the Two Great World Systems* adlı eserini de kilisenin izniyle kaleme almış ve yayınlamıştır.²⁰

Ancak Galileo'nun da farkında olduğu bir şey vardı. Kilise Aristotelesçi fizik ve Batlamyuscu astronomi ve kozmolojiyi, hem geleneksel öğretiyi benimsediği, hem de Kutsal Kitap'ın literal yorumuna uygun olduğu için âdetâ credo gibi bakıyordu. Bu sebeple bu iki alana yönelik eleştiri aynı zamanda kilisenin gücüne ve Tanrı'nın bilgisine yönelik bir eleştiri ve tehditti. Galileo, Kopernik astronomisine inanıyordu ve kendisi de gözlemlerini bu gerçeği isbatlamak için yaptı. Görüşlerini yayınlayınca, yakın dostu Papa VII. Urban onu uyarmış ancak Galileo bu uyarıları pek dikkate almamıştı. Ancak Galileo'nun bu yaklaşımı yakın çevresindeki din ve bilim insanlarının gözünden kaçmadı.

Floransa'da Aristotelesçi fizik ve mekaniği ve onun evren görüşünü savunan bazı entelektüel çevreler durumdan rahatsız oldular. 1614 yılında Dominiken rahip Tommaso Caccini "*Kopernikçilik ve Matematikçiler*" adlı va'zında konuyla ilgilenenleri kabalizm ve nümeroloji hermetizmi ile itham etti. Caccini'ye göre bu yeni astronomik model sapkıncaydı ve bu modeli ortaya koyanlar Tanrı'ya sadakat göstermiyorlardı. Kilisenin önde gelen ilâhiyatçısı İtalyan Cizvit ve Katolik Kilisesi kardinali Robert Bellarmine (1542-1621) dünyanın dönüşü görüşünün Kutsal Kitap'a ters olduğu yönünde Galileo'yu uyardı.²¹ Galileo'nun çalışmaları Kopernik sistemiyle ilgili daha fazla deliller ortaya koymaya başlayınca kilise Galileo'ya karşı bir bildiri yayınladı. Bu bildiriye göre:

1. Yer küre Batlamyus kozmolojisinde ifade edildiği gibi evrenin merkezin dedir ve Kutsal Kitap'ın öğretilerine uygundur.
2. Heliosentrik evren Kutsal Kitap'a aykırıdır, teolojik, felsefi ve bilimsel bir temeli yoktur.

Kilisenin tepkisini önemsemeyen Galileo, Engizisyona çağrılır ve yargılanır. Galileo kaygılıdır, çünkü kendisinden önce Bruno, yakın bir zamanda benzer düşüncelerden dolayı yargılanmış ve yakılarak öldürülmüştür. Galileo'da Kutsal Kitap'a aykırı görüşler ortaya atmak, halkın inancını ifsat etmek ve Kopernik doktrinini öğretmek gerekçesiyle sapıklıkla suçlanmıştır. Galileo dinlenil-

20. Galileo'nun Kutsal Kitap ve Kiliseyle ilişkisi için bkz. Ernan McMullin, "Galileo on Science and Scripture", *The Cambridge Companion to Galileo*, ed. Peter Machaner, Cambridge University Press, 1998, s. 271 vd.

21. Andrew Dickson White, *A History of The Warfare of Science With Theology in Christendom*, VI., London, McMillan Comp. 1897, s. 131-134.

mek için dört defa mahkemeye davet edilir. Sonuncusunda Galileo, Santa Maria Kilisesini çağrılır, mahkemenin önünde diz çöktürülür, sapıklığı itiraf ettirilir ve kilisenin kendisine verdiği metni yüksek sesle okuması istenir. Galileo istenilenleri tamamıyla yerine getirir. Bir bilim insanının araştırılmaya ve düşünceye karşı dogmatik bir yargı önünde bu şekilde yargılanması üzücü bir durumdur. Nihâyetinde Galileo, kilisenin kendisine verdiği şu metni okur:

“Güneşin evrenin merkezinde olduğu ve hareket etmediği, dünyanın evrenin merkezinde olmadığı ve hareket ettiği gibi sapık (heresy) düşüncelerle yargılandım. En kalbî hislerimle ve en samimî inancım ile düşüncelerimden vazgeçiyorum. Hatâlarım ve sapıklıklarım, bütün günahlarıma ve yüce Katolik kilisesine karşı bütün tavırlarıma lanet ve nefret ediyorum.”²²

Galileo, bu metni okuduktan sonra ömür boyu hapse mahkûm edilir. Yaşının büyük olmasından dolayı mahkûmiyeti ev hapsine çevrilir. Galileo’nun yargılama bittikten sonra salondan çıkarken “*Ama yine de yer dönüyor.*” dediği söylenir.

Galileo’nun kavgası din ile veya Tanrı’yla değildi. Onun kavgası antik yanlışlar ve bu yanlışlara taraf olan müesses Hristiyanlık ileydi. Galileo’nun deist ya da teist olduğunu bilmiyoruz ancak o, evrenin Tanrı tarafından matematiksel bir dille yaratıldığına inanıyordu. Kilisenin mahkûmiyet kararı Galileo’yu yıldırmadı. Galileo mahkûmiyetine ve eser yazma yasağına rağmen *Discourses and Mathematical Demonstrations Concerning Two New Sciences* adlı eserini bu süreçte yazmıştır. XX. yüzyıla gelindiğinde bilimsel ve astronomik araştırmalar Galileo’nun hayatı pahasına yaptığı bilimsel keşifleri çok basit bir gerçek olarak bize sunmaktadır. Bugün akl-ı selim sahibi hiç kimse dünyanın evrenin merkezinde olduğunu ve dönmediğini iddiâ edemez. Bu sebeple Papa II. Jean Paul, 31 Ekim 1992’de Kilisenin yaptıklarından dolayı Galileo Galilei’den özür dilemiştir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kopernik ve Kepler ile aynı çizgiyi devam ettirmekle birlikte dünyanın döndüğünü deneysel olarak isbatlayan Galileo Galilei modern astronominin asıl kurucusu ve klasik düşünsel geleneğe karşı devrimsel bir hamledir. Matematği kullanarak bilimsel sonuçlarda kesinliği amaç haline getirmeye çalışmış, Aristot-

22. Maurice a. Finocchiaro, *Defending of Copernicus And Galileo Critical Reasoning in The Two Affairs*, s. 282-283.

teles mantığını eleştirerek analogi yerine tecrübî metodu savunmuştur. Aristoteles'in hareket görüşünü matematiksel olarak eleştiren Galileo, hareket hakkında yazdığı eserde (*De Motua/Hareket*), Aristoteles'in doğal ve zorlanmış hareketin farklılığına ilişkin görüşlerini yıkmıştır. Bu iki cins hareketin temelde aynı olduğunu, yani hafif ve ağır cisimlerin yere aynı zamanda düşüklerini isbatlamıştır.

Galileo'nun hareket görüşünün üç önemli sonucu vardı. Birincisi; Aristoteles'in asırlarca doğru kabul edilen görüşü yıkılıyordu. İkincisi; dünyanın döndüğü isbatlanmış oluyordu. Üçüncüsü, *doğanın matematiğin diliyle yazıldığını*²³ iddiâ edecek kadar deneyci olan Galileo düşüncelerini sadece teorik temellere değil, aynı zamanda deney ve gözleme dayandırıyordu.²⁴ Kopernik tarafından ortaya konulan ve Galileo tarafından isbatlanan heliosentrik evren anlayışı din ile bilim arasındaki ilk köklü kırılmalardan biridir. Galileo ile birlikte bilim artık felsefeden kopmaya başlayarak, varsayımsal değil de deney ve gözleme dayalı amprik yöntemle gelişmeye başlamıştır. Bu süreçte Kilise mevcut statüsünü korumak için bilim insanlarına aşırı baskılar yapmıştır. Galileo'da bundan nasibini almıştır. Ancak buna rağmen bilimsel çalışmalarına ara vermemiştir. Çünkü Galileo evrenin Tanrı tarafından matematiğin diliyle yazıldığına inanıyordu. Galileo çalışmalarıyla astronomi tarihinde devrimsel bir hamle yapmıştır. Onun keşifleri Ortaçağda sıkça tartışılan din (kilise) ve bilim ilişkisi açısından yeni bir kırılmanın da başlangıcıdır.

KAYNAKÇA

- Beutel, Albrecht, "Luther's Life", *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim, Cambridge University Press, 2003. Galileo, Galilei, *The Sidereal Messenger*, trans. Edvard Stafford Carlos, Rivingston, London 1880.
- Drake, Stillman, *Galileo A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001.
- Draper, John William, *History of The Confliction Between Religion and Science*, New York, D Ampleton and Company, 1889.
- Finocchiaro, Maurice a., *Defending of Copernicus And Galileo Critical Reasoning in The Two Affairs*, Springer 2010.
- , "Dialogue on the Two Chief World Systems" *The Essential Galileo*, ed. and trans. Maurice A. Finocchiaro, Hackett Pub., 2008.

23. Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 383.

24. John William Draper, *History of The Confliction Between Religion and Science*, New York, D Ampleton and Company, 1889, s. 170.

- , “History and Demonstrations Concerning Sunspots”, *The Essential Galileo*, ed. and trans. Maurice A. Finocchiaro, Hackett Pub., 2008.
- MacLachlan, James, *Galileo Galilei The First Physicist*, Oxford University Press, 1997.
- Mcmullin, Ernan, “Galileo on Science and Scripture”, *The Cambridge Companion to Galilei*, ed. Peter Machaner, Cambridge University Press, 1998.
- Naes, Atle, *Galileo Galilei- When the World Stood Still*, Springer, Berlin&Heidelberg, 2005.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi)*, Çev. Ekmelettin İhsanoğlu-Feza Günergun, Ankara, TÜBİTAK yay., 2005.
- Shea, William, “Galileo’s Copernicanism: The science and the rhetoric”, *The Cambridge Companion to Galilei*, ed. Peter Machaner, Cambridge University Press, 1998.
- “Telescope” *U-X-L Encyclopedia Of Science*, ed. Rob Nagel, Vol. 1-10, USA 2002.
- Topdemir, H. Gazi-Unat, Yavuz, *Bilim Tarihi*, Pegem Akademi, Ankara, 2012
- White, Andrew Dickson, *A History of The Warfare of Science With Theology in Christendom*, VI., London, McMilan Comp. 1897.

EVRENİN MEKANİSTİK TASARIMI: NEWTON

İshak Arslan*

Isaac Newton (1642-1726) Avrupa'nın oldukça çalkantılı bir döneminde, İngiltere'nin Lincolnshire bölgesinde Woolsthorpe'ta bir mâlikânede doğdu. Babası kendisi bebekken öldüğü, annesi de bir süre sonra başka biriyle evlendiği için babaannesinin yanında büyüdü. Zor bir çocukluk geçiren Newton 1661 yılında İngiltere'nin en saygın üniversitelerinden Cambridge'de Trinity College'a kabul edildi. Burada başta geometri, cebir, trigonometri olmak üzere matematiğin temel alanlarında sıkı bir eğitim alan Newton doğa bilimlerinin yanı sıra âlet yapımcılığı ve simya çalışmalarıyla ilgilendi. Parlak akademik yaşamını kesintiye uğratmasına rağmen olgunluk çağına siyâsî ve bürokratik görevleri üstlenmekten de geri durmadı. 1689 yılında Cambridge Üniversitesi'ni temsilen parlamento'ya girdi. 1696 yılında yardımcılık göreviyle girdiği darp-hanenin üç yıl sonra müdürlüğüne atandı. Kazançlı ve itibarlı olduğu kadar, o gün için taşıdığı stratejik önem sebebiyle riskli ve yorucu olan bu görevi titizlikle yerine getirdi. Hook'un ölümünden sonra 1703'te *Royal Society*'nin başkanı oldu. Yaşamı boyunca hiç evlilik yapmayan Newton, gizemli dostu Fatio ve asistanı Humprey ile J. Locke ve E. Halley gibi az sayıdaki arkadaşı haricinde, toplumdan uzak durmuş, sosyal ve ailevi ilişkilerin eksikliğinden doğan boşluğu matematikten fiziğe, simyadan teolojiye uzanan kapsamlı ve titiz araştırmalarıyla doldurmuştu. Dindar olmasına rağmen teslis doktrinine ve kilise-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

nin 'resmi yorumu'na inanmayan Newton, Tek Tanrı'ya dayalı kişisel inançlarını ve simya çalışmalarını paylaşmadan 84 yaşında öldü.¹

NEWTON'UN DEVRALDIĞI MİRÂS

En genel anlamıyla 'Newtoncu Dünya Görüşü'nün önceki kuşaklardan tevârüs ettiği pek çok düşünce, kavram ve kurum, dolayısıyla bunların taşıyıcılığını üstlenen öncü kişilikler bulunmaktadır. Bu öncüler ya da o dönemdeki adlandırmayla 'doğa filozofları' arasında Descartes, Galileo ve Copernicus'tan oluşan bir sacayağından söz etmek mümkündür. Kartezyen koordinatların kullanımını devreye sokan ve kendisinin asıl amaçları arasında bulunmamasına rağmen, Ortaçağın okült güçlerle dolu, kutsal, büyülü ve organik evreninin mekanikleşmesi sürecine katkılar sağlayan Descartes bu büyük dönüşümün matematiksel ve felsefi arka planını; Galileo, başta eylemsizlik yasası olmak üzere hareketle ilgili çalışmaları dolayısıyla fizik tarafını; Copernicus ise Güneş merkezli yeni evren modeliyle kozmolojik tarafını temsil ediyordu. Geleneksel atomculuğu, bazı düzeltmeler yaparak ve Hristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışarak, yeniden canlandıran Gassendi; dikkatle kaydedilmiş astronomik gözlemleriyle Kepler; kimya alanındaki keşifleriyle yeni bir çıkır açan Boyle ile Newton'un kıtadaki rakibi Leibniz, bilimsel devrimle noktalanan bu sürecin kilometre taşları arasındadır. "Kendilerine mahsus değişik stilleri olan ve hepsi de Aristotelesçi, niteliksel felsefeye karşı eleştirel tavır takınan filozoflar arasında Charleton, Glanvill, Hobbes, Hooke ve Henry More'u" da bu tabloya eklemek mümkündür (Hall, 1992, s. 24).

Newton'un kişisel dehası ile devraldığı mîrâsın zenginliği karşılaştırıldığında hangisinin daha önemli olduğu yönünde bilim tarihçileri arasında bir uzlaşma bulunmasa da onun 'kütleçekimi kavramını merkeze alan felsefî-matematiksel analizlerinin değeri konusunda şüphe yoktur. Diğer bileşenlerin katkısı unutulmamak kaydıyla Newton'u kütleçekimi üstünde düşünmeye sevk eden etkenler, büyük oranda geleneksel kozmolojide (Aristoteles-Batlamyus kozmolojisi) meydana gelen çatlaklar ve çözüm bekleyen anomalilerdi.

Güneş merkezli modelin avantajlarını erken bir dönemde fark eden Newton *Principia*'nın ön hazırlığı niteliğindeki *De Revolutionibus*'ta Copernicusçu modelin çizimlerine yer vermişti. Gezegenlerin hareketlerini gözlem sonuçla-

1. Newton'un detaylı bir yaşam öyküsü için Bkz. A. Rupert Hall, *Isaac Newton: Adventurer in Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Gale, E. Christianson, *Isaac Newton: Bilimsel Devrim*, Çev. Zekeriya Aydın, Yaşamöyküsü Dizisi, TÜ-BİTAK, Ankara, 2004.

ıyla uyumlu olarak açıklamaya çalışan bu çizimler, Kepler'in eliptik sistemle ilgili hesaplarının bir devamı niteliğindedir. Benzer şekilde ileride *Principa*'da olgunlaştırılan hareketin üç yasası da Kepler yasalarının genelleştirilmiş biçimiydi. Gezegenlerin hareketlerini açıklamak üzere geliştirilen bu yasalardan ilkinin göre "bir gezegen eliptik bir yörünge üzerinde hareket ediyor"; ikincisine göre "güneşin etrafında eliptik yörüngelerinde hareket eden gök cisimleri eşit zamanlarda eşit alanları taradığı", dolayısıyla "güneşe uzak olduğunda dar bir mesâfeyi yavaşça geçerken, güneşe yakın olduğunda geniş bir mesâfeyi hızla geçeceği" belirtiliyor ve nihâyet "bir gezegen Güneş'ten olan ortalama uzaklığıyla yörüngesini tam bir kez dolanması için gereken süre arasında bir bağıntı" kuruluyordu (Richard de Witt, 2010, s. 140; Gale E. Christianson, 1996, s. 18, 19). Her ne kadar Kepler'in çalışmaları Copernicusçu dairesel sistemi eliptik yörüngelerle değiştirerek olgunlaştırmış olsa da bu yasaların kendisine göre işlediği 'asıl sebebi' (kütleçekimi) gösteremiyor, sonuçta Keplerci hareket yasaları gezegen hareketleriyle sınırlı kalıyordu.

Her ne kadar bilimsel devrimin oluşumunda başat rolü kozmolojik problemler oynamış olsa da bu dönüşümün doğa bilimlerinin hemen her alanına yayılan küçüklü büyüklü birçok aktörü vardı. Peter Whitfield, bir biçimde Newton'u etkileyen külliyâtın içinde ilk sırada Napolili doğa bilimci Giambattista della Porta'nın 1589'da yayımlanan *Magia Naturalis* (*Doğal Büyü*) kitabını zikreder (Whitfield, 2008, s. 181). Isı, manyetizma ve kimya alanlarına ilişkin deney ve hileleri içeren eserde Della Porta'nın büyü ile kastettiği şey, "herhangi biri tarafından da gerçekleştirilebilecek olan, doğa temelli" bir işlemdir ve bu anlamıyla "adında rasyonel bir düzen" bulunan doğal büyü (*magia naturalis*) okült nitelikleri, melek ve cin benzeri varlıkları veya sırlı güçleri içermez. Newton'a etkileri açısından zikredilmesi gereken bir başka önemli yapıt William Gilbert'in manyetizma ve daha sonra elektrik adını alacak olan fizik kuvvetleri incelediği *De Magnete* (1600) eseridir. Manyetizmanın dünyaya Tanrı tarafından aşıldığına inanan Gilbert,

"Rönesans biliminin düştüğü ikilemlerin bir örneğidir: Gözlem ve deneyle iş görülüyordu ve böylece belli etkiler genelleştirilebiliyordu. Bilim, büyü'nün câzibesinden kurtulmuştu ama bilimsel açıklamaları yasa haline getirecek fizik ya da matematik bir dil mevcut değildi." (Whitfield, 2008, s. 185).

diyor.

Benzeri bir dilemma eylemsizlik nosyonu üstüne çalışan Galileo için de geçerliydi. Galileo hareketin ivme, serbest düşme, çarpma gibi önemli hususiyetlerini tesbît etmiş, Aristotelesçi hareket teorisinin ötesine geçmeyi başarmış, ancak bu bulgulardan hareketle bütünlüklü ve kapsamlı bir hareket teo-

risi geliştirememişti (Whitfield, 2008, s. 185). Yine aynı yüzyılda Almanya'da Otto von Guericke (1602-1686) ve İtalya'da Torricelli'nin (1608-1647) hava basıncı üzerine yaptıkları çalışmalar, Pascal'ın hava pompası deneyleri ve hidrolik prensiplerini açığa çıkarması da zikredilmesi gereken olgular arasındadır.

Bütün bu faktörler arasında neredeyse kozmolojideki gelişmelere eşdeğer olan ve sonuçları itibarıyla niceliksel dünya tasarımına imkân sağlayan başlıca sâiklerden biri de XVI. yüzyılın sonlarına doğru büyük bir ivme kazanan matematikteki gelişmelerdi. Bu anlamda Francois Viete'nin cebirde yeni bir denklem dili kullanması, Simon Stevin'in Arap rakamlarını sisteme dâhil ederek büyük kolaylıklar sağlaması, nihâyet John Napier'in 1614'te ilk logaritma tablolarını yayımlamasıyla birlikte hesaplama faaliyetleri büyük oranda kolaylaştı. Descartes ise cebir yöntemini geometriye uyguladı ve bu sayede “temel matematik değişim modellerinin, yani grafiğin temelini oluşturdu.” Descartes'in yanı sıra Pascal ve Fermat da analitik geometrinin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştu (Whitfield, 2008, s. 187-180). Artık doğum sancıları uzun süredir devam eden bu tablonun tek tek parçaları ortaya çıkmış, geriye matematiğin ve deneyin yardımıyla bu parçaları birleştirecek sentezcinin son müdâhalesi kalmıştı. XVII. yüzyılda sayıları hızla artan yeni olgu ve olayları, geleneksel kabullerle çelişen gözlem sonuçlarını, seleflerinin birbirleriyle ilişkisiz görünen bireysel bulgularını genel, bütüncül ve tutarlı bir paradigmaya dönüştürme şerefine Newton'a düşmüştü.

NEWTON'UN ROLÜ: TERKİP VE İNŞÂ

Sonradan “bilimsel devrim” olarak adlandırılan ve zamanla bir dünya görüşü cesâmeti kazanan dönüşüm, tam olarak nerede, nasıl ve hangi koşullar altında başladığı yönündeki sorular açısından birçok belirsizlik unsuru içermektedir. Bu gün bilimsel devrimin ayırt edici özellikleri olarak kabul edilen “deney ve gözlem”, “ölçme ve hesaplama”, “niteliklerin nicelikselleşmesi” “doğal süreçlerin mekanizasyonu” gibi teorik ve yöntemsel özellikler XVII. yüzyılın başlarında oldukça dar bir bilimsel çevre hâricinde bilinmiyordu. Yeni keşfedilen deneysel teknikler bile toplumsal seviyede karşılık bulmakta zorlanıyor, eğitilmiş kesimler, kilise ve hatta üniversiteler nezdinde bile bir takım acayiplikler, insan hataları ya da hileleri olarak yorumlanıyor, bilim çevrelerince ‘gelecekte neye dönüşeceği kestirilemeyen önemsiz sorunlar’ olarak görülüyordu. Meselâ Galileo Jüpiter'in uydularını keşfettiğinde birçok kişi ona inanmamış, kullandığı aletlerin göz yanılmaları oluşturduğunu söylemişti (Shapin, 2000, s. 91). Fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimlerinin farklı alanlarında ortaya çıkan ve geleneksel çerçeve içinde kalınarak açıklanamayan küçüklü büyüklü pek çok

olgu hakkında benzeri örneklere rastlamak mümkündür. Newton'un modern doğa düşüncesine geçiş sürecindeki rolü tam da yeni olgular hakkında pek çok hipotez ve teorenin ortaya atıldığı bu kaos ortamında, doğru ile yanlışın birbirine karıştığı, siyâsî, kültürel ve bilimsel anlamda yaşanan büyük bir arayış ve çalkantı döneminde öne çıkmıştır.

Bilimsel devrimin sonradan başkahramanı sayılan Newton, Hooke gibi amansız muhâlifleriyle girdiği ateşli polemikler bir yana bırakılırsa kendi çağında münzevî bir hayat yaşayan, az sayıdaki dostu dışında pek kimseyle görüşmeyen, üniversitede çoğu zaman boş sınıflara hitap etmek zorunda kalan, buna rağmen üstünde çalıştığı problemlerin peşini aslâ bırakmayan yalnız ve tutkulu bir araştırmacıydı. Newton'un 1667'de Trinity College'da başladığı öğretim üyeliği boyunca bu genel tabloyu değiştirecek olağanüstü bir gelişme yaşanmadı. Selefî Isaac Barrow'un matematik kürsüsünü devraldıktan sonra bir yandan az ilgi gören derslerine devam ederken, bir yandan da kişisel olarak optik, analitik geometri ve astronomi alanındaki araştırmalarını sürdürüyordu. Öğrencileri ve çalışma arkadaşları dâhil kimselere duyurmadan yürüttüğü bu çalışmalardan en önemlisi kalkülüsün ilk versiyonu olan "akışkanlar analizi"ydi. Ancak bu yoğun ve bereketli çalışma döneminde Newton'un bilim çevrelerinde tanınmasını sağlayan şey optikte yaptığı deneysel çalışmalar, daha doğrusu geliştirdiği aynalı teleskop oldu (Christianson, 2000, s. 49). Prizmadan geçen beyaz ışığın kırılmasıyla ilgili deneylerin sonucunda ışığın gerçekte, gökkuşağında açıkça görülen ana renklerin tamâmından oluştuğu kanâatine ulaşan Newton bu deneyler sırasında yansıtımlı aynaları kullanarak yeni bir teleskop geliştirmeyi başardı. "Cisimlerin çaplarını görüntüyü bozmadan 40 kat büyüten" bu teleskopla "Jüpiter'i ve uydularını belirgin olarak gördüğünü" ilan eden Newton'un buluşu 1671 yılında Barrow tarafından Kraliyet Cemiyetine ve Kral II. Charles'a sunuldu. Işık teorisiyle ilgili görüşleri ise cemiyetin *Philosophical Transactions* dergisinde yayımlandı ve bilim çevrelerinde büyük tartışmalara yol açtı (Christianson, 2000, s. 50, 51).

Teleskopun gelişim sürecinde geleneksel ışık teorileri üzerinde derinlemesine düşünen Newton, ışığın yayılması ve kırılması olgularını yeniden incelemiş, nihâyet ışığın belirli hızlarla hareket eden partiküllerden oluştuğu sonucuna varmıştı. Bu hipoteziyle Newton hem o güne kadar sıradan maddî unsurlardan ayrıştırılıp ayrıştırılmayacağından emin olunamayan ışığı maddî evrene dahil ediyor, hem de deneysel yöntemini pekiştiren bu örnek üzerinden Steven Shapin'in deyimiyle "optik olguların gerçek sebebinin" kesinleştirdiğini iddia ediyordu:

"Bir natüralist, (renklerin) bilimi(ni) matematiksel olarak görmeyi beklemez, ancak ben onun içinde, optiğin herhangi bir başka bölümündeki ka-

dar kesinlik bulunduğunu doğrulama cesâreti gösteriyorum. Onlarla ilgili söyleyeceğim şeyler hipotezden ibâret değil, daha çok kesin sonuçlardır; bu noktaya sadece, bunun başka türlü olmadığı ya da bütün olgulara uyduğu çıkarımıyla değil, fakat doğrudan ve herhangi bir şüphe olmaksızın, deneyler aracılığıyla varıyorum.” (Newton’dan aktaran Shapin, 2000, s. 142, 143).

Newton optik alanında elde ettiği teorik (parçacık görüşüne dayalı yeni optik teorisi) ve pratik (beyaz ışığın diğer renklerin toplamından oluştuğunu göstermesi ve aynalı teleskopu geliştirmesi vb.) başarılar sebebiyle *Royal Society*’ye kabul edilmişti. Henüz kalkülüs ve kütle çekimiyle ilgili çalışmaları bilinmemesine rağmen kraliyet akademisine girmesi, Newton’u Cambridge’de çalışan sıradan bir ‘üniversite hocası’ konumundan çıkarmış, artık devlet ve özel sermaye desteğini alabilen, saygın bir doğa filozofu seviyesine yükseltmiş, bu sayede sadece Londra’nın değil bütün Avrupa başkentlerinin de ilgisine mazhar olmuştu.

DOĞA FELSEFESİNİN MATEMATİKSEL İLKELERİ: PRİNCİPIA

Bilim tarihinin en temel eserleri arasında yer alan ve 1687’de yayımlanan *Principia*, tam adıyla *Philosophiae Naturalis Principa Mathematica* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) klasik mekaniği ve kütle çekim teorisini ortaya koymasının ötesinde mekanistik evren tasarımının temel argümanlarını içeriyordu. Daha çok geometrinin sağladığı imkânlarla isbatlanmaya çalışılan bu argümanlar aynı zamanda klasik mekaniğin de kurucu unsurlarıydı. *Principia*’da ortaya konan ve zamanla sadece mekaniğin değil, bir bütün olarak modern fiziğin temeli haline gelen bu argümanlar en temelde Newton’un *uzay, zaman ve hareket* hakkındaki görüşlerine dayanıyordu.

Salt dilsel analiz ve mantıkî tutarlılığı, doğru bilginin anahtarı sayan Aristotelesçi çerçeve içinde kalınarak artık *ivme, çekim, kuvvet, boşluk* gibi fiziksel olguların açıklanamayacağını fark eden Newton, bu tür olguların tasviri ve analizinde o güne kadar daha çok pratik amaçları için kullanılan ve doğa felsefesindeki önemi henüz yeterince anlaşılamayan deneyin ve matematiğin imkân ve araçlarını devreye soktu.

Bilindiği üzere modern felsefenin başlangıç noktası addedilen Descartes bilgide matematiksel kesinliği arıyor, bunu da yine Aristotelesçi bilgi teorisinin dışına çıkmaksızın bir takım metafizik ilkelerden elde etmeye çalışıyordu.² Kar-

2. Metodik şüphe yöntemiyle a priori ilkelerden kesin sonuçlara ulaşma yöntemi için Bkz. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 2012.

tezyen felsefenin matematiksel yöntemlerinden yararlanması, Newton'un sonuna kadar Descartes'in programına sâdik kaldığı anlamına gelmez. Nitekim Newton, Descartes'in matematiksel isbatlarla desteklenmiş mekanikçi yaklaşımını benimsiyor, ancak onun boşluğu, dolayısıyla atomculuğu kabul etmeyen, mantıkî seviyede sonsuzca bölünebilir, uzamla (extentio) dolu evren tasarımı-nı benimsemedi. Bu arayışın sonucunda ihtiyaç duyduğu metafizik çerçe-veyi Gassendi'nin atomculuğunda bulan Newton, bu yorumu Descartes'in me-kanikçi yöntemiyle birleştirmeyi denedi. Böylece Copernicus'tan güneş mer-kezli yeni gökbilimini, Descartes'ten analitik geometriyi, Galileo'dan hareket prensiplerini, Gassendi'den yeni atomculuğu tevârüs eden “evrenin mekanis-tik tasarımı” nihâî formuna ancak Newton'un gerçekleştirdiği büyük sentez-de, *Principia*'da kavuşabildi.

Principia'nın muhtevasına biraz daha yakından bakıldığında I. kitabın baş-langıcındaki *tanımlar* bölümünde yeni fiziğin temel prensiplerinin sıralandığı görülür (Newton, 1999, s. 156). Rossi'nin özetine göre Newton, *Principia*'nın ikinci kitabında ‘dirençli sıvılarda hareket eden cisimler’ sorununa dönmekte ve Descartes'in girdap teorisini eleştirmektedir. ‘Dünya sisteminin organizas-yonunun’ sunulduğu üçüncü kitapta ise Newton tanım, aksiyom, teorem ve ka-nıtlardan evrensel bir tanıma ulaşmak için gerekli olan ‘felsefî muhâkeme ku-rallarını’ belirler ki bu kıstaslar “basitlik”, “evrensel genelgeçerlik”, “homojenlik” ve “doğrulanma” olarak özetlenebilir. Üçüncü kitapta ayrıca bir taşın düş-mesiyle bir gezegenin hareketini aynı yöntemle açıklayan ünlü ‘evrensel kütle çekimi’ yasalarına yer verilmektedir. *Principia*'nın ikinci baskısının sonun-da yer alan ‘genel yorumlar’da gezegenlerin hareketlerinin mükemmelliğini in-celeyen Newton, inşâ ettiği fizikten hareketle varmak istediği asıl sonucu, ya-ni *teolojisini* temellendirmeye çalışır. Buna göre, gök cisimlerinin evrendeki eş merkezli dağılımı ve kusursuz hareketleri kör bir yazgının eseri olamaz, tersi-ne bilinçli bir tercihin sonucudur. Yani doğadaki mekanik düzen, bir ‘düzen-leyicinin’ işareti sayılmalıdır. Güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızlardan olu-şan bu muhteşem sistem yalnızca akıllı ve güçlü bir Varlığın akıl ve egemenli-ğinden yola çıkarak ilerleyebilir. Aynı şekilde hayvanların ve böceklerin gözle-ri, kulakları, beyni, kalbi, kanatları ve içgüdülere de güçlü ve ebedî bir etkenin akıl ve becerisinin ürünü olmalıdır (Rossi, 2009, s. 245). Whitehead'ın deyi-miyle “nihâî matematiksel formülasyonları ne olursa olsun, Newtonyen kuv-vetler (*force*), Tanrı tarafından ikâme edilen zorunlu koşullardan başka bir şey değildir” (Arslan, 2011, s. 72, 73. Paragrafın tamâmı).

Principia'nın yayımlanmasıyla birlikte mekanistik ilkelere uygun olarak iş-leyen doğa yasaları ilk kez ay üstü-ay altı ayırımının ötesinde fiziksel evrenin tamâmına teşmîl ediliyordu. Merkezinde kütleçekiminin yer aldığı Newtoncu sentez sayesinde Aristoteles'ten beri geçerliliğini sürdüren aktif-pasif prensip-

ler, maddeye içkin olduğu düşünülen t/özler bir kenara bırakılmış, eylemsizlik ilkesine göre hareket eden, mekanik, determinist, homojen ve sonsuz bir evrenin kapıları, bir daha kapanmamak üzere, aralanmıştı. Newton'un kendi çağında etkileri ancak Cambrigde Üniversitesi ve *Royal Society* ile sınırlı bir 'devrim' niteliğindeki *Principia*, XVIII. yüzyılda başta Fransa olmak üzere bütün Avrupa'ya, XIX. yüzyılda ise dünya sathına yayılarak modern dünya görüşünün başyapıtı haline gelmişti.

UZAY, ZAMAN VE HAREKETİN İKİ FORMU: GÖRELİ VE MUTLAK AYRIMI

Pre-sokratik filozoflardan bu yana doğa düşüncesinin en temel problemlerinden biri de sürekli değişen şeylerin arkasında değişmeyen bir ilkenin bulunup bulunmadığı, başka bir ifadeyle sağduyu seviyesinde fiilen gözlemlenen hareketin ve durağanlığın açıklanması meselesiydi. Platon'un idealar nazariyesi de Aristoteles'in formlar kuramı da, Descartes'in Kartezyen ayrımı da bu temel problemin çözümüne dönük sistematik çabaların ifadesiydi. Durağanlığın (matematik) ve sürekli değişimin (fizik) birini diğeri adına dışlamaksızın telifi ni gerektiren çözümleme çabaları ister istemez düalist varsayımları gerekli kılıyor, düalizm ise kategorik olarak birbirinden farklı olan iki düzlemin birbiriyle ilişkilendirilmesi engeliyle karşılaşlıyordu.

Matematikte ve doğa bilimlerinde yaşanan büyük gelişmelere rağmen bu kadim sorunu aşmakta zorlanan Newton, fiziksel evrenin tasviri için gerekli olan üç temel kavramı, *uzay*, *zaman* ve *hareketi* düalist açıklama geleneği içinde yeniden formüle etme yoluna gitti. Bu yaklaşıma göre her üç kavramın biri mutlak ve değişmez, diğeri görelî ve fiziksel süreçlere tâbi iki yönü vardı. 'Mutlak uzay', 'mutlak zaman' ve 'mutlak hareket' hisse konu değilken, 'görelî uzay', 'görelî zaman' ve 'görelî hareket' fiziksel değişim süreçlerine tâbiydi, hissin konusuydu ve dolayısıyla niceliksel ilişkilerle ifade edilebiliyordu. Özetle mutlak olanlar salt zihinde kavranabilen, matematiksel, soyut, değişime ve dışsal ilişkilere konu olmayan mutlak varsayımlar iken, ikinciler ancak hârici dünyada var olabilen, duyumlanabilir, dolayısıyla niceliksel ilişkilerle ifade edilebilir değişkenlerdi. Bütün bu özellikleri dolayısıyla bilimlerin konusu olan da işte bu ikinci kısım, yani görelî uzay, görelî zaman ve görelî hareketti. Temel kavramlara ilişkin bu ayrım, sonradan Lock'un maddenin yeniden tanımlanması sürecinde detaylı olarak ele alıp sistemleştirmeye çalıştığı birincil ve ikincil nitelikler arasındaki meşhur ayrımın da zemînini teşkil ediyordu. İlk bakışta fazla dikkat çekici görünmeyen bu ayrımların somut olarak ne anlama geldiği *Principia*'nın yayınlamasıyla daha iyi anlaşılacaktı.

Newtoncu evren tasarımı Aristoteles-Batlamyus evreninden ayıran, dolayısıyla nicelikselleşme ve mekanizasyonun yolunu açan etkenlerin başında yukarıda zikredilen üç kavramın, yani *uzay*, *zaman* ve *hareketin* kendi içinde mutlak ve görelî olarak ayrıştırılması ve yeni baştan tanımlanması geliyordu. Bu ayrıştırma sayesinde fiziksel nesneler (madde) içinde yer aldıkları uzaydan bağımsız, müstakil birimler olarak hareket etme imkânına kavuşmuş, zaman da dünya ve içindekilerden bağımsız olarak tek biçimli ve doğrusal bir yönde akma imkânına kavuşmuştu. (Bkz. <http://plato.stanford.edu>, *Newton's Views on Space, Time, and Motion*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, First Published Thu Aug 12, 2004). Bu ayrım çerçevesinde adı geçen temel kavramlar 'mutlak' kategorisi içinde şöyle tanımlanmaktadır:

Zaman: Tabiatı gereği dışarıyla hiç bir ilişkisi olmaksızın eşit olarak akan, dolayısıyla (saat, gün, ay veya yıl gibi) zamanı ölçme yöntemlerine göre değişmeyen mutlak, doğru ve matematiksel zaman.

Uzay: Dış dünya ve nesnelerle ilişkili olmaksızın sâbit ve eş biçimli olarak kalan mutlak, doğru ve matematiksel uzay.

Mekân: Nesnenin uzayda işgâl ettiği yer. Bu anlamda mekân içinde bulunduğu uzayın mutlak veya görelî olmasına göre görelî veya mutlaktır.

Hareket: Mutlak hareket bir nesnenin bir mutlak mekândan diğer mutlak mekâna geçişi, görelî hareket ise nesnenin bir görelî mekândan başka bir görelî mekâna geçişidir (<http://plato.stanford.edu> *Newton's Views on Space, Time, and Motion*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.3).

Yaygın kanâatin aksine Newton'u birinci sınıf doğa filozofları arasında görmeyen Collingwood, Newtoncu doğa tasarımının en özgün yönünü, yani uzay, zaman, mekân ve hareketin yukarıdaki tarzda mutlak ve görelî olarak ayrılmasını sistemin en zayıf yönü olarak eleştirir:

"..mutlakzamanı 'devinimle ölçülen' zamandan ayırır, bunu yaparken, ikisi gerçekten ayrı mı değil mi, herhangi bir şeyin duran bir şeye göre akmadan başka türlü 'aktığı' nasıl söylenebilir diye sormaz. 'Her yerde bir örnek ve devimsiz' olan mutlak uzayı 'duyularımızca cisimlere göre konumuyla tanımlanmış' görelî uzaydan, yine hiçbir soru sormaksızın ayırır. Mutlak devimi de görelî devimden yine tamâmen eleştirel olmayan bir biçimde ayırır. Bu eleştirel olmayan ayrımlar da onun bütün incelemesinin temelini oluşturur. Eleştirel bir gözle bakıldığında ise hemen yok olur, geriye, Newton'un 'deneysel bilim' dediği şey için tek-zaman türü görelî zaman, tek uzay türü görelî uzay, tek devinim türü gereli devinim olduğu sonucunu, Newton'un izleyicilerinin sonunda bilinçli olarak benimsediği sonucu bırakırlar (Collingwood, 1999, s. 128).

Doğruluk veya tutarlılık derecesi ne olursa olsun, bir kez bu ayrımlar yapıldıktan sonra modern bilimin sonraki yüzyıllarda ilerleyeceği hareket alanı açılmış, süreç içinde görelî kavramların pratik kullanımı, ‘mutlak’ın alanını da raltarak ilerlemişti.

KALKULÜS VE HAREKETİN ÜÇ YASASI

1664-1665 yıllarında Londra’da başlayan ve binlerce kişinin ölümüne yol açan büyük veba salgınında birçok başka kurum gibi üniversiteler de kapanmış, uzun süredir Trinity Collage’daki çalışmalarına yoğunlaşan Newton, Woolsthorp’daki baba ocağına geri dönmek zorunda kalmıştı. Bu zorunlu ikâmet, Newton’a o güne kadar üzerinde çalıştığı problemler üzerinde yeniden ve derinlemesine düşünme imkânı sağladı. Bunlardan belki de en önemlisi öteden beri cevabını aradığı gezegenlerin eliptik hareketi sorunuuydu. Bu sorunun çözümü aynı zamanda sonsuz küçükler hesabını (Leibniz’le eşzamanlı olarak) geliştirilmesi anlamına geliyordu.

Hareketli cisimlerin matematiksel tasvirine yarayan kalkülüsün gelişimi için bir dizi kritik adımın atılması gerekmişti. Bunlardan biri “cebirselsel bir formülün grafik halinde gösterilebilmesi” dolayısıyla, “belirli cebir problemlerinin geometrik çözümlerinin olabileceği”nin anlaşılmış olmasıydı (Strathern, 1997, s. 30). X ve Y koordinat sistemindeki bir eğrinin her hangi bir noktasında X’in Y’ye değişim oranının (Tanjant) özellikle hareketli ve düzensiz yapılarda tesbîti oldukça zordu. Aslında Yunanlılardan beri temel nosyonu bilinen kalkülüs işte bu zorluğu aşmayı sağlıyor, hareket eden bir noktanın (dolayısıyla taradığı alanın) sonsuz küçükler açısından hesaplanabilirliğine kapı aralıyordu. Zaman nosyonunu devreye sokmasıyla benzerlerinden ayrılan bu yöntem, “hareket eden bir noktanın sürekli değişen niceliğini göz önünde tutar. Bu hareket eden nokta sanki sonsuzcasına küçük değişimlerin sonsuzcasına çok miktarından oluşmuştur.” (Strathern, 1997, s. 34). Başlangıçta gezegenlerin hareketinin matematiksel açıdan analizi için kullanılan bu yeni aracın (kalkülüs) asıl önemi, sadece gezegenlerin hareketlerine değil, genel olarak bütün hareketli cisimlere uygulanabilme potansiyelinden kaynaklanıyordu. Zaten Newton da bu imkânı sonuna kadar kullandı ve kütleçekimi kavramının yardımıyla hareketin üç yasasını formüle etti.

Fizik teorileri, *zaman*, *ağırlık (kütle)*, *uzunluk*, *hareket* gibi değişimi gerektiren kavramlarla *nokta*, *doğru*, *eğri* ve *süreklilik* gibi a priori tanımlara dayalı matematiksel kavramlardan oluşan birleşik yapılardır. Farklı fizik teorilerinin temel kavramları, bu kavramlardan bazılarının biraz değiştirilmesiyle elde edilebilir. Newton mekaniğinin üç temel fiziksel kavram – *zaman*, *uzunluk* ve *küt-*

le – üzerine kurulduğu, diğer bütün kavramlar – *hız, ivme, kuvvet, moment, iş, güç*, vs. – bu üç kavramdan türetilbilir (Kocabaş, 2001, s. 76). Newtoncu sentezin açtığı yolda ilerleyen klasik mekanik yeni bir uzay ve zaman tanımı yaparak cisimlerin bu yeni tanıma göre uzaydaki hareketlerini Aristotelesçi gelenekten farklı olarak niceliksel terimlerle ifade edilebilir hale getirmiştir. Klasik mekaniğin temel kavramları kütle (*m*), uzunluk (*l*) ve zaman (*t*) olup, hız, ivme, kuvvet, moment, güç ve enerji gibi diğer bütün fiziksel kavramlar bu üç kavramın çarpım ve bölümleriyle tarif edilmiştir. ($v = l/t$, $a = v/t$, $F = m.a$, $M = F.l$, vs.) (Kocabaş, 2001, s. 76).

Özetlemek gerekirse modern mekaniğin temeli sayılan yukarıdaki türden denklemler kütle, hareket, ivme ve zaman gibi temel kavramların tutarlılık içinde tanımlanmış olmasını, dolayısıyla bu tanımların ortak bir çerçeve içinde bir araya getirilmesini gerekli kılar ki zaten bu sonuç, üç maddeye indirgenmiş Newtoncu hareket yasalarının denklem dilinde başarıyla temsil edilebildiğinin de göstergesidir. Bu yasaların sözel ifadelerini şöyle özetlemek mümkündür:

1. Bir cisim hâricî bir kuvvete/etkiye mârûz kalmadığı sürece hareket durumunu (durağanlık veya düzgün doğrusal hareket) sürdürür (eylemsizlik ilkesi).
2. Bir cisme etki eden kuvvet, o cismin kütlesi ile ivmesinin çarpımına eşittir. ($F = m.a$)
3. Bir cisme etki eden kuvvete karşı, o cisim de eşit ve zıt bir kuvvet uygular (etki tepki ilkesi).

Newton'un hareket yasaları, sağduyu seviyesinde ve gündelik hızlarda kesinlik derecesine yakın sonuçlar verdiğinden uygulandığı pek çok alanda başarılı sonuçlar elde edildi ve XX. yüzyılın başlarına kadar neredeyse evrensel ve mutlak yasalar olarak kabul gördü. Bilardo toplarının hareketlerinden güneş sistemindeki gezegenlerin hareketine kadar pek çok fiziksel olayı kapsayan Newton mekaniği bu aralıkta küçük sapma ve kayıpların göz ardı edilebileceği için mühendislik hesaplarının temel referans kaynağıdır. Einstein'ın geliştirdiği özel izâfiyet teorisi Newtoncu uzay, zaman ve hareket kavramlarının görelî ve mutlak olarak ayırt edilmesine son verdiğinde Newtoncu yasaların sınırlarına da ulaşılmış oldu. Çok büyük mesâfelerde ve ışık hızına yakın hızlarda geçerliliğini kaybetse de Newtoncu yasalar halen sağduyu ölçeğinde iş gören oldukça kullanışlı bir çerçeve özelliğini sürdürmektedir.

Mekaniğin yeni yasaları, makine evrene (saat metaforu) ihtiyaç duyduğu uygulama pratiklerini kazandırmış, başarılı sonuçların artışıyla zaman içinde metafor olmaktan çıkıp âdetâ gerçeklik hüviyeti kazanmıştı. Bu pratik kazanımlara rağmen büyüğü, gizli, okült güçleri absorbe eden *kütleçekimi* kavramı ise “makinedeki hayâlet” olarak varlığını devam ettirmiştir.

MAKİNEDEKİ HAYÂLET: KÜTLEÇEKİMİ

Daha önce vurgulandığı şekliyle sonlu, kapalı, teleolojik, dört unsurdan oluşan Aristoteles-Batlamyus'un organik ve niteliksel evreninin tersine Newtoncu evren, sonsuz, homojen ve geometrik bir uzay içinde eylemsizlik ilkesine göre hareket eden sonsuz sayıdaki partiküllerin (düşünülebilen en küçük maddî parçacık birimi) etkileşiminden oluşan 'devâsâ bir makine'dir. Maddî parçacıkların birbirini çekmesi veya itmesi, belirli bir tarzda bir araya gelmesi, ayrışması, maddî unsurların farklı formlar içinde birbirine dönüşmesi, klasik doğa düşüncesinde olduğu üzere unsurların doğal yerlerine ulaşma çabasıyla, yani teleolojik etkilerle açıklanamayacağına göre bu fonksiyonu yerine getirecek merkezî bir kavrama ihtiyaç doğmuştur ki bu da evrensel *kütle çekimidir*.

Newtoncu devrimin başarısı en basit ifadesiyle yukarıda tanımlandığı şekliyle madde ve hareketin evrensel bir yasa formunda açıklanabilmesidir. Bu açıklamanın mihenk noktası konumunda bulunan kütleçekimi kavramı, yukarıda özetlendiği üzere en temelde gezegenlerin eliptik hareketinin analiz edilebilmesi ve bu analizin matematiksel olarak isbatlanması probleminden doğmuştur. Bu kavramın anlaşılır ve işe yarar bir unsur olarak kullanımı benzeri örneklerde olduğu üzere birtakım öncü fikirlerin ve paralel kavramların gelişimiyle mümkün olabildi. Kepler'in gezegenlerin hareketleriyle ilgili yasalarının farkında olan Newton, bu yaklaşımın doğru olmasının ancak Güneş ile gezegenler arasında merkezkaç kuvvetini (bu açıdan bakıldığında merkezkaç kuvveti kütleçekimi kavramını önceleyen ve yeni formülasyonun gelişmesine imkân sağlayan temel kavramlardan biriydi) dengeleyecek başka bir kuvvetin (sonradan kütleçekimi olarak adlandırılan gizemli kuvvet) olması durumunda geçerli olacağını varsaymıştı.

Masraflarını üstlenerek *Principia*'nın ilk baskısını yapan Newton'un dostu ve editörü ünlü astronom Edmund Halley, Newton'u ilk ziyaretinde Kepler'den mîrâs aldığı ve uzun süredir cevabını aradığı şu soruyu sormuştu: "Eğer gezegenler ve Güneş birbirlerini aralarındaki uzaklığın karesinin tersiyle orantılı bir kuvvetle çekiyorlarsa, gezegenler ne tür bir eğri çizer?" Newton hiç düşünmeden bu soruya "elips" yanıtını verdi. Bu kritik yanıtın o güne kadar hiç yapılmamış olan matematiksel isbatı *Principia*'nın ilk versiyonunu oluşturan *De Motu Corporum in Gyrum* (Dolanan Cisimlerin Hareketi Üzerine) başlıklı çalışmada yer aldı ve böylece "genel bir dinamik biliminin –hareket ve onu etkileyen kuvvetler arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim- matematiksel tohumları" atılmış oldu (Christianson, 2000, s. 84, 85). *De Motu* döneminde atılan bu tohumlar yaklaşık iki yıllık bir sürede olgunlaşmış ve nihâyet *Principia*'da (1687) meyvelerini vermişti.

Kepler'in güneş ile hareket eden gezegenler arasında ters kare yasasıyla ifade ettiği ilişkinin tam olarak açıklanabilmesi, ancak Newton'un *Principia*'da formüle ettiği üç genel hareket yasasıyla mümkün olabilmiş, Kepler'in sorusu, yani 'güneşin etrafında dönen bir gezegenin niçin eliptik bir yörünge üzerinde içe ya da dışa sapmadan hareketini devam ettirebildiği' problemi cevabını Newtoncu hareket yasalarında bulmuştu. Buna göre üzerinde her hangi bir dış kuvvetin etkisi bulunmayan bir gezegen normalde eylemsizlik ilkesine uygun olarak düzgün doğrusal hareketini sürdürecektir, yörüngesinden çıkarak sonsuz bir çizgi üzerinde ilerleyecektir. "Oysa gezegenler, Newton'un matematiksel olarak kanıtladığı gibi, Güneş'in çevresinde eliptik yörüngeler çizerek dolanırlar. Peki, neden birinci yasa uyarınca bekleneneği gibi, bir doğru boyunca uzayda uzaklaşıp gitmezler? İşte bu noktada Newton'un ikinci yasası devreye girer: "Bir cismin hareketindeki değişme, üzerine etkiyen kuvvetle orantılıdır ve bu değişme, kuvvetin etki ettiği yönde, düz bir çizgi boyunca olur." Daha basit bir ifadeyle bu yasa, yörüngedeki gezegenin Güneş'e doğru dik açıda çekildiğini söyler. Gezegenin dışa doğru hareket etme eğilimi (yani Christian Huygens'in "merkezkaç kuvvet" dediği şey), Güneş'in kendine doğru çekimiyle (yani Newton'un "merkezcil kuvvet" dediği şeyle) tam olarak dengelenir." (Christianson, 2000, s. 89).

Tekrarlamak gerekirse güneşin etrafında belli bir yörüngede dolanıp gezegeni bir taraftan güneş tarafından çekilip yutulmasını önleyecek bir kuvvet, diğer taraftan da yörüngesinden boşanıp gitmesini önleyecek başka bir kuvvette ihtiyaç duyuluyor, nihâyet bu her iki kuvvetin karşılıklı bir denge ile gezegeni yörüngesinde tutması gerekiyordu ki, bu ihtiyacı da Newton'un, "Her etkiye karşı eşit bir tepki vardır." şeklinde özetlenen üçüncü yasası karşılıyordu. Böylece Copernicus devriminden beri üstünde yoğun olarak çalışılan bu sorun hareketin üç yasasının işbirliği ile çözülmüş oluyordu. Hareketin yasalarını ve kütleçekimi kavramını yeni bir paradigmaya geçişin anahtarı kılan ve Newton'u bilimsel devrimin sembolü haline getiren hususiyet, onun XVI. yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinde birbirinden kopuk olarak gelişen olguları tutarlılık arz eden daha üst ve genelleştirilebilir bir program formunda birleştirilebilmesiydi. Bu sebeple *Principia*'nın yayımlanmasından sonra kütleçekimi kavramı sadece gezegenlerle güneş arasındaki karmaşık ilişkileri açıklayabilen sınırlı bir araç olmaktan çıkmış, ateşlenen bir toptan yere düşen elmaya kadar madde ve hareketin söz konusu olabileceği bütün alanlara teşmil edilmişti. Newtoncu yaklaşım zaman içinde sınındığı gözlem verileri ve testlerden de başarıyla çıkıyor, bilinmeyen ya da az bilinen pek çok doğal olguyu başarıyla açıklayabiliyordu. Meselâ gel-git olayı Newtoncu öngörüler sayesinde ay ve dünya arasındaki kütleçekimine bağlı olarak detaylı bir şekilde aydınlatılmış, o güne kadar mâhiyeti tam olarak anlaşılamayan kuyruklu yıldız Halley'in "yaklaşık her 75

yılda bir kuyruklu yıldız görüleceği” varsayımıyla uyumlu olarak 1758’de gözlemlenmişti (Christianson, 2000, s. 95).

RESMİN ÖTEKİ YÜZÜ: SİMYA VE TEOLOJİ

Mekanist-determinist doğa tasarımı, tahmin edilenin aksine çağın teolojik beklentileriyle kolayca uyuşmuştu. Mekanik yasalara göre hareket eden, ara sıra beklenmedik kazalara rastlansa da saat gibi düzenli çalışan homojen bir evrende ilâhî tasarımın izlerini bulmak daha kolaydı. İlk bakışta XVII. yüzyıl öncesinin gizli güçleri ve bilinmeyen etkilerini devre dışı bıraktığı düşünülen mekanistik evren, teistik yorumların en keskin delilini (nizam delili/argument from design) güçlendiriyor, bu devâsâ mekanizmanın kurucu ve tasarlayıcısı olarak Tanrı’ya kuşku bırakmayacak bir yer açılıyordu. İrâde ve mûcize kavramından doğan sorunlar ise doğa yasalarının işleyiş biçimi te’vîl edilerek giderilmeye çalışılıyordu.

Tanrı ve evren ilişkisi açısından bakıldığında Newton, kalkülüsü geliştirme payesini kendisiyle paylaştığı güçlü rakibi Leibniz’le teolojik açıdan da farklı kutuplarda yer aldı. Evrenin “mümkün evrenlerden en mükemmeli” olduğunu savunan ve evrendeki düzeni, artık değişmesi imkânsız, Tanrısal irâdeyle çatışmaksızın ve onun irâdesine ‘paralel olarak işleyen’ önsel bir kurguyla (prearranged harmony) açıklayan Leibniz’in *entelektüalizmine* karşı Newton, Tanrı’nın gerektiğinde müdâhale edebileceği, dolayısıyla başka türlü doğa yasalarına ve evren tasarımlarına imkân veren *voluntarist* bir yorumu sahiplenmişti. Buna göre evrende bâriz olarak gözlemlenen düzenlilikler ve bunlardan türetilen yasalar önsel bir kurguyu değil, aslında Tanrısal irâdenin tezâhürünü simgeliyordu. Böylece Newton öncesinin Tanrı-Evren ilişkisini açıklarken kullanılan teolojik kavramların ve melek, cin gibi etkenlerin yerini Newtoncu doğa yasaları almıştı. Mekanistik düzenlilikler, Tanrısal irâdeyle karşı karşıya gelmek bir yana, bizâtihi Tanrısal irâdenin apaçık işaretleri olarak yorumlanabiliyordu. Sonuçta Descartes’in ulaşmak istediği, fakat tam olarak yerine getiremediği Tanrısal hakikati isbatlama çabası Newton’un mekanik evren tasarımında karşılığını bulmuş görünüyordu. Ancak mekanist-determinist bir evrende Tanrıya çıkacak yolları araması, Newton’un geleneksel Hristiyanlık doktrinini aynen kabul ettiği anlamına gelmiyordu. Tersine bilimsel çalışmalarına paralel olarak hiç bırakmadığı dikkatli İncil araştırmaları Newton’u Yeni Ahid’in tahrif edildiği sonucuna götürmüştü. “Teslis düşüncesi (Baba, Oğul, İlâhî Ruh) bütünüyle bir aldatmacaydı, düzenbaz sapkınlar tarafından Hristiyanlık’a sokulan sahte bir kavramdı. İsâ tanrısal değildi ve doğrudan doğruya Tanrı Baba’ya ibadet etmeliydik” (Strathern, 1997, s. 52). Teslis düşüncesinin bütün evreni ya-

ratan ve düzenleyen kâdir-i mutlak, tek ve eşsiz bir Tanrı düşüncesiyle çeliştiği sonucuna varmasına rağmen, konumunu ve saygınlığını kaybetmemek amacıyla, Kilise hiyerarşisine ve cemâat yapısına açıkça karşı çıkmadığı gibi dâhil olmaktan da özenle kaçınıyordu.

Newton'un bu bireysel tutumunda yerleşik dinî geleneklerde gördüğü yapısal problemler kadar, kendisinden kaynaklanan bir tür "seçilmişlik duygusu"nun da rol oynadığı söylenebilir.

"Newton kendisinin eski bilgeliği yeniden keşfetmek ve yaymak için özel olarak seçildiğini ve dolayısıyla her kuşaktan bu şekilde kutsanmış birkaç kişiden biri olduğunu düşünüyordu. Ne de olsa, Noel günü doğmuştu ve vaktinden önce dünyaya gelmesine ve belki annesi hâric herkesin, doğumundan birkaç saat sonra öleceğini düşünmesine karşın hayatta kalmıştı." (Christianson, 2000, s. 75).

Bilim tarihinin, XIX. yüzyıla hâkim olan ve etkileri günümüze kadar uzanan kaba pozitivist önyargılarla okunamayacağının en çarpıcı örneklerinden biri de, bilimsel devrimin zirve noktası olarak gösterilen Newton'un modern bilimin karşıt kutbu olarak konumlandırılan gizli ilimler ve simya ile sürdürdüğü tuhaf ilişkisidir. 'Sıradan metalleri altın ve gümüş gibi değerli madenlere dönüştürme sanatı' olarak bilinen simya çalışmalarının açığa çıkması başta yakın çevresi olmak üzere bilim çevrelerinde şaşkınlıkla karşılanmış, "...Newton'un da evinde içi garip maddelerle dolu bir kazan bulundurduğunun öğrenilmesi bir skandal sayılmıştı. Doğa filozoflarının en büyüğü nasıl olur da büyüyle, çağdaş bilim adamlarının yok etmeye çalıştığı hurafenin ta kendisiyle uğraşırdı." "Tuhaf görünse de Isaac Newton belki de bütün simyacıların en büyüğüydü. Öldükten sonra geride simya üzerine yüzlerce elyazması sayfa ve *Index Chemicus* (Kimya İndeksi) adlı olağanüstü bir belge bırakmıştı." (Christianson, 2000, s. 70, 72).

Tasarladığı mekanistik evrende bir yandan da maddî zenginliğe ve Tanrı'ya ulaştıracak kestirme yollar arayan Newton, büyük ilgi duyduğu simya çalışmalarını ömrünün sonuna kadar devam ettirmiş, ismi deneysel bilimin pratiğini kazandıran simya çalışmaları ve peşini asla bırakmadığı gizli inançları sebebiyle "yeni bilimin öncüsü" olduğu kadar "büyücülerin sonuncusu" unvanıyla da anılmıştır.

NEWTON'UN MİRÂSİ

Yazdığı hemen bütün metinler ve notlar özenle korunmuş olmasına rağmen Newton'un felsefî mirâsı hakkında ortak bir kanâatin varlığından söz edilemez.

Newton'un mîrâsını yorumlayan pek çok yazar aynı külliyâtta hareket etmesine rağmen bunların anlamı ve değeri hakkında farklı sonuçlara ulaşmış, büyük çoğunluk onu yüceltirken bir kısım yazarlar da ikincil önemine işaret etmekle yetinmişlerdir. Bu ikinci kısımda yer alan Collingwood, Newton'un devrıldığı doğa problemleri hakkında yaptığı önemli katkıları ve '*Principia*'nın modern bilim açısından üstlendiği belirleyici rolü teslim etmesine rağmen eserin yaratıcı değerinden çok, derlemeci yönüne dikkati çeker:

"...Yapıtın ana düşüncesinin, Descartes'in biçimi bakımından matematiksel olan bir 'evrensel bilim' düşüncesinden ne fazlası ne eksigi vardır, üçüncü kitabının başında ortaya koyduğu yöntem kuralları Bacon'dan alınmıştır, geliştirdiği evrenbilim de, doğa dünyasının uzam, şekil, sayı, devinim ve durgunluk taşıyan bir dünya olduğunu ileri süren, Kepler'in kuvvet tasarımı ve Gilbert'in cisim ile cisim arasındaki evrensel çekim varsayımıyla biraz değiştirilmiş olan Galileo'nun evrenbiliminden başka bir şey değildir: Newton bu doğa dünyasını Galileo gibi Tanrının yarattığı ve insan varlıklarının, duyarlı yaratıklar olarak yapabildikleri ölçüde, kendisinde taşımadığı renk, ses, vb. gibi 'ikincil niteliklerle' donattığı bir makine olarak görür." (Collingwood, 1999, s. 127)

Dehâsı tartışılrsa da tâlihi ve zekâsından kuşku duyulmayan Newton, tarihin çok uygun bir zamanında âcilen ihtiyaç duyulan parçaları bir araya getirmiş, başlıkta vurgulandığı üzere evrenin mekanistik tasarımına imkân sağlamıştı. Bu tasarım öylesine etkileyiciydi ki Newtoncu paradigmanın fizikteki başarıları diğer bilimlere de kendi alanlarında aynısını yapmaya teşvîk etti. Özellikle, yönetici elitlere yeni ve otoriter bir ideal toplum düzeni önerdi. Böylece, XVIII. yüzyılda gelişmeye başlayan modern ulus devlet, Newtoncu kozmoloji üzerine modellendi. Tıpkı güneş sisteminde güneş merkezli bir hiyerarşi kurulması gibi bu modelde de sosyal düzen merkezîleştirilmişti; merkezî otorite ister krallık, ister anayasal monark veya demokratik olarak seçilmiş hükümet olsun, her biri kendi yerini bilen ve birbirini izleyen sujeler dairesi üzerine otoritesini uyguluyordu. Wertheim'in ifadesiyle, "Newtoncu toplum, Newtoncu kozmoz gibi, yasalara dayalı, değişmez, sâbit ve farazî olarak Tanrı vergisi bir düzene sahipti. Gezegenlerin kendi yörüngelerinde sâbit kalması gibi, insanlık da kendi verili olan 'statülerinde' sâbit kalacaktı. (...) İnsanlığın ahlakî görevi de Newton'un tabiatı keşfettiği üzere, sosyal alanda düzeni sağlamaya çalışmaktır. Ve böylece, Newtoncu bilim XVII. yüzyıldaki Fransız mekanizmi gibi, XVIII. yüzyılda statükoyu savunmak üzere göreve çağrıldı (Wertheim, 1997, s. 132. Aktaran Arslan, 2011, s. 79).

Newtonculuk, Voltaire gibi etkili yazarlar aracılığı ile başta Fransa olmak üzere Kıta Avrupa'sında hızla yayıldı. Bilim Devrimi'nin felsefî ve teknik içe-

rimleri pratik amaçlar doğrultusunda vülgarize edilmiş, başta bilim akademileri olmak üzere, müzeler, kütüphaneler, ‘cafe house’lar gibi üniversite dışı sivil kurumlar aracılığı ile sosyalleşmiştir. XVIII. yüzyılda kitleler arasında yaygınlaşan Newtoncu doğa düşüncesinin felsefi-bilimsel bir çerçeveyi aşarak pozitivist dünya görüşüne dönüşmesi ise, zirveye ulaştığı XIX. yüzyılda gerçekleşmiştir. “XVIII. yüzyılın ilk döneminde yaygınlaşan mekanistik dünya görüşü, insanın kendinden emin aklının bütün fenomenleri ve problemleri en nihâyet mekaniksel açıklamaya indirgeyebileceği” biçiminde açıklandı. Bilimsel bulguları ve öngörülerıyla başarıya ulaşan bu dünya görüşü, doğa bilimlerini de aşarak, ekonomiden sosyolojiye sosyal bilimlerden siyâsî teorilere kadar geniş bir alanda etkili oldu. Whitehead’ın deyimiyle “bu asırda (XVIII. yüzyıl) mekaniksel açıklama nosyonu, tabiatın bütün süreçlerini açıklamada bilimsel bir dogma olarak katılaştı.” (Whitehead, 1964, s. 59) Katılan bu yeni dogmanın, kendi bilim ve felsefe tasavvurunu doğurmakla sınırlı kalmayarak yeni bir devlet, yeni bir toplum, yeni bir ahlâk ve nihâyet yeni bir din anlayışını da geliştirmesi kaçınılmazdı. Böylece Doğa Bilimlerinden (*Natural Sciences*), Doğa Felsefesine (*Natural Philosophy*) ve nihâyet Doğal Dine ulaşan (*Natural Religion*) yol açılmış oldu (Arslan, 2011, s. 83). Modern bilimin açtığı yolda, sanayi devrimi ve aydınlanmanın sonuçlarını da yedeğine alarak, hâkimiyetini ilan eden mekanistik evren tasarımı, bir yüzyıl içinde klasik doğa düşüncesini bertaraf ederek modern dünya görüşünün temeli haline geldi.

KAYNAKÇA

- Arslan, İshak. (2011). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Bechler, Zev. (1991). *Newton’s Physics and The Conceptual Structure of The Scientific Revolution*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Butterfield, M.A. (1957). *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, New York: The Macmillan Company.
- Christianson, Gale E. (2000). *Isaac Newton: Bilimsel Devrim*, çev. Zekeriya Aydın, Ankara: TÜBİTAK.
- Collingwood, R.G. (1999). *Doğa Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul: İmge Yayınları.
- DeWitt, Richard. (2010). *Wordviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. (2012). Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Hall, Rupert. (1954). *The Scientific Revolution 1500-1800: The Formation of the Modern Attitude*, London: Longmans&Green.
- , (1992). *Isaac Newton: Adventurer in Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Henry, John. (2008). *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, Tercüme: Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları.
- <http://plato.stanford.edu>, *Newton's Views on Space, Time, and Motion*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, First Published Thu Aug 12, 2004.
- Kocabaş, Şakir. (2001). *Fizik ve Gerçeklik: Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Koyré, Alexandre. (1998). *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Newton, Isaac. (1999). *The Principia: The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, A New Translation by Bernard Cohen and Anne Whitman, Berkeley, Los Angeles&London: University of California Press.
- Rossi, Paolo. (2009). *Modern Bilimin Doğuşu*, çev. Neşenur Domaniç, Avrupa'yı Kurmak Dizisi, İstanbul: Literatür Yayınları.
- Shapin, Steven. (2000). *Bilim Devrimi*, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Strathern, Paul. (1997). *Newton ve Yerçekimi*, Çev. Osman Çakmakçı, İstanbul: Gendaş Yayınları.
- Wertheim, Margaret. (1995). *Pythagoras Trousers: God, Physics and Gender Wars*, New York Times Book, New York: Random House.
- Westfall, Richard. (1997). *Modern Bilimin Oluşumu*, Çev. İsmail Hakkı Duru, Ankara: TÜBİTAK.
- Whitfield, Peter. (2008). *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, Çev. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları.
- Whitehead, Alfred North. (1964). *The Concept of Nature: Tarner Lectures Delivered in Trinity College*, Cambridge: Cambridge University Press.

GIAMBATTISTA VICO

Sema Önal*

Giambattista Vico (1668- 1744), bir İtalyan hukukçu, filolog ve filozoftur. Napoli’de doğmuş ve orada ölmüştür. Fakir bir kitap satıcısının oğludur ve büyük ölçüde kendi kendisini yetiştirmiştir. 1699’dan 1741’e kadar Napoli Üniversitesi’nde, Latin dili retorığı kürsüsünde görev yapmıştır. Hukuk bilimi ile ilgilenmiş ve bu konuda birçok eserler yazmıştır. 1723’de, sivil kanun kürsüsü için açılan bir sınavı kaybedince, tarih incelemelerine dönmüştür. Böylece, onu, ömrünün sonuna kadar meşgûl edecek olan *Yeni Bilim* adlı eser belir-meye başlamıştır. Ölümünden sonra çok geniş bir okuyucu kitlesini etkilemiş-tir. Bu okuyucular arasında şairler, hukukçular, filozoflar ve tarihçiler de yer alır. Jules Michelet’ten Friedrich von Savigny’ye, Karl Marx’tan, Benedotte Croce’ye, Matthew Arnold’dan James Joyce’a kadar birçok düşünür Vico’dan et-kilenmiştir. Vico, çağdaşları tarafından bilinmeyen tarih felsefesinin veya sos-yal ilimlerin Batı’da kurucusu olarak kabul edilir. İngiliz filozofu R. G. Col-lingwood (1889-1943), kendisine ve diğer entelektüellere doğrudan etki yap-mak bakımından Vico’yu zamanının çok ilerisinde görür. Ölümünden kırk yıl sonra Napoli’de bir Vico kültürü büyümeye başlamış, eserleri Fransızcaya ve Almancaya tercüme edilmiş, düşünceleri moda olmuştur; büyük eseri ‘*Yeni Bi-lim*’ (Nouva Scienza) İngilizce’ye çevrilmiş Vico incelemeleri için iki kurum ve bir dergi ona adanmıştır.

* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Onun temel eserleri şunlardır:

The New Science., *The Autobiography of Giambattista Vico.*, *On the Study of Our Time.*, *Discovery of True Dante.*, *On the Heroic Mind.*, *Juno to Apollo.*, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians, Unhearthed from the Origins of the Latin Language.*¹ (Eser isimleri İngilizce olarak verilmiştir.)

XVII. yüzyıl gibi büyük bilimsel devrimlerin gerçekleştiği ve etkilerinin güçlü bir şekilde devam ettiği XVIII. yüzyıl düşünürü, hukukçusu, tarihçisi ve belagatçısı olan Vico, Rönesans'ın merkezi olan İtalya'da doğan ve oradan çıkarak bütün dünyayı etkisi altına alan güçlü düşünce ortamlarının içinde yetişmiştir.

İtalya, hem klasik dönem Grek düşüncesi hem de Ortaçağ dinî düşüncelerinin yayılıp geliştiği ve Latince dilinin bilim ve yazın dili olarak kullanıldığı, bazı bilimlerin köklendiği geniş ve her yanı kültürle yoğrulmuş bir coğrafyadır. Bu coğrafyada eski, yeni, klasik ve modern düşünceler bir arada ve iç içedir. Vico, tabiat bilimindeki son gelişmelerden etkilenmiş ve “yeni” kavramı onu da oldukça etkilemiştir ve ünlü eserine ‘*Yeni Bilim*’ adını vermiştir.

Vico, *Yeni Bilim* adlı eserini 1725'te yayınlamıştır. Eserin ikinci edisyonu, 1730'da ve üçüncü edisyonu 1744'te yapılmıştır. Eserin tam adı şöyledir: *Ulusların Müşterek Tabiatı Üzerine Giambattista Vico'nun Yeni Biliminin İlkeleri (Principles of New Science of Giambattista Vico Concerning The Common Nature of the Nations.* Ünlü tarihçi, Jules Michelet (1798-1874), *Yeni Bilim ve Otobiyoğrafı*'yi Fransızca'ya çevirmiş ve Vico, onun aracılığıyla birçok tarihçiyi etkilemiştir.

Vico'nun *Yeni Bilim* için büyük ümitleri vardır. Bu eserinde, sivil dünya veya ulusların dünyasını veya toplumu incelemeyi düşünmüştür. Vico, *Principia Mathematica*'yı yazan büyük bilim adamı Newton (1642-1727)'a, incelemesinin bir kopyasını, bir haham aracılığı ile göndermiştir.² Bu kopyanın ona ulaşp ulaşmadığı bilinmiyor.

Giambattista Vico, yeni bir bilimin ilkelerini sunduğu eserinde, yalnız hükümdarların değil, ulusların, mit ve efsânelerinin, siyasal, kültürel ve kurumsal yapılarının tarihini de kapsayacak şekilde, bir tarihin ilkelerini verir. O, eserini, kendisinin de sık sık vurguladığı gibi Herodot, Homer, Varro, Livy'nin eserleri çerçevesinde değerlendirir.

Vico'nun *Yeni Bilim* adlı eseri ‘*ulusların ideal sonsuz tarihi*’ ana fikri bağlamında, her ulusun doğuş, büyüme, yükselme, iniş ve düşüş itibarıyla ebedî bir döngüsel kaderi olduğu kabulüne dayanır.

-
1. Vico'nun yapıtları hakkında ayrıntılı bilgi, “Vico: A Bibliography of Works in English from 1884-1994. Molly Black Verene. Published by Philosophy Documentation Center. Bowling Green State University.” adlı eserde bulunmaktadır.
 2. Burke, Peter; Vico, s. 28. Oxford University Press, 1985.

Vico, bu büyük eserinde zaman zaman bir şair, bir hukukçu, bir Platoncu ya da Bacon'cu gibi tavırlar almıştır. Ele aldığı problemler şunlardır: Tarihte bir model var mıdır? İnsanın tabiatı her yerde aynı mıdır? Eğer, insanın tabiatı her yerde aynı değilse hangi sebeplerden ve hangi yönlerden farklılaşır? Sosyal değişim nasıl ve niçin ortaya çıkar? Vico, bütün bu soruların temelinde olduğuna inandığı, merkezî bir problemde odaklanmıştır: Ulusların tarih içerisindeki seyri nasıldır? Bu eserde, insan tabiatının kanunlarının ilkelerini ve dolaşısıyla insanlardan oluşan ulusların kanunlarının ilkelerini kurmaya çalışmış, bu maksatla ilk insanların dünyasını yeniden incelemeye ve kurmaya teşebbüs etmiştir. Ona göre, kültür ve medeniyet bir ulus içerisinde doğup gelişir. Ulus kuramamış topluluklarda kültür ve medeniyetten söz edilemez. Vico, insanın ortaya koyduğu kültürün temellerini araştırırken ulusların kuruluşunda ortaya çıkan efsânelerde, destanlarda, mitolojilerde var olduğu görülen eski hikmetin ne olduğunu sorgulamıştır. Bu hikmetin ilk filozofların hikmeti olduğu düşüncesine katılmamıştır. Çünkü ona göre, yeryüzünde filozoflar ortaya çıkmadan çok önce de hikmet var idi. Bu hikmet, geleneklerin, ritüellerin, mitlerin içinden gelen halk hikmeti (vulgar wisdom) idi. Bu halk hikmeti, ulusların ortak duygusu, sezgisi, hisleri ve düşünceleri idi.

Vico, insanlığın tabiatını ve tarihini incelemek için genel bir yöntem bulmak üzere yola çıkar. Bunun için, kendine, Bacon'un *Novum Organum*'unu örnek alır. Bilindiği gibi, Bacon, Aristoteles'e dayalı skolastik yönteminin yerine yeni bir yöntem olarak tecrübe ve endüksiyon yöntemini önermiştir; ancak, bu yöntem ile Aristoteles'in yöntemini tamâmen yıkamadığı gibi, sadece niteliksel açıklamalarda bulunmuştur. Vico'nun, Bacon'u kendine yakın bulmasının sebebi, onun da, tıpkı Bacon gibi, insanî tabiatla, yasa haline gelebilecek müşterek noktaları aramasındandır. Vico, kendi zamanındaki bilimin etkisinde de kalarak, bu yasanın genel geçer ve zorunlu, yani a priori olmasını da istemiştir. Vico'nun, iddiasına göre, getirdiği yöntemle kültür ve tarih bilimleri yeni baştan inşâ edilecek ve daha da ilerleyecektir.

Vico'ya göre, insanın en temel özelliği, toplumsal varlık oluşudur. Vico, "insan" dediğinde toplumsal bir varlığı anlar. Toplumsal oluş, insanın temel tabiatıdır. İnsanın toplumsal varlık oluşu, onun felsefesinin temelini oluşturan ilk metafiziksel ve ontolojik ilkedir. Bu, insan tabiatının gereğidir ve Vico'nun bir aksiyom olarak öne sürdüğü, '*Şeyler doğal yapılarının dışında var olmazlar*'.³ savından dolayı, insanı, toplumsal tabiatından ayrı düşünmek mümkün değildir. "Bu durumda, insan doğuştan mı toplumsaldır? Sonradan mı toplumsal olmuştur?" tartışması anlamsızdır.⁴ Çünkü bu iki sav da aynı şeyi söylemektedir.

3. Vico, *New Science*, paragraf 134.

4. Vico, *a.g.e.* paragraf 135.

Vico'ya göre, insan tabiatı özgürdür, seçme şansına sahiptir. Ancak tutkuları sebebiyle değerleri oluşturmakta zayıftır. Buna rağmen ilâhî inâyetin yardımıyla, değerleri oluşturabilmektedir. İnsânî seçim, ihtiyaç ve faydaya dayalıdır. Bu ihtiyaç ve faydayı isteme, önce insanın bireysel yararını, sonra ailesinin yararını, daha sonra da mensup olduğu toplumun faydasını ve yararını gözetmesini sağlamıştır. Böylece, insanlar arasında 'ortak duyu' temellenmeye başlamıştır.⁵

Ayrıca, Vico'nun eserinin temel yönü, Grotius, Selden ve Pufendorf'tan farklı bir biçimde doğal kanunun ilkelerini kurmaktır. Bu maksatla, o, ilkel insanın veya kendi deyimiyle, ilk insanların dünyasını mitos ve fabllerin⁶ ilk anlamlarına inerek tahminen yeniden kurmaya teşebbüs etmiştir. Ona göre, bu eski hikmet, söylendiği gibi ilk filozofların başarısı değildir. Tersine, o bir halk hikmetidir (vulgar wisdom). Bu hikmet, kendini, gelenek mit ve ritüellerle ifade etmiştir. Vico'ya göre, Bacon, Platon, Makyavelli, Grotius, hepsi bir anakronizma yapmaktadırlar. Çünkü onlar, ilk insanları, kendi zamanlarındaki fikirlerine göre değerlendirmişlerdir. Oysa Vico için, bu en büyük hatâdır. Yapılması gereken, modern düşünceleri bir yana bırakıp ilk insanın tabiatını anlamak için onun idrâkinin veya imgelemenin gücünü anlamaya çalışmak olmalıdır. Vico'ya göre, bu, filoloji ile felsefenin ortak çalışması ile yapılabilir. Filoloji, kelimelerin kökenini araştırarak, felsefe ise kelimelerdeki anlamlara yönelecek ve bu kelimelerin neden bu anlamda kullanıldığını araştıracaktır. Çünkü insanlığın kültürü dilde yansımaktadır, Vico, bunu farketmiştir. Kelimeler ve dil, bize, o kültürün kurumları hakkında ipuçları verebilir ve buradan yola çıkarak, ilk insanların hayal gücüne ve düşüncelerine girilebilir.

O halde, Vico, kurumların tarihi kadar düşünce tarihi ile de ilgilenmiştir. Düşüncenin ve kurumların tarihini, üç devir olarak ayırmıştır: Tanrılar dönemi, Kahramanlar dönemi ve İnsânî dönem. Bu çağların her birinin, kendine ait bir kanun biçimi ve kendi dili vardır. Çünkü bu bilimin temel ilkesi, Vico'nun 25 yıllık araştırmasından sonra keşfettiği gibi, ilk insanlar şairler gibidir, akıllarından çok hayal güçlerini kullanmışlardır. Soyut değil, somut bir tarzda düşünmüşlerdir. Düşüncelerini de sembol, ritüel ve mitlerle açığa vurmuşlardır.⁷

5. Vico, *a.g.e.* paragraf 136,141.

6. Fablin ne olduğunu Vico *New Science*'ın İkinci Kitabının *Şiirsel Mantık* kısmında inceler. Buna göre, Grekçe'de, fabl, mytos, myth, İtalyancada, favella, mantık (logos) teriminin ilk mânâsıdır. Latince, mute, mutus (sessiz) buradan gelir. Konuşma ilkin zihinsel ve işaret dili olarak sessiz zamanlarda doğmuştur. Bundan dolayı, logos, hem kelime hem de bir fikirdir. Fabller, Vico'da, yaratıcı sınıf kavramlarıdır. Mitolojiler de bu fabllere uygun allegorilerdir. Meselâ Achilles, bir fabl, o ve diğer tanrılar ve kahramanlara ilişkin anlatımlar da mitoloji. O halde, fabli, efsâne olarak da çevirebiliriz. Ancak, fabl kelimesi, Türkçemize, yalnızca, hayvan masalları olarak yerleşmiştir.

7. Vico, *New Science*, paragraf 214- 217.

Bu üç çağ içinde, Vico'ya göre, insan aklı ve akıl yürütme gücü tarih içinde gelişme göstermiştir. *Akl yürütme gücü zayıfken hayal gücü çok yüksektir. Hayal gücünün ürünü olan fabller ilk tarihlerdir.*⁸ İnsan tabiatının ve dolayısıyla aklın da tarih içinde gelişimi fikri, kendinden sonraki düşünürleri de etkilemiştir. Çünkü bildiğimiz gibi insan düşünme gücü ile hem geçmişe hem de geleceğe uzanabilir. Geçmişini sorgulayabilir. Geleceğe yönelik olarak felsefî bir sistem içinde öngörülerde bulunabilir. Aklın gelişme çizgisi bunu hep mümkün kılmıştır. Böylece insan, değerler sistemini oluşturup, kültürünü kurmuştur. Kültür, incelenmeye değer bir olgu olarak Vico'nun içinde bulunduğu yüzyılda ve en çok da Aydınlanma ile birlikte ön plana çıkmış, kültür olgusunun incelenmesi XIX ve XX. yüzyıllarda daha da gelişerek parlak bir dönem yaşamıştır. 'Vico, Hamann, Humbolth ve Herder aracılığıyla Dilthey'i etkilemiştir.'⁹

TARİH'TEKİ İDEAL SONSUZ DÖNGÜ

Vico, "ideal sonsuz tarih"i'nin genel ilkelerine kurarken, şu felsefî iddiâsını dile getirmektedir: İnsanların sosyal hayattaki fikirlerinin gelişme düzeni, kurumların gelişme düzeniyle belirlenir. Kurumlar geliştikçe ve yeni kurumlar teşkil edildikçe, bu kurumların yapı ve oluşumuna göre düşünen ve hayatını bu kurumlar doğrultusunda yaşayan insanoglu, yine bu kurumlar doğrultusunda geleceğini kurmaya çalışır. Bu da bir ulusu teşkil eden insanların ortak duygusunu ve dolayısıyla tarihini meydana getirir. Çünkü kurumlar, insanlığın bellekleri, dolayısıyla tarihleridir. Her ulusun kurumların yapısıyla ve değişmesiyle ilgili olarak ideal sonsuz tarihi vardır. Yani her ulus, sosyal olma yolunda kurumlarını oluştururken Tanrılar, Kahramanlar ve İnsanlar Çağından geçer. Bu Çağlar, döngüsel olarak her ulusun hayatında devam eder. Aslında, Vico'da 'ideal sonsuz tarih' dedüktif bir teori olarak sunulmaktadır.

Tarih, Vico'ya göre, insanlığın zihinsel ve ruhsal gelişiminde vahşî ve kaba halinden kurtulup, insânî olan, medenî hâline gelinceye kadar geçirmiş olduğu süreçtir. Tarih, insanın kendi yaptıklarının, ürettiklerinin ürünüdür; yani insan varlığının bütün olarak tinselliğinin ürünüdür. İlk fabller sivil gerçeklikler olmaları dolayısıyla ilk insanların tarihlerini içermişlerdir. Tarih, insanın kendi yaratımıdır ve insan olmadan tarihten söz edilemez. Tarih, insanın somut, güncel, bireysel varoluşunun ürünüdür. Bireysel varoluşlar insanlığın varoluş tarzını belirler. Ancak Vico, bireysel varoluşlar üzerinde durmamıştır. Daha çok bir ulusun insanların ortak duygusu ve genel insanlık üzerinde durmuştur. Vico,

8. Vico, *a.g.e.* paragraf 185,198.

9. Leon Pompa, *Vico: A study of New Science*. s. 48, Cambridge University Press. 1990.

hem tarihsel olguların teklifi üzerinde temellenen ve insanı tarihsel bir varlık olarak ele alan tarzda ilerler. Hem de tarihte metodolojik ilkelere dayalı olarak bir tarih teorisi kurar. Bunları yaparken, o, tarihten, mitolojiden ve hukuktan sayısız örnekler verir. Ona göre, tarih ve doğal kanun anlayışı, aynı zamanda başlamıştır. Onun tarih teorisi, aynı zamanda ilk toplulukların (gentes) doğal kanununun da teorisidir. Ona göre, somut güncel tarihi belirlemek için filolojik çalışma esastır. Tarih teorisi için ise felsefi çalışma gerekir. Çünkü tarihte evrensel ve zorunlu ilkelere ulaşmayı sağlayan, felsefe olacaktır.¹⁰

Vico'ya göre, bütün tarihsel ve kültürel süreç, anlaşılır bir yapıda ilerlemiştir. İnsanlığın ilk yaratımları olan ilk tarihî örnekler olan fabllerin (mitolojik anlatımlar) çirkin, müstehcen ve saçma anlamları da aslında anlaşılabilir değildir. Dillerin etimolojik incelenmesi yapılarak onların ilk anlamlarına ulaşmak gerekir. Bu noktadan sonra, fabllerdeki bozulma ve değişimin sebepleri anlaşılabilir. Kendisi, bunu birtakım fabller üzerinde yapmıştır. Bu sebeple, *Yeni Bilim* adlı eser mitolojinin ilk ve gerçek anlamlarının araştırılması bakımından önemli bir denemedir. Çünkü insanlığın kendini ilk ifade şekli olan şiir ve mitoslar, insanlık tarihinin de ilk biçimleridir. Mitoslar, Vico için, kendiliğinden oluşan (spontane) anlatım biçimleridir. Tıpkı, bir çocuğun hayal gücü ile olayları anlatması kadar doğaldır. Zaten, ilk insanlar, aslında, insanlığın çocukluk dönemlerini temsil etmektedir. Bu tarih süreci içinde insan üç çağ içinden geçer: Tanrılar Çağı, Kahramanlar Çağı, İnsanlar Çağı. İnsan, ilk çağ olan Tanrılar Çağında, akıllarını henüz kullanamayan korkunç devsel yaratıklar ve vahşiler halindeydi. Çünkü onlar, daha önce de söz edildiği gibi Vico'nun Kutsal Kitab'a dayalı olarak bize sunduğu anlatımların ışığında, Nuh tufanından sonra büyük yeryüzü ormanına dağılmış ve vahşiler gibi beslenen yaratıklardı. Bu sebeple de vücut ölçüleri devsel boyutlardadır. Bu konuda, Vico, kendini Lucretius'a refere eder. Onun *Tabiat'a Dair*¹¹ adlı eserinde devlerden söz edilmektedir. Bu devler gök gürültüsü ile korkuya kapılıyor, sonra mağaralara saklanıyorlar ve kendilerinden üstün güçlerin olduğu korkusuna kapılıp tanımlayamadıkları her şeyi tanrı olarak nitelendiriyorlar.

Vico, Homer destanlarında, Homer'in "tanrılar dili" diye kendinden önceki bir çağa atıfta bulunduğunu belirtir. Tanrılar çağı olan bu çağda, insanlar, her şeyin bir tanrı olduğunu veya bir tanrı tarafından yapıldığını düşünmüşlerdir. Çünkü onlar henüz akıllarını kullanamadıkları için evreni büyük bir beden olarak algılamaktaydılar.¹² Bu durum da Tanrı'nın inâyetinin bir göstergesi-

10. Vico, *New Science*, paragraf 142, 163, 165, 171, 198, 238, 242-247, 349, 359.

11. Lucretius *On The Nature of Things*, Great Books of Western World, cilt.12, Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief, USA 1952.

12. Vico, *New Science*, paragraf 193-222.

sidir. Çünkü insanlar, gerçek Tanrı'nın varlığını soyut biçimde, ancak akılları geliştiğinde anlayabileceklerdir.

Bir sonraki çağ olan, Kahramanlar Çağı, Vico tarafından, her hakkı mızrağın ucunda gören bir çağ olarak tanımlandı. O, Homer'deki kahramanları örnekleyerek bu çağı anlatmaya çalışır ve bu çağı, çok sert, şiddet dolu, zâlim mizâca sahip insanların çağı olarak yorumlar. Bu çağda, insanlar, kahramanları kendilerine tanrı edinmişlerdir.

Vico, bu çağı örnek olarak, Roma'nın Kahramanlar Çağı hakkında anlatımlarda bulunur. Soylular veya köleler veya Roma şehri plepleri arasında geçen mücâdeleleri inceler. Sonra Kahramanlar Çağını kendi zamanının Avrupa'sında göstererek aynı zamanda Barbarlık Çağı olarak adlandırdığı bu çağın Avrupa'nın feodal yapısında görüldüğünü belirler. Düellolardan örnekler verir. Bu çağdaki hükümlerin hiç de âdilâne olmadığını göstermeye çalışır ve yukarıda söz ettiğimiz gibi, bu çağda, hakkın, mızrağın ucuna dayalı olduğunu, yani düelloyu kazananın tanrı tarafından yardım gördüğünü ve haklı sayıldığını belirtir.

Üçüncü çağ olan İnsanlar Çağında, insanların, artık, sert vahşî ve zâlim olmaktan sıyrılıp, insânî, ılımlı ve yumuşak, şefkatli ve merhametli tabiata sahip olduklarını, toplum içinde birbirlerine destek olarak yaşadıklarını, kendi faydaları ile birlikte, ailelerinin ve içinde yaşadıkları toplumun faydasını düşündüklerini ileri sürer.

Burada belirtilmesi gereken nokta, Tanrılar ve Kahramanlar Çağında görülen şiirsel ifade ve anlatımın, insanlık, insânîleşme sürecine doğru ilerledikçe zayıflayarak bunun yerini aklın ve refleksiyon gücünün aldığıdır. Halbuki ilk çağ olan Tanrılar Çağında, insanlar, henüz aklını kullanamazken imgelem yoluyla kurguluyor ve evreni böyle ifade ediyorlardı. Herşeyde bir tanrısallık görmek metafor ve allegoriler yapmak bu ilk iki çağın özelliği idi. Bunlar, bilinçli metaforlar ve alegoriler (mecazlar) değildi. Onların tabiatı böyleydi, soyutlama yapamıyorlardı, somut düşünebiliyorlardı bu da metaforlara yol açıyordu.

Vico'ya göre, Achilles, Scipo, Caesar Tiberus, Nero gibi tarihî karakterler bile bu ulusların bu üç çağı ve insânî tabiattaki değişikliklerle uyumludur. Bu üç çağ, onları oluşturan insanların tabiatları gibi, ilkin, kaba; sonra, sert; sonra, ılımlı; sonra ince; son olarak çözülmüş durumdadır. Bu anlamda Nero bile şiirsel karakterdir.¹³

Bunlara bağlantılı olarak, bu üç çağ, insanlık tarihi içinde, döngüsel olarak hareket etmektedir. Önce, Tanrılar, sonra Kahramanlar, daha sonra da İnsanlar Çağı. Bu hareket, Vico tarafından '*corso*', yani tarihî akış olarak adlan-

13. Vico, *a.g.e.* paragraf 243.

dırılır. İnsanlık, bu üç çağı tamamladıktan sonra, üçüncü çağ olan İnsânî Çağda, lüks ve eğlenceye düşkünlük sonucu, bu çağa kadar oluşan insânî değerlerin çözülmeye başlamasıyla, yeniden, vahşî ve barbar, şefkatli ve insânî dönemler sırasıyla birbirini izlemeye başlarlar. Bu yeniden dönüş eylemine '*ricorso*' denir. Ancak bu '*ricorso*', çağların tekrardan akmaya başlaması olmakla birlikte, her şey '*corso*', yani tarihin veya çağların ilk akışında olduğu gibi aynı değildir. Evrensel diyebileceğimiz birtakım ilkeler dışında bu çağların iç özellikleri birbirine benzemez. Meselâ Homer'de geçen Kahramanlar Çağı ile veya Roma Kahramanlar Çağı ile Vico'nun kendi zamanındaki Batı Avrupa'nın yaşadığı Kahramanlar veya Barbarlık zamanı bir takım benzerlikler gösterir. Ama tamâmen aynı özellikleri taşımaz. Vico, bu benzerlikleri örneklendirir. Ona göre, her ulus kendi içinde bu çağlardan geçmiştir. Çünkü ona göre, bu, insanın tabiatının gelişmesinin bir sonucudur. Her ulusun kendi mitolojik tanrıları ve kahramanları vardır. Her ulus, barbarlar dönemi ve insânî dönemden geçmiştir veya geçecektir. Her ulusun yerel ve içsel bir kültürel dokusu vardır. Meselâ, Vico'ya göre, "On iki Levha Kanunları"nın Roma'ya Grek "Solon Kanunları"nın gelmesiyle gerçekleştiği düşüncesi saçmadır. Çünkü her iki ulusun da kültür dokusu ayrı ayrı kendi kanunlarının kurulmasını sağlamıştır. Birçok mitolojik tanrının Babil'deki tanrıların taşınmasıyla ve yayılmasıyla oluştuğu görüşü yanlıştır. Her ulusun kendi tanrıları, kahramanları, gelenekleri, âdetleri doğrultusunda oluşturduğu kendi dilleri vardır. 'Aksiyomlarda bunu şöyle ifade eder: *Birörnek fikirler ortak bir gerçeklik zeminine sahiptir.*¹⁴ Bu ortak gerçeklik ise, her nerede olursa olsun insanların ortak bir tabiata sahip olduklarıdır. Gerçek Tanrı'dan kaynağını alan bu ortak tabiat, yöresel, iklimsel v.s gibi farklılıklara rağmen ortak özellikler gösterirler.

VICO'NUN ORTAYA KOYDUĞU YENİ BİLİM'İN İLKELERİ

Metafiziksel ilk ilke olarak, insanın toplumsal varlık oluşundan başlayan Vico'ya göre, bu ilkelerden ilki, ilâhî inâyettir. Uluslar, medenîleşme ve insânîleşme sürecinde kendi tabiatlarının değişimi ile birlikte şu sırayı izlemişlerdir: Onlarda ilkin, ilâhî inâyet (providence) anlayışı gelişmiştir. Tabiat içinde, korku içinde yaşayan kaba ve vahşî insanlar, kendilerini koruyacak ve tabiata üstün olan bir şeye ihtiyaç hissetmişler ve böylece, henüz akılları gelişmemiş olduğu için, duysal yolla, ilâhî inâyeti kavramışlardır. Burada Vico'nun söylemek istediği şey, onların, kendilerinden üstün bir gücün varlığı-

14. Vico, *a.g.e.* paragraf 144

nı hissetmiş olmalarıdır. Yani gerçek Tanrı¹⁵, onlara, duyuşsal yolla varlığını ve inâyetini hissettirmiştir.

Vico der ki:

‘Yeni Bilim, inâyet sıfatı altında Tanrı’yı temâşâ ederek ulusları kuran kanun koyucuların halk hikmeti ile başlar ve onların doğal teolojilerini akılsal yoldan isbât eden filozofların esoterik (sırrî) hikmeti ile tamamlanır. Böylece, bu bilim ilâhî inâyetin rasyonel sivil teolojisi olur.’¹⁶

Çünkü Tanrı’nın inâyet sıfatı sonucu, otorite anlayışı da gelişmeye başlamıştır. Otorite de ilkin, kutsal biçimde anlaşılmıştır. Dağlara yayılmış dev biçimli insanlar gök gürlemesiyle, dağların altına mağaraların derinliklerine itmiştir. Vico, Grek fablinde, devlerin, kalplerinden yüksek bir kayaya zincirlenmiş Tityus ve Prometheus olarak hikâye edilmesini bu duruma örnek olarak verir. Yani onlar, gök tanrı Jove’un kehânetlerinden (gök gürlemesi, şimşek çakması gibi) ibaret olan din ile kalplerinden zincirlenmişlerdir. Vico Stoalıların dünyayı kuşatan bir sonsuz kader zincirinden bahsettiklerini de söyler ve şöyle der: *Gentillerde¹⁷, insanları ve pagan tanrıları bu zincirle sürüklemeye, Jove’un seçimine bağlı iken, Stoalılar, Jove’u de kadere boyun eğdirmiş oldular.*¹⁸ Bu otorite anlayışından dolayı, insanlar, bedeninin hareketlerini kontrol etmek ve onlara iyi bir yön vermek için, insânî seçimlerdeki özgürlüğü incelemeye başladılar. İnsânî tabiatın bu otoritesini doğal kanun otoritesi izlemiştir. Yabânî ve vahşî şekilde dolaşan dev yapılı insanlar, rastlantı sonucu buldukları yerlerde yerleşik kalarak oraların efendileri (lordları) oldular. Böylece, dünyada ilk egemen yerleşim bölgelerinin (dominyonların) kaynağı ortaya çıktı. Bunlar, Jove’un sevdiği kişiler olarak kabul edildi. Daha sonra, bu anlayış, filozoflar tarafından sahip oldukları değerler ve doğal yetenekleri sebebiyle, Tanrı tarafından tercih edilen insanlara dönüştürüldü. Bu ilk dominyonların insanları, birçok ailelere ayrılan eski soylu evler (gentes) olan daha büyük kabîle veya

15. Vico, gerçek tanrı deyimi ile semâvî dinlerin tanrısı olan tek Tanrı’yı kasteder ve eserde bu tanrı büyük harfle *God* olarak gösterilmektedir. Gentillerin veya paganların, doğa olaylarına, verdikleri her bir tanrı ise, *god* kelimesi ile, yani küçük harfle gösterilmektedir.

16. Vico, *New Science*, paragraf 385.

17. Gentil: Vico, insanlığı ikiye ayırır. İbrânîler ve gentiller. İbrânîler Nuh tufanından sonra Tanrı’nın göstermiş olduğu doğru yoldan ayrılmayanlardır. Gentil ise bu doğru yoldan sapmış, yeryüzünün çeşitli bölgelerine yayılmış, kitaplı dinlerden habersiz, kendi tanrılarını kendileri yaratan, putperest, kendi yollarını kendileri çizen kendi doğrularını kendileri bulan ve kendi kurumlarını kendileri oluşturarak medenî, sivil hayata ve uygarlığa yükselebilen anlamındadır.

18. Vico, *New Science*, paragraf 387.

klan (gentes) diyebileceğimiz oluşumların prensleri oldular. Böylece, ilk kral-
lıklar ve şehirler oluştu.¹⁹

Artık kendisine kutsallık atfedilen göksel âlem, beden gözü ile temâşâ edil-
meye ve kehânetler alınmaya başlandıktan sonra insânî fikirlerin tarihi de oluş-
maya başladı. Kâhinlerin, asâlarıyla, gökyüzünde işaretledikleri bölgeler, gök-
yüzünün tapınakları olarak adlandırıldı. Vico'ya göre, Greklerin ilk tanrısâl
şeyleri temâşâ etmek olan *theoremata* ve *mathemata*sı buradan çıktı. Buradan
da matematiksel ve metafiziksel soyutlamalar çıktı. Örnek: Jove'un yıldırım-
ları, onlarda iyi ile kötüyü ayırt etme duygusunu ortaya çıkardı. Böylece, Ho-
mer'in iyi ile kötünün bilgisi olarak tanımladığı ilk Müz (Musae) doğdu. İlk
Müz, Urania daha sonra astronomiye yerleşti.

Vico'ya göre, bu şekilde fikirler tarihine bakıldığında, uluslar arasında kul-
lanılan uygulamalı bilimlerin kökenlerinde, mitolojinin kavramlarının ve bil-
ginlerin işlendiği spekülâtif bilimleri görebiliriz.

Vico'ya göre, soyut cümleler, filozofların işidir. Çünkü onlar, evrensellele
uğraşır. Tutkular üzerine düşünceler üretmek de duygusuz şairlerin işidir.²⁰ Hal-
buki insanlığın, karanlıkta kalmış çağlarını iyi anlamak için bu teolojik şairlerin
dili çok iyi anlaşılmalıdır. Bu da ancak o çağı kendi içinde ve o zamanki dilin
kavramları çözülerek ve bunun üzerine etraflıca bir araştırma yapılarak müm-
kün olabilir. Her çağı ve her konuyu kendi bünyesi içinde değerlendirmek ge-
rekeceği düşüncesine, Vico'nun da katkısı olduğu burada açıkça görülmektedir.

Buraya kadar belirlenen *Yeni Bilim*'in ilkelerine bakıldığında 'ideal sonsuz
tarih' içinde insanlığın oluşunun temel etkeni olan ulusların oluşumu dinle baş-
lar, gelişir, büyür ve son bulur. Bu süreç, tıpkı insanın tabiatı gibidir. Bir insa-
nın nasıl çocukluk, gençlik, ihtiyarlık ve ölüm gibi evreleri varsa ulusların da
böyle evreleri vardır. Ancak şurası kesindir ki, bütün uluslar, dinle kurulmuş-
tur. Ateizm üzerine hiçbir ulus kurulmuş değildir.²¹

Yeni Bilim'in diğer bir ilkesi kanun fikridir. Vico'ya göre, kanun fikri, Jü-
piter fikrinin ulusların kurucularının zihninde doğmaya başladığı zamana ka-
dar geri götürülebilir ve götürülmelidir. Çünkü ona göre, doğal kanun kuram-
cılarının üç büyük prensi olan Grotius, Selden ve Pufendorf, buradan başlama-
dıkları için kuramları eksik kalmıştır. Vico, kanun kelimesinin kökenini araş-
tırır ve şunları tespit eder: Latince, *Ious*, Jove (love) anlamındadır. *Ius* latince
Ious'dan gelir. *Dios* latince *subdio sub love* açık gökyüzü altında demektir. Vi-
co'nun tesbîatine göre, Platon, Kratylos 412 D2 de Grekler'de kanunun, ilkin,

19. Vico, *a.g.e.* paragraf 385-391.

20. Vico, *a.g.e.* paragraf 704.

21. Vico, *a.g.e.* paragraf 393,518.

diaion anlamında olduğunu göstermiştir ve Platon'da *love* herşeyin içine akan ve dolu olan eterdir. Grekler'de *love*, *Dios diaion* loveden gelir ve *diaion* ses ahenginden dolayı *dikaion* olmuştur. O halde, kanun fikri ile ilâhî inâyet fikri birlikte başlamıştır. Köken olarak, tanrısal olan ve ulusların bütün insânî kurumlarını düzenleyen tanrısal kanundur. Hugo Grotius, Pufendorf ve Selden, üçü de ortadan başlamışlardır. Yani adalet fikrinin yükseldiği filozoflar zamanından başlamışlardır. Grotius, ilâhî inâyeti bir kenara koymuştur. Vico'ya göre, Grotius'a bakılırsa, Tanrı'nın tüm bilgisi bırakılsa bile onun sistemi ayakta kalır ki, bu doğru değildir. Selden ise, inâyeti varsayar, ancak İbrânîler ve gentiller ayırımına dikkat etmez. Pufendorf, Epikürcü bir varsayım ile başlar ve ona göre insan, Tanrı'nın yardımı ve ilgisi olmaksızın bu dünyaya atılmıştır. Vico'ya göre, Pufendorf, inâyeti ilk ilke olarak almadığında kanun hakkında konuşmaya başlayamaz bile.²²

O halde, Vico'ya göre, ilâhî inâyet olmaksızın ne kanundan ne de otorite anlayışından bahsedilebilir. Toplumsal ve siyasal yaşamın temelinde, ilâhî inâyet anlayışı yer almaktadır. Büyük bir imparatorluğu yönetmiş olan ve bu günkü kanunların ve hukuk anlayışlarının temelinde bulunan Roma ulusunun hukuk ilmi de ilâhî inâyet anlayışına dayandığı için bu kadar etkili olmuştur.²³

Bütün bunlara dayanıldığında artık Evrensel Tarih İlkelerinin Görünümü belirtmeye başlar. Bütün insânî kurumlar, tanrılarla başlar. Meselâ Grek şairleri, evrensel tufanı ve devlerin varlığını ve böylece profan tarihin varlığını doğru bir şekilde anlatmışlardır. Ancak sonraki insanlar, gentil insanlığın hayal gücüne girmeyi başaramayıp o insanların tanrıları gördüğünü düşünmeye başlamışlardır. Bu sebeple, tarih, insanların hayal güçlerinin güçlü, akıllarının zayıf olduğu döneme kadar geri gitmelidir.²⁴

Bütün bunların ışığında, “Vico, *Yeni Bilim*’i neden bir teoloji ve metafizik olarak ele almaktadır?” diye sorabiliriz. Vico, bilim ve teoloji arasında ne tür bir ilişki kurmuştur? Bu soruyu şöyle yanıtlayabiliriz: Vico'ya göre, insan tabiatı gereği doğuştan sahip olduğu korku duygusunun doğurduğu inanma ihtiyacına sahiptir. Gentillerin içinde bulunduğu belirsizlikler veya kaos durumu, büyük yeryüzü ormanında bu korkuyu büyüttmüş ve yine insanın tabiatında var olan bir düzen arama eğilimini doğurmuştur. Diğer canlılara göre, genetik olarak yetersiz olan insanoğlu, kaos durumundan kurtulmak ve bir düzen kurmak için inanç veya değer sistemlerini geliştirmeye başlamıştır. Düzen arayışı sonunda belli yerlere yerleşerek hem maddî hem de mânevî veya tinsel yönünü geliştirmiştir ki, bu da kültür demektir. İşte, Vico'ya göre, insanlık yerleşme sonucu

22. Vico, *a.g.e.* paragraf 394-398.

23. Vico, *a.g.e.* paragraf 335.

24. Vico, *a.g.e.* paragraf 399.

bir arada yaşayarak inançlar ve değerler sistemini geliştirdikten sonra felsefe ve bilimler doğmuştur. Böylece insanlık uygarlaşmaya doğru adım adım ilerlemiştir. İnançlar ve dogmalar yerini gittikçe, soyutlama gücünün geliştiği, felsefe ve bilimlerdeki aksiyomlara terk etmektedir. İnançların ve dogmaların sorgulanamaz oluşu, aksiyomların da sorgulanamaz oluşunu getirmiştir. Yani dogmalar da aksiyomlar da ya kabul edilir ya da reddedilir. Vico'da *Yeni Bilim*'i oluştururken temele sorgulanamaz kabul ettiği aksiyomları koymuştur. En temel aksiyomu ise insanın toplumsal varlık oluşudur.

Toplumsal bir varlık olarak belirlenen insanın ve insanlık ürünlerinin, nasıl bir yöntemle incelenmesi gerektiği konusunda, Vico'nun öne sürdüğü tezler şunlardır:

“Vico'nun *Yeni Bilim*'i de tarihî alanın *Novum Organum*'udur.” demiştik. Bacon der ki: “Bilgiler piramit olduklarında tarih en temeldedir.”²⁵ Vico, bu düşünceden oldukça etkilenmiş görünüyor. Vico, yöntem hakkındaki düşüncelerine Descartes'in '*cogito*'dan kalkmasını eleştirerek başlar. Sofistlerle ortak bir görüşü paylaşır. Toplumdaki önermeler, insanı her şeyin ölçüsü olarak alan anlayışa bağlıdır. Bunlar, kosmos'un değil, nomosun önermeleridir. Vico'ya göre, nomos alanında da öncüller yaparız ve onlardan neticeler çıkarabiliriz. Çünkü tarih ve toplum insanın meydana getirdiği kurumların düzeninden çıkmaktadır. Vico, tabiat bilimleri ve insanlık ürünlerinin bilgisinin farkını şu sözleriyle ortaya koyar:

“Soyut bilgi-bilim-en yüksek gerçeklikle (verity) ilgilenir. Ortak duyu ise, tersine en düşük (sıradan) gerçeklikle ilgilenir. Bu temel üzerinde insanların çeşitli tiplerinin ayrı özellikleri işaretlenmelidir. Aptal, akıllı ama câhil kimse, basiretten yoksun bilgili kimse ve bilge. Hayatın akışında meselâ aptal kimse, en yüksek veya en değersiz gerçekliklere dikkat etmez. Akıllı ama câhil kimse, en vasat şeylere dikkat eder. Onun en yüksek şeyleri algılamasına imkân yoktur. Bilgili ama basiretsiz kimse en yüksek gerçekliklerden en vasat/düşük gerçeklikleri çıkarır. Bilge ise, tersine en önemsiz olanlardan en yüksek gerçeklikleri çıkarır. Soyut ve genel gerçeklikler sonsuzdur. Somut ve özel olanlar ise, andan ana gerçeklikten gerçeklik olamaya doğru durmadan değişir. Sonsuz gerçeklikler, tabiatın üstünde dururlar. Tersine, tabiatla her şey, sâbit değildir ve değişebilir. Fakat iyilik ve gerçeklik arasındaki uyum var olur. Onlar, aynı öze ve aynı niteliklere katılırlar. Hem tümel hem de tikel gerçekliklerde habersiz olan aptal kimse kibri yüzünden sürekli cezâlara katlanır. Özel gerçeklikleri kavrayabilen ancak tümel gerçekliklerden habersiz olan akıllı ama câhil kimse, bu gün için

faydalı olan belki de yarın için zararlı olabilecek olanı bulur. Bilgili fakat, basîretsiz kimse, tümel gerçekliklerden tikel gerçekliklere doğru bir çizgi üzerinde seyahat eder. Hayatın dikenli yollarında yolunu bulamaz. Fakat, insânî eylemlerin ve olayların belirsizliği ve dolambaçlı yolları içinden geçen bilge kimse, gözünü sonsuz gerçeklikler üzerine odaklayarak ve doğru bir çizgi üzerinde seyahat edemez ve çevrimsel bir yolu izleyerek yolunu bulur ve zamanın akışı içinde eylem sahasında şeylerin tabiatının izin verdiği ölçüde faydalı olduğunu isbât edeceği kararlar alır.”²⁶

Bu alıntıdan anlaşılacağı gibi Vico için yapılması gereken şey, en sıradan ya da vasat görünen gerçekliklerden en yüksek gerçekliklere ulaşmaya çalışmak olmalıdır. Belli bir zaman için faydasız gibi görünen şeyler genel olarak bakıldığında çok faydalı olabilir. İnsânî eylemler ve olayların belirsizliği ve karışıklığı, onları araştırmak ve incelemekten bizi vazgeçirmemelidir. Bu küçük veya önemsiz gibi görünen şeyler bizi gerçekliğin bilgisine eristirebilir. İşte bilge bir kişi de bunu yapar. Değişmelere ve belirsizliklere rağmen iyilik ve gerçeklik arasında her zaman bir uyum vardır. İşte insanlığı kuran ve geliştiren de bu uyumdur.

Vico için, tarih ve kültür alanında da evrensel bir gerçeklikten ve evrensel ilkelerden söz etmek mümkündür. Bütün bunlara göre değerlendirdiğimizde, Vico’ya göre, ”Neyi bilebiliriz?” sorusunun cevabı, ”Tarihî süreçte insanın yaptıklarını bilebiliriz.” idi. Bunlar yukarıda da söylendiği gibi insanın tabiatından kaynaklanan duygu, imgelem, önyargı, âdet, gelenek v.s.den ayrı değildir. Şimdi, Vico’nun *Otobiyoğrafisi*ndeki şu sözlerine dikkatle eğilelim:

“Bütün ilâhî ve insânî bilgi (learning) üç elementten ibarettir: Bilgi (knowledge), irâde (will) ve güç (power). Bunların tek ilkesi zihindir. Bu sebeple, zihnin gözü sonsuz gerçekliğin (eternal truth) ışığını veren Tanrı’ya dönüktür. O halde, tıpkı yaşadığımızı bildiğimiz gibi, kesinlikle var olduğunu ve bize ait olduğunu bildiğimiz bu üç element, şunu açıklamamıza izin verir: Ebetteki hiçbir şekilde şüphe edemeyeceğimiz şey düşüncedir. Şimdi daha kolayca anlamak için bu tartışmayı üçe bölelim. Bunların ilki, bilimlerin (sciences) bütün ilkelerinin Tanrı’dan çıktığını göstermemize izin verir. İkincisi, ilâhî ışık veya sonsuz gerçeklik. Yukarıda adı geçen üç element bütün bilimlere nüfuz eder ve onları birbirlerine en yakın bağ ile bağlı olan bir düzen içinde açar ve onları hepsinin kaynağı olan Tanrı’ya bağlar. Üçüncüsü, ilâhî veya insânî bilgi (learning) üzerine yazılmış veya söylenmiş her ne olursa olsun bu ilkelerle uyum içinde ise doğrudur; değil ise, yanlıştır. Bu üç şeyden daha fazla olarak ilâhî ve insânî şeyler hakkında söylemeye

çalıştığım şey şudur: Onların kökeni, döngüsel ve tutarlıdır ve ben her şeyin kökeninin Tanrı'dan çıktığını ve bir döngü halinde tanrıya geri döndüğünü göstereceğim. Hepsi de Tanrı'da olduğunda bir tutarlılığa sahiptir. Tanrı'dan ayrıldığında onlar karanlık ve hatâlıdır.”²⁷

Vico'nun bu açıklamalarında Bacon'un özellikle *İlâhî ve İnsânî Bilginin İlerlemesi* (*Advancement of Learning Divine and Humane*) adlı eserinden büyük ölçüde etkilendiği görülüyor. Bacon, şöyle söylemektedir:

“Yüce bilgiyi Tanrı'nın sıfatları ve eylemlerindeki arke-tiplerde veya ilk platformlarda aramalıyız. Onlar her ne kadar insana bildirilmiş olsa da büyük bir titizlikle araştırılmalı ve gözlenmelidir, Ancak biz bu bilgiyi kazanılmış bilgi veya öğrenilmiş (learning) adıyla arayamayız. Çünkü Tanrı'daki bütün bilgi gerçek bilgidir (knowledge) ve bu sebeple biz onu başka bir adla aramalıyız, yani tıpkı Kutsal Kitab'ın dediği gibi, hikmet veya bilgelik (wisdom or sapience) ile.”²⁸

Görüldüğü gibi, Bacon'un da etkisiyle Vico, insânî ve ilâhî bilginin ayrımını yapar. Felsefenin görevi insanların gerçekleştirdiği her alanda özellikle halk hikmeti alanında o hikmetin tabiatını anlamaya yardım edecektir. Halk hikmeti, mitolojiler, fabller, semboller, deyimler kelimelerin özel kullanımlar metaforları v.s gibi dilde bulunan ve kültürü temsil eden öğelerdir. Özellikle, halk hikmetinin tabiatı ancak o zamanın durumunun ve kurumlarının tam olarak incelenmesi ile anlaşılabilir. Bunun için felsefe ve filoloji ortak çalışmalıdır. Tanrı da, insan da kendi yarattığı dünyayı bilir. O halde, Tanrı yarattığı doğayı, insan da kendi yarattığı kültürü iyi bilir. Bu bakımdan ilâhî ve insânî şeyler arasında fark vardır. İnsan, bu bakımdan Tanrı'ya benzemektedir. Biz gerçek bilgiyi (knowledge) Tanrı'nın insana bildirdiği kadarıyla biliriz ve bizim bilgimiz (learning) tanrısal anlamdaki gerçek bilgi (knowledge) değildir.

Vico, felsefenin alışılmış terimleri olan kosmos ve nomos gibi evreni, sivil dünya ve tabiat dünyası diye ikiye ayırıyor. Ona göre, Tanrı, tabiat dünyasını ve sosyal gerçeklik alanını yarattı. Vico bu kabulüne bağlı olarak yasaların nereden geldiğini sorar. Yasalar, sosyal gerçeklik alanında mı yoksa tabiatta mıdır? Vico'nun ortaya koyduğu ve çözdüğünü iddiâ ettiği en önemli sorunlardan biri de budur. Yasalar, insan tabiatından çıkmaktadır. Çünkü Tanrı, ilâhî inâyeti ile insanın tabiatını ister kendi dışında ister kendi içinde yasa ve düzen arayacak şekilde yaratmıştır. İnsan aklı, hep yasa ve düzen aramıştır. Bu sebep-

27. Vico, *Autobiography*, s. 156

28. F. Bacon, *Advancement of Learning*, Divine and Human, s. 17 VI, 1. Great Booksof Western Books, v. 30,

le, Vico, *Yeni Bilim*'i o, ilâhî inâyetin aklî sivil teolojisi olarak adlandırır. Sivil dünya dinle başlar. İlâhî inâyet, tabiat içinde sosyal olma tabiatını gerçekleştirir. İnsan sivil tabiatın içinde ve onu gerçekleştirendir. Ona göre, tabiatla sivil kanun vardır.

BURADAYIM... DOĞRU VE OLGUNUN (VERUM, FACTUM) DÖNÜŞÜMÜ

Vico, gerçekten varolan nedir ve kesinlik alanı neresidir Bunları araştırır. Vico'ya göre, insan bilimleri, Descartes'in yaptığı gibi, işte, bu kuramsal olarak açık ve seçik hareket noktası saptama girişimlerinden zarar görmüştür. İnsan tabiatı hakkındaki bilgimiz, ne yalnızca bir duyum izlenimi sorunu, ne de mekanik gibi matematik gibi bir işleme uygun düşer.'Ancak insânî işlerle yapılan kurumlar, nokta, çizgiler, yüzeyler ve şekiller tamâmen daha büyük bir gerçekliğe sahiptir'²⁹

Vico, gerçeklik ve kesinlik arasında fark gözetir. Ancak bunu açık açık dile getirmiş değildir. Kesinlik veya certum (certainty), insanların yaratımı olan dünyada, tikel olgular hakkındaki inançları bilmektir. Bu, bütün düşüncelerin ve eylemin ön şartıdır. Gerçeklik (verum), evrensel gerçekliğin bilgisidir. Vico, bunlar arasındaki bağlantının nasıl olduğunu birinden diğerine geçişin nasıl olduğunu açıklamaz. Ama ona göre, genel gerçeklikler olmadan bir bilim de olamaz. *Verum*, yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi Vico için, a priori bir gerçekliktir. Kesinlik alanı, sosyal yaşayışla ve sosyal bağlantılarla ilgilidir. Bunlar, toplum içinde gerekli olan fayda ve gereksinimden doğan bağlantılardır. Ona göre, herkes, bir kültür içinde doğar ve bu kültür sosyal hayatı gerekli kılan gereksinim ve faydada temelini bulan kurumlar ağından oluşmuştur. Bu kurumlar, bizim hayatımızı, düşüncümüzü, varoluşumuzu etkilerler. Bunların sonucunda bu kurumlar zaman içinde gelişme gösterirler Meselâ, dil, devlet böyle kurumlardır. Ayrıca, Vico için dil mi öncedir, düşünce mi öncedir tartışması saçmadır. Çünkü akıl tarihî süreç içinde gelişir. Aklın gelişmesi dillerin gelişmesi ile paraleldir. Yani diller geliştikçe, düşünce de gelişmiştir. Biz, dili inceleyerek kültürümüzde sahip olduğumuz şeyleri bilebiliriz. Buradan, kurumların yapısını insanların yaşayış ve inanış şeklini gelenek ve göreneklerini tesbît edebiliriz.

Vico, bunlara göre, bilgi tiplerini ayırır. *Scienza*, veruma gerçekliğe dayalı bilgidir. Yani bir kimse, ancak kendi yarattığı şeyi bilebilir. Tanrı'nın tabiatı, matematikçinin kendi kurguladığı objeleri bilmesi gibi. *Scienza*, evrensel ilke-

29. Vico, *New Science*, paragraf 349.

lerin bilgisidir. *Coscienza*, bütün insanlarda müşterek olan olgu nesnelerinin bilgisidir. Yani *certuma* ilişkin bilgidir. Olayların insanların davranışlarının şekillendirdiği dış dünyanın bilgisidir. Vico'ya göre vahiy de bir bilgi türüdür.³⁰

Bu düşünceler, Vico'nun kendi zamanında ülkesinde yaygın olan Yeni Platonculuktan etkilendiğini gösterir. 'Batı düşüncesi tarihinde bu teori ilkin erken Kilise Babalarının yazılarında görülmüştür. Onlar, Hristiyanlık ile Platonculuğu bağdaştırmayı kendilerine bir görev edinmişlerdi. Bilindiği gibi, Platon, arketipler (arketipsel idealar, paradeigmata) ve imajlar (ferdi objeler, eidola) arasındaki farkı öne sürmüştü. Erken Kilise babaları, Platon'un fikirleri ile Hristiyanlığın görüşlerini birleştirmeyi, Albertus Magnus ve St. Thomas'ın Aristoteles ile Hristiyanlığı birleştirmesinden daha kolay bulmuşlardı. Onlar, Platon'un idealar dünyasını, Tanrı'nın zihnine yerleştirerek daha iyi anladılar ve tanrısal kavramların bir sistemi olarak *cosmos noetos* u açıkladılar. Bu arketiplere göre, Tanrı, yaratılmış şeylerin çeşitli tiplerini biçimlendirmişti. Ortaçağda, Platon'un düşüncelerinden etkilenen St. Augustine'e göre de (*De divinatione*, Q. XVI) idealar, şeylerin belli orijinal formlarıdır, onların arketipleridir. Bu arketipler, tanrısal bir zekâda bulunduklarından dolayı sürekli ve bölünmezler. İdealar ne başlar ne de son bulur. Varlığa gelen ve varlıktan giden dünyadaki türlü türlü şeyler, bu idealar tarafından şekillendirilmiştir'³¹.

Vico'ya göre de gerçek varlığın bilgisi Tanrı'dadır. Bilgi ve Yaratma bir ve aynı şeydir.³² Düşüş ile insanoğlu tanrısalıktan uzaklaşmıştır ve gerçek varlığın bilgisine ulaşması mümkün değildir. Ancak Tanrı'nın inâyetinin bize gösterdiği kadarını bilebilir.

Vico bu meseleye, yani tümel ve tikel bağlantısına, tanrısal olana ait kıldığı gerçeklik (truth/verum) ve düşmüş olan insânî varlıklara ait kıldığı kesinlik (certainty/certum/yakîn) arasında ayırım yaparak başladığından söz etmiştik. Verum/certum ayırımı onun bütün düşüncelerinin temelinde yer alan ve yukarıdaki teolojik probleme temel olacak varoluşsal veya ontolojik bir ayırımdır. Asla epistemolojik bir ilke olarak öne sürülmüş değildir. Bu iki ayırıcı sıfatın varlığı, onların bilgideki rollerini de önceler. Tanrı gerçeklik alanında insan ise kesinlik alanında yaşar. *Düşüş* görüşüne uygun olarak Vico, ilâhî ve insânî olanın nasıl temasta olduğunu belirlemek zorundadır. İnsan hiç olmazsa kısmen verum alanında yani Tanrısal planda da yaşayabilmelidir. Düşüşe rağmen, Tanrı da insânî certum alanında içinde yaşamaya tenezzül etmelidir. Bu düşünce biçimi bize Tanrı'nın oğlu İsa'nın insanlar içinde yaşamasını çağrıştırmaktadır, yani Tanrı, zaten insânî planda kısmen yaşamaktadır.

30. Vico, *a.g.e.* paragraf 137-142.

31. 'İdealizm' Catholic Encyclopedia s. 634, New York., D. Appleton Co. 1910 Vol VII

32. Vico, *New Science*, paragraf 349.

Verum ve certum arasındaki fark, Vico'nun *conatus* gücü dediği özel bir itici gücün varlığını iddiâ etmesine önderlik edecektir. Bu Tanrı ve düşmüş insan arasında uzun süreli bir bağlantıdır. *Conatus*, ilkin insana kendinden daha yüce bir varlığı hissettiren korku duygusu ile ortaya çıkmıştır.

Verum, öncelikle yapılan şeydir. Bu sebeple, ilkin, Tanrı'dadır. Çünkü Tanrı, İlk Yapıcı, Yaratıcıdır. İlk gerçeklik sonsuzdur. İnsan yaratılmış bir varlıktır. Bütün gerçeklikler son kaynağını Tanrı'da bulur.

Vico'nun certum (kesinlik) dediği Descartes'in açık ve seçik fikirler dediği kesinlik değildir. Descartes'te bu açık ve seçik fikirler bütün bilgi için bir temel sağlar. Vico'da tersine o, insanın yarattığı varlıkların bir karakteristiğidir. Tanrı'nın tabiat dünyasını yaratmasına karşın insan da kendi dünyasını yaratmaktadır ve her iki yaratan varlık, kendi yarattığı dünyayı iyi bilmektedir Tanrı'da bilgi ve yaratmanın aynı olması durumu, insanın yarattığı âlem için de söz konusudur. Çünkü insanın bileceği kesinlik burada kendi yarattığı âlem dedir. Bu durumda Tanrı'nın yaratması olan '*creatio De ye karşılık imitatio Dei*' söz konudur. Yani insan, Tanrı'yı taklit etmektedir ve kendi kurumlarını kendisi yaratmaktadır. Bu inâyetin gereğidir. Dolayısıyla da bu kurumlar hakkında kesin bilgiye sahip olmaktadır.

Vico'ya göre, Tanrı'da bilgi ve yaratmanın aynı olmasından dolayı, Tanrı bilgisiyle yaratmaktadır, yarattığı herşeyi de yakinen bilmektedir. Vico'nun şirsel mantık tanımında belirttiği gibi logos = akıl = söz, aynı zamanda Greklerde şey, nesne (thing); İbrânîce'de eylem (deed) anlamlarına gelir. Ayrıca, fabl, mytos, myth İtalyanca, favella mantık teriminin ilk ve en uygun manasıdır. Latince, mute, mutus (sessiz) buradan gelmektedir ve konuşma ilkin zihinsel veya işaret dilidir³³. Buradan da anlaşılacağı gibi Tanrı zihinsel olarak insânî planda (certum) yaşamaktadır. Öğrendiğimiz her şey, formların içinden gelen tanrısal yaratma teorisi üzerinde durmaktadır. Tanrı, sonsuz metafiziksel formlar vasıtasıyla her şeyi yaratarak gerçekliğin tanrısal krallığında iş görür. Bu formlar arasında yaşayan insan, şeylerin evrensel özelliklerinde o formları gördüğünü düşünür. Fakat o, bilge ise, formları Tanrı'ya bırakacaktır ve şekiller ve kuralların araştırmasını yapmak yerine gururlu bir eylemle tikellerin kesin bilgisiyle ilgilenecektir. O, metafiziksel dünyadan uzak olan fiziksel görünüşler dünyasında yaşamaktadır.³⁴

Vico, bu noktada bir açıklama yapar. Şeyler hakkındaki sanılar, tarikatları (sect) doğururken, bilgi (knowledge) bölünemez. Değer, hiçbir yerde aynı değildir. Hâlbuki iyilik, her yerde ve geniştir. Adalet, tektir, kötülük sayısızdır.

33. Vico *New Science*, paragraf 401.

34. Vico, *A Study On Our Methods...*, s. 23

En iyi şeylerin birçok çeşidi vardır. Fiziksel dünya mükemmel olmayan sonlu ve bölünebilir şeylerden yapılmıştır. Metafiziksel dünya fikirlerden yani en iyi şeylerden ve bölünemez değerlerden yapılmıştır.

Vico, 'insanlık âleminde kurallar bütününü oluşturan etiğin, tabiat âlemi-nin kuralları diyebileceğimiz fiziğe göre daha az kesinliğe sahip olduğunu iddiâ eder. Çünkü biz, ruhun içini göremeyiz. Fizik, ise mekanikten daha az kesin-dir. Çünkü biz fiziğin objelerini yapamayız. Mekanik ise geometriden daha az kesindir. Çünkü geometri fiziksel bir isbât gerektirmez. Aynı şey, sanatlar için de geçerlidir. Resim, heykelticilikten, heykelticilik mimariden daha az kesindir'³⁵.

Bir Vico yorumcusu olan Lilla bu konuyla ilgili olarak şöyle söylemektedir:

*'Vico'da, metafiziksel ve fiziksel dünya arasındaki fark, verum ve insânî cer-tum arasındaki farkla aynıdır. Vico, kartezyenizmin zihin beden dualizmi-nin üstesinden gelmeye çalışırken yeni bir dualizm yaratmıştır: metafizik-sell/ fiziksel veya real/ nominal.'*³⁶

O halde, Vico, ilkin, kartezyenizmin düalizmini başağı çevirerek felsefe-sini kurmaya başlamıştır. Yani kartezyenizm tarihi ve tabiatı ayırıp, bunlardan tarihi bilinemez kabul ederken Vico, tabiatı, bilinemez, tarihi bilinebilir alan olarak kabul etmişti. Tabiatı ancak Tanrı bilir, çünkü onu kendi yaratmıştır. İnsan da kendi yaratımı olan şeyleri bilir. Matematik te bir insan yaratusıdır. Vico'ya göre, insan bir matematikçi olduğunda Tanrı'ya en yakındır. Çünkü Tanrı gibi kendisinin oluşturduğu elemanlarla matematiği kurmuştur ve ken-di elemanlarıyla bilmek ister. Vico der ki: Akıl Tanrı'dadır ve ona ilâhî hik-met denir. O, yalnızca, bilge tarafından bilinir ve bu durumda da insânî hik-met olarak adlandırılır³⁷

Yalnızca Tanrı, varlığın bilgisini (scientia) bilir. Biz, onun hakkında yalnızca şuurlanmakla, bilinçlenmekle (conscientia) yetiniriz. Mitos ve fabller aslın-da varlığın bilgisi hakkında henüz akılları gelişmemiş olan ilk insanların bir tür bilinçlenmesidir. O halde, akıl tarih içinde gelişme göstermektedir.

Bütün insânî ve ilâhî şeylerin kökeni Tanrı'dadır. Tanrı aynı zamanda ius (kanun)'un yeridir. İnsan bu bilgiye üç yeteneği ile katılır. Bilgi, irâde, güç. Bun-ları, Vico, daha sonra, insanın özel değerlerinin temeli olarak verir gurur, öl-çülülük, metanet veya sabır (prudence, temperance, fortitude). Bu üç değer, insanın üç doğal hakkı içinde ele alındığı görülmüştür (dominion, liberty, pro-tection). Bunlar, *conatustan* güç alan akıl ve faydadır (utulitas).

35. Vico, *a.g.e.* s. 33.

36. Mark Lilla, *G.B.Vico: The Making of an Anti-Modern*, s. 28.

37. Vico, *New Science*, paragraf 365,506.

Vico için verum/certum' a göre, öğrendiğimiz her şey, formların içinden gelen tanrısal yaratma teorisi üzerinde durmaktadır.

'Tanrı, sonsuz metafiziksel formlar vasıtasıyla her şeyi yaratarak gerçekliğin tanrısal krallığında iş görür. Bu formlar arasında yaşayan insan, şeylerin evrensel özelliklerinde o formları gördüğünü düşünür. Fakat eğer, bu kişi bilge ise, formları Tanrı'ya bırakacaktır ve şekiller ve kuralların araştırmasını yapmak yerine gururlu bir eylemle tikellerin kesin bilgisiyle ilgilenecektir. Çünkü o, metafiziksel dünyadan uzak olan fiziksel görünüşler dünyasında yaşamaktadır'.³⁸

Bütün bu anlatımlardan görülüyor ki Vico'nun anlayışına göre, insan her ne kadar fiziksel dünyada yaşıyor olsa da aklı sayesinde tanrısal alanda bulunmaktadır ve bu sebeple bütün değerlerin kökeni, dindarlık ve dindedir. Din ile bütün değerler eylemde etkin kılınmıştır. Bu durumda, Vico'ya şu soru sorulmalıdır: Akıl mı, iman mı *Yeni Bilim*'in temelinde yer almaktadır? Vico, *Yeni Bilim*'ini "rasyonel sivil teoloji" olarak adlandırmaktadır. O halde, burada, bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü gibi Vico, akli bir takım önermelere dayanarak değil de Kutsal Kitaba dayanarak bir felsefe yapmaktadır.

Vico'da verum ve factum alanı arasında ayrılık söz konusudur. İnsanın toplumsal oluşu insanın tabiatının özünden gelir. İnsan, yalnızca kendi yaptığı şeyi tam olarak bilebildiği alanda olumsuzluk (contingency), şans, seçim bir tarafa bırakılamaz. Günlük işler dünyası empirik alandır. Böyle bir alanda, bilgi (scienza) söz konusu olamaz. Ancak insanın, bu günlük işler dünyasında bilinçlenmesinden söz edilebilir (coscienza). İnsânî tabiatı bir gelişme söz konusudur. İnsan, hayal gücünü kullandığı ilk yıllardan başlayarak aklını kullanmaya doğru gittikçe gelişmektedir. İnsanın tabiatı geliştikçe, insanın yaptığı kurumlar ve toplumun tabiatı da gelişmektedir. İşte, insan tabiatında ortak olan bu özellikler bizim geçmişimizi yeniden yaratmamızı, tarihi anlamamızı mümkün kılacaktır. Ancak bunu yaparken bir anakronizme düşmemek için geçmişi inceleyecek olan kişinin geçmişe bu günün teorileri içersinden bakmaması, geçmişi, kendi içyapısı bakımından anlamaya çalışması gerekmektedir. Ulusların dünyası, insanlar tarafından yapılmıştır. Bu Vico'nun temel iddiâsıdır. İnsan tabiatında, ortak duyunun (common sense) olması, ulusların da müşterek bir tabiata sahip olduğunu açıklar. Ulusların bu dünyasının ilkeleri, insan zihninin değişimleri içinde yeniden keşfedilebilir. Bu ilkeler, insan zihninin değişmelerinin metafiziğini sağlar.

Vico'ya göre, insanlığın dünyası hakkında bilgi edinmek ve birtakım ilkeler belirlemek için felsefe ve filoloji birbirinden yardım görmelidir. Filoloji, tikel olan-

la empirik olanla uğraşır. Dilleri, kurumları, eylemleri, kısaca, insanın yaptıklarını incelemelidir. Burada, Vico'nun söylemek istediği kültürün dilde yansıdığı ve bu sebeple dilin incelenmesi gerektiğidir. Vico'ya göre kesinlik (certum) alanı burasıdır. Felsefe ise, bunlara bakarak, aklın soyutlama gücünü kullanarak, insanlığın tarihi üzerine teoriler üretmeli, açıklamalarda bulunmalı ve evrensel ilkelere ulaşmalıdır. Filoloji, bu ilkelere göre, tarihî gerçekliğe ulaşırken felsefe yerinde ve uygun başvurmalarla bulunarak insan tabiatı üzerine teoriler üretmelidir ve en temel ilkelere ulaşmaya çalışmalıdır. İnsânî tarihî gelişmenin ve böylece tarihî bilginin ışığında kapsayıcı ve kavrayışlı bilgiye ulaşmalıdır. Güncel tarihî geçmişle bağını devamlı koruyarak buna uygun ve uyumlu "ideal sonsuz tarih" in ilkelerini ortaya koymalıdır. Böyle bir ideal sonsuz tarihte, felsefe teorilerini apriori olarak kuramaz, yani yöntemi dedüktif olmamalıdır. Felsefe geçmişteki güncel tarihî olaylardan, ifadelerden çıkardığı evrensel ve zorunlu ilkelerle bunu yapmalıdır. Bu sebeple, devamlı olarak, filoloji ve felsefe mukayeseli çalışma yapmalıdırlar. Diller, kurumlar, o dönemde insan aklının işleyiş biçimi, insan tabiat özellikleri, uluslardaki yönetim şekilleri, değer anlayışları incelenmelidir. Bunun başarılı olması için iki şeye dikkat edilmeli ve bunlar bertaraf edilmelidir. Birincisi, ulusların kibri, ikincisi, bilginlerin kibridir. Çünkü her ulus, kendisini dünyanın en eski ulusu olarak belirler ve bunun için belgeler ileri sürer. Diğer, yani bilginlerin kibrine gelince, bilginler kendi teorilerine göre insanlığın tarihi için bir başlangıç belirlerler ve kendi teorilerinin diğerlerinininkine göre daha doğru olduğunu ileri sürerler. Doğru bir araştırma yapılırken bunlar bertaraf edilmelidir.

Yöntemini felsefe ve filolojinin birliğine dayandıran ve kartezyen bilgi teorisinden dolayı derin bir tatminsizlik hisseden Vico, şunu fark ederek bu güçlüğün üstesinden gelmiştir. Evrensel ve sonsuz bilgi, Platon ve Descartes'in düşündüğü şekillerde, yalnızca, kavramsal olarak doğru olan şeyin bilgisiyle sınırlı değildir. Bu evrensel ve sonsuz bilgi güncel insan davranışlarını ve olayları da içeren ve bunları belirleyen empirik kanunların bilgisini de içerir.

Vico'ya göre, tıpkı, Platon gibi, fiziksel dünya, görünüşler dünyasıdır. Gerçekler, Tanrı'nın zihninde bulunan formlardır. Fakat bu gerçekler, aynı zamanda görünüşler dünyasında yaşayan insanın zihninde de bulunmaktadır. Biz, ancak içinde yaşadığımız ve kendi yarattığımız dünyanın kesin bilgisine sahip olabiliriz, Tanrı'nın yarattığı alanda ise kesin bir bilgiye sahip olamayız, ancak bu alanda bilinçlenebiliriz. *Yeni Bilim*'de, Vico, insanın tabiatında müşterek noktalar olduğunu fark etmiştir. İnsanın tabiatında, onları, birtakım şeyleri yapmaya sevk eden yönelimler vardır. Bu yönelimlerin sebpsel olarak belirlenmesi gerekmektedir. Bu da yalnız soyut genel bir formu gerektirir. Bu sebeplerin içeriğinin belirlenmesini gerektirmez. Ancak bu sebepler, empirik olgulardan elde edilebilir. Böylece, bu sebeplerin ne olduğunu bularak, somut olgularda onların işleyişini açarak insânî işlerin bilgisine ulaşmak mümkündür.

Vico'ya göre, insânî fikirlerin düzeni, isbât yapmak için şeylerin benzerliklerini gözlemeyi gerektirir. İspat için tek benzerlik veya tek örnek yeterlidir. Tümevarım için çok örnek gerekir. Aristoteles, Socrates'ın tümevarımına bir evrensel olmadan devam edemeyen kıyas ile mükemmelleştirdiği diyalektiği sokmuştur. Ancak gelişmiş zihinleri ikna etmek için tek benzerlik yeterlidir. Örnek: Aesop tarafından icat edilmiş bir tek fabl türü ile Agrippa isyankâr Roma pleplerini itaat ettirmiştir.

Vico isbât yöntemini kullanarak ne yapmak istemiştir. “Tanrısal inâyetin rasyonel sivil teolojisi”ni araştırmak istemiştir.³⁹ Bu bilim, tarihte şimdiye kadar yapılmamış bir isbâtıdır⁴⁰ İlk kurumlar olan kehânetler olmak üzere kurumlar evrensel ve ilâhî ebedi inâyet tarafından yapılmıştır. Bu bilim, ebedi inâyeti temaşa ederken kendini doğrulayan ve isbât eden bazı tanrısal deliller bulur teolojik delilleri mantıksal delillerle doğrular. Bu bilim, bütün kurumların tanrısal inâyetle başladığını ve ulusların akışının böyle olduğunu isbât eder. İlk insanların şiîrsel tarzda konuşan şairler oluşunun keşfi Yeni Bilimin anahtarıdır.⁴¹

Vico, geçmiş hakkındaki gerçekliği açığa vurmayı kendine en temel görev olarak belirler ve ilk insanların, kendilerini, metaforik ifade etmesi hakkındaki buluşunu yeni bir şey olarak yorumlar. İnsanlar, ilkin kabaca ve güçlü imgeleme sahipti. Yeterli sınıf kavramları yoktu. Onlar, kendilerine özgü düşüncülerine göre şeyleri yaratılar⁴² Fabllerinde hayali evrenseller belirlediler. Meselâ, Achilles'e bütün güçlü insanlarda bulunan şeref değerini atfettiler. Onların şairliği, sebepleri bilmemelerinden doğmuştur. Çünkü cehalet merakın annesidir ve hiç şey bilmeyen insanlara, her şeyi olağanüstü gösterir.⁴³

Vico'ya göre ilk insanların şair olmaları bu günkü anlamda değildir. Bu ilk insanlar, akıl gücüyle soyutlama yapamadıkları için hayal güçleriyle soyutlama yapmışlardır. Biz genel bir kavramın, bir sınıf kavramını ifade ettiğini biliyoruz. Vico'da mitolojik tanrılar, böyle bir genel bir kavram olarak değerlendiriliyor. Meselâ, Neptün, deniz tanrısıdır ve denizle ilgili herşey bu tanrı ile ilişkilendirilmeden anlatılmaz.

Mark Lilla'nın dediği gibi “felsefede nominalistlerin tümeli yalnızca addan ibaret görmeleri ve gerçekliğe tekabül etmediğini söylemeleri belki de buna dayandırılabilir. Bu da felsefe ve bilimde mantıksal ve epistemolojik açıdan karşımıza hep şunu çıkarır. Hiçbir genel kavram, hiçbir tümel hiçbir evrensel

39. Vico, *New Science*, s. 385.

40. Vico, *a.g.e.* s. 342.

41. Vico, *a.g.e.* 34.

42. Vico, *a.g.e.* 375-376,403.

43. Vico, *a.g.e.* 375, 383 *Social Research*, s. 453

nesnesi ile örtüşmez. Çünkü onun örtüşebileceği türden algılanabilir bir evrensel nesne yoktur".⁴⁴

Burada, bilim ile şiir arasında nasıl bir ilgi vardır sorusu akla gelebilir. Vico, ilk bilimin mitoloji olması gerektiğini eserinde sık sık vurgular. Çünkü ilk insanlar, evreni şiirsel bir tarzda hayal güçleriyle algılamışlardır ve soyut olmayan tarzdaki ifadelerle bunu dilde yansıtmışlardır. Bu sebeple, dilbilim, Vico'da çok önemli bir yer tutar. Kesin deliller ve tartışmasız ilkeler yardımıyla bu Bilim, ilk insanların şiirsel mantığı gözler önüne sermektedir. Bu Bilim, ilk insanlardan bize kadar gelmiş olan mitosları ve diğer linguistik kalıntıları çözmek için kullanılacaktır.

Vico'nun ortaya koyduğu bu bilim, insânî düşüncenin ne zaman ve nerede başladığını göstermek için, kronoloji ve coğrafya vasıtasıyla bu yeni bilime bir kesinlik vermek için ulusların kurucuları ile ilgili eleştiri sanatına başvurur. Eleştirinin ölçütü, insan ırkının ortak duyusudur. Nasıl, geometri nicelikler dünyasını kendi elementlerinden kurduğu zaman kendisi için yaratıyorsa, bu bilim de ulusların dünyasını böyle yaratır. Ancak insânî şeyler nokta çizgi v.s den daha büyük bir gerçekliğe sahiptir. Bu bilimin elementleri olan deliller de tanrısal bir zevk verir, çünkü nasıl Tanrı'da bilgi ve yaratma aynı şey ise, insan da kendi dünyasını kendisi yaratır. Bu aslında Tanrı'nın insânî planda bulunduğu da delilidir. Hristiyanlığa göre, Tanrı'nın Hz. İsa görünümünde insanlar arasında yaşaması gibi.

Vico'nun, *Yeni Bilim*'de düzensiz ve karışık bir şekilde ilerî sürdüğü, felsefe ve filolojinin ortak çalışması gerekliliği fikri, şu bakımdan önemlidir. Filoloji, olayın; felsefe ise, evrensel ve sonsuz olanın bilimidir. Bu bilimler, birbirlerini ihmal ettikleri için tarih, bütünlükten ve duygudan yoksun kalmıştır. Vico, somuttan ziyade soyutla uğraştıkları için bu bilimlere eleştiride bulunmaktadır. Ona göre, insan zihni, teoriyi kurarken ve felsefî hakikatlere ulaşırken, aynı zamanda da tarihî gerçekliği de vücûda getirmektedir. Şöyle ki: İnsan, kendisinin bilinçlenme sürecinde kültürel ürünlerini yaratırken, ilkin, anlama yeteneğine sahip değildir. Ayrıca, Tanrı'nın yarattığı ve sadece, onun bilebileceği birtakım olayları da kavrayamaz. Ve daima, tabiatı gizemli bir şey olacağını düşünmüştür. Hatta Ona göre, '*insan, anlamadan insan olmuştur*'⁴⁵. Çünkü anlama bir refleksiyon işidir ve çocukları dikkate alırsak onlar da birçok şeyi anlamadan sadece öğrenmektedirler ve itaat etmektedirler. Bu sebeple, insan, ancak kendi yarattığını anlayabilir. Tarihçi veya araştırmacı, tarihî belgeler ve diller üzerinde refleksiyon yaparak kültürü incelerken, filolojik çalışma yoluyla empirik

44. Mark Lilla, G.B. Vico *the Making Of Anti-Modern*, s. 25, Harvard University press, 1993.

45. Vico, *New Science*, paragraf 405.

olaylardan, felsefenin yardımıyla tümevarımsal çıkarımlar yaparak soyut ilkeler elde ederken, aynı zamanda, tarihî olayları da anlamakta ve yorumlamaktadır.

KAYNAKÇA

Bacon Francis, *Novum Organum, (Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler)*, çeviren: Sema Önal. Say yayınları Ankara, 2012.

———, *Advancemet of Learning Divine and Human*, Great Books of The Western Books 30. Francis Bacon.

Burke, Peter, *Vico*, Oxford University Press, 1985.

Caponigri, Robert, *Time and Idea (The Theory of History in Giambattista Vico)*, University of Notre Dame, London, 1953.

Lilla, Mark, *G.B.Vico the Making of an Anti-Modern*, Harvard University Press, 1993.

McMullin, Ernan, "Vico's Theory of Science" *Social Research*, Winter, 1976.

Pompa Leon, *Human Nature and Historical Knowledge, Hume, Hegel and Vico*, Cambridge University Press, 1990.

———, "Human Nature and the Concept of a Human Science" *Social Research*, Winter, 1976.

———, *Vico A study of the New Science*, Cambridge University press, 1990.

Verene Molly Black, *Vico. A Bibliography of Works in English from 1884 to 1994*, Published by Philisophy Documentation Center Bowling Green State.

University, Bowling Green, Ohio U.S.A. 1994.

Verene, Donald Phillip, *Vico and Joyce*, State University of New York Press, 1987.

———, "Vico's Philosophy of Imagination" *Social Research*, Winter, 1976.

Vico, Giambattista, *A Study On the Methods of Our Time*, traslated Elio Gianturco, translation by Donald Philip Verene Cornell University press, 1990.

———, *The Autobiography*, translated from the Italian by Max Harold Fisch & Thomas Goddard Bergin, Cornell University Press, fifth printing 1995.

———, *The New Science 1725*, translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fischer, Cornell University Press Ithaca and London.

———, "On the Heroic Mind", *Social Research international Quarterly of the Social Sciences*, Autumn 1976.

———, *Selected Writings*, edited and translated by Leon Pompa Cambridge University press, 1982.

———, *Principj di SCIENZA NUOVA D'intorno Alla Comune Natura Delle Nazioni*, Milano, seconda la terza impressione del 1730, Milano 1844.

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Prof. Dr. Aliye Çınar KÖYSÜREN

1996 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1998'de Leibniz'de Tanrı-Âlem ilişkisi başlıklı tez ile yüksek lisansını tamamladı. 2004 yılında Paul Tillich'de Din-Sembol ilişkisi başlıklı çalışma ile bilim doktoru oldu. 2009 yılında doçentliğe 06. 06. 2014 tarihinde ise, Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet başlıklı çalışmam ile profesörlüğe yükseltildi. Din, kültür kimlik, kadın sorunları konusunda makale, kitap ve bildirileri yayımlanmıştır.

Doç. Dr. Şamil ÖÇAL

1967 Yozgat Akdağmadeni'nde doğdu. 1984 Yılında Yozgat İmam Hatip Lisesini tamamladı. 1989 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1990-1994 yılları arasında öğretmenlik yaptı. 1994 yılında Yüksek Lisansını, 1999 yılında da doktorasını tamamladı. 1994-2004 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Felsefe bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. 2004-2008 yıllarında T. C. New York başkonsolosluğunda Eğitim Ataşesi olarak görev yaptı. 1998-1999 yılları arasında MEB, Dış İlişkiler Genel Müdürlüğünde OECD ve BM'den sorumlu şube müdürü olarak çalıştı. 2009-2010 yılları arasında Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak görev yaptı. 2011 yılında ABD Kentucky Üniversitesi Felsefe bölümünde Prof. Dr. Oliver Leaman'ın yanında alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu. Halen Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğre-

tim üyesi olan Şamil Öçal evli ve üç çocuk babasıdır. Yazarın ikisi telif olmak, üçü derleme olmak üzere, altısı tercüme olmak üzere yayınlanmış onbir kitabı ve çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN

1959 yılı, Konya Çumra doğumludur. İlkokulu Çumra'da, ortaokul ve liseyi İzmir ve Manisa'da okudu. 1985'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1993'de Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Anabilim Dalı'nda doktorasını tamamladı. Ankara'da öğretmen ve Milli Eğitim Bakanlığı'nda eğitim uzmanı olarak görev yaptı. 1994-2011 yılları arasında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalıştı. 1998'de doçent ve 2004'de profesör oldu. Tunus'ta 10 ay, Belçika'da 3 ay, Fransa ve Almanya'da birer ay araştırmalarda bulundu. Hâlen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

Cafer Sadık Yaran, 1964'te Fatsa'da doğru. 1986'da Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1991-94 yıllarında İngiltere'de Din Felsefesi alanında Doktora yaptı. Aynı alanda 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde Doçent, 2006'da İstanbul Üniversitesi'nde Profesör oldu. 2011 yılından itibaren Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık anabilim dalında öğretim üyesidir. 2014 yılında OMÜ'de, İslam Ahlak Felsefesi alanında ikinci bir Doktora yapmıştır. Din Felsefesi, Ahlak Felsefesi ve İnmformel Mantık alanlarında çalışmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Muharrem HAFIZ

1979 yılında İstanbul'da doğdu. 2001 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra, 2005 yılında Yeditepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde The Criticism of Democracy in Plato and Farabi adlı tez çalışmasıyla yüksek lisans yaptı. 2012 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Din Felsefesi Açısından Kutsal-Sanat İlişkisi adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK

Ayhan Bıçak, (Erzincan 1956), İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde (1978-1982) yüksek lisans eğitimini tamamladı. Aristoteles'in İnsan Toplum

ve Tarih Anlayışı (1985) yüksek lisans ile Platon'un Tarih Kavrayışı (1992) adlı doktora tezlerini Prof.Dr.Teoman Duralı'nın danışmanlığında yaptı. 1997 yılında doçent, 2007 yılında profesör oldu. Aynı bölümde çalışmalarını sürdürmekte ve tarih felsefesi, siyaset felsefesi, Türk düşüncesi konularında dersler vermektedir.

Araş. Gör. Abdullah DEMİR

1984 yılında Doğubayazıt'ta doğdu. İlköğretim ve liseyi Iğdır'da tamamladı. 2009 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat fakültesini bitirdi. *Platon Epistemolojisi Açısında Doksa Kavramı* adlı tezele yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. Doktora çalışmalarına aynı üniversitede devam etmektedir. Aynı zamanda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalında Araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Dr. İbrahim YILDIRIM

1976 Kayseri doğumlu olan İbrahim YILDIRIM ilk ve orta öğrenimini Kayseri'de, yüksek öğrenimini ise Ankara'da tamamladı. İhsan Doğramacı Üstün Başarı Ödülü ile bölüm birincisi olarak mezun olduğu Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim dalında "Sanatta Fayda Kavramı" başlıklı tezi ile yüksek lisans derecesini, "Idealist Estetik ile Pragmatist Estetik Anlayışlarının Karşılaştırılması" başlıklı teziyle de Ankara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalı Felsefe Tarihi Bilim Dalından doktora derecesini aldı. Yayınlanmış üç kitabı ve çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY

1937 senesinde Ermenek'in Dindebol(yeni adı Katranlı) köyünde doğdu. İlkokulu Bolay köyünde bitirdi. Ortaokulu ve liseyi Konya'da okudu. 1961 senesinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Pamukpınar ve Perşembe öğretmen okullarında çalıştı. 1967de ankara İmam Hatip okuluna nakledildi. Aynı yılda M.E.Bakanlığı tarafından Bağdat'a gönderildi. İki ders yılı orada kaldıktan sonra yurda döndü. Askere gitti. 1971 de A.Ü.İlahiyat fakültesine felsefe tarihi asistanı olarak girdi. 1975de Dr.,-1980de doçent oldu. 1981 de Atatürk Üniversitesi felsefe bölümünde Rönesans ve Yeniçağ felsefesi dersleri verdi. 1982de Konya Selçuk üniversitesinde dekan yardımcılığına tayin edildi. 1984de Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesinde dekan yardımcısı oldu, bu görev Hacettepe'ye geçinceye ka-

dar devam etti. 1987'de Hacettepe üniversitesi felsefe bölümüne felsefe tarihi prof.ü olarak tayin edildi. Bu arada altı sene Polis akademisinde sosyolojiye giriş derslerini de yürüttü. 1996 da Gazi Üniversitesi felsefe bölümünü kurdu ve başkanı oldu. 2004 senesinde emekli oldu. Halen 29 Mayıs Üniversitesinde Çağdaş Türk Düşüncesi dersleri vermektedir. Devlet Planlama teşkilatında “Millî kültür özel ihtisas Komiyonu”nda çalıştı. Orada “Din ve Ahlak komisyonu”nu kurdu ve başkanlığını yürüttü. 1986-1989 arasında Kültür Bakanlığında “Bin Temel Eser” komisyonu başkanlığı yaptı. Başlıca eserleri şunlardır: Aristo ve Gazzalî Metafizikleri, Felsefe Sözlüğü, Felsefe Dünyasında Gezintiler, Türk Düşüncesinde Gezintiler, Osmanlı Düşünce Dünyası, Tabiat Kanunları Değişmez mi?, Ferîd Kam, yedi ciltlik “Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşünürleri.”

Yrd. Doç. Dr. Hümeýra ÖZTURAN

1985'te İstanbul'da doğdu. 2002'de Eyüp Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2006'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2008 yılında, “Küresel Ahlâk Düşüncesi” başlıklı teziyle Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. 2008 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde doktora öğrenimine başladı. 2009 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2010-2011 öğretim yılında bir yıl süreyle ABD'de Yale Üniversitesi Graeco-Arabic Studies Bölümü'nde ziyaretçi öğrenci olarak bulundu. “Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi” başlıklı doktora tezini 2013 yılında tamamladı. Doktora tezi, “Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı” başlığıyla kitap olarak yayınlanarak (Klasik Yayınları) 2014 Akdeniz İlahiyat Araştırmaları Ödülleri'nde mansiyon kazandı. İngilizce, Arapça ve Antik Yunanca bilmektedir. Evli ve bir çocuk annesidir.

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

1971'de Bingöl'de doğan İbrahim ÇAPAK, ilkökul ve ortaokulu ve liseyi burada tamamladı. Bingöl İmam Hatip Lisesinden 1989 tarihinde mezun olduktan sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine başladı. 1994 yılında adı geçen Fakülteden mezun oldu. 1997 yılında Sakarya Üniversitesinde Araştırma Görevlisi oldu. 1997 yılında Marmara Üniversitesinde Yüksek lisansını, 2003'te Ankara Üniversitesi'nde Gazalî'nin Mantık Anlayışı isimli tezi ile doktorasını tamamladı. Sakarya Üniversitesinde 2006 yılında doçent, 2012 yılda da Profesör oldu. Çalıştığı Fakültede Bölüm Başkan Yardımcılığı, Anabilim Da-

lı Başkanlığı, Dekan Yardımcılığı görevlerinde bulundu. 2013 yılının Ağustos ayında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak göreve başladı ve Mantık Anabilim Dalı Başkanlığı yaptı. 1 Ocak 2014 tarihinde Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı olarak görevlendirildi. Halen söz konusu fakültede Dekan olarak görevine devam etmektedir. Başta Türkiye Yazmalar Başkanlığı olmak üzere birçok bilimsel kuruluştaki yayın kurulu üyeliği yapmakta olan ÇAPAK Arapça ve İngilizce bilmektedir. ÇAPAK'ın Türkçe ve yabancı dillerde birçok yayını bulunmaktadır.

Prof. Dr. Osman ELMALI

Osman Elmalı 1968'de Erzurum'da doğdu. Yüksek öğrenimini 1992'de tamamlayarak bir süre Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda öğretmenlik yaptı. 1994 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Bin Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. "Karl Jaspers'te Varlık Anlayışı" isimli teziyle mastırını, "Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi" adlı teziyle de doktorasını tamamladı. 2008 yılında doçent olan Elmalı, 2013 yılında da profesörlüğe atandı. Yayınlanmış beş kitabı ve çok sayıda makalesi bulunan Elmalı, halen aynı anabilim dalında çalışmaktadır.

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

Ömer Özden, 1962 yılında Erzurum'da doğdu. İlk ve ortaokuldan sonra 1979 yılında Erzurum Lisesi ve 1985 yılında da Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl bu fakültede akademik hayata giren Özden, 1991 yılında Felsefe Tarihi alanında doktorasını tamamladı. 1993'de Yardımcı Doçent, 2002 yılında Doçent ve 2007 yılında da Profesör oldu. Evli ve iki çocuk babası olan Ömer Özden'in ulusal ve uluslararası dergilerde yayınlanmış çok sayıda makalesi, ulusal ve uluslararası sempozyum ve kongrelerde sunduğu bildirileri, gazete ve dergilerde yayınladığı pek çok deneme, eleştiri ve sanat yazılarının yanında yayınlanmış 8 kitabı bulunmaktadır.

Doç. Dr. Dursun Ali AYGIT

20.12.1976 yılında Keşap'ta (Giresun) doğdu. Orta ve Lise öğrenimini Zonguldak'ta tamamladıktan sonra 1999'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne bitirdi. 'Misyon ve İnciller' başlıklı Yüksek Lisans tezini 2004'de Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. 2010 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 'Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo' başlıklı teziyle doktorasını bitirdi.

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

1974 Yılında İzmir Yüksek İslam Enstitüsünü bitirdi. Yüksek lisansını 1984 yılında *Sartre'de Varlık ve Varlık Tipleri* adlı teziyle Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde; doktorasını da 1992 yılında *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma* adlı teziyle aynı üniversitede tamamladı. Halen aynı üniversitede çalışan Prof. Dr. Zeki Özcan'ın yayınlanmış sekiz kitabı ayrıca çeviri kitapları; ulusal ve uluslararası dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Doç. Dr. Nejdett DURAK

Doç. Dr. Nejdett Durak, Giresun, Tirebolu'da doğdu. İlk ve orta öğretimini İstanbul'da tamamladı. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde, Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalında "Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı" adını taşıyan teziyle Yüksek Lisansını (1996) tamamladı. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında "Aristoteles ve Farabi'de Etik" adını taşıyan teziyle (2003) doktorasını tamamladı. Halen Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalında çalışmalarını sürdürmektedir.

Yrd. Doç. Dr. Cahit ŞENEL

1979 yılında İstanbul'da doğdu. 1997'de Kadıköy İmam-Hatip Lisesi'nden, 2001'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 2002 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa ve Türk İslam Düşünce Tarihi Anabilim Dalında Araştırma Görevliliği'ne başladı. 2005 yılında "*İslam Filozoflarının Haz ve Elem Kavramlarının Karşılaştırılması*" adlı tezle yüksek lisansını tamamladı. 2007-2008 öğretim yılında MEB bursuyla bir yıl süreyle Ürdün/Yermük Üniversitesi'nde bulundu. 2009 yılında Suriye/Şam kütüphanelerinde; 2010 yılında ise BAP projesi kapsamında Mısır Kahire/İskenderiye kütüphanelerinde, iki hafta süreyle araştırmalarda bulundu. 2012'de "*Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*" adlı tezle doktorasını tamamladı. 2013-2014 öğretim yılında Tübitak bursuyla bir yıl süreyle Kanada/McGill Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak çalıştı. Evli ve iki çocuk babası olan Cahit Şenel hâlen İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Doç. Dr. Fulya AVCI BAYRAKTAR

1972'de Ankara'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Ankara'da tamamladı. 1989'da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölü-

mü'ne girdi. 1993 yılında bu bölümden birincilikle mezun oldu. Aynı Üniversitede 1996 yılında Yüksek Lisansını, 2004'te Doktorasını tamamladı. 1994-1998 tarihleri arasında Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Bölümü'nde, 1998-2007 tarihleri arasında Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. Aralık 2007'de aynı Anabilim Dalı'nda Yardımcı Doçent oldu. 10.10.2012'de Felsefe alanında Doçent unvanı aldı. 2013'de, halen bölüm başkanı olarak görev yapmakta olduğu, Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Temel Sanat Bilimleri Bölümüne Doçent olarak atandı.

Sanat, Ahlâk, Din Felsefeleri ve İnsan Felsefesi alanlarında çalışmaları bulunan Bayraktar'ın özel ilgi alanları; Sanat, Tasavvuf ve Felsefe ilişkileridir.

Prof. Dr. Celal TÜRER

27.12.1963'de İstanbul'da doğdu. İlk, Orta ve End. Meslek Lisesi (Elektirik Bölümü) tahsilini İstanbul'da tamamladı. 1987'de Ankara Ü. İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987-1993 yılları arasında Elazığ ve Sivas'ta öğretmenlik yaptı. 1993 yılında Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi A. B. Dalı Araştırma Görevlisi oldu. 1997'de "William James'in Ahlak Anlayışı" çalışmasıyla doktor unvanını aldı. 1998'de Felsefe Tarihi A. B. Dalına Yrd. Doçent olarak atandı. 2001 Ağustos-2002 Temmuz arasında Oklahoma State Üniversitesi Felsefe Bölümünde "Pragmatizm" ile ilgili araştırmalarda bulundu. Mayıs, 2004'te doçent oldu. 2007 yılında Kaliforniya Üniversitesinde "Dini Çoğulculuk" ve Southern Illinois Üniversitesinde "John Dewey" ile ilgili araştırmalarda bulundu. 2010 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi A. B. Dalına Profesör olarak atandı. 2013 yılında Kanada/McGill Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsünde alanıyla ilgili araştırmalar yaptı. Çalışma alanı Pragmatizm, Ahlak ve İslam Düşüncesidir. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1983 yılında mezun oldu. Yine İstanbul Üniversitesinde 1983 yılında başladığı yüksek lisansını, "Wittgenstein'in İlk Döneminde Olgusal Dil ve Felsefe Sorunları Üzerine Bir Deneme" isimli teziyle 1986 yılında, 1985 yılında başladığı doktorasını ise "Platon Felsefesinde Anlam Problemi" başlıklı tezi ile 1991 yılında tamamladı. Halen aynı bölümde Felsefe Tarihi Anabilim Dalında öğretim üyesi ve Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yapmaktadır. Felsefe tarihi alanında yaptığı çalışmaların yanı sıra hem bölüm içinde, hem de diğer üniversitelerde Felsefeye Giriş, İlkçağ Felsefesi, İlkçağ Felsefesi Metinleri, 20. Yy Felsefesinin Temel Sorunları gibi felsefe tarihine ilişkin dersler vermektedir. Felsefe çalışmaları An-

tik Yunan Felsefesi ve Modern Dönem Felsefesine odaklanmıştır ve bu konularda pek çok yayını, bildirisi ve seminer çalışması bulunmaktadır.

Hakan OLGUN

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden 1996 yılında mezun oldu. 2000 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne Dinler Tarihi Anabilim Dalı araştırma görevlisi olarak atandı. 2007'de İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesine yardımcı doçent olarak atandı. 2010-2011 akademik yılında İngiltere, Oxford Üniversitesi'nde doktora sonrası araştırmalarda bulundu. 2011'de doçent olan Olgun, hâlen İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Başlıca Yayınları: Martin Luther ve Reform Hareketi (Ankara: Fecr, 2001). ekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık (İstanbul: İz, 2006). Luther ve İslam: Teolojik Uyum Sorunu (İstanbul: Ağaç, 2008). Kalvinizm'de On Emir (Ankara: EskiYeni, 2012). Tuz ve Işık: Hz. İsa'nın Dağ Vaazı (İstanbul: İnsan, 2015).

Bizans-Birsel KÜÇÜKSİPAHİOĞLU

Birsel Küçüksipahioğlu, 1993 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünden mezun oldu. 1996 yılında aynı bölümün Ortaçağ Tarihi Ana Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın'ın danışmanlığında *III. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi* isimli Yüksek Lisans tezini tamamladı. 2003 yılında ise Prof. Dr. Işın Demirkent'in danışmanlığında *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi (1109-1187)* başlıklı doktora tezini bitirdi. 2010 yılında doçent unvanı alan Küçüksipahioğlu halen aynı Ana Bilim Dalı'nda Haçlı Seferleri, Haçlı Devletleri ve Bizans Tarihi ile ilgili ilmi çalışmalarına devam etmektedir.

A. Kadir ÇÜÇEN

1961 yılında Erzurum'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İzmit'te tamamladı. 1985 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarını Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamladı. Doktora çalışmasını Alman felsefeci Martin Heidegger'in varlık kuramı üzerinde yaptı. 1993 yılında Türkiye'ye döndü. 1995'de yardımcı doçent, 1997'de doçent ve 2003'te profesör oldu. Yazarın Mantık, Martin Heidegger: Varlık ve Zaman, Felsefeye Giriş, Bilgi Felsefesi, Klasik Mantık, Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe, Varlık Felsefesi ve İnsan Hakları adlı kitapları vardır. Yurt içinde çok sayıda sunduğu bildiri ve yazdığı makalelerin yanı sıra Rusya, ABD'de Heidegger üzerine iki bildirisi; Rusya, Fransa ve ABD'de yayınlanmış birer makalesi bulunmaktadır. 1999 yaz dönemi TÜ-

BA burslusu olarak ABD'nin Duquesne Üniversitesi'nde Teknoloji Felsefesi üzerine araştırma yaptı. Bulgaristan ve Slovakya'da Erasmus programı çerçevesinde dersler verdi. "Kültürlerarası Diyalog ve Eğitim" başlıklı Avrupa Birliği projesini 2008-2009 tarihleri arasında yürütücülüğünü yaparak tamamladı. 2012 yılı yaz döneminde YÖK burslusu olarak University of Kentucky'de araştırma yaptı. Halen Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

Bekir Zakir ÇOBAN

1973 yılında Kahramanmaraş'ta doğdu. 1997'de Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2000 yılında yüksek lisansını, 2007 yılında doktorasını tamamladı. 2008-2009'da İtalya Bologna'da Fondazione per le Scienze Religiose'de, 2012 yılında ABD Minnesota Saint Thomas Üniversitesinde misafir araştırmacı olarak bulundu. Halen Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalında Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Halil KAYIKÇI

1977 yılında Ordu ilinin Fatsa ilçesinde doğdu. Fatsa İmam Hatip Lisesini bitirdi ve 1998 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı fakültede Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe Tarihi Bölümünde Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'nin danışmanlığında "Bertrand Russell'in Felsefi Metodu" adlı tezle yüksek lisansını ve "Augustinus'un Bilgi Anlayışı" adlı tezle doktorasını tamamladı. Halen Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Hizmetler Bölümünde görev yapan yazarın İngilizce ve Türkçe olarak yayınlanmış makaleleri İngilizceden Türkçeye çeviri kitapları bulunmaktadır.

Şamil ÖÇAL

1967 Yozgat Akdağmadeni'nde doğdu. 1984 Yılında Yozgat İmam Hatip Lisesini tamamladı. 1989 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1990-1994 yılları arasında öğretmenlik yaptı. 1994 yılında Yüksek Lisansını, 1999 yılında da doktorasını tamamladı. 1994-2004 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Felsefe bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. 2004-2008 yıllarında T. C. New York başkonsolosluğunda Eğitim Ataşesi olarak görev yaptı. 1998-1999 yılları arasında MEB, Dış İlişkiler Genel Müdürlüğünde OECD ve BM'den sorumlu şube müdürü olarak çalıştı. 2009-2010 yılları arasında Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak görev yaptı. 2011 yılında ABD Kentucky Üniversitesi Felsefe bölümün-

de Prof. Dr. Oliver Leaman'ın yanında alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu. Halen Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olan Şamil Öçal evli ve üç çocuk babasıdır. Yazarın ikisi telif olmak, üçü derleme olmak üzere, altısı tercüme olmak üzere yayınlanmış onbir kitabı ve çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

İsmail ÇETİN

1993 yılında “John Locke’da Tanrı ve Tanrı-Âlem ilişkisi” başlıklı tezi ile Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktorasını tamamladı. ‘005 yılında doçentlik ünvanını alan İsmail Çetin 2011 yılında Din Felsefesi Anabilim Dalında Profesör olarak atandı; halen aynı kurum ve kadroda görevini sürdürmektedir.

Rahim ACAR

1989 yılında Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesini bitirdi. Yüksek lisans çalışmalarını 1992 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, “Molla Sadra’nın Bilgi Anlayışı” isimli teziyle tamamladı. 2002 yılında Harvard Üniversitesinde, “Creation: a Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’ Positions” isimli teziyle doktorasını tamamladı. Halen Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinde din felsefesi anabilim dalında çalışmaktadır. Yayınlanmış çalışmaları arasında şunlar zikredilebilir: Talking about God and Talking about Creation: Avicenna’s and Thomas Aquinas’ Positions (Leiden & Boston: Brill, 2005); Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler (Ankara: Elis Yayınları, 2007) ve “İbn Sina’ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri,” Uluslararası İbn Sina Sempozyumu: Bildiriler II, ed. M. Mazak ve N. Özkaya (İstanbul: İBB Kültür A. Ş., 2009); Teolojik Dilin Mahiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı (İstanbul: 2013).

Yaşar TÜRK BEN

1974 Sungurlu/Çorum doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Sungurlu’da tamamladı. 1998 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. “Richard Swinburne’e Göre Vahiy” başlıklı yüksek lisans çalışmasını Prof. Dr. Tüban KOÇ danışmanlığında yaptı. Aynı yıl güz döneminde Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora başladı. 2008 yılında “Richard Swinburne ve Gazali’de Mucize Problemi” ismini taşıyan doktora çalışmasını Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM danışmanlığında tamamladı. Halen Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olup, evli ve iki çocuk babasıdır.

Mehmet Ata AZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi (2003). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü-Din Felsefesi'nde yüksek lisansını (2006) ve doktorasını tamamladı (2013). Doktora tezi “*İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği: İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği*”. Doktora sırasında ve sonrasında akademik çalışma için başta ABD olmak üzere farklı ülkelerde yurtdışında bulunan Mehmet Ata Az'ın Din felsefesi problemleri, karşılaştırmalı Ortaçağ İslam ve Latin felsefesi alanlarında araştırmaları devam etmektedir.

Ahmet Erhan ŞEKERCİ

1973 yılında Ordu/Mesudiye'de dünyaya geldi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1997 yılında mezun oldu. 2000 yılında “Presokratik Dönemde Yunan ve Hint Düşüncesinde Ruh” başlıklı yüksek lisans, 2009 yılında “Gazzali ve David Hume'da Nedensellik” başlıklı doktora tezini Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde tamamladı. 1999-2009 tarihleri arasında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2005-2006 yılları arasında Ürdün Üniversitesi'nde, 2011-2012 yıllarında TübitakYurt Dışı Araştırma Programı çerçevesinde, Oxford Üniversitesi Faculty of Oriental Studies'de misafir araştırmacı olarak bulundu. Aralık 2009'da İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki görevine başladı. “Gazzali ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize” başlıklı eseri 2010 yılında Fotografika yayınlarından çıktı. Bilimsel sempozyum ve hakemli dergilerde çıkmış muhtelif makale ve sunumları bulunmaktadır.

Ali YILDIRIM

1979 yılında Eskişehir'de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Eskişehir'de tamamladı. 1996-2001 yılları arasında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Lisans eğitimini gördü. 2001-2005 yılları arasında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalında yüksek lisans yaptı ve Bilim Uzmanı unvanını aldı. Yüksek lisans tezi olarak “Mehmet Akif Ersoy'un Tanrı ve Özgürlük Anlayışı” konulu çalışmayı yaptı. 2006-2012 yılları arasında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalında Doktora yaptı. Doktora Tezi olarak “Din Dilinin Anlamı: Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar” konulu çalışmayı yaptı ve Doktor Unvanını aldı. Halen Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde Öğretim Üyesi olarak görev yap-

makta ve Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanlığı görevini yürütmektedir. Evli ve 3 çocuk babasıdır.

Derda KÜÇÜKALP

Doğum yeri ve yılı: Erzurum 1971. Lisans: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü. Yüksek lisans ve doktora: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu yönetimi Anabilimdalı. Halen Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünde Doçent olarak görev yapmaktadır. Siyasal Düşünce alanında çalışmaktadır.

Hasan ÖZALP

1980 yılında YOZGAT/Akdağmadeni'nde doğdu. Yüksek Lisansını Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalından, Doktorasını ise İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalından "Bilim Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar" tez başlığıyla tamamladı. İngilizce ve Arapça bilen Özalp Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.

İshak ARSLAN

İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi'ni bitirdi (1997). M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde yüksek lisansını (2000) ve doktorasını tamamladı (2007). Doktora tezi "*Çağdaş Doğa Düşüncesi*" başlığı ile Küre yayınları tarafından kitaplaştırıldı (2011). Doktora sırasında ve sonrasında akademik çalışma için yurtdışında bulunan İshak Arslan'ın doğa felsefesi, bilim felsefesi, bilim-din ilişkisi ile İslam düşünce tarihi alanlarında araştırmaları devam etmektedir.

Sema ÖNAL

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünde 'nde Lisan Lisans, Yüksek Lisans ve Doktoramı tamamladı. Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümünde 2 yıl Öğretim Görevlisi olarak, Mersin Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde 3 yıl, Yrd. Doç. olarak görev yaptı. 2009-2010 Öğretim yılından itibaren Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışmakta.

İnsanlıkla birlikte var olan felsefenin Antik Yunan düşünürleri tarafından olgunlaştırıldığı genel bir kabuldür. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in ilkin yeni bir doğa okuması yaptıklarını; ikinci olarak yeni doğa okumasında artık doğal olayların nedenini başka doğal olaylara bağladıkları görülmektedir.

Açıktır ki Antik Yunan düşünürleri, özellikle Platon ve Aristoteles, Batı medeniyetinin gelişiminin onsuz anlaşılamayacağı bir düşünce bileşeni oluşturmuşlardır. Bu bileşen, eleştirel düşünce zemininde varoluşun incelikli bir araştırmasını temsil ediyordu.

Antik dünyadan Kilise Babalarına ve skolastik felsefenin hakim olduğu Ortaçağ felsefesine kadar geniş bir düşünsel geleneğe anlam katan hakim unsur dinî düşünce olsa da, Yunan felsefesinin ana formları ve tartışma alanları canlılığını sürdürmeye devam etmiştir.

Ortaçağ, Hristiyanlığın manevî bir hegemonya ve kuşatma olarak Avrupalı toplumlar üzerinde egemen olması sonucunu doğurmuş ve bu çağ Avrupa için bir "din" dönemi ya da "kutsal" çağ olarak tezahür etmiştir.



	DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ		ISBN: 978-975-574-758-3 (TK)
	ANTİKÇAĞ YUNAN DÜŞÜNCESİ - ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİ		ISBN: 978-975-574-760-6 (2. CİLT)
PROJE EDITÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETINKAYA			
DİLT EDITÖRLERİ: PROF. DR. CELAL TÜRER DOÇ. DR. HAKAN OLGUN			
KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	9 789755 747606 >
658	DÜŞÜNCE	47	
BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.			