Felsefe Tarihi-2

Ortaçağ Felsefesi

5. Baskı

Ahmet Cevizci

say

Ortaçağ Felsefesi

Ahmet Cevizci (d. 1959 - ö. 2014)

İlkokul, ortaokul ve liseyi Bursa'da okuduktan sonra Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'ne girdi. Felsefe lisansını 1982 yılında tamamlayan Cevizci, yüksek lisans tezinde Sokrates düşüncesini, Platon'un Sokratik diyalogları yoluyla inceledi.
Doktora çalışmaları sırasında Fransız hükümetinden kazandığı bir bursla, 1989-91 yılları arasında Paris'te, Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1991 yılında "Platon'un Bilgi Kuramı" adlı teziyle doktora derecesini aldı. 1996 yılında doçent, 2002 yılında da profesör oldu. 1 Aralık 2014 günü geçirdiği kalp krizi sonucu hayatını kaybetti.

Başlıca yapıtları: *Aydınlanma Felsefesi* [Say Yayınları, 2017, 1. baskı], *Bilgi Felsefesi* [Say Yayınları, 2015, 3. baskı], *Cevizci Felsefe Sözlüğü* [Say Yayınları, 2017, 1. baskı], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2016, 4. baskı], *Etik Ahlak Felsefesi* [Say Yayınları, 2016, 2. baskı], *Felsefe* [Sentez Yayınları, 2008, 2. baskı], *Felsefe Sözlüğü* [Say Yayınları, 2017, 6. baskı], *Felsefe Tarihi* [Say Yayınları, 2017, 7. baskı], *Felsefe Terimleri Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 2003, 2. baskı], *Felsefenin Kısa Tarihi* [Say Yayınları, 2016, 4. baskı], *Felsefeye Giriş* [Say Yayınları, 2017, 6. baskı], *İlkçağ Felsefesi* [Say Yayınları, 2017, 11. baskı], *17. Yüzyıl Felsefesi* [Say Yayınları, 2016, 4. baskı], *Ortaçağ Felsefesi* [Say Yayınları, 2017, 5. baskı], *Platon* [Say Yayınları, 2014, 1. baskı], *Sokrates* [Say Yayınları, 2013, 4. baskı], *Uygulamalı Etik*, [Say Yayınları, 2016, 2. baskı] adlı kitapların yazarı, *Platon'un İdealar Kuramı Üzerine Araştırmalar* [Gündoğan Yayınları, 1989], *Metafiziğe Giriş* [Say Yayınları, 2016, 1. baskı], *Felsefe Ansiklopedisi* 1. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 2. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 3. cilt [Babil Yayınları, 2005], *Felsefe Ansiklopedisi* 4. cilt [Babil Yayınları, 2006], *Fel-*

sefe Ansiklopedisi 5. cilt [Babil Yayınları, 2007], *Felsefe Ansiklopedisi* 6. cilt [Babil Yayınları, 2008] adlı eserlerin de editörüdür.

Çevirileri: *Felsefe: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, K. Ajdukiewicz [Say Yayınları, 2007], *Sokratik Hümanizm*, L. Versenyi [Sentez Yayınları, 2007], *Platon'un Bilgi Kuramı*, F. M. Cornford [Gündoğan Yayınları, 1990], *Felsefeye Giriş*, N. Warburton [Paradigma Yayınları, 2006], *Menon*, Platon, Yorumlu Çeviri [Sentez Yayınları, 2007], *Phaidon*, Platon [Gündoğan Yayınları, 1990], *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, D. West, [Paradigma Yayınları, 2001], *Büyük Filozoflar*, B. Magee [Paradigma Yayınları, 2001], *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, R. Hollinger [Paradigma Yayınları, 2005].

ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Ahmet Cevizci

SAY

Say Yayınları
Düşünce

Ortaçağ Felsefesi / Ahmet Cevizci

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılan kısa alıntılar hariç yayınevinden yazılı izin alınmaksızın alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0489-6
Sertifika no: 10962

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Gülmat Matbaacılık
Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 577 79 77
Matbaa sertifika no: 34712

1.-3. baskı: Asa Yayınları
5. baskı: Say Yayınları, 2017

Say Yayınları
Ankara Cad. 22 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz 11

Giriş **15**

Ortaçağ Felsefesinin Genel Özellikleri 20

Birinci Bölüm: Hıristiyan Felsefesi **35**

Patristik Felsefe 35

Patristik Felsefenin İlk Dönemi 39

Aristeides 40
Aziz Justinus 42
Tatianus 44
Athenagoras 46
Aziz İreneus 48
Tertullianus 50

Patristik Felsefenin Altın Çağı 53

Klement 54
Origenes 57
Aziz Gregorius 60
Aziz Augustinus 62

Hayatı ve Eserleri 63
Bilgi Anlayışı 69
Tanrı Anlayışı 76
Değere Dayalı Varlık Görüşü 82
Günaha İlişkin Açıklaması 86
Etik Anlayışı 90
Devlet Anlayışı 96

Patristik Felsefenin Gerileme Dönemi 99

Sahte Dionisos 99

Hayatı ve Eserleri 99
İlahi İsimler 100
Birlik ve Çokluk Problemi 101
Mistik Teoloji 102
Boethius 107
Hayatı ve Eserleri 108
Bilimler Sınıflaması 110
Tümel Görüşü 113
Felsefenin Tesellisi 116
İkinci Bölüm: İslam Felsefesi 125
İslam Felsefesinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler 129
İslam Felsefesinin Kaynakları 132
Kelami Felsefe 140
Tanrı'nın Varoluşu 143
Tanrı'nın Özü ve Sıfatları 149
Etik Anlayışı 156
Üçüncü Bölüm: Meşşai Felsefe 165
Gerçek Anlamda İlk İslam Filozofu: Kindî 169
Hayatı ve Eserleri 170
Felsefe ve Hakikat 172
Metafiziği 175
Psikolojisi 182
Epistemolojisi 183
Etik Anlayışı 186
İslam Doğalcılığı: Râzî 192
Hayatı ve Eserleri 193
Metafiziği: Beş Ezeli İlke ve Yaradılış 195
Etik Anlayışı 198
Peygamberlik 204
Meşşai Geleneğin Büyük Filozofu: Fârâbî 206
Hayatı ve Eserleri 208
Bilimler Sınıflaması ve Mantık 210
Hakikatin Birliği 214
Epistemolojisi 215
Metafiziği 219
Psikolojisi 233
Etik Anlayışı 236
Siyaset Felsefesi 240

İhvân-ı Safâ 245
Topluluğun Kimliği ve Eserleri 246
Felsefe Anlayışı 248
Kaynakları 250
Din-Felsefe İlişkisi 253
Metafiziği 254
Psikolojisi 259
Epistemolojisi 260
Etik Anlayışı 262
Siyaset Felsefesi 265
Sentez: İbn Sinâ 268
Hayatı ve Eserleri 270
Bilimler Sınıflaması 272
Akıl ve Gerçeklik İlişkisi Dolayımında Mantık 275
Bilgi Görüşü 277
Psikolojisi 282
Metafiziği 286
Etik Anlayışı 300
Siyaset ve Din Felsefesi 303
Ahlakçı Düşünür: İbn Miskeveyh 305
Hayatı ve Eserleri 305
Metafiziği 307
Psikolojisi 310
Etik Anlayışı 312
Dördüncü Bölüm: Reddi Felsefe 315
Gazzâlî 315
Hayatı ve Eserleri 317
Yöntemi 320
Hakikat Arayıcıları 324
Felsefe Eleştirisi 326
Tasavvuf Yolu 337
Etik Anlayışı 340
Beşinci Bölüm: Endülüs İslam Felsefesi 349
Endülüs'ün İlk Filozofu: İbn Meserre 349
Hayatı ve Eserleri 350
Felsefi Görüşleri 351
Tasavvufi Görüşleri 354

Tek Kişilik Felsefenin Filozofu: İbn Bâcce 355
Hayatı ve Eserleri 356
Bilimlere İlişkin Sınıflaması 358
Psikolojisi 359
Bilgi Görüşleri 361
Siyaset Felsefesi 364
Endülüslü Mistik: İbn Tufeyl 366
Hayatı ve Eserleri 367
Felsefe Anlayışı 368
Bilgi Teorisi ya da Hayy'ın Akli Gelişmesi 371
Din Felsefesi 375
Şârih-i A'zam: İbn Rüşd 377
Hayatı ve Eserleri 379
Bilgi Felsefesi 381
Din-Felsefe İlişkisine Dair Görüşleri 383
Metafiziği 385
Etik Anlayışı 395
Siyaset Felsefesi 399
Altıncı Bölüm: İşraki Felsefe 399
Sühreverdî 399
Hayatı ve Eserleri 402
Meşşai Felsefeye Yönelik Eleştirisi 404
Bilgi Görüşü 406
Varlık Görüşü 408
Yedinci Bölüm: Tasavvufi Felsefe 411
İbn Arabî 411
Hayatı ve Eserleri 412
Bilgi Görüşleri 414
Metafiziği 418
Sekizinci Bölüm: Skolastik Felsefe 423
Hazırlık Dönemi 431
John Scotus Erigena 431
Hayatı ve Eserleri 432
İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 433
Metafiziği 435

Erken Skolastik 444
Aziz Anselmus 446
Hayatı ve Eserleri 446
İnanç-Akıl ilişkisine Dair Görüşleri 447
Tanrı Delilleri 450
Tarziye Teorisi 457
Petrus Abelardus 458
Hayatı ve Eserleri 459
İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 461
Tümellerle İlgili Görüşü 463
Etik Anlayışı 470
Yüksek Skolastik 476
Aziz Bonaventure 478
Hayatı ve Eserleri 479
İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 481
Metafiziği 484
Aquinalı Thomas 490
Hayatı ve Eserleri 491
İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 492
Metafiziği 497
İnsan Anlayışı 509
Bilgi Görüşü 512
Etik Anlayışı 515
Siyaset Felsefesi 523
Roger Bacon 527
Hayatı ve Eserleri 528
Hikmetin Birliği 530
Bilgisizliğin Nedenlerine Dair Görüşleri 531
Scientia Experimentalis 532
Etik Anlayışı 536
John Duns Scotus 538
Hayatı ve Eserleri 539
Metafiziği 540
İradecilik 547
Gerileme Dönemi 548
Ockhamlı William 549

Hayatı ve Eserleri 551
İnanç-Akıl ilişkisine Dair Görüşleri 552
Bilgi Teorisi 553

Bibliyografya 561

Birincil Kaynaklar 561
İkincil Kaynaklar 568

Önsöz

Elli altı yıllık ömrünün yaklaşık otuz üç yılını felsefe eğitimi ve öğretimine adamış olan hocam, ağabeyim ve can dostum Prof. Dr. Ahmet Cevizci, geçen yıl Hakk'a yürüdüğünde, arkasında zannedildiğinin çok ötesinde bir sevenler topluluğu ve bitmek üzere olan, kısmen tamamlanmış ve tasarı halinde olan birçok proje bırakmış idi.

Onun felsefeyle ilişkisi, öyle sıradan akademik veya mesleki bir ilgi değil, adeta bir âşığın maşuka duyduğu bir sevda; bir insanın, varlığına çok şey borçlu olduğunu düşündüğü bir şeye duyabileceği bir vefa ilişkisiydi. Kendisini felsefeye karşı adeta büyük bir vefa borcu içinde hisseden muhterem hocam, anlattığına göre, cebinde iyi denebilecek miktarda parasının olduğu gençlik yıllarında, paranın ve gençliğin sevk etmesi mümkün bütün kötülüklerden, felsefeye adadığı varlığıyla kurtulmuştu. Bundan dolayı, onun için felsefe, teknik veya teorik olmanın yanı sıra varoluşsal veya pratik bir meseleydi. Zira o felsefenin teorik boyutunun dahi, salt entelektüel bir zevkin parçası olmaktan ziyade, insan varoluşuna kemal bir kavram olarak "insan" kavramına uygun bir boyut kazandırmak gibi bir anlam içerimine sahip olduğu kanaatindeydi. Kuşkusuz bu durum hocanın, daha akademik çalışmalarının başlarından itibaren Sokrates ve Platon'a duymuş olduğu yakın ilginin bir parçası olarak yorumlanabilir ve kendisinin de dediği gibi, birçok felsefi problem tarihsel süreç içerisinde bir değişim veya dönüşüme uğramasına rağmen, ahlak veya değer söz konusu olduğunda kadim düşüncelerin kalıcı değerinden bahsetmek mümkündür. Bu yüzdendir ki, hoca için felsefe her şeyden önce pratik imaları ve insani kemalin gerçekleştirilmesi yolunda bir imkân olarak görülmekteydi.

O felsefenin muhitini, insan varlığının bulunduğu her yere teşmil eder ve geniş anlamıyla felsefeyi düşünme kavramıyla eşdeğer bir anlam içerisinde anlardı. Bu yüzdendir ki, bilgelik ile felsefe ara-

sında kurulabilecek bütünlüklü bir felsefe anlayışının geliştirilmesi kaygısını sürekli bir biçimde vurgulamaktan geri durmazdı. Çağdaş felsefeye dair okumaları zenginleştikçe, felsefenin Avrupa merkezci doğasına dair eleştirilerinin artmasına paralel olarak, geniş anlamda farklı kültür ve geleneklerdeki düşünsel mirası da muhtevasına alan bir düşünce biçimine duyulan ihtiyacı sürekli bir biçimde vurgulamaktaydı. Benzer bir biçimde felsefenin politize edilmesi veya belirli ideolojik perspektifler içerisine hapsedilmesi hususunda da son derece duyarlı olan muhterem hocam, Türkiye'deki felsefenin de politik çatışmalarla örülü oluşuna karşı, kendi bireysel yaşantısında hiçbir biçimde politize olmayan bir felsefeci olma çabası vermiştir. Bu durum onun, felsefeye çoğulcu bir perspektif içerisinde bakabilmesini sağlamanın yanı sıra, ideolojik angajmanlara da girmeyen bir pratik geliştirmesine imkân sağlamıştır.

Felsefe metinlerinin yazımı ve hazırlanması bağlamında ise, iddialı bir mütefekkir değil, mütevazı bir Türk felsefe tarihçisi ve felsefecisi olma amacı taşıyan Ahmet Cevizci, amatör ruhu ile felsefeye yeni girmek isteyenlere, ilk elden okuyabilecekleri, anlaşılır ve meseleleri basit bir üslup ile sunmaya çalışan metinler sunma gayreti içerisinde olmuştur. *Bilgi Felsefesi*, *Eğitim Felsefesi*, *Etiğe Giriş*, *Felsefeye Giriş*, *Uygulamalı Etik*, *Eğitim Felsefesi*, *Felsefe Sözlüğü* gibi çalışmaların yanı sıra, gerek son derece yalın bir dille yapmış olduğu çeviriler, gerekse editörlüğünü yürüttüğü Platon ve Aristoteles üzerine yapılan çeviri faaliyetleri hep söz konusu gayretin birer dışavurumu olarak görülebilir. Batı dünyasında yapılan felsefe çalışmalarının onu büyülemesinin yanı sıra, bir şeyler üretip Türk felsefesine katkı yapma duygusu da onu sürekli motive etmekteydi.

Hocam için, uzmanlaşmanın iyiden iyiye hissedildiği ve her gün onlarca felsefe metninin yayımlandığı çağdaş zamanlarda, klasik anlamıyla her şeye bütünlüklü bir perspektif içerisinde bakan bir sistem filozofu ya da her konuda fikri olan bir mütefekkir olmak pek mümkün olmadığı gibi, bu, öğrenme ve anlama süreci içerisinde olan biz akademisyenler için elzem de değildi. Onun için önemli olan, ortaya koyduğu felsefi eserler ile Türk felsefe kültürüne mütevazı bir katkıda bulunmak idi. İşte bu çabanın önemli bir uğrak noktası da, hocamın bitirmek üzere olduğu ve ufak tefek bazı rötuşlar dışında tamamladığı, genişletilmiş haliyle *Ortaçağ Felsefesi* kitabı idi. Yaklaşık 7-8 cilt olarak tasarladığı felsefe tarihi serisinin önemli bir parçasını oluşturacağını düşündüğü bu çalışma, diğer felsefe tarihleri ile kıyaslandığında hocamın özgün katkısını da ortaya koyan

bir mahiyete sahiptir. Tüm diğer metinlerinde olduğu gibi, bu çalışmanın da son derece akıcı ve anlaşılır bir dile sahip olmasının yanı sıra, ortaçağ İslam düşüncesine ayırdığı hacimli sayılabilecek bölümüyle, birkaç istisna dışında, hemen hemen hiçbir felsefe tarihinde görülmeyen bir inşa çabasını yansıtmaktadır. Batı felsefesi tarihi çalışmalarının genellikle görmezden geldiği veya en iyisinden bir taşıyıcı değeri atfetmek suretiyle gönderme yaptığı İslam felsefesi ve düşüncesi, Ahmet Cevizci için ihmal edilmemesi gereken bir önem arz etmekteydi. Bu yüzden *Ortaçağ Felsefesi* kitabı, ortaçağ Batı Felsefesinin yanında, İslam düşüncesinin üç boyutuna karşılık gelen ve İslam'ın ortaya çıkışından itibaren serpilip gelişen Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesini de içermek suretiyle, kaynak bakımından birbiriyle irtibatlı bir düşünce serüveninin bütünlüklü bir resmini sunma amacını da taşımaktadır.

Son bir not olarak ifade etmeliyim ki, bu çalışma bütünüyle hocamın emeğinin sonucu olup gerek benim gerekse Uludağ Üniversitesi'nde görev yapan Araş. Gör. Nursema Kocakaplan ve Araş. Gör. Sema Çevirici'nin bu çalışmaya katkıları bir son okuma ve birkaç rötuştan ibaret olmuştur. Her iki asistan arkadaşıma da yaptıkları son okuma nedeniyle çok teşekkür ediyor, çalışmanın bu haliyle Türk felsefe kültürüne katkıda bulunmasını diliyor ve hocama da Cenab-ı Allah'tan rahmet niyaz ediyorum.

Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

Giriş

Felsefeye tarihsel bir sınıflama kaygısıyla yaklaşan hemen hemen herkes tarafından, yaklaşık yirmi altı yüzyıllık felsefe tarihinin antik felsefe ile modern felsefe arasında kalan yaklaşık bin yıllık dönemine ortaçağ felsefesi adı verilmektedir. Ortaçağ felsefesinin bitiş tarihini tam olarak belirleme noktasında en küçük bir güçlük bile bulunmamaktadır. Buna göre, ortaçağ felsefesi on dördüncü yüzyılın sonlarında, Avrupa uygarlığının Rönesans çağında modern diye nitelenen yeni bir dünya görüşü ve felsefe anlayışının zuhuruyla birlikte sona erer. Bununla birlikte, bu felsefenin başlangıç tarihini tam olarak saptama konusunda birtakım sıkıntılar vardır.[1] Pek çok felsefe tarihçisi başlangıç için beşinci yüzyılın başını vererek ortaçağ felsefesini büyük Hıristiyan düşünürü Aziz Augustinus'la başlatır. Bunun nedeni Aziz Augustinus'un bütün bir ortaçağ felsefesi, en azından Hıristiyan düşüncesi için bir model oluşturması, ortaçağ felsefesinin programını neredeyse bir bütün olarak belirlemiş olmasıdır. Bununla birlikte, bu tarihi biraz daha geriye götürmek, ilk Hıristiyan apolojistlerin, imanı ve Hıristiyanlığı, felsefeye ya da pagan düşünceye karşı savunma çabasına girdikleri zamanla başlatmak sadece mümkün değil, aynı zamanda doğru ve zorunlu gibi görünmektedir.[2] Zira Hıristiyan felsefesi, ortaçağ felsefesinin zeminini büyük ölçüde oluşturan antik Yunan felsefesini, bu ilk apolojistlerin veya Kilise Babalarının Yunan felsefesine karşı açtıkları savaş sayesinde öğrenip kendisine mal etme imkânı bulmuştur.

1 A. Hyman – J. J. Walsh (eds), "Introduction", s. I.
2 G. H. Clark – F. Q. Clark – S. G. Martin – C. T. Ruddick, *A History of Philosophy*, s. 239.

Tarihsel olarak yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsayan ortaçağ felsefesi içerik olarak dört ayrı düşünce geleneğinden oluşur. **(1)** Bunlardan birincisi, tarihsel olarak daha uzun bir dönemde kendisini gösterme imkânı bulmuş olan Hıristiyan felsefesidir. Batı'da ya da Avrupa'da gelişip Latince ifade edilmiş olan Hıristiyan felsefesi, ortaçağ felsefesi olarak karakterize ettiğimiz dönemin tamamını kapsar. **(2)** Ortaçağ felsefesinin ikinci büyük geleneği ise, Doğu'da, İslam dünyasında zuhur etmiş ve Arap ve Fars dilinde ifade edilmiş olan İslam felsefesidir. **(3)** Ortaçağ felsefesinin göreli olarak daha az önem taşıyan diğer iki geleneğinden biri, sadece Hıristiyan ülkelerinde değil, İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde de Musevi düşünürler tarafından İbranice ifade edilmiş olan Yahudi felsefesidir. **(4)** Sonuncu ortaçağ felsefesi geleneği ise, Hıristiyan Bizans İmparatorluğu içinde Grek diliyle ortaya konmuş olan Bizans felsefesidir.[3]

Dört farklı geleneğine ve söz konusu geleneklerin kendi aralarında sergilediği birtakım çok önemli farklılıklara rağmen, ortaçağ felsefesi bir bütün meydana getirir. Farklılıklar elbette, vahye ve dolayısıyla bir Tanrı inancına dayanan söz konusu dinlerin, bir çözüme ya da açıklığa kavuşturmaya çalıştıkları problemlerden ve kendi kültürel ihtiyaçlarından kaynaklanır. Dahası, Hıristiyanlıkta Teslis Dogması benzeri, diğer dinlerde pek söz konusu olmayan birtakım dogma ya da gizemler vardır. Ve bu durum, söz konusu dinlerin Yunan felsefesiyle olan ilişkilerine doğallıkla yansımıştır. Sözgelimi, Platonculuk Hıristiyan felsefesinin özellikle ilk dönemine çok daha uygun düşerken, Müslümanlar öncelikle Aristoteles felsefesine yönelmişler ya da her ikisini birden almışlardır.

Ortaçağ felsefesinin söz konusu bağımsız geleneklerine ve geleneklerin kendi aralarındaki farklılıklarına rağmen, son çözümlemede bir birlik meydana getirmesinin üç temel nedeni vardır. Her şeyden önce, gerek Hıristiyan felsefesi, gerek İslam felsefesi ve gerekse Musevi ve Bizans felsefesi ortak bir felsefi mirası paylaşır: Antik Yunan felsefesi. Buna göre, Grek düşüncesi, geç antik çağda, özellikle Yeni-Platonculuk eliyle ortaçağ felsefesinde önemli bir etki yaratmıştır. Yunan felsefesinin İslam dünyasına daha çabuk girip İslamiyetin doğuşundan kısa bir süre sonra nispeten daha kolaylıkla benimsenmesi, buna karşın Hıristiyan Batı'da etkisini gösterebilmek için, en azından milattan sonra dördüncü yüzyıla kadar beklemek durumunda kalması, bu gerçeği hiçbir şekilde değiştirmez.

3 J. Marenbon, "Introduction", s. 1.

Ortaçağ felsefesinin kendi içinde bir bütün oluşturmasının ikinci büyük nedeni, sözünü ettiğimiz dört ayrı ve birbirinden bağımsız felsefe geleneğinin birbirleriyle yakın bir ilişki içine girmiş olmasıdır. Nitekim ortaçağda Musevi düşünürler, okudukları İslam düşünürlerinden, özellikle de Fârâbî ve İbn Sinâ'dan yoğun bir biçimde etkilenmiş,[4] aynı İslam felsefesi, on ikinci yüzyıl Rönesans'ı yoluyla Batı'ya kaynaklık ya da en azından antik Yunan felsefesinin aktarılmasına aracılık etmiştir. Nihayet, dört ayrı gelenek de, vahye dayalı tektanrılı dinlerin hâkim olduğu kültürlerin bir parçasıdır. Dini öğretiyle felsefi spekülasyon veya teoloji ile felsefe arasındaki ilişki, bu geleneklerin her birinde farklılık gösterse de ele alınan felsefi problemler hepsinde üç aşağı beş yukarı aynıdır. Başka bir deyişle, hem İslam ve Musevi felsefeleri bakımından ortaçağ felsefesi hem de Hıristiyan felsefesi, ilkçağ felsefesiyle yeniçağ felsefesinin ya da modern felsefenin tersine, dini öğretileri temellendirme çabası sergileyen, dinle ilgili olan, dinden etkilenmiş olan felsefedir.

Gerçekten de, üç tektanrılı dinin zuhuru ya da varoluşu, başka her şey bir yana, ortaçağ felsefesinde teolojik konu ya da problemlerin felsefenin merkezine geçtiği anlamına gelir. Nitekim ortaçağ felsefesinin farklı gelenekleri arasındaki temel konular olarak Tanrı'nın varoluşu ve doğası, yaratılışın anlamı, insan varlıklarının doğası ve amacı ile ilgili tartışmaların merkezde olması anlamında tam bir konu ortaklığı vardır. Söz gelimi Aziz Augustinus, Anselmus, Meymonides, İbn Sinâ, İbn Rüşd, Aquinalı Thomas ve Duns Scotus gibi filozoflardan her biri Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ayrıntılı argümanlar geliştirmenin yanında, yaratılışın olumsal ve kırılgan doğası üzerinde de ayrıntıyla durmuştur. Örneğin Augustinus, yaratılmış bütün varlıkların, yaratılmışlıklarının damgalarını ve ondan izler taşıdığını belirtir. Aynı şekilde Müslüman filozoflar da, en nihayetinde öz ile varoluş arasındaki ayrıma vücut verecek şekilde, Tanrı'nın zorunlu varlığı ile yaratılmış varlıkların olumsal doğası arasında keskin bir ayrım yapmışlardır. Batı'da bu ayrımı olduğu gibi alan Aquinalı Thomas da, Tanrı tarafından yaratılmış şeylerdeki öz ile varoluş arasında, Tanrı için hiçbir şekilde söz konusu olmayan bir ayrımın bulunduğunu öne sürmüştür.

Buradan çıkartılacak sonuç açıktır: Ortaçağda din, yeniçağda bilimin oynadığı rolü ya da işlevi yerine getirmiştir. Tıpkı modern dönemde, bir filozofun, düşüncelerini oluştururken zorunlu ola-

4 *Bkz.*, F. Coplestone, *Medieval Philosophy: Augustine to Scottus*, s. 204.

rak eldeki bilimsel bilgileri dikkate alması, ulaşılan bilimsel bilgi düzeyinin filozofun düşünceleri üzerinde önemli ve belirleyici bir etkisi olmuş olması gibi, ortaçağda da filozof, imanın verilerini temele almış, bu verileri anlamlandırmak, açıklıkla ifade etmek için aklın ya da Yunan felsefesinin araçlarından faydalanmıştır. Bununla birlikte, ortaçağda felsefeyle din arasında söz konusu olan bu ilişki, tek yanlı bir ilişki olmanın hayli ötesindedir. Felsefi düşünce dinden, dinin dogmalarından etkilendiği gibi, din de felsefi düşünceden yoğun bir biçimde etkilenmiştir. Buradan yola çıkarak, ortaçağda felsefenin dine teorik bir çerçeve, felsefi bir temel sağladığını, felsefe ile din arasında bir form-içerik ilişkisinin oluştuğunu söyleyebiliriz.

İşte bu nedenden, yani ortaçağ felsefesinin din temeli üzerinde yükselmesinden dolayı, bilim temelli, bütünüyle dünyevileşmiş, pozitivist felsefenin etkisi altına az ya da çok girmiş, ilerleme düşüncesine inanmış olan modern insan için, bu felsefeyi anlamak pek de kolay bir iş değildir. Bu felsefenin tarihini yazmak ise, bundan çok daha zor bir iştir. Nitekim ortaçağ felsefesinin yorumlanması söz konusu olduğunda ise, neredeyse yirminci yüzyılın ortalarına kadar hâkim olan bakış, ortaçağ için, kendince yeni matematiksel ve bilimsel düşüncelerden yoksun olduğu, kısır tartışmalarla boş ve temelsiz spekülasyonlardan oluştuğu gerekçesiyle ve elbette Aydınlanma olgusunu var etme seferberliği içinde "karanlık metaforunu" kullanırken[5] onu baştan sona "karanlık bir çağ" olarak nitelemiş, ortaçağ felsefesine tarih kitaplarında neredeyse hemen hemen hiç yer vermemiştir. Ünlü felsefe tarihçisi Frederick Copleston, dokuz ciltlik dev felsefe tarihinin ikinci cildinde bu durumu şöyle ifade eder:

> Ortaçağda felsefenin teolojiye, ondan pratikte ayrılmaz olacak ve ayrılmaz olduğu için de çıplak mantık ve söz oyunlarından başka hiçbir şey olamayacak şekilde tabi olduğunun apaçık addedildiği çok uzun zamanlar boyunca, bu felsefe ciddi olarak ele alınmaya ve tartışılmaya değmez bir felsefe olarak görüldü. Başka bir deyişle, Avrupa felsefesinin, biri hemen her durumda Platon ile Aristoteles'in felsefelerinden oluştuğu kabul edilen antik dönem; diğeri de Descartes gibi bir düşünür spekülatif aklı zincirlerinden büyük ölçüde kur-

5 Y. Aktay, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi", ss. 103-111.

> tarıp, özgürlüğünü kazandırıncaya kadar, dini otoritenin egemen olduğu, zincire vurulmuş insan aklının kendisini teolojiyle ilgili yararsız ve boş tartışmalarla sınırladığı ortaçağın karanlık gecesinden sonra hürriyetine bir kez daha kavuştuğu modern dönem olmak üzere iki dönemden oluşması belirgin bir olgu olarak değerlendirildi. Antik dönemle modern dünyada, felsefe özgür bir adam olarak mütalaa edildi; oysa o, ortaçağda bir köleydi.[6]

Ortaçağ felsefesi açısından, onun varlığını kabul etmek noktasında ortaya çıkan bu körlüğün giderilebildiği durumlarda ise, modern felsefe tarihçiliğinin bu kez bir şaşılıktan mustarip hale geldiği söylenebilir. Bu şaşılık halini de, bir başka önemli felsefe tarihçisi, ortaçağ düşüncesi uzmanı C. F. J. Martin şöyle özetler:

> Günümüzde felsefeciler, ortaçağ felsefesiyle ilgili olarak, birbirine taban tabana zıt iki yanlışa düşmektedirler: Bu yanlışlar da, ya abartılı bir tarihselcilik ya da abartılı bir tarih dışıcılık yanlışıdır. Buna göre felsefecilerimiz ortaçağdakileri bizlere büsbütün yabancı varlıklar ve felsefi olarak niteleyebildikleri ya da bundan imtina ettikleri etkinliklerini de, isim benzerliği dışında, günümüz felsefesiyle ortak hiçbir şeyi bulunmayan faaliyetler olarak görebilmektedirler. Ya da alternatif olarak, ortaçağdakilerin eserlerini, günümüz tartışmalarından biri ya da diğerine katkı yapar gibi göründüğü ölçüde bir değere sahip olabileceği noktasında ısrar etmektedirler.[7]

Bu körlük ya da şaşılığın yarattığı güçlükler bir şekilde aşılabilse bile, dünya felsefesinin hemen hemen tümüyle bir Batı felsefesi veya Batı merkezli bir felsefe olarak geliştiğini düşünen veya aynı anlama gelmek üzere Batılı bir söylem formunun savunuculuğunu yapanlar ve ortaçağ Hıristiyan felsefesine yer veren felsefe tarihi kitapları, ortaçağın Hıristiyan geleneği dışındaki geleneklerini, özellikle yaratıcı sentez döneminde önemli bir gelişme kaydetmiş olan İslam felsefesini genellikle yok sayarlar.

---

6 F. Copleston, *Medieval Philosophy: Augustine to Scottus*, s. 2.
7 C. F. J. Martin, "Medieval Philosophy", s. 501.

Bu ilerlemeci bakış açısı, ortaçağı, antikitenin bir güzellik duygusu, kişiliğe saygı ve özgür, akılcı düşünceyle belirlenen görkemli çağlarıyla, bilim temelli aydınlanmış ve özerk düşünceyle seçkinleşen yeniçağ arasında kalan karanlık bir çağ; ortaçağ felsefesini ise bu karanlık çağın, problemleri akıl tarafından değil, teolojik otorite tarafından ortaya konan hizmetkâr, muğlak ve karanlık felsefesi olarak görür. Tarihsel bir dönemi kendi kabulleri ve değer yargıları ile değil, sonraki bir dönemin kabul ve değerleriyle yargılama hatasına düştüğü için de yanlış ve yanıltıcı olduğu açıktır. Hatta onun kendi kabullerine göre bile birçok bakımdan yanlış olduğu ortaya çıkmıştır çünkü bilim tarihçileri, Rönesans'ın bilimsel düşüncelerinden bazılarının ortaçağ düşünürleri tarafından ele alındığını göstermişlerdir.[8] Her ne kadar skolastik teolog olarak düşünmüş olsalar da, on üçüncü yüzyıl Hıristiyan düşünürü Roger Bacon modern bilim düşüncesinin gerçek bir öncüsü olarak alınabilir, on dördüncü yüzyıl düşünürü Ockhamlı William da epistemoloji, mantık ve metafizik alanındaki görüşleriyle, modern düşüncenin bir anlamda kurucusu olarak yorumlanabilir. Yine, mantık tarihçileri, ortaçağ filozoflarının mantık teorilerinin, modern teorileri kısmen öncelediğini kanıtlamışlardır. Dahası, ortaçağ felsefesinin modern felsefeye göre çok daha teknik ve anlaşılması zor bir felsefe olduğu neredeyse apaçık bir şeydir. Ortaçağ felsefesinin inkâr edilmesi ya da yok sayılması, işte bütün bu nedenlerden dolayı bütünüyle yanlış veya hatalı bir tavırdır.

Ortaçağ Felsefesinin Genel Özellikleri

Bu küçük saptamaların ardından, ortaçağ felsefesinin temel özelliklerini, onu genellikle ilkçağ felsefesiyle, zaman zaman da modern düşünceyle karşılaştırarak, şu şekilde sınıflayabiliriz:

(i) İlkçağ Yunan felsefesinin belli bir halkın, antik Yunan ya da Atina halkının, modern felsefenin ise farklı uluslara mensup ayrı bireylerin felsefesiyken ortaçağ felsefesi, bireylerin ve halkların karakteristik özelliklerinin üstünde olan dini bir topluluğun, bir ümmetin, Hıristiyan ya da İslam toplumunun veya Yahudi cemaatinin felsefesidir. Buna göre, Grek felsefesi, belli bir sözleşmeyle doğa du-

8 D. P. Henry, "Medieval Philosophy", s. 257 ve S. Tekeli, E. Kâhya, M. Dosay, R. Demir, H. G. Topdemir, Y. Unat ve A. K. Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, ss. 187-248.

rumundan sivil toplum haline geçerek belli bir toprak parçası üzerine yerleşmiş, üyeleri arasındaki ilişkilerin belli örf, âdet ve yasalara göre düzenlendiği bir toplumun ya da halkın felsefesidir. Oysa ortaçağ felsefesi, bir dine inananların, bir peygamber etrafında toplananların felsefesi olarak karşımıza çıkar ve bu durum söz konusu felsefenin ortaçağ kültürü içindeki yerini ve mahiyetini belirlemede çok etkili olmuştur.

(ii) Buna göre, felsefenin antik Yunan'da bütün disiplin veya bilimlerin anası veya kraliçesi, modern dönemde ise bilgi ağacının kökü olduğu, her ikisinde de bilimlerin ve sanatların üstünde bir yere sahip bulunduğu yerde, ortaçağda felsefeye bilimler ve sanatlar arasında, vahyi veya Tanrı'nın kelamını konu edinen teolojinin altında bir yer verilir. Bu bağlamda, ortaçağdaki teolojiyle felsefe arasındaki ilişki Tanrı'nın inayetiyle doğa, evin hanımı ile hizmetçisi arasındaki ilişkiye benzer.[9] Buna göre, ortaçağda yaşamış neredeyse bütün filozoflar, felsefi bir tarzda konuşma ve hakikate göre, teolojik bir tarzda konuşma, salt merakı giderme amacıyla yapılan felsefe ile yanlışın nedenlerini araştıran, bunu hakikatin aşikâr hâle gelebilmesi için yapan ve böylelikle teolojik araştırmaların hizmetine koşan felsefe arasında bir ayrım yapmış ve bunlardan birincisinin sadece yararsız değil, açıkça zararlı olduğunu da öne sürmüşlerdir.

Ortaçağda felsefe her ne kadar teoloji veya teolojik ilgiler tarafından belirlenmiş olsa da, buradan ortaçağ felsefesinin içerik yönünden tamamen teolojik olduğu sonucunun çıkartılması gerekmez. Tanrı'yla yaratılmış varlık arasındaki ilişki, belirleyici bir mahiyet arz etmesine ve felsefenin de büyük ölçüde teolojik konu ve problemler tarafından şekillendirilmiş olmasına rağmen, ortaçağ felsefesinde varlık, bilgi, etik ve politikayla pek çok felsefi problem ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Başka bir deyişle, metafiziksel konulara özel bir ilgi gösteren ortaçağ filozofları epistemoloji, etik ve siyaset felsefesiyle ilgili denemeler de kaleme almışlardır. İlkçağ felsefesi veya modern felsefe ile ortaçağ felsefesi açısından bu noktada ortaya çıkan en önemli farklılık; felsefenin, antik dönem ve modern çağda seküler bir yaklaşımın hâkim olduğu etik, epistemoloji ve siyaset felsefesi gibi alanlarına daha ziyade teolojik ya da metafiziksel bir bakışın damgasını vurmasıdır.

(iii) Gerçekten de, antik Yunan felsefesinin bütünüyle dünyevi olmasının yanı sıra, klasik aklın en temel özelliğinin sekülarizm ol-

9 G. R. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Age*s. s. 12.

duğu yerde, ortaçağ felsefesi kendisine olan öte dünyasal bir ilginin hâkim olduğu bir felsefedir. Başka bir deyişle, Yunan'da insanın temel probleminin bu dünyada ve kent devleti sınırları içinde mutluluğa erişmek olduğu kabul edilmiştir; Yunan'da, insanın bu problemi çözebilecek güce sahip olduğuna ve kendi çabasıyla iyi ve mutlu bir hayata ulaşabileceğine inanılmışken, ortaçağda problemler, yeryüzündeki hayattan ziyade, bu dünyadan sonraki hayatla ilgili olan problemlerdir. Aranan mutluluk, bu dünyadaki mutluluk değil, ebedi bir saadettir. Bundan dolayı, antik Yunan'da bağımsız bir felsefe disiplini olan etik ve estetik çok büyük ölçüde teolojiye tabi hale gelir.

(iv) Başka bir deyişle, Yunanlı düşünürler temel görevlerini insanın doğayla olan ilişkisini ve bir toplum içinde kendini gerçekleştirme hedefine nasıl erişeceğini gözler önüne serme olarak diye belirlerken, ortaçağ düşünürleri gerçekten önemli olan yegâne şeyin insanın doğaüstü varlık alanıyla, aşkın ve mutlak olarak yetkin varlıkla olan ilişkisi olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu da, doğal olarak ortaçağda felsefenin mahiyetini ve konu alanını baştan sona değiştirmiştir. Buna göre, antik Yunan'da doğa bilimiyle sosyal bilimler, hem kendi başlarına ve hem de iyi ve mutlu bir yaşam amacı için sağlam araçlar olarak değer taşımaktaydılar. Oysa özellikle Hıristiyanlar için, bunlar sadece yararsız değil, bazen de zararlı ve hatta tehlikeli disiplinler olup çıktılar. İnsanların, Adem örneğinde olduğu gibi, hata yaptıklarını, "ezeli-ebedi ve kurtarıcı hakikati" kendi başlarına asla bulamayacaklarını gören Tanrı, teolojinin konusunu onlara vahiy yoluyla bildirmiştir.

Yine, Yunanlı ahlaklılığı bir sosyal etik içinde ve mutluluk amacını gözeterek ele alırken, ortaçağda ahlaklılık dinin bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla, etik Yunan'da zaman zaman kozmolojik olarak, zaman zaman da toplumsal bir zemin üzerinde temellendirilirken, ortaçağda teolojik bir düzlemde temellendirilir. Nitekim bu dönemde davranış ya da insan eylem, amacına göre değil, fakat Tanrı'nın insana nasıl yaşaması gerektiğini bildiren emirlerine uygun düşmesi veya düşmemesine göre değerlendirilir. Tanrı, insan için yüce ve yüksek bir ideal getirdiğinden, ortaçağ insanı eksikliğini, kusurlarını ve hatta günahkârlığını her daim duyumsamak durumunda olan biridir.[10] İşte bu durumun bir sonucu olarak, Yunan

10 *Bkz.*, W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. II, *The Medieval Mind*, s. 70.

düşüncesinin özü itibariyle iyimser bir felsefe olduğu yerde, özellikle Hıristiyan ortaçağ felsefesi kötümserlik üzerine yükselen bir felsefedir.

(v) Yine Yunanlının temelde bir olan, baştan sona birlik sergileyen evreninde, yani bir *mikrokozmos* olarak kendisinin bir parçası olduğu özde anlaşılabilir olan *makrokozmos*ta yaşadığı yerde, yaratıcısından ayrı düşmüş bir varlık olarak ortaçağ insanı, kendisine yabancı bir evrende yaşamaktadır. Buna göre, ortaçağda insan, doğal ve akli bir varlık değil, öncelikle Tanrı tarafından yaratılmış, fakat ilahi özünden ayrı düşmüş bir varlıktır. Bu insan için, bir tarafta aşkın, yaratıcı Tanrı; diğer tarafta ise kendisini Tanrı'dan her geçen gün biraz daha uzaklaştıracak, özüne yabancı bir varlık alanı bulunmaktadır. Bundan dolayı, ortaçağ felsefesi için problem, teorik ya da bilimsel olmayıp, özde veya tümüyle pratik bir problemdir: Yaratıcısına bozulmamış, maddenin kiriyle pislenmemiş olarak nasıl dönülebileceği problemi.

(vi) Ortaçağ felsefesi, söz konusu özellikleriyle, öncelikle, ilkçağ felsefesinden bir kopuşu gözler önüne serer. Bununla birlikte, iki felsefe arasındaki başkaca ayrılıklara işaret etmeden önce, aralarındaki sürekliliği ve çok önemli bir noktadaki ortaklığı vurgulamakta büyük yarar vardır. Kopuş, sözünü ettiğimiz başkaca hususların yanı sıra, temelde, ilkçağ felsefesinin dini açıklamayı ya da mitolojiyi reddedip kendisini öne sürmek suretiyle oluşan ve gelişen özerk bir yapıda olmasından, ortaçağ felsefesinin ise özerkliğini yitirip, tümüyle dine, dini dogmaya veya teolojiye tabi olan bir felsefe olmasından kaynaklanmaktadır. Demek ki, ortaçağ felsefesinde, ilkçağ felsefesinin bütünüyle rasyonel ve seküler yapısından farklı olarak, felsefe inanca, inanç da vahye tabi olma durumundadır. Bundan dolayı, ortaçağ kültüründe çok önemli bir rol oynayan din, felsefe ve rasyonel bir hayat görüşü üzerinde de temelli bir etki yapmıştır. Örneğin, Skolastik felsefede, vahyin temel ya da en azından aklın vazgeçilmez yol göstericisi olduğuna inanılmıştır. Skolastik dönemin filozofları, akıl ile iman arasında bir ayrım yapmış ve zaman zaman da felsefenin göreli bağımsızlık ya da özerkliğini vurgulamış olmakla birlikte, ortaçağın dünya görüşünde, bilimde ve felsefede, bir çözüme kavuşturulacak problemlerin çözümü de dahil olmak üzere hemen her şey teoloji tarafından belirlenmiştir.

Süreklilik ise, daha önce de belirtildiği üzere, ortaçağ felsefesinin hem Doğu'da ve hem de Batı'da, kültürel ya da felsefi bir miras olarak doğrudan doğruya ilkçağ felsefesine dayanmasından oluşur.

Nitekim ortaçağ felsefesi dine dayalı, din temelli bir felsefe olsa bile, kavram ve kategorilerini, terminolojisini kendi başına yaratmış bir felsefe değildir. Ortaçağ felsefesi, vahyolunan ilahi hakikatleri anlamak, dine anlaşılır bir çerçeve kazandırmak amacıyla ihtiyaç duyduğu yöntem, kavram ve kategoriler için, doğrudan doğruya Yunan felsefesine yönelmiştir. Ortaçağ felsefesinin temelinde bulunan Grek felsefe geleneği ise öncelikle ve temelde Platon, Plotinos ve Aristoteles'in felsefelerinden oluşur.

Fakat onları modern felsefeden bütünüyle farklılaştıran, iki felsefe arasındaki sürekliliğin temel unsuru, gerek ilkçağ ve gerekse ortaçağ düşüncesine damgasını vuran, modern çağın mekanik dünya görüşünün kendisinin yerini alacağı teleolojik dünya görüşüdür:

> Katolik kilisesinin hâkimiyeti altında kurulmuş olan bu [teleolojik] dünya görüşü, klasik ve Hıristiyan öğretilerin kompleks bir senteziydi. Ortaçağ resminin merkezinde, muhtemelen düzenli ve anlamlı bir *kosmos* olarak dünya görüşü –daha önce Pisagorcularla diğer Sokrates-öncesi düşünürlerde geçen oldukça eski bir düşünce– bulunur. Doğanın, insanlık dahil bütün unsurları, tutarlı, düzenli ve anlamlı bir evren içindeki yerlerine göre anlaşılır. Kilise, işte bu kozmolojiyi Hıristiyan öğretiyle uzlaştırmıştır. Hem anlam ve hem de amacın aşikâr bir biçimde içine işlemiş olduğu bir şey olarak dünya, Tanrı'nın eseri ve onun iradesinin ifadesi olarak görülür. Aynı şekilde, Tanrı'nın varoluşunun ve kudretinin delili, mükemmelliğinin ve öğelerinin birbirine olan bağımlılıklarının zekice ve lütufkâr bir planın ürünü olduğu açıkça görülen bir doğal dünyada aranmalıdır. Bu görüş, Aristoteles'in bitkilerin ve hayvanların gelişimlerini, onların nihai hedefi ya da formuyla, erişmeye çalıştıkları *telos*la açıklayan 'teleolojik' biyolojisine de çok uygun düşmekteydi.[11]

(vii) Yeniçağ felsefesinin doğanın ve doğadaki dinamik sürecin, matematiksel olarak belirlenebilen içkin yapısıyla ilgilendiği ve fail nedensellik üzerinde yoğunlaştığında ortaçağ felsefesi, yine aynı bağlamda, teleolojik bir anlayışla, doğayı Tanrı tarafından bir amaca göre yaratılmış ve düzenlenmiş statik bir sistem olarak görmüştür. Açıklamadan, niteliksel bir açıklamayı, nedensellikten de büyük öl-

11 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* s. 206.

çüde ereksel nedenselliği anlayan ortaçağ düşünürlerine göre, maddi dünya, ilahi gerçekliğin çok soluk bir gölgesinden başka hiçbir şey değildir.

(viii) Ortaçağ felsefesi, kabul ya da ön kabulleri olmayan düşünceden pek söz edilemeyeceğine göre, hemen hemen her felsefe gibi, birtakım kabulleri olan bir felsefedir. Bu kabullerin en önemlisi ise, ortaçağ düşüncesine esas Platon ve varlığı ay üstü evren ve ay altı âlem diye ikiye ayırırken, ay üstü âlemi sadece tek bir değişme türüyle seçkinleşen kusursuz bir âlem, saf form olarak Tanrı'yı da bütünüyle gerçekleşmiş varlık diye tanımlayan Aristoteles felsefesinden intikal eden, en yüksek veya en yüksekte olanın, en üstte bulunanın ontolojik olarak en gerçek, aksiyolojik olarak da en değerli varlık olduğunun kabulüdür. Buna göre, en yüksekte olan sadece en yetkin varlık değil, aynı zamanda varlığın, değerin ve hatta iktidarın kaynağıdır. Ortaçağ felsefesi, burada da, özellikle Aydınlanmacı, ilerlemeci, bilimci ve pozitivist uğrakları itibariyle "zamansal olarak en son gelenin en iyi ve en değerli olduğu" kabulüne dayanan modern felsefeden ayrılırken, ilkçağ felsefesiyle bir kez daha süreklilik gösterir.

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

(x) Yine, ilkçağ felsefesinin merkezinde doğa ve insan, modern felsefenin merkezinde ise bilgi ve insan bulunurken, ortaçağ felsefesinin merkezinde Tanrı vardır. Başka bir deyişle, ortaçağ felsefesi teosantrik, ya da Tanrı merkezli bir felsefedir. Dolayısıyla, bu felsefenin ilk ve en temel konusu Tanrı'dır; Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanması, Tanrı'nın sıfatlarının açıklanmasıdır. Ortaçağda metafizik de yine bu eksen üzerinde belirlenir; buna göre, varlık söz konusu olduğunda, temel problem Tanrı-dünya ilişkisi, Tanrı'nın yaratma tarzı ve kötülük problemidir.

(xi) Buradan hareketle, ortaçağda, ilkçağın ontoloji olarak metafizik görüşü yerine, teoloji olarak metafizik anlayışının zuhur

ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, ortaçağın metafizik anlayışı, var olan her şeyin nedeni ya da kaynağı olan aşkın bir gerçekliğe ilişkin araştırma, var olanları varlık kaynağı olan Tanrı'yla ilişkisi içinde ele alma anlamında teoloji olarak metafizikten meydana gelir. Ortaçağda gelişen metafizik, ayrı, değişmez ve ezeli-ebedi bir varlığa ilişkin araştırmadır. İstisnasız tüm ortaçağ filozofları, sistemlerinde Tanrı'dan yola çıkar ve önce Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayarak, varlığı yaratan-yaratılmış olan ilişkisi çerçevesinde ele alır. Buna en iyi örnek, ünlü "beş yol"uyla, Aquinalı Aziz Thomas'tır. O, Tanrı'nın varoluşunu beş ayrı kanıtla ispat ettikten sonra, yaratıcı ve doğaüstü bir Tanrı dışındaki varlıkları ya da yaratılanları Aristotelesçi bir kavramsal çerçeveyle açıklama çabası göstermiştir. Aynı şey, İslam dünyası filozofları için de geçerlidir, şu farkla ki Fârâbî, İbn Sinâ ve İbni Rüşd'de, Aristotelesçi kavramsal çerçeve, Plotinos'tan gelen bir sudur ya da türüm öğretisiyle tamamlanmıştır.

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

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

Başka bir deyişle, ortaçağ felsefesi, varlığı en yüksek düzeyi Tanrı, en aşağı düzeyde şekilsiz madde olacak şekilde, hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş bir evren, Tanrı'dan maddeye kadar uzanan büyük bir varlık zinciri olarak tasarlamıştı. Büyük ölçüde Platon ve Plotinos'tan miras alınan bu hiyerarşik evren görüşüne, ortaçağda dini bir renk ve anlam verildi. Zaten "hiyerarşi" Latincedeki özgün

anlamıyla "kutsal düzen" manasına geliyordu[12] ve bu kutsal düzeni, ortaçağ düşünürleri, Tanrı'nın altına yerleştirilen meleklerin ve göksel varlıkların düzeni olarak ifade ettikten sonra, sırasıyla insani, hayvani, nebati ve madeni düzeylerden meydana gelen bir hiyerarşi olarak yeryüzüne teşmil ettiler. Hatta bu hiyerarşinin, krallardan, prensler, soylular ve sıradan insanlar aracılığıyla kölelere kadar uzanacak şekilde, insanın sosyal dünyasında da aynen yansıdığını öne süren ortaçağ düşünürleri, söz gelimi bir atın bir ağaçtan, bir insanın ise bir attan daha iyi olduğunu göremeyen bir insanın akıldan yoksun olduğunu düşündüler.

(xiii) Ortaçağ felsefesi, yine tıpkı ilkçağ felsefesi gibi ve özellikle ilk dönemlerine epistemolojik idealizmin damgasını vurduğu modern felsefeden farklı olarak, bütünüyle realist bir çizgi boyunca gelişmiştir. Yani, ortaçağ düşünürleri, Skolastiğin son ya da gerileme döneminde çok etkili olan Ockhamlı William bir kenara bırakılacak olursa, tümeller konusunda benimsedikleri realist tavırdan başka, zihinden bağımsız bir gerçekliğin var olduğundan asla kuşku duymadılar. Başka bir deyişle, ortaçağ düşünürleri, ontolojik realizm bağlamında, tıpkı ilkçağ filozofları gibi, gerçekliğin zihinden bağımsız olduğunu öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte, ortaçağ düşüncesinde, zihinden bağımsız bu gerçeklik, gerçekten ve mutlak olarak var olanın ezeli-ebedi ve değişmez Tanrı olması anlamında, tümüyle manevi bir yapı sergiler. Buna göre, realizmi tamamlayan yaklaşım, aynen Platon ve Plotinos'ta olduğu gibi, spiritüalizmdir. Öte yandan, ortaçağ felsefesi, metafiziksel bir anlam içinde de, en azından son dönemine kadar, realist bir görüş benimsemiş, tümellerin insan zihninden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu savunmuştur.

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

12 D. Moran, "Medieval Philosophy", s. 155.

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

(xvi) Yine, aynı ontolojik bağlamda, ortaçağ felsefesi, özellikle varlığı, bilinen maddi varlık alanı ve bilen özne, madde ve zihin olarak ikiye ayıran modern felsefenin düalizminin aksine, baştan sona monist olan bir felsefedir. Bu, hem ezeli-ebedi, mutlak, değişmez ve yetkin bir varlık olarak Tanrı'nın, gelip geçici maddi varlık alanıyla kıyaslandığında, biricik gerçek varlık olması; hem modern dönemde ikiye bölünen insanın, her ne kadar madde-form, beden-ruh analizine tabi tutulabilse de, birlikli, bütünlüklü ve ahenkli bir töz olması; hem de geliştirilen öğretiler bağlamında, resmi görüşe uygun olmayan hiçbir öğretiye izin verilmemesi anlamında, böyledir.

Aynı ontolojik çerçeve içinde, ortaçağın doğal dünya görüşünün, Newton'un Pascal'ı dehşete ve şaşkınlığa sevk eden sonsuz mekânıyla kıyaslandığında, kapalı, hiyerarşik ve nispeten küçük bir yerden oluştuğu söylenebilir. Buna göre, ortaçağ felsefesinin bütün monizmine rağmen hem zamansal, maddi ve duyusal bir dünyanın, hem de maddi olmayan, ezeli-ebedi bir dünyanın varoluşunu öngördüğünün kabul edilmesi gerekir. İnsanlar, hem bir bedene hem de bir ruha sahip oldukları için, her iki dünyaya da mensupturlar.

(xvii) Tanrı'nın ortaçağ felsefesinin merkezinde bulunduğu, ortaçağ felsefesinin teolojinin hizmetine girmiş bir felsefe olduğu, bu felsefenin Tanrı'dan sonra en önemli konusunu oluşturan, adı zikredildiğinde neredeyse ortaçağ ile özdeşleşen ünlü "tümeller kavgasından" da bellidir. Buna göre, tümeller meselesi, felsefenin bizatihi kendisinde hem ontolojik ve hem de epistemolojik bakımdan önemli olmakla birlikte, ortaçağ felsefesi söz konusu olduğunda çok daha büyük bir önem kazanır. Çünkü, örneğin tikellerin ya da somut bireylerin tümellerden daha az gerçek olduğunu, ilk örneklerinden pay almak suretiyle varlığa geldiklerini dile getiren realist hatta radikal realist bir görüş, Hıristiyanlığın veya İslamiyetin ya da Museviliğin içinde yaşadığımız dünyanın tam anlamıyla ve ger-

çekte var olmadığı, gerçekten var olanın öte dünya olduğu tezini anlaşılır hale getirir, ahiret inancını temellendirir. Başka bir deyişle, değişen bireylerin gerçek olmadığı, gerçekten var olanın yalnızca tümeller olduğu görüşüyle kavram realizmi, bütün dinlerin içinde yaşadığımız bu dünyanın gelip geçici olduğu, asıl gerçekliğin aşkın bir öte dünya veya ahiret olduğu inancını güçlendirir. Yine aynı görüş, ortaçağ felsefesinin konu alanını tanımlar ve dikkatleri aşkın bir gerçek alanına yöneltirken sözgelimi Kilise'nin dini ve kurumsal otoritesini pekiştirmeye yarar.

Buna göre, özellikle ortaçağ Hıristiyan düşünürlerinin bu felsefenin daha kuruluş ya da oluşum aşamalarından itibaren dört elle sarıldıkları radikal realizmin onlara sağladığı esas büyük avantaj, onun Ortodoks Hıristiyan dogmasının, başkaca tümel görüşleri tarafından, örneğin nominalizm tarafından, açıklanması imkânsız olan kimi unsurlarını anlaşılır hale getirmesidir. Nitekim, bu dogmaların en önemlilerinden biri olan "İlk Günah" dogması söz konusu olduğunda, nominalizmin söylediği gibi, tümellerin hiçbir gerçekliği olmayıp gerçekten var olan bireyler ise, yani her birey kendi başına ayrı bir gerçeklik ise, bütün Hıristiyanların nasıl olup da Adem'in şahsında veya günahında günah işlemiş olabileceklerini, onların Adem'in günahına neden dolayı ortak olacaklarını, nasıl olup da onun günahının sonuçlarına katlanabileceklerini anlamak ve açıklamak gerçekten de oldukça güç olur. Yani, yalnızca bireysel olan gerçek ise, gerçek olan yalnızca tek tek bireylerin bu dünyadaki yaşantıları sırasında işledikleri günahlardır ve ilk günahın hiçbir gerçekliği yoktur. Fakat realizmin söylediği gibi, gerçekten var olan insan bireyi değil de, tümel insan, genel olarak insanın kendisi ise, bu takdirde tümelin başına gelen, onu etkileyen her şey, onun altında yer alan tikelleri ya da bireyleri etkiler, kavram realizminin terimiyle bireyler de ondan "pay alırlar."

Aynı durum, hiç kuşku yok ki, Hıristiyan inancının olmazsa olmaz bir diğer dogması olan "Kutsal Üçleme" için de geçerlidir. Bu inancı, örneğin nominalizm hiçbir şekilde açıklayamaz. Çünkü söz konusu tümel görüşünün öne sürdüğü gibi, eğer gerçekten var olanlar yalnızca bireyler olup, Platon, Sokrates ve Aristoteles, sadece onlar için aynı insan adının kullanılması anlamında bir iseler, buradan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un aralarında ortak hiçbir noktanın bulunmadığı, onların yalnızca kendilerine aynı Tanrı adının verilmesi anlamında bir oldukları sonucu çıkar. Bu yüzden, yalnızca bireylerin gerçek olduklarını öne süren bir nominalist, Tanrı'nın

hem bir ve hem de üç olduğu dogmasını reddederek Tanrı'nın bir olduğunu öne sürmek durumunda kalır.

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

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

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

Tümeller kavgası, nihayet insani bilgi problemi ve bilime ortaçağda verilen değer ile ilgili olma durumundadır. Nitekim doğa

bilimlerinin ortaçağda en küçük bir gelişme kaydedememesinin en temel nedeninin tümeller konusunda benimsenen realist görüş olduğu hemen hemen herkes tarafından söylenmiştir. Çünkü tümeller konusunda benimsenen realist bir görüş, dikkatleri akledilir bir dünyaya, aşkın bir varlık ya da özler alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlayışından ayrılmaz; o, değişenin veya görünüşün bilgisinin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneye dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Mutlak hakikat, duyu dünyasına bütünüyle aşkın hale getirilince de, bu hakikate ilişkin bilgiye, insan yollarla değil, fakat insanüstü yollarla, ilahi aydınlanma sayesinde erişilebileceğini söylemek kaçınılmaz olur.

(xviii) Ortaçağ felsefesinin, şimdiye kadar sıklıkla gönderme yaptığımız veya en azından ima ettiğimiz bir başka temel ve önemli problemi de, iman akıl ilişkisi problemiydi. Bütün bir antik Yunan felsefesinde, hatta Roma felsefesinde bile, felsefe var olan her şeyin bilgisine erişmeye muktedir, akla dayalı bir faaliyet ya da disiplin olarak görülmüştü. Cicero gibi, septik eğilimleri güçlü olan bir filozof bile, felsefeyi "ilahi ve insani her şeyin bilgisiyle" özdeşleştirirken, aklın var olan her şeyin bilgisine erişebileceğini kabul etmişti.

İmanın ortaya çıkışı ya da Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte, ortaçağ felsefesinin en önemli problemi, oldukça nazik bir problem olarak inanç-akıl ilişkisini doğru tanımlama problemi hale geldi. Problem nazik bir problemdi, zira kısa bir başlangıç ve felsefeye mutlak bir karşı çıkış döneminin ardından, onu dini hakikatleri ifade etmek için rahatlıkla kullanabileceğini gören ortaçağ düşünürleri açısından akıl ve felsefeden vazgeçmek kolay gibi görünmüyordu. Üstelik akla ve felsefeye karşı çıkmak bile, Gazzâli örneğinde olduğu gibi, felsefi tartışmaya girmek anlamına gelmekteydi.

Gerçekten de, bir filozof olduğu kadar aynı zamanda bir teolog olan ortaçağ düşünürünün en önemli problemi, akıl ile imanı, felsefe ile dini uzlaştırma, daha doğrusu birbirleriyle bütünleştirme problemiydi. Ortaçağ filozofu açısından bu noktada, üç alternatif söz konusu olmakla birlikte, tercihe şayan tek bir alternatif vardı. Buna göre, fideizm olarak bilinen birinci aşırı uçta, aklın gücünün tamamen inkâr edilerek, imanın tek otorite olarak kabul edilmesinden oluşuyordu. Rasyonalizm olarak bilinen ikinci alternatifte ise, akla iman karşısında mübalağalı bir özerklik tanıma ihtimali ortaya çıkmaktaydı. Bu konuda, üçüncü alternatifi, ortaçağ düşünürü için kabul edilebilir yegâne ya da ideal çözümü temin eden Aziz

Augustinus'un yaklaşımı sağladı. Sonradan Müslüman düşünürlerin pek çoğu tarafından da benimsenecek olan bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın bilgeliği insanın bilgeliğinden, kıyaslanamayacak kadar üstün olduğu için, aklın imana, felsefenin de teolojiye tabi olması gerekiyordu. Ortaçağ düşünürü açısından bu tabiiyet ilişkisi sadece araştırmalarda, dini kurumlarda yürütülen eğitim faaliyetleri sırasında gözetilmekle sınırlı kalan bir ilişki türü değildi; ortaçağ düşünürü açısından, o kişinin bir bütün olarak zihninde ve hayatında somutlaştırmak durumunda olduğu bir şeydi.

Bununla birlikte, aklın imana tabiiyeti, ortaçağ düşünürü açısından, imanın akıl üzerindeki mutlak hâkimiyeti ya da iflah olmaz bir zorbalığı anlamına gelmez; çünkü gereği gibi ve doğru anlaşıldıkları takdirde, her ikisi de Tanrı'ya ilişkin doğru bilginin bir ifadesi olduğundan, bu ikisi arasında bir çelişme söz konusu olamaz. İman ile aklın birbirleriyle çelişmesi ya da çatışması durumunda, kişinin zihni yapısında bir problemin veya entelektüel faaliyetlerinde bir hatanın söz konusu olması gerekir. Başka bir deyişle, bu durumda ya onda hatalı bir akıl yürütme ya da imana dair kavrayışta bir hata söz konusu olabilir. Aziz Augustinus'un yolundan giden filozofların pek çoğu, aklın hataya düşmesi veya yolunu şaşırması durumunda, onun imanın ışığıyla aydınlanmış aklın bizzat kendisi tarafından ıslah veya tashih edilmesi gerektiğini düşünürler. İman ile aklın entegrasyonu için çaba gösteren ortaçağ düşünürü açısından, tehlike, aklın hataları, imanın ışığıyla aydınlanmış akıl tarafından tashih edilemediği zaman ortaya çıkar. Bu durumda kişi ya da düşünür ya fideizm yoluna girerek, aklı reddedip, tamamen imana sığınır ya da aklın özerkliğini öne sürerek akılcılık tuzağına düşer. Şu halde, gerek fideizm, gerekse rasyonalizm, Augustinus'un düşüncesinde ifadesini bulan genel yaklaşım açısından, imanı akıldan veya aklı imandan ayırmaya yönelik hatalı yaklaşımlar olup ortaçağ düşüncesine özgü sentezi anlamsız, hatta imkânsız hale getirir.

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

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

Buna göre, ortaçağ felsefesi doğası itibarıyla yazılı kelam veya metinle kurulan özel bir ilişkiyle karakterize olur. Gerçekten de Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet, Tanrı tarafından vahyolunmuş kitap formundaki vahye dayanan dinlerdi. İlahi olana itaat, vahyolunmuş kelama ilişkin olarak dikkatli bir incelemeyi gerektiriyordu. Bu yüzden yazılı metnin otoritesine yapılan güçlü bir vurgu, bütün bir ortaçağ düşüncesinde hep belirleyici oldu; filozoflar, fikirlerini ya da argümanlarını metnin otoritesiyle tam bir tutarlılık içinde oluşturmaya özen gösterdiler. Yazılı metnin otoritesine beslenen saygı, elbette ilahi metnin otoritesine koşulsuz itaatle sınırlı olmayıp klasik dünyanın mirası, özellikle de Platon'la Aristoteles'in metinleri için de geçerliydi. Dini ortodoks seküler otorite tarafından her durumda pekiştirildiği için, ilahi metnin otoritesinden sapma büyük bir güçle cezalandırıldı ve bu yüzden, ateizm ve şüphecilik ortaçağ düşüncesi için, ifadesi imkânsız görüş ya da yaklaşımlar oldu.

(xx) İmanı, dini öğreti veya vahyolunan kelamı anlaşılır hale getirme ve öğretme söz konusu olduğunda, yöntem bu kez akıl yürütme, tartışma ve analiz olarak karşımıza çıkar. Çünkü ortaçağ düşünürü salt otoriteye dayanırsa, dinleyicisine, öğrencisine veya okuyucusuna sadece hakikati gösterir, fakat dinleyici kavrayış bakımından gelişmez ve pek bir şey öğrenemez. Dolayısıyla, dine ait olan görünmez şeylerin genel idrakine tekabül eden, iman yoluyla kazanılan apaçık doğrulardan hareket edecek akıl yürütme ve tartışmalara ihtiyaç vardır. Buna göre, ortaçağ düşünürleri, Tanrı sözü olan kutsal kitaba dayanan imanı sistematik bir biçimde ifade etmek, savunmak ve geliştirmek için, daha çok şerhe, kutsal metinleri yorumlama metoduna ve mantıksal/dilsel analize yönelmişlerdir. Klasik ortaçağ filozofları bu bağlamda, öncelikle Yunanlıların bilimsel ve felsefi terminolojilerini kullanmış ve daha sonra da, Yunan mantığını bir bütün olarak almışlardır. Şu halde, ortaçağ filozofları-

nın imanı sistemleştirme ve temellendirme çabalarında aklı ve mantığın tümdengelimsel tekniklerini kullanmış oldukları söylenebilir.

(xxi) Son olarak, ortaçağ düşüncesinin bilginin muhafaza edilmesi ve aktarılmasına özel bir önem atfetmiş olduğu söylenebilir. Bunu, söz gelimi Müslümanların daha İslamiyetin ikinci yüzyılında ilkçağa ait tüm bilgileri, bütün bilimsel ve felsefi eserleri Arapçaya aktarmayı başarmış olmaları olgusunda görebiliriz. Klasik mirası alıp, onu mükemmel bir biçimde koruduktan başka, birçok alanda ona önemli katkılar yapan Müslümanlar, söz konusu hazinenin Batı'ya geçişine de aracılık etmişlerdir. Bilginin organizasyonunu da liberal sanatların genel çerçevesi içinde gerçekleştiren Hıristiyan dünyası da, bilimsel ve ilahi bilginin aktarılmasının en önemli aracı olarak üniversiteyi inşa etme başarısı göstermiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Hıristiyan Felsefesi

Ortaçağ felsefesi, Batı'da Hıristiyan ortaçağ felsefesi olarak, **(1)** milattan sonra ikinci yüzyıldan sekizinci yüzyıla kadar olan patristik felsefeyle **(2)** sekizinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar süren Skolastik felsefeden meydana gelir. Hıristiyan ortaçağ felsefesi denilince ilk akla gelen Skolastik felsefedir; özellikle de on iki ve on dördüncü yüzyıllar arasındaki parlak dönemi. Hıristiyan ortaçağ felsefesi, kronolojik anlamda bu kadar daraltılmasa bile, kimi araştırmacılar onu zaman zaman Aziz Augustinus'la başlatma eğilimi sergiler. Bununla birlikte, Hıristiyan felsefesinin altın çağının büyük entelektüel yapılarının temelinde, Skolastik felsefeyi önemli ölçüde şekillendiren, onun felsefeyle olan ilişkisini belirleyen patristik felsefenin olduğunu unutmamak gerekir.

Patristik Felsefe

Hıristiyan ortaçağında felsefenin doğuşunun temelinde iki çabanın bulunduğu hemen herkes tarafından kabul edilir. Bunlardan birincisi, daha önce de belirttiğimiz üzere, vahyolunan ilahi kelama, yani Yeni Ahit'in öğretilerine tam ve dakik bir anlam kazandırma, bu öğretileri serimleme çabası ya da faaliyetidir. Örneğin *Yeni Ahit*'i meydana getiren dört *İncil*'den biri ve sonuncusu olan Yuhanna İncil'inin ilk satırlarında karşımıza çıkan ilk önemli dini tez şöyledir:

> Başlangıçta Kelam vardı ve Kelam Tanrı'yla birlikteydi. Kelam Tanrı idi ve o, başlangıçta Tanrı ile birlikteydi. Her şey

> onunla meydana geldi ve meydana gelen hiçbir şey onsuz meydana gelmedi. Hayat ondaydı ve hayat insanların ışığıydı.

Bu tez, kolayca görülebileceği üzere, önemli bir felsefi içerik ihtiva eden ve ancak Yunan felsefesinin kavram ve görüşleriyle anlaşılır hale gelebilir. Nitekim Yahudi Philon, Eski Ahit ile Platonculuk arasında bir senteze giden felsefesinde, evrenin varlığa gelmeden önce Tanrı'nın zihninde bir *logos* ya da idealar dünyası var olduğunu savunmuştur. Öte yandan evrenin ilahi kelamın eseri olması ise, yine Yunan'dan gelen teleolojik dünya görüşüyle ortaya konabilirdi.[1] Buradan hareketle, özel olarak Hıristiyan felsefesinin, genel olarak da ortaçağ felsefesinin kökeninde kutsal kitabın bizatihi kendisinin bulunduğu söylenebilir.

Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin temelinde bulunan ikinci ve daha özel neden ise Kilise Babaları ya da Apolojistlerin Hıristiyanlığı savunma çaba ve gayretleridir. Çok sayıda sır dininin ve pagan unsurların hüküm sürdüğü çoğulcu bir dünyada, İlk Hıristiyan düşünürleri Hıristiyanlığı rakip inanç sistemleri ve paganizm karşısında savunma gayreti içinde olmuşlardır.[2] Sonraki düşünce geleneğini şekillendirici bir rol oynayacak olan bu oluşumun, döneminin felsefi açıdan en önemli konusunu, Hıristiyanlığın kurtarıcı hakikatlerinin felsefi spekülasyonun sonuçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirleme problemi oluşturmuştur. Nitekim patristik felsefe, genelde "Kilise Babalarının (*patres*)" felsefesi olarak bilinir. Bunun nedeni, elbette sadece patristik dönem düşünürleri veya yazarlarının Kilise'de görevli din adamları veya rahipler olmaları değildir; aslında "Kilise Babası" deyimi başlangıçta Kilise'nin en tepesindeki ruhani otorite için kullanılmış olmakla birlikte, sonradan rahiplere, hatta hemen hemen bütün din adamlarına teşmil edilmişti. "Kilise Babası" deyimiyle daha ziyade "kurucu" anlamı verilmek isteniyordu. Bu açıdan bakıldığında, "Kilise Babaları"nın veya kurucuların felsefesi olarak patristik felsefenin, Hıristiyan felsefesinin üzerine sonradan inşa edilecek olan zemini oluşturduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.[3]

---

1 A. Arslan, "İlkçağ Felsefe Tarihi," cilt 5, *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 258.

2 E. F. Osborn, *The Beginnings of Christian Philosophy*, s. 1.

3 J. P. Kenney, "Patristic Philosophy".

Bu kuruculuğun ya da yaratıcılığın, iki anlamı ya da evresi vardır; buna göre, patristik dönemin ilk dönem düşünürleri, Hıristiyan teolojisini meydana getiren teoloji unsurları olarak dogmatik teoloji ve apolojetikten ikincisini yarattıkları söylenebilir. Üstelik bu iki ayrı teoloji türünden apolojetiğin, dogmatik teolojiden daha temel olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü dogmatik teoloji, öncelikle ya da temelde Katolik inancını zaten benimsemiş olanlara hitap ettiği için inancı varsayar. Oysa apolojetik, Hıristiyan inancını benimsememiş veya ona karşı çıkmakta olanlara hitap ettiği için, en azından teoride inanca sevk etmeyi amaçlar. Başka bir deyişle, dogmatik teoloji ancak apolojetiğin bittiği yerde başlar. Öte yandan, dogmatik teolojinin felsefi ve ilahi otoritenin ortaya koyduğu verileri kendisine öncül olarak alan dedüktif bir disiplinken, apolojetik temel ya da pozitif bir tarihsel disiplindir.

Apolojetik, Hıristiyanlığı, bu dine karşı yöneltilmiş kişisel, sosyal, politik ya da dini saldırılar karşısında savunma amacı güder. Bununla birlikte, o söz konusu savunma hizmetini gerçekleştirebilmek için, vahye dayalı dinin aklı başında her Hıristiyan müminin onayını talep eden iddialarının açık ve anlaşılır bir tarzda ortaya konmasını amaçlamıştır. Başka bir deyişle, apolojetik suçlamasını çürütme amacıyla doğrudan doğruya hasmın kendisine yönelmek yerine, öncelikle hakikatin peşinde koşan mümini, Katolik Kilisesinde tezahür ettiği veya gerçekleştiği şekliyle Hıristiyan vahyinin makuliyetini, doğruluğunu ve güvenilirliğini tanımaya davet eder. Savunduğu kesinlik mutlak olmadığı için imana zorlamamakla birlikte, Hıristiyanlığın temel inançlarının, imanın rasyonel bir edim olduğunu gözler önüne sermek için fazlasıyla yeterli olduğunu göstermeyi amaçlar.

İşte apolojetiğin bu birinci dönemiyle patristik felsefenin özellikle ilk dönemi tamamen örtüşür. Buna göre, ilk apolojetik faaliyetler, bir yandan Museviliğe, bir yandan da gnostisizm ya da paganizme karşı Hıristiyan inancını savunma gayretlerinden meydana gelir. Nitekim ilk apolojistlerden olan Aziz Justin 155 yıllarında kaleme aldığı apolojide, *Eski Ahit*'teki pasajlardan yola çıkarak Yahudi peygamberlerin Mesih olarak İsa'ya işaret ettiklerini, Museviliğin kaderinin ve bir dünya dini haline gelme şansının sadece Hıristiyanlıkta bulunduğunu, İsrail'in hakiki çocuklarının İsa'nın takipçileri olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte, birinci döneme, esas Hıristiyan düşünürlerin teistik inancı pagan felsefe ve putperest saldırılar karşısında savunma ve gnostiklerin felsefi spekülasyonlarına karşı koyma çabaları damgasını vurmuştur.

Şu halde, patristik felsefe, putperestliğe ya da aynı anlama gelmek üzere, seküler felsefeye karşı Hıristiyan inancını savunmuş[4] ve daha sonra benimsediği Platoncu ve Yeni-Platoncu felsefeyle Hıristiyan inancını anlamlandırıp güçlendirmeye, onu putperestliğin ve gnostisizmin saldırıları karşısında korumaya çalışmıştır. Başka bir deyişle, yaklaşık altı yüzyıl süren tarihsel dönem boyunca, patristik felsefe Hıristiyan dini ve öğretisini felsefenin kavramsal araçlarını kullanarak temellendirmeyi amaçlamıştır. Söz konusu felsefe, Skolastik felsefeyle modern felsefeden, akla dayanılarak elde edilen sonuçlarla vahyin doğruları arasında bir ayrım yapmamak bakımından farklılık gösterir. Buna göre, patristik dönemde felsefe, teoloji ve dinin doğruları, bir bütünün ayrılmaz öğeleri olarak değerlendirilir.

Patristik felsefenin kuruculuğu ya da yaratıcılığının ikinci anlamı ise, yukarıda da belirttiğimiz üzere, onun antik Yunan felsefesini büyük ölçüde Platonik felsefe ekseninde, özellikle patristik düşüncenin altın döneminde Hıristiyanlığa monte etmesinden kaynaklanır. Buna göre, apolojetiğin ya da patristik felsefenin ilk döneminde Hıristiyan inancını pagan ya da sapkın olarak nitelenen klasik felsefeye karşı savunan Kilise Babaları ikinci dönemden itibaren, bu felsefenin yardım görmemiş insan aklının erişebileceği en yüksek düzeyi temsil ettiğini açıklıkla görmüşlerdi. Bu felsefenin Hıristiyan inancıyla ilgili hakikatleri açıkça ve iyice süzülmüş bir tarzda ifade etmek için gerekli dile ve kavramsal araçlara sahip olduğunu fark etmişlerdi. Dahası, bu felsefenin Hıristiyanlığın temel yönelim ve inançlarını Roma imparatorluğunun sınırları içinde yaşayan halklara sunmada ihtiyaç duyulan ortak entelektüel söylemi tedarik ettiği açıktı. Augustinus gibi bir büyük düşünürü yaratan, nitekim Hıristiyan imanından ziyade, Hıristiyan kültürüne monte edilen Platonik felsefe oldu.

Patristik felsefe kendi içinde üç döneme ayrılır:

(i) *Milattan sonra birinci yüzyıldan ikinci yüzyıla kadar olan dönem.* Bu dönem düşünürleri, ya da daha doğrusu teologları öncelikle Hıristiyanlığın "hakiki felsefe" olduğunu savunup, onun felsefi bilgelik karşısındaki durumunu belirlemeye çalışmışlar, sonra da Hıristiyan öğretiyi putperestlerin saldırılarına ya da Gnostisizmin dini spekülasyonlarına karşı koruma, yanlış anlamaları önleme gayreti içinde olmuşlardır.

4 W. S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 86.

(ii) *200-450 yılları arasındaki altın dönem.* Bu dönem, Grek felsefesi ve Hıristiyanlık arasında, Yeni-Platoncu İskenderiye Okulu'nun ve özellikle de Klement ve Origenes gibi düşünürlerin etkisiyle vuku bulan gerçek etkileşim ve uzlaşım dönemidir, felsefenin Hıristiyan kültüre tamamen dahil edilmesi çağıdır. Hıristiyanlığın dogmalarını Yunan düşüncesinin terminolojisi ve kavramsal çerçevesiyle ifade etmeye çalışan bu Altın Çağ, Aziz Augustinus'un felsefesiyle en üst düzeye ulaşır.

(iii) *450 yılından sekizinci yüzyıla dek olan gerileme dönemi.* Yeni ve özgün bir çabanın, düşüncenin söz konusu olmadığı bu dönem, yalnızca daha önce ifade edilmiş doğruların ele alınıp işlenmesi ve sistematize edilmesi yönündeki çabalardan oluşur.

Patristik Felsefenin İlk Dönemi

Gerçekten de patristik felsefenin birinci yüzyılla ikinci yüzyıl arasında kalan dönemi, daha çok Hıristiyan düşünürlerin Hıristiyan inancını pagan felsefe ve putperest saldırılar karşısında savunma ve gnostiklerin felsefi spekülasyonlarına karşı koyma çabalarından oluşur. Bunlardan, ortodoks Hıristiyanlık için önemli bir tehlike meydana getiren gnostisizm, Hıristiyanlığın kutsal kitabıyla Yunanlı ve Doğulu inanç ve düşünüşlerin garip bir karışımını gerçekleştirerek, inancın yerine *gnosis* ya da ezoterik bir bilgiyi geçirmiş, belli bir Tanrı, yaradılış ve kurtuluş öğretisiyle kötülük problemine ilişkin bir açıklama ortaya koyarken[5] bazen nihilizmin bazen de çileciliğin savunuculuğunu yapmıştı. Başka bir deyişle, kadın ve erkeklerin kendilerinde tanrısal bir kıvılcım taşıdıklarını, fakat onların kaderin, doğumun ve ölümün hüküm sürdüğü bir dünyaya düşmüş olduklarını, insanlardaki bu kıvılcımın ezoterik bir bilgi sayesinde yeniden canlandırılacağını ve böylelikle de insanın Tanrı'ya yeniden ulaşacağını savunan gnostikler, önemli kollarından birini meydana getiren manişeistler gibi, Tanrı ile maddenin belirlediği bir düalizmin savunuculuğunu yapmışlardı.[6] Gnostikler söz konusu düalizmin bir sonucu olarak, Tanrı'yı yüceltirken maddeyi ve insan bedenini kötülemişler, Tanrı ile madde arasında oluşan büyük boşluğu Tanrı'dan başlayıp maddeye dek uzanan bir dizi türümle kapatmaya çalışmışlardı. Türüm süreci, gnostiklerin sisteminde, Tanrı'ya dönüşle belirlenen bir kurtuluş yoluyla tamamlanmaktaydı.

5 H. Jonas, "Gnosticism", ss. 336-42.

6 T. Honderich (ed), *The Oxford Companion to Philosophy*, s. 314.

Kilise Babaları, daha ilk dönemden başlayarak, Hıristiyanlığa yöneltilen saldırıları savuşturmanın yanı sıra, bir tür sapkınlık olarak değerlendirdikleri bu gnostisizme ve gnostisizmin temelinde yer aldıklarına inandıkları antik Yunan felsefesine ve hatta pagan mitolojisine şiddetle karşı çıkıp eleştiri yöneltmişler ve bu eleştiri çerçevesi içinde, Hıristiyan inancının üstünlüğünü savunan denemeler kaleme almışlardır. Söz konusu baba ya da düşünürler, genel olarak felsefe karşısında dini, daha özel olarak da pagan filozoflar karşısında Hıristiyan inancını savundukları için apolojistler olarak bilinirler. Apolojistlerin önemi, Hıristiyan kültüre felsefeyi sokmuş ve Hıristiyan düşüncesini belli ölçüler içinde şekillendirmiş olmalarından kaynaklanır. Zira söz konusu apolojistlerin Greko-Romen düşünceye yönelik eleştirileri, bu düşünürleri sadece klasik felsefeyi enine boyuna öğrenmek zorunda bırakmamış, aynı zamanda onları antik felsefenin söylem tarzlarıyla temel aksiyomlarını kullanmak zorunda bırakmıştır. Onlar, karşıtlarının kendilerine yönelik saldırılarında kullanacak başka araç olmadığı için paradoksal olarak karşıtlarının silahlarını kullanmak durumunda kalmışlardır. Felsefi düşüncenin gelişimine katkı yapmış, hatta ivme kazandırmış olan bu apolojistlerden istisnasız hepsi, paganizmin karanlık olduğu yerde Hıristiyanlığın ışık, paganizmin zayıflık ve zavallılık olduğu yerde Hıristiyanlığın kudret olduğunu, sadece Hıristiyan dininin günahın kölesi olan insanı özgür bir manevi varlık haline dönüştürme gücüne sahip bulunduğunu göstermeyi görev bilmiştir. Söz konusu Kilise Babaları ya da apolojistler, klasik felsefe karşısında birbirine karşıt iki ayrı tavır içinde oldular. Bunlardan birincisi, Aziz Justin ve Athenagoras gibi düşünürlerin felsefe karşısındaki olumlu, Hıristiyan öğretisiyle felsefi görüşler arasında bir uyuşma veya yakınlık gören, dolayısıyla imanın anlaşılır kılınmasında, dini öğretinin serimlenmesinde felsefeden yararlanılabileceğini dile getiren tavrıdır. Diğeri ise, Tatianus ve Tertullianus gibi babaların felsefe karşısındaki, iman ile aklı birbirlerine düşman gören, olumsuz tavrıdır. Bu tavırlardan son çözümlemede baskın çıkan, elbette birincisi olmuştur.

Aristeides

İlk Hıristiyan apolojisti, Hıristiyanlığa sonradan dönmüş olan Yunanlı bir düşünür olarak Aristeides'tir. Milattan sonra ikinci yüzyılda yaşamış olan Aristeides, *Hıristiyan İmanı için Savunma* adını taşıyan apolojisiyle tanınır. Bu eserinin önemli bir bölümünde, o, bir

Hıristiyan teolog edası ya da tavrıyla, Yunan ve Mısırlıların tanrılarını, eski Yunan ahlak anlayışını eleştirmiştir (*AA* I. VIII)

Aristeides bu eleştirisinin ardından, sadece Hıristiyanların doğru bir Tanrı telakkisine sahip olduğunu öne sürerek, Hıristiyanlığın tektanrı inancını temellendirmeye çalışır. "Her şeyden önce, her şeyi yaratmış ve meydana getirmiş, her şeyi yoktan var etmiş olan sadece tek bir Tanrı'nın var olduğuna inan!" diyen Aristeides'e göre, Tanrı "evreni yaratıp, kontrolü altında tutmaya devam eden kendi kendisiyle özdeş", sonsuz, yetkin, ölümsüz, bilge ve iyi bir varlıktır. Onu esas itibariyle imanın verileri veya vahiy yoluyla tanıyabileceğimizi öne süren Aristeides, kendisini imanla sınırlamayıp, imanın akıl yoluyla güçlendirilebileceğini ve imanın entelektüel bir kavrayış yoluyla temellendirilebileceğini savunur. Nitekim Tanrı'ya bir dolu metafiziksel sıfat atfetmekten geri durmaz. Tanrı, tıpkı Aristoteles'in de söylemiş olduğu gibi, hareket etmeyen hareket ettiricidir; başlangıcı ve sonu olmayan ezeli-ebedi varlıktır. Evrenin yöneticisi olan Tanrı, eksik ya da ihtiyacı olmayan, parçaları bulunmayan hareketsiz, değişmez ve yetkin bir varlıktır:[7]

> İmdi Tanrı'nın vücuda getirilmemiş, yaratılmamış olduğunu, başlangıcı ve sonu olmayan sabit bir doğası bulunduğunu, ölümsüz, tam ve kavranamaz olduğunu söylüyorum. O'nun tam olduğunu söylerken, şunu anlatmak istiyorum: O'nda hiçbir eksik ve kusur yoktur. Tanrı hiçbir şeye ihtiyaç duymaz, fakat her şey O'na muhtaçtır. Onun bir başlangıcı olmadığını söylerken, bir başlangıcı olan şeyin aynı zamanda bir sonu olduğunu ve bir sonu olanın da dağılıp gittiğini anlatmak istiyorum. Tanrı'nın bir adı yoktur, zira bir adı olan her şey yaratılmış olanla birleşir. O'nun bir benzeri yoktur, O'nda unsurlardan müteşekkil bir bileşim de söz konusu değildir, zira bir bileşime sahip olan şeyler şekillenmiş şeyler arasında bulunur. O ne erkek ne de dişidir. Gökler onu sınırlamaz, fakat göklerle görünen ve görünmez olan her şey sınırlarını O'ndan alır. O'nun düşmanı yoktur, zira O'ndan kudretli hiçbir şey bulunmaz. O'nun karşısına çıkabilecek hiçbir şey olmadığı için, O'nda öfke ve kızgınlık da yoktur. O'nun doğasında cehalet ve unutkanlık bulunmaz çünkü o, bütünüyle bilge ve mutlak kavrayıştır (AA I I).

7 J. P. Kenney, "Patristic Philosophy".

Aristeides'e göre, argümantasyon yoluyla inançsız dahi imana davet edilebilir; o, işte bu inancına uygun olarak, Tanrı'nın varoluşu için birtakım argümanlar geliştirir, düzen ve amaç kanıtından başka Tanrı'ya hareket etmeyen hareket ettirici sıfatını yüklemesinden de belli olduğu üzere, kozmolojik delilin belli bir versiyonunu öne sürer. Buna göre, Aristeides dünyadaki düzenden hareket ederek bu düzen ve amaçlılığın, gücü her şeye yeten bir düzen vericiyi gerektirdiğini savunur. Yine aynı şekilde dünya ile dünyadaki her şeyin başka bir şeyin etkisiyle hareket ettiğini savunan Aristeides, "hareket ettirenin hareket ettirilenden daha kudretli olduğu" (*AA* I XIV) inancıyla, dünyanın hareket ettiricisi ve düzen vericisinin, her şeyi insan için yaratmış olan Tanrı olduğu sonucuna varır.[8] Başka bir deyişle, yaratıklardan Tanrı'ya geçtiği ve maddi dünyaya ilişkin ampirik gözlemlere dayandığı için, Tanrı delilleri *a posteriori* olan Aristeides şu halde, Hıristiyan teolojisinin bilinen ilk temsilcisi olma özelliği sergiler.

Aziz Justinus

Patristik felsefenin ilk döneminin adı anılmaya değer apolojistlerinden bir diğeri de 100 yılında doğup 164 yılında, Roma'da öldürülmüş olan Aziz Justinus'tur. Onun esas önemi, felsefe karşısında takındığı açık ve olumlu tavırdan ve dolayısıyla dinin felsefeye olan ihtiyacını fark etmesinden kaynaklanır. Felsefenin mahiyeti, değeri ve öneminin, insanların pek çoğu tarafından fark edilemediğini savunan Justinus'a göre, "felsefe Tanrı'nın insana sunduğu, onu Tanrı yoluna sokan, en değerli armağan"dır.

Aziz Justinus, aslında diğer apolojistler gibi, hikmeti önce felsefede aramış, dolayısıyla Hıristiyanlığa sonradan bağlanmıştı. Felsefe öğrenmeye çalıştığı gençlik yıllarında önce Stoalılara yönelmişti; sonradan Stoalıların Tanrı anlayışına, ateizm olarak değerlendirdiği panteizmine ve fatalizmine karşı çıkmıştı. Stoacı felsefeyle kurduğu bu ilk temasın ardından, önce bir Peripatetiğin, sonra da bir Pisagorcunun öğrencisi olduğu anlatılır.[9] En nihayetinde, Platoncu felsefeye yönelen Aziz Justinus, maddi olmayan gerçeklikler olarak idealar öğretisinden çok etkilenmiş ve bu doğrultudan Tanrı'ya, iyi ideasına ilişkin açık bir görüye ulaşmayı beklerken, Yunan felsefesinin hakikate erişme noktasında yetersiz olduğu inancıyla Hıristi-

8 F. Copleston, *Medieval Philosophy: Augustine to Scottus*, s. 16.
9 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 282.

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

O, ayrıca Platon'un fail nedeni olan *Demiurgos*'u aynı adla kullanmış, ölümden sonraki ödül ve ceza söz konusu olduğunda, Hıristiyanlıkla Platon'un öğretisi arasındaki benzerliklere işaret etmişti. Bununla yetinmeyip Sokrates'le Hz. İsa'nın durumu arasında bir koşutluk kuran Aziz Justinus'a göre, nasıl ki insanları doğru yola getirmeye çalışan Sokrates'e dinsizlik suçlaması yöneltildiyse, İsa da ateizm suçlamasına muhatap olmuştu.[10] Onun gözünde başta Sokrates olmak üzere, Platon ve diğer filozoflar Hıristiyan vahyinin yetkin bir tarzda ortaya koyduğu hakikatin tohumlarına sahip olmuşlardır.[11]

Platonik felsefeye biçtiği bütün olumlu değere, Hıristiyanlıkla felsefe arasında tesis etmeye çalıştığı ilişkinin yakınlığına rağmen, Justinus, felsefenin insanın ancak çocukluğunda bağlanabileceği bir disiplin ya da gençliğinde gerçekleştirebileceği bir araştırma olduğu kanaatindeydi. Platonculukla Hıristiyanlığı ceza, yaratılış, insanın sorumluluğu gibi noktalarda kıyaslayan Justinus, Platon'u ezeli ve şekilsiz maddeye şekil vermekten ibaret olan yaratma öğretisinden dolayı, Tanrı'yla insan arasındaki ilişkiyi açıklayamaması ve nihayet ruhun doğasını tatmin edici bir biçimde gözler önüne seremememesi nedeniyle eleştirmişti. Yunan felsefesi veya Platonculuk, onun bakış açısından en fazla Hıristiyanlığın daha aşağı düzeyinde, yetersiz bir formu olabilirdi.

Aziz Justinus, erdemin iyi ve güzel bir şey olduğunu anlayabilen insan ruhunun Tanrı'yı doğal olarak kavrayabileceğini düşünüyordu. Bununla birlikte, Platoncuların öne sürdükleri bir düşünce olarak, ruhun Tanrı'yı Kutsal Ruh'un yardımı olmadan, bir tür vecd hali içinde görebileceği veya doğrudan temaşa edebileceği düşüncesine şiddetle karşı çıktı. Ona göre, Tanrı'ya ilişkin bu bilgi, insan için son derece gerekliydi, insanın Tanrı'yı soyut bir bilgi yoluyla değil de, tıpkı ilişkide olduğumuz bir kişiyi bildiğimiz şekilde bilmesi, hayatın iyi ve doğru bir şekilde yaşanması için kaçınılmazdı. Aziz Justinus'un bakış açısından çözümü

10 F. Coplestone, *Medieval Philosophy: Augustine to Scottus*, s. 16.
11 C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 3. cilt, , s. 81.

imkânsız gibi görünen bu problemin çözümü vahiyde bulunur; Tanrı kendisini, onu sonradan insanlara bildirecek olan peygamberlere göstermiş, onlarla dolayımsız bir temas içine girmiştir. Bu, pek çok din felsefecisi ve araştırmacısına göre, Hıristiyan vahyini beşeri spekülasyondan ayıran farklılıkla ilgili açıklamayı meydana getirir.[12]

Aziz Justinus, Aristeides'in öncülüğünü yaptığı teolojinin kapsamına irade özgürlüğü problemini de dahil etmiştir. O, insan eylemlerinin, özellikle determinist Stoalıların düşündüğü gibi belirlenmiş olmadığını, insanların özgür seçimlerine bağlı olarak, doğru ya da yanlış davranışlarda bulunduklarını öne sürmüştür. İlk günahtan pek söz etmeyen Aziz Justinus'a göre, insan, iradesi özgür olduğu ve Stoalıların iddia etmiş olduklarının tersine değişmez bir yazgıya tabi olmadığı için, eylemlerinden tamamen sorumludur. Felsefeyle teoloji ya da ilahiyat arasında bir ayrım yapmayan Aziz Justinus'a göre, tek bir hakiki bilgelik, ifadesini İsa'da bulan ve İsa aracılığıyla iletilen tek bir felsefe vardır. Bu gerçek felsefe de, Hıristiyanlıktan başkası değildir; Yunan felsefesinin en iyi öğeleri, özellikle de Platon'un felsefesi, Hıristiyanlık için bir hazırlık olmaktan öteye geçemez.

Tatianus

Patristik dönemin bir diğer önemli apolojisti, 130-176 yılları arasında yaşamış olan Tatianus'tur. Aziz Justinus'un öğrencisi olmuş olan Tatianus, hocasından Yunan felsefesi hakkında pek olumlu düşüncelere sahip olmaması bakımından farklılık gösterir.

Buna göre, Suriyeli biri olan Tatianus, önce Yunan edebiyatı ve felsefesini öğrenmiş, sonra da Hıristiyan olmuştur. O, Hıristiyan olduktan sonra, klasik felsefeye karşı yoğun bir düşmanlık gütmüş ve ısrarla Yunanlı filozofların bilgeliklerini İbranilerden almış olduklarını öne sürmüştür. Tatianus'a göre felsefe, içinde iyi olan ne varsa, Kitabı Mukaddes'ten alınmıştır.[13] O, daha sonra da tıpkı Philon gibi, İskenderiye'nin Yahudi Okuluna mensup düşünürlerle, sonradan Aziz Justinus tarafından geliştirilmiş olan kanıtlara dayanarak, Hıristiyanlığın tüm diğer doktrinlerden eski ve üstün olduğunu dile getirmiştir.

12 J. Lebreton, "St. Justin Martyr".
13 A. Hyman - J. J. Walsh, "Early Medieval Christian Philosophy", s. 10.

Tatianus'un Hıristiyanlığı savunmak amacıyla kaleme alınmış olan tek bir eseri vardır: *Oratio ad Graecos* [Helenlere Söylev]. Hıristiyanlığı savunma amaçlı bir apoloji olan bu eserin ilk yarısında Hıristiyan inancının, onun Grek felsefesi karşısındaki üstünlüğünü göstermek amacıyla bir serimini ortaya koyan Tatianus, eserin ikinci kısmında Hıristiyanlığın eskiliğini kanıtlamaya çalışmıştır.[14] Gerçekten de Tatianus'a göre, Yunanlıların bilim, felsefe ve sanatları kendilerinin bulmuş ya da kurmuş oldukları şeklindeki iddialarının dayanağı yoktur. Yunanlılar tüm bildiklerini başkalarından öğrenmiş olup bilimleri, hele felsefeyi geliştirip yetkinleştirecek yerde, tahrif etmiş, yanlış kullanmışlardır. Ona göre Yunan filozoflarının "İsa'dan önce gelmiş Hıristiyanlar" olarak görülmeleri bir tarafa, Kitab-ı Mukaddes'ten aşırmış oldukları fikirleri haksız bir biçimde kendilerine mal eden hırsızlar olarak görülmeleri gerekir.[15]

Tatianus, buradan da anlaşılacağı üzere, Yunanlı filozofları çelişik düşünceleri nedeniyle eleştirmiştir. O, örneğin Aristoteles'in Tanrı'nın inayetini inkâr edişine, ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmeyişine şiddetle karşı çıkmıştır (*HS* II). Onun mutluluğu haz verici şeylerde aradığını söyleyen Tatianus, Stoacıları da ebedi dönüş öğretileriyle, fatalizm ya da determinizmin savunuculuğunu yapmış oldukları için eleştirmiştir (*HS* III).

Tatianus kendi teolojisinde, insan aklının Tanrı'nın var oluşunu yaratıklardan hareket ederek, *a posteriori* bir biçimde ispatlayabileceğini kabul etmişti. O, "Tanrı'yı yaratıklarından tanıyor ve görünmez kudretini eserlerinden biliyoruz," diyordu:

> Bizim Tanrı'mız zaman içinde varlığa gelmemiştir. Başlangıcı olmayan tek varlık O'dur ve O, var olan her şeyin başlangıcıdır. Tanrı bir ruh'tur, fakat maddeye nüfuz eden değil de, maddi ruhları, maddede bulunan formları meydana getiren bir Ruh. O, gözle görünmez, elle tutulmaz bir varlık olup görünen ve görünmeyen her şeyin Baba'sıdır (*HS* III).

Ona göre, Tanrı bir olup, var olan her şeyin ilkesidir. Duyusal yoldan bilinemeyen manevi bir gerçeklik, saf ruh olarak Tanrı, nedeni olmayan nedendir.

---

14 J. P. Healey, "Tatian".

15 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 287.

Âlemin yaratılışı söz konusu olduğunda, Tatianus Tanrı'nın evreni doğrudan değil de, dolaylı olarak, ilk yaratımı olan logos yoluyla vücuda getirdiğini söyler:

> Tanrı başlangıçta vardı; fakat başlangıç *Logos*'un gücüyle oldu. Çünkü âlemin, bütün varlıkların zorunlu temeli olan, hâkimi, hiçbir şey henüz varlıkta olmadığı için bir başınaydı. Lakin O, mutlak kudret olup görünen ve görünmeyen her şeyin temelini meydana getirdiği için, her şey O'nunlaydı. O'nda bulunan *Logos*-gücü, *Logos*'un kendisi de O'nunla var olmaktaydı. *Logos*, O'ndan yalın iradesinin bir sonucu olarak çıktı. Boşuna ve amaçsız var olmayan *Logos*, Baba'nın ilk eseri olarak vücuda geldi. *Logos*'un âlemin başlangıcı haline geldiğini biliyoruz. Fakat o, ayrılma değil de, pay alma yoluyla varlığa gelmiştir. Çünkü ilk varlıktan ayrılan, O'ndan kopar, ama pay alma yoluyla varlığa gelen, varlığını kendisinden almış olduğu varlığı eksiltmez. Çünkü tıpkı tek bir meşaleyle tutuşturulan pek çok ateşin ilk meşalenin ateşini eksiltmemesi gibi, Baba'nın *Logos*-kudretinden varlığa gelmiş olan *Logos* da, Tanrı'daki *Logos*'un gücünden ayrılmaz. Örneğin ben konuşuyorum ve sen duyuyorsun. Ancak ben, konuşmakla sözden (*logos*) yoksun kalmıyorum, fakat onunla senin zihninde düzensiz olan maddeyi düzene sokmaya çalışıyorum. Çünkü başlangıçta varlığa getirilmiş olan *Logos*'un sıra kendisine geldiğinde, önce kendisi için zaruri olan maddeyi yarattıktan sonra, bütün âlemi vücuda getirmiş olması gibi, ben de *Logos*'u taklit etmek suretiyle hakikate sahip olmaktayım (*HS* V).

Tatianus, eserinde âlemin yaratılışı konusunu ele aldıktan sonra, ölümden sonra diriliş meselesiyle ruhun ölümsüzlüğü konusunu tartışır. Buradan da anlaşılacağı üzere, onun Grek felsefesiyle filozoflara yönelik bütün eleştirisine rağmen, kullandığı felsefi kavram ve kategorilerle Hıristiyan teolojisinin gelişimine katkı yapmış olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Athenagoras

Athenagoras, patristik dönemin Justinus ve Tatianus'la aynı dönemde yaşamış ilk teologlarından bir başkasıdır. O da, Stoa felsefesini

benimsemiş Romalı imparator Marcus Aurelius'a hitaben bir apoloji kaleme almıştı. 177 yılında yazılan bu eserinde paganların tanrılarını kabul etmeyen Hıristiyanların, ateist olmadıklarını, fakat bir ilk ilkeye, tek bir Tanrı'ya inandıklarını belirtmişti. O, Hıristiyanları ahlaksızlık ve devlete itaatsizlikle suçlayan putperestlerin iddialarına karşı çıkarken, bir yandan da Hıristiyan inancıyla ibadet ilkelerini Roma dünyasına yaymaya çalışıyordu. Başka bir deyişle, apolojisinde, Hıristiyanlarla ilgili, daha önce Musevilere de yöneltilmiş olan ateizm, putperestlerin tanrılarına inanmama, ziyafetlerde çocuk yeme, yamyamlık veya ensest ilişki benzeri suçlamalar karşısında, Hıristiyan inancını ve Hıristiyanları savunmuştu (*PC* III, IV, XXXI).

Buna göre, ateizm ve çocuk öldürme suçlamalarına, Hıristiyanların tek bir Tanrı'ya kan dökmeden ibadet ettikleri yanıtını veren Athenagoras, Hıristiyanlığın ezeli-ebedi ve manevi bir Tanrı inancını, akıl yoluyla ve Yunan rasyonalizminin kavramlarıyla temellendirmeye çalışmıştır. Başka bir deyişle, ilk kez olarak inanç-akıl ilişkisi üzerinde duran, imanın önceliğini, aklın da tamamlayıcı veya temellendirici rolünü vurgulayan Aziz Athenagoras, "Tanrı hakkında Tanrı yoluyla, yani Vahye dayanarak bilgi sahibi olmak gerekir; bu da vahyedilmiş hakikat üzerinde düşünme ve onu akıl yardımıyla yorumlama suretiyle olur" (*PC* VII) demekteydi.

Tanrı'nın varoluşunu akıl yoluyla ispatlamak söz konusu olduğunda doğrudan doğruya Platon'a müracaat eden düşünür, maddeye şekil veren Tanrı'nın maddeye aşkın olması gerektiğini, yok olup giden maddi varlıkların nedeninin yok edilemez ve tinsel olma durumunda olduğunu iddia etmişti. Athenagoras Platon ve Pisagorcularda görülen monoteizmin tamamen akla dayandığını, hatta Platon'un, rasyonel yoldan giderek "Kutsal Üçleme"yi bile kavradığına inanıyordu. Buna rağmen onun Yunan felsefesine yaklaşımı gerek Justinus'tan gerekse Tatianus'tan farklılık göstermekteydi. Yani o, Platon ve Pisagorcularla ilgili söz konusu pozitif değerlendirmelerine rağmen, kendisini Grek felsefesine Justinus kadar yakın hissetmedi. Fakat Tatianus gibi Yunanlı filozofların görüşlerini Kitab-ı Mukaddes'ten aşırmış olduklarını da söylemedi.[16] O, esasen vahyin ve Hıristiyan inancının üstünlüğünü göstermek istiyordu. Bu yüzden, her ne kadar başta Platon olmak üzere, Yunanlı düşünürlerin tektanrı düşüncesine erişmiş olsalar da bunu akıl yoluyla gerçekleştirdikleri için, onların tektanrı inan-

16 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 292.

cının sadece bir kanaat ya da sanı düzeyinde kaldığını düşünüyordu. Oysa Hıristiyanlar ilahi olan her şeyi bizzat Tanrı'nın kendisinden aldıkları için, onların bilgi ve inançları mutlak bir hakikat düzeyine erişir. Dolayısıyla Athenagoras, Tanrı Hıristiyanlara Kutsal Ruh aracılığıyla Musa'nın, İşaya'nın, Yeremya'nın ağzından konuşmuş olduğu için, Tanrı ve ilahi şeylerle ilgili Hıristiyan öğretisinin Yunan filozoflarının öğretisinden üstün olduğunu savunur. Bu nedenle felsefe veya akıl, Hıristiyan vahyine ancak bir yardımcı olarak hizmet edebilir (*PC* VII). O, işte bu stratejiyi temele alarak, iman yoluyla tek bir Tanrı'nın varlığını kabul eder, sonra da O'nun basit, bölünemez, ezeli-ebedi, değişmez, âleme aşkın ve inayetini dünyadan eksik etmeyen bir yüce varlık olduğunu birtakım argümanlarla ortaya koyar (*PC* VIII).

Athenagoras Hıristiyanlığın ünlü teslis dogmasını da, ilk kez olarak akıl temeli üzerinde anlaşılır kılma çabası vermiş, Hıristiyanların ezeli-ebedi ve yetkin bir Tanrı'ya inandığını söylerken, Tanrı'nın üç ayrı kişiliğe bürünmesinin çoktanrıcı bir inanış olmadığını vurgulamıştı. Zira o, bütün Hıristiyanlar gibi İsa'nın bir düşünce olarak Tanrı'nın aklı olduğunu ve dolayısıyla Baba ile Oğul'un bir ve aynı şey olduğunu savunmaktaydı. Oğul Baba'nın ilk eseri olmakla birlikte, bu, onun Tanrı tarafından varlığa getirilmiş olduğu anlamına gelmez. Athenagoras'a göre, bu durum kutsal Ruh için de tamamen geçerlidir (*PC* X, XXIV) Demek ki o, Tanrı'nın aynı anda hem bir ve hem de üçlü olması inancını, birden çok kişiliğin tek bir töz ve irade içinde bulunması olarak açıklamıştı. Athenagoras aynı şekilde ölümden sonra diriliş inancını da birtakım argümanlarla temellendirmeye çalışmıştı. Buna göre, Athenagoras Hıristiyanların ahlaki bir düşkünlük içinde oldukları suçlamasına karşı, Hıristiyan dini ahlakının son derece katı bir yorumunu yapmış ve ölümden sonraki yaşama hazırlanmanın büyük önemi üzerinde durmuştu. O, şu halde diğer pek çok apolojist gibi, yalnızca Hıristiyan vahyi aracılığıyla elde edilebilen tek bir doğru felsefe veya hikmet olduğunu öne sürüp bu hikmeti aynı zamanda aklın yardımıyla temellendirme cihetine gitmişti.

Aziz İreneus

Aynı dönemin önemli bir diğer Hıristiyan teoloğu da, gnostiklere karşı verdiği savaş ile tanınan ve milattan sonra 126 yılında doğup 202 yılında din şehitliği mertebesine yükselmiş olan İreneus'tur. Bir papaz, misyoner ve teolog olan İreneus, diğer apolojistlerden

bir noktada farklılık gösterir. Hıristiyan öğretiyi Grek felsefesine karşı değil de, öncelikle gnostisizme karşı savunur. Onun bu amaçla kaleme almış olduğu eseri, *Adversus Haereses*'tır [Sapkınlara Karşı].

İreneus, bu eserinde iki görev üstlenir: Bunlardan birincisinde o, insanların Hıristiyanlığı gnostisizmle karıştırmalarını önlemek için elinden gelen tüm çabayı gösterir. İkincisinde ise gnostisizmin yanlışlarını göstererek, birtakım güçlü argümanlar marifetiyle ortadan kalkmasını sağlamaya çalışır.[17] Gnostisizm, daha önce de belirttiğimiz üzere, Hıristiyan teologlarına göre, bir yandan kötülük problemine bir çözüm getirmeye çalışırken, diğer yandan sonsuzla sonluyu bağdaştırmaya çalışan, sapkın bir düşünce ve inanç sistemiydi. İreneus, işte bu sapkın öğretiye karşı, onun zararlı etkileri ve yol açtığı ruhani problemler nedeniyle teoloji yapmış, apoloji kaleme almıştır.

İreneus beş kitaba ayırmış olduğu eserinde, ilk iki kitabını tamamen gnostik öğretiye ayırır, birinci kitapta öğretinin temel tezlerini büyük bir ayrıntıyla serimledikten sonra, ikinci kitapta çürütmeye geçer (*AH* I-II). Kalan üç kitapta ise Hıristiyan vahyinin temel öğretilerini açımlama çabası verir. O, bu noktada öncelikle Tanrı'nın varoluşunu birtakım argümanlarla kanıtlama cihetine gider. Buna göre var olan her şeyi yaratmış olan tek bir Tanrı'nın var olduğu, gökyüzünün ve yeryüzünün tek bir Yaratıcısının bulunduğu iddiasını haklılandırma yoluna giden İreneus'un argümanları, doğallıkla *a posteriori*dir. Buna göre o, Tanrı'nın varoluşunu teleolojik argümanlar, yani maddi dünyadaki düzenin ilahi bir düzen vericiyi gerektirdiğini ortaya koyan argümanla ve ortak onay deliliyle kanıtlamaya gösterir (*AH* III IX, 1-3)

Tanrı'nın varoluşuna olan inancı akıl yoluyla olduğu kadar vahye dayanarak da temellendiren İreneus, daha sonra evrenin yaratılışına geçer. Ona göre, Tanrı dünyayı, gnostiklerin, Empedokles, Platon ve Aristoteles gibi Yunan düşünürlerinden hareketle iddia ettikleri gibi, ezeli olan maddeye şekil vermek suretiyle değil de hiçten yaratmıştır. Başka bir deyişle, kadiri mutlak olan Tanrı, her şeyi kendi kelamı ile yoktan var etmiştir (*AH* III XI, 1-2). İnsandır ki, bir şeyi meydana getirirken önceden var olan maddeyi kullanır. Tanrı ise önceden var olmayan maddeyi de yaratır. Dahası, Tanrı'nın

17 A. Roberts – J. Donaldson, "Introduction", *Against the Heresies of Irenaeus of Lyons*, (trans. by A. Roberts – J. Donaldson), *Early Christian Writings*, online.

dünyayı zorunlulukla değil de, özgürce ve iyiliğinden yarattığını söyleyen Athenagoras'a göre evren, iyiden ve iyilik amacıyla çıkmıştır.[18] Zaten evrenin arz ettiği manzara ve sergilediği düzen de bunu açıkça kanıtlar.[19]

İreneus'a göre, insan da, tüm diğer varlıklar gibi, Tanrı tarafından, kendi suretinden ve bir bütün olarak yaratılmıştır. İnsan, Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için iyidir; yetkin olmaması ise, sadece onun yaratılmış varlık oluşunun bir delilidir. Bununla birlikte, bir ruh ve bir bedenden mürekkep olan insan gelişip belli bir yetkinlik derecesine erişebilir. Bunu mümkün kılan şey ise insan ruhunu meydana getiren akıl ve irade güçleri ya da melekeleridir. Aklı insana, sırasıyla duyum, inceleme, akıl yürütme, anlama ve yorumlama aşamalarından geçerek hakikate ulaşma imkânı verir. Özgür olan iradesi ise insanın, ilahi emirleri temele alarak eylemesini ve son çözümlemede de yaratıcısına olabildiğince benzer bir varlık haline gelmesini mümkün kılar. Buradan da anlaşılacağı üzere, dünya ve insanla ilgili olarak oldukça iyimser bir bakış açısı sergileyen İreneus, Tanrı'nın amacının insanı Adem'in çocukluğundan İsa'nın kemaline taşımak olduğunu söyler (*AH* III XVIII, 2-5).

Tertullianus

Patristik felsefenin, Hıristiyan imanını gnostisizm ve Yunan felsefesi karşısında korumaya ve savunmaya çalıştığı bu ilk döneminin son önemli ilahiyatçısı Tertullianus'tur. 160-220 yılları arasında yaşamış olan Tertullianus'un esas önemi, Latince yazmış ilk büyük Hıristiyan teoloğu olmasından kaynaklanır. Bundan dolayı onun Latin apolojistlerinin ilki olduğu kabul edilir. Hıristiyan teolojisinin Latince vokabülerinin oluşumunda önemli katkılar yapan Tertullianus söz gelimi Latince *persona* (kişi) ve *substantia* (töz) terimlerini bulmuş olan kişidir. *Trinitas* (teslis) sözcüğünü teknik anlamda kullanan, söz konusu teslis inancını temellendirmeye çalışan ilk düşünür de odur.[20]

Tertullianus'ta ortaya çıkan bir başka yenilik de, onun apolojisinin, daha önce ele aldığımız teologlardan farklı olarak, Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde adaleti yerine getirmekle görevli

18 F. Coplestone, *Medieval Philosophy: Augustine to Scottus*, s. 22.
19 F. Copleston, *Medieval Philosophy: Augustine to Scottus*, s. 20.
20 J. P. Kenney, "Q. S. F. Tertullian".

yargıçlara yöneltilmesidir. Buna göre o, *Apologeticus* adlı eserinde önce bir giriş yapıp Hıristiyanlara yönelik adaletsiz muameleden söz eder (*AT* I-VI). Sonra Hıristiyanlara yöneltilen ithamları ikiye ayırır. Bunlardan birinci grup suçlamaya göre, Hıristiyanlar kendi aralarında düzenledikleri toplantılarda çocukları öldürüp yemekte ve birbirleriyle ahlaksız bir şekilde cinsel ilişkilere girmektedirler (*AT* VII-IX). Bu ithamları pek fazla ciddiye almayan Tertullianus, ikinci başlıkta yer alan "Hıristiyanların Romalıların tanrılarına inanmadıkları" (*AT* X) suçlamasını bunun tersine ciddiye alır ve eserin kalan bölümünde söz konusu ithamın yanlışlığına dikkat çeker. Hıristiyanlar, Romalıların tanrılarına inanmayıp kurbanlar sunmamaktadırlar. Çünkü ortada tanrılar ve dolayısıyla din yoktur. Bu yüzden Hıristiyanların ateizmle veya dine karşı saygısızlıkla suçlanmalarının bir dayanağı yoktur.

Tertullianus'u özel olarak Hıristiyan felsefesinde, genel olarak da ortaçağ felsefesinde çok önemli bir figür haline getiren bir başka husus, onun din ile felsefe, iman ile akıl veya Hıristiyanlıkla Grek felsefesi arasında kurulan ilişkilerde, bağdaşmazcılık olarak bilinen önemli konum ya da yaklaşımı geliştirmiş olmasıdır. İman ile aklın, din ile felsefenin bağdaştırılamayacağını ileri süren Tertullianus'un eserleri, onun pagan felsefeye duyduğu tiksintiyi ifade eden satırlarla doludur. Gerçekten de o, Grek felsefesine şiddetli bir muhalefetle kendilerini gösteren ve çok sayıda aforizmayla dolu olan eserlerinde, iman-akıl, Hıristiyanlık-felsefe ilişkileriyle ilgili olarak "Atina'nın Kudüs'le nasıl olup da bir ilişkisi olabilir ki?", "Akademi'yle Kilise, sapkınlarla Hıristiyanlar, acaba hangi konuda anlaşabilir?" diye sorduktan sonra bu ikisi arasında hiçbir ilişkinin olamayacağını öne sürmüştür. Tanrı'nın İsa'dan, İsa'nın da Kutsal Ruh'tan ayrı olarak bilinemeyeceğini savunduğu için, Tertullianus, içindeki kutlu ses tarafından yönlendirilen Sokrates'in bilgeliğinin bile bir işe yaramayacağını belirtmiştir.

Mutlak bir felsefe karşıtlığı ve tam bir anti-rasyonalizm savunuculuğu içinde olmuş olan Tertullianus'a göre, Platon'un evrenin babası ve yapıcısını bulmanın zor olduğunu söylemesine rağmen, Tanrı'yı en sıradan bir Hıristiyan'ın bile bulduğu gerçeğinin akıldan çıkarılmaması gerekir. Bir Hıristiyan için sadece iman yeterli olup, bu imanı akıl yoluyla yargılamak ne mümkün ne de doğrudur. Hıristiyanlıkta aklın veya felsefenin bakış açısından saçma olduğu söylenebilecek pek çok şeyin bulunduğunu kabul eden Tertullia-

nus, bunun söz konusu inançların bizatihi kendilerinin yanlış olduğunu göstermediği gibi, inanca da zarar vermeyeceğini ileri sürer. Hatta tam da bu durum, yani bu inançların beşeri bilgelik açısından kavranamayan saçmalıklar olmaları, onlara inanmanın zorunluluğunu ortaya koyar:

> Eğer Tanrı'yı kendi kavrayışımızla yargılayacak olursak, bu görüş şüphesiz saçmadır. Ancak yalnız bu görüş değil, "Tanrı'nın dünyaya gelmiş, bir bakireden doğmuş olduğu, tensel bir doğaya sahip bulunduğu görüşleri de aynı ölçüde saçmadır". Peki, "O'nun öldüğü, çarmıha gerildiği, sünnet edildiği, mezara konulduğu türünden" görüşler daha mı az saçmadır? Tanrı hakkında bütün bunları yüzümüz kızarmadan, utanmadan tasdik etmemiz mümkün müdür? Beşeri bilgelik veya bu dünyanın bilgeliği açısından hiç şüphesiz hayır! Ancak bütün bunların saçma olduğunu düşünenler, imanın kendisinin de saçma veya yanlış olduğunu düşünmek zorundadırlar (*FC* IV).

Tertullianus bu yaklaşımıyla, "saçma olduğu için", "saçma olduğunu bile bile inanıyorum" (*credo quia absurdum*) diyen bağdaşmazcı veya fideist tutumun ortaçağ felsefesindeki ilk ve en önemli temsilcisi olmuştur.

Tertullianus'un, söz konusu bağdaşmazcılığına rağmen, teolojisinde birtakım pozitif öğretiler ileri sürüp görüşlerini de rasyonel argümanlarla temellendirme cihetine gittiği söylenebilir. Söz gelimi Tanrı'nın varoluşunu, yarattıklarından ve eserlerinden hareketle bilebileceğimizi, Tanrı argümanımızın ampirik bir temeli olması gerektiğini öne sürmekteydi. Başka bir deyişle, onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanları, *a posteriori* deliller olarak gelişmişti. Tertullianus, yine Tanrı'nın yaratılmamış oluşundan, O'nun yetkin olduğu sonucunu çıkartabileceğimizi iddia etmişti. Bununla birlikte, ilk apolojistlerin aşkıncılığına karşı çıkan Tertullianus'un söz konusu özelliklerle tanımladığı Tanrı'sı Hıristiyanlığın Ortodoks Tanrı'sından özellikle bir noktada ciddi olarak ayrılmaktaydı. Gerçekten de Tertullianus, Stoacıların da etkisiyle, var olan her şeyin, Tanrı da dahil olmak üzere, cismani olduğunu öne sürmüş, örneğin Tanrı'nın *corpus sui generis*, yani kendisine özgü türden bir cisim olduğunu belirtmişti.

> Var olan her şey *kendine özgü bir tarzda* cismani olan varlıktır. Var olmayan bir şey hariç, hiçbir şey cismani varoluştan yoksun değildir.
>
> "Tanrı her ne kadar bir tin olsa" da, kim Tanrı'nın bir cisim olduğunu inkâr edebilir ki? Çünkü Tin, kendi türünde, kendi formu içinde cismani bir töze sahiptir (*FB* I, X).

Buna göre ilahi yaratmaya dair açıklamasında, Tertullianus Tanrı'nın âlemi ve onda yer alan her şeyi *logos* aracılığıyla meydana getirdiğini söylemiştir. *Logos*, Tanrı'nın oğlu olup Tanrı'dan çıkmıştır. Kişi ve sayı bakımından Tanrı'dan ayrı olmasına rağmen, O'nunla töz birliğine sahiptir ve bu yüzden Tanrı diye adlandırılır. Tanrı bir ruh olduğu için, güneşin kendisinden çıkan ışıkta bulunmasına, ışıkla onun arasında bir töz farklılığı olmamasına benzer şekilde İsa da Ruh'un Ruhu, Tanrı'nın Tanrı'sı olarak kendisini gösterir.[21] Tanrı'dan çıkmış olan varlık olarak *Logos* veya İsa, aynı zamanda hem Tanrı'dır, hem de Tanrı'nın oğludur ve bu iki varlık töz bakımından bir ve aynıdır. Buna göre o, Tanrı'yı "üç kişideki aynı töz", İsa'yı da "iki doğaya sahip aynı kişi" olarak tanımlamıştır.[22]

Kutsal Üçlemeye dair söz konusu açıklamasından dolayı ve Stoacı materyalizmin etkisiyle Tanrı'dan, şu halde maddenin seyrek formu, özel bir türü olarak söz eden Tertullianus, ruhu da bir cisim olarak göstermiştir (*TS* VII). Tertullianus, işte bu noktada, ilahi yaratımcılık yerine, çocukların vücutları gibi ruhlarının da anne babaları tarafından meydana getirilmiş olduğu görüşünü benimsemiştir (*TS* IV). Böyle bir ruh görüşüyle o, Adem'in işlemiş olduğu ilk günahın daha sonraki insanlara geçişini açıklayıp temellendirmek istemiştir.

Patristik Felsefenin Altın Çağı

Patristik felsefenin ikinci dönemi, özellikle Klement, Origenes ve Aziz Augustinus'un felsefeleriyle seçkinleşmiştir. Patristik felsefenin altın çağı olarak bilinen bu dönemin en önemli özelliği, söz konusu dönemde Yunan felsefesiyle Hıristiyanlık arasındaki karşıtlığın en aza indirgenmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, patristik felsefenin bu ikinci dönemi Yunan felsefesiyle, özellikle de Helenistik

21 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 331.
22 D. J. Hill – R. D. Rauser, *Christian Philosophy*, s. 181.

felsefeyle Hıristiyanlık arasındaki ciddi yakınlaşma, hatta uzlaşma ve etkileşim dönemine tekabül eder.

Birinci dönemde, Hıristiyanlar sadece fiziki ve siyasal değil, fakat aynı zamanda entelektüel veya ideolojik bir baskı ve saldırı altındaydılar. Bu yüzden ilk dönemin babaları veya teologları, her iki açıdan da savunmacı bir yaklaşım sergilemişlerdi. Onların yazdıkları eserler, her şeyden önce Hıristiyanların sanıldığı gibi, kötü ve ahlaksız insanlar olmadıklarını gösterme ve Roma devleti dinlerini serbestçe yaşama hakkını temin etme amacı gütmekteydi. Bu eserler, ikinci olarak Hıristiyan öğretiyi ideolojik yönden baskısı altında kaldıkları gnostisizm ve Yunan felsefesi karşısında savunmaya yöneldiler. Nitekim Tatianus ve Tertullianus'un başını çektiği bir grup teolog, Yunan felsefesinden Hıristiyanlığa yöneltilen saldırılara Yunan felsefesinin hiçbir değeri olmadığını ileri sürerek mukabele etmişlerdi. Başka bir grup apolojist ise, Grek felsefesinin aslında orijinal olmadığını, başta Yahudi hikmeti olmak üzere, eski hikmetlerin bir devamı olduğunu, dolayısıyla Yunan felsefesinden faydalanmakta bir mahzur bulunmadığını öne sürdüler. Şimdi bu yeni dönemde biraz daha ileri gidilecek, Justinus ve Athenagoras tarafından temelleri atılıp geliştirilen Yunan aklı veya felsefesi ile Hıristiyan dini veya imanı arasında bir sentez oluşturma, en azından Hıristiyan inancını Yunan felsefesinin araçlarıyla ortaya koyma tasarısı nihai sonucuna ulaşacaktır.

Gerçekten de yaklaşık olarak iki yüz elli yıl süren bu dönemde, Hıristiyan Kilise Babaları Yunan felsefesinden, en kötü eller tarafından kullanıldığı zaman bile zarar gelmeyeceğini ifade etmeye başlarlar. Bu felsefenin tam tersine Hıristiyan inancını açıklayıp temellendirme faaliyetinde çok yararlı olacağını kanaat getirir ve Hıristiyanlığın temel öğretilerini Yunan düşüncesinin terminoloji ve kavramsal çerçevesiyle ortaya koyma cihetine giderler. Bu dönemin en önemli düşünürü olan Aziz Augustinus'un kendisine Plotinus yoluyla intikal eden Platonik geleneği temele almasından da belli olduğu gibi, Hıristiyan ortaçağ felsefesine damgasını vuran Yunan düşünürü, Hıristiyanların İslam düşünürlerinden Aristoteles felsefesini öğrendikleri on ikinci yüzyıla kadar Platon olmuştur.

Klement

Patristik felsefenin olgunluk dönemi veya altın çağın ilk önemli düşünürü, Titus Flavius Klemens ya da İskenderiyeli Klement'tir. 150-219 yılları arasında yaşamış olan Klement aklı inanca, felsefeyi dine

tabi kılan ve daha sonra Aziz Augustinus ve Aziz Anselmus'ta ön plana çıkacak olan *credo, ut intelligam* (anlayabilmek için inanıyorum) tavrının ilk örneğini gözler önüne sermiştir (*MS* II IV).

Hıristiyanlığa sonradan dönen Klement, aslında dönemin en önemli entelektüel merkezi olan İskenderiye'de, daha ziyade Platonik felsefe üzerinde yoğunlaşmış bir teolog idi. Başka bir deyişle o, Hıristiyan dinini ve bilgeliğini en iyi ve en doğru bir biçimde ifade etmek için, Yunan felsefesinin sağladığı araçlardan yararlanma yolunu seçmişti. Bu açıdan bakıldığında, Klement felsefeyi küfür sayan, onu dünyaya şeytanın soktuğuna inanan diğer bazı Kilise Babalarının aksine, Yunan felsefesine büyük bir sevgi ve hayranlık beslemiş ve felsefenin bütünüyle ilahi bir ürün olduğunu söylemişti. Felsefe, bilgeliği tüm kavim ve uluslar için parlayan Tanrı'nın inayetinin bir sonucu ya da lütfudur. O, imanın hizmetinde olması gereken en değerli armağandır.

Benimsediği felsefe anlayışı, aslında senkretik ya da eklektik bir felsefe anlayışını temsil etmekteydi; Stoacı etik, Aristotelesçi mantık ve Platoncu bir metafizikten oluşan bir eklektik felsefe görüşü, onun ihtiyacına fazlasıyla uygun düşmekteydi:

> Benim felsefe dediğim şey, ne Stoacılık ve Eflatunculuk, ne Epiküros'un ne de Aristo'nun doktrinleridir. Belki, bütün bu sistemlerin adalet ve dine uygun olarak söylediklerinden bir seçmedir (Klement'ten akt. C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, c. 1, s. 404).

Klement, felsefe ile ilgili tüm bu olumlu değerlendirmelerine karşın, Yunan felsefesini Hıristiyanlık için sadece bir hazırlık, Yunan dünyasının vahye dayalı din için eğitilmesi olarak görmekteydi. Felsefe, onun gözünde, yalnızca Hıristiyanlık için bir hazırlık değil, fakat Hıristiyanlığın anlaşılmasına katkıda bulunacak bir yardımcıydı (*MS* I, V). Çünkü yalnızca inanan ve anlamak için hiçbir çaba göstermeyen kişi, eğitimli ve kültürlü bir adamla kıyaslandığında, bir çocuğa benzer. Klement'e göre, tıpkı vahiyle uyumlu kılınamayan bilimin, spekülasyon ve akıl yürütmenin doğru olamaması gibi, körü körüne inanç veya salt pasif bir biçimde kabul de istenmeyen, ideal olmayan bir şeydir.

Gerçekten de Yahudi şeriatı ve peygamberlerini İncil-i Şerif'e bir hazırlık olarak değerlendiren Aziz Paul gibi, Klement de Hıristiyanlığı Platonik felsefeyle *Eski Ahit*'in her yönden bir devamı ola-

rak görmüştü.[23] O, *Eski Ahit*'le Yunan felsefesi arasındaki en önemli benzerliğin, her ikisinin de insanlığı İsa'ya, Hıristiyanlığa hazırlama görevini üstlenmiş olmalarında yattığı kanaatindeydi. Her türlü hakikatin kaynağını bulan Klement, Hıristiyanlığı hakikatin ana ve geniş nehri hâline getirmişti. Dolayısıyla Yahudilik ve Grek felsefesini Hıristiyanlığa götüren dereler olarak gördü. Grek felsefesini imana, akıl ve argüman aracılığıyla ulaşmanın aracı olarak değerlendirdi.[24]

Klement doğal olarak da dünyadan ve etten vazgeçtikleri, şeytandan uzak olmaya karar verdikleri için felsefeden vazgeçmelerini gerektirecek hiçbir neden bulunmadığını söyleyen eğitimli Hıristiyanları savunmak amacı güttü. Gerçekten de Kilise içinde hemen herkesin felsefecilere şüpheyle baktığı, ortodoks Hıristiyanların kurtuluş için imanın fazlasıyla yeterli olduğuna inandıkları, felsefenin şeytanın icadı olduğunu söyledikleri bir sırada, felsefede ilahi hakikatin bulanık bir biçimde de olsa yer aldığını öne sürdü. Platon'un Tanrı'nın aşkınlığına, Tanrı'ya son çözümlemede benzer olan ruhun nihai hedefinin Tanrı görüsü olması gerektiğine ilişkin kavrayışlarının, Hıristiyan inancına ayırt edilemezcesine benzediğini düşünüyordu. Stoalılar, duygu ve tutkulara yönelik terapi ve mutlak ahlaki hakikatlere dair görüşleriyle, kendisinin inandığı pek çok şeyi ifade etmekteydiler. Klement bu yüzden, Philon'un da etkisiyle, gerçek felsefenin insan zihnini teolojiye hazırladığına kanaat getirdi ve bunu herkese göstermeye çalıştı.[25]

Klement, işte bu çerçeve içinde, kurgusal aklı, spekülatif düşünen aklı teolojinin hizmetine koştu, onu Hıristiyan teolojisinin sistemleştirilerek geliştirilmesi işinde kullandı. Yine de imanı hakiki bilgeliğin tek yolu olarak gören Klement, Tanrı konusunda olumlu bir bilgiyi reddetti (*MS* III XII). Bu anlamda, o, ortaçağ felsefesinde daha sonra çok kullanılacak olan negatif teolojinin, *via negativa*nın ilk örneğini verdi. Başka bir deyişle, Klement'e göre, biz Tanrı'nın ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz, fakat yalnızca ne olmadığını bilebiliriz. O, örneğin bir cins ya da bir tür değildir; yine, o, deneyimlediğimiz ya da kavrayabildiğimiz her şeyin ötesindedir.

> Tanrı ne cins, ne ayrım, ne tür, ne sayı, ne ilinek, ne özne, ne de bir bütündür. Tanrı, her şeyden ve bütün adlardan

23 H. Chadwick, "Clement of Alexandria".
24 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, ss. 305-306.
25 E. F. Osburn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, s. 65.

yüksektir, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı kadar sonsuzdur (Klement'ten akt. C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, c. 1, s. 405).

Tanrı'yla ilgili olarak, Platon ve Plotinos'u anımsatan bir biçimde konuşan Klement'a göre, biz insanların Tanrı'ya iyilik, güzellik, kadir-i mutlaklık, mutlak bilgi benzeri sıfat ya da yetkinlikler yüklememiz çok doğaldır. Bununla birlikte, bu sıfat ya da yetkinliklerin, biz onların kavramlarını kendi duyu dünyamızdan hareket ederek kurduğumuzdan dolayı Tanrı için yetersiz kalıp, geçerli olamayacağının unutulmaması gerekir.

Tanrı ile evren arasındaki ilişki üzerinde duran, ilahi etki ve müdahalenin evrenin her yerinde ve her an iş başında olduğunu ifade edebilmek için de eşyanın Tanrı'nın organları olduğunu söyleyecek kadar ileri giden Klement, kötülük problemini irade özgürlüğüyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, acı günahkârları ıslah etmenin bir yolu olup[26] insan, özgürlüğünü istismar etmek suretiyle, esas amacından ve Tanrı'yla olan benzerliğinden uzaklaşır. Evrene kötülüğün girmesinin esas nedeni budur.

Origenes

Patristik felsefenin altın çağının ikinci önemli düşünürü, Kitab-ı Mukaddes üzerine yazdığı şerhler ve sistematik teoloji alanında kaleme almış olduğu ilk eser ile tanınan Origenes'tir. O, sadece bir teolog değil, felsefeciliği ve bu arada Grek felsefesine ilişkin derin bilgisiyle de ün kazanmıştır. Nitekim Hıristiyanlığın kutsal üçlemesi, İsa'nın insanları kurtarmak üzere kendini feda etmesi, Tanrı'nın inayeti ve cisimleşme gibi temel inanç ya da dogmalarını, hem felsefi bir görüşle hem de akıl ve imanın ışığı altında sistemli bir şekilde açıklamanın zorunluluğuna ve önemine işaret etmişti. Böylelikle de Hıristiyanlıkla klasik felsefenin sentezine giden yolda çok önemli adımlar atılmıştır.[27]

Origenes, bu sentezi inşa ederken yeni bir strateji geliştirmişti. O, "Hıristiyanların aynı şeylere, farklı şekillerde inanmalarının sadece mümkün değil, fakat aynı zamanda doğru olduğunu" düşünüyordu. Nitekim Hıristiyan hakikatinin üç şekilde kavranmasının mümkün olduğunu söyleyerek, üç tip Hıristiyan'ı birbirinden

26 E. F. Osborn, "Clement of Alexandria", s. 122.
27 J. Hause, "Origen".

ayırır. Bunlardan birincisi vahyin hakikatini sadece imana dayanarak kabul eden sıradan Hıristiyanlardır.[28] İkinci grupta kutsal metinlerin alegorik yorumu sayesinde bilgiye erişebilen insanlar bulunur. Bunların üstünde bulunan grup ise dini metinlerin deruni ve manevi anlamına erişip bir temaşa edimiyle varlığın nihai kaynağına yükselebilen insanlardan meydana gelmektedir.[29] Kendisini üçüncü gruba yerleştiren Origenes, ikinci ve üçüncü düzeyden bir kavrayışın gerçekleşebilmesi için Grek felsefesinin kaçınılmaz olduğunu söyler. Nitekim onun Hıristiyan inancını Yunan felsefesiyle kaynaştırmak için büyük bir çaba sarf etmiş olduğu anlatılır.[30]

Origenes çok sayıda eser kaleme almıştı. Bu eserlerden bazıları kutsal metinlerle ilgili şerhlerden, bazıları apolojilerden, bazıları da Hıristiyanları hatalardan sakınmaya, manevi hakikatlere dair bilgilerini derinleştirmeye sevk etme amacı güden risalelerden oluşuyordu. Söz gelimi *Kata Kelsou* [Celsus'a Karşı] adlı apolojisinde, Hıristiyanlığı, Celsus adlı bir Yunan filozofu tarafından yöneltilen akıl dışılık suçlamalarına karşı savunmaya çalışmıştı. *Peri Arkhon* [İlk İlkeler Üzerine] adlı eseri ise Hıristiyan teolojisiyle ilgili olarak kaleme alınmış ilk sistematik eserdi.

Hıristiyan teolojisine yaptığı katkılarda, özellikle Platon'a, bu Grek düşünüründe teslis inancının bir versiyonunu gördüğü için büyük bir inanç beslemekteydi. Nitekim o, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesini, Platoncu ve Yeni-Platoncu düşüncenin etkisi altında, türümcü öğretiyle yorumlamıştır.[31] Gerçekten de araştırmalarında kullandığı kavram, model ve argümanları hemen tümüyle Stoacı, Peripatetik, ama özellikle de Platonik felsefe okullarından elde eden Origenes, Hıristiyan Tanrı'sının, belli birtakım yüklemleri, belli rolleri olan üç ayrı ilahi varlık şeklinde tecelli ettiğine inanıyordu. Bu üç Tanrı'dan Baba olan, mutlak olarak basit, hiçbir şeyden etkilenmeyen, değişmez, mutlak gerçeklik idi. Dışarıdan, herhangi bir kaynaktan almış olduğu hiçbir şey bulunmayan Baba, Tanrı'nın kendisi, varlığın ve iyiliğin en yüksek kaynağıydı (*DP* I, VII 1). Kendisinde olduğu şekliyle Bilgelik, Hakikat ve Hayat gibi bir dolu sıfatla karakterize olan Oğul Tanrı ise varlığını Baba'ya borçluydu; o, Origenes'e göre, dünya ile olan ilişkisi bağlamında Kurtarıcı, Ço-

28 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s 54.
29 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, ss. 309-310.
30 H. Chadwick, *Early Christian Thought*, s. 101.
31 F. Coplestone, *Medieval Philosophy: Augustine to Scottus*, s. 27.

ban, En Yüksek Rahip gibi isimleri almak durumundaydı (*DP* I, II 1-3). Akıllı varlıklara çeşitli manevi armağanlar getiren Kutsal Ruh ise varlığını ve iyiliğini Baba'dan, bilgelik ve zekâsını Oğul'dan alıyordu (*DP* I, III 1-4).[32]

Origenes'e göre, Tanrı dünyayı ve içindeki her şeyi, ezelden beri var olan maddeye şekil vermek suretiyle değil de hiçten yaratmıştı. Baba'nın temel sıfatı Bilgelik olan Oğul'u ezeliyette yarattığını öne süren Origenes'e göre, O, zamansal dünyanın genel düzeni içinde planını, varlıkların ilk örneklerini ve temel kalıplarını kudretinin ve iyiliğinin bir ifadesi olarak meydana getirmişti. O, var olan her şeyin cinsleriyle türlerinin, çok ile bir arasındaki ana halkayı oluşturan Oğul'da bulunduğunu öne sürmekteydi. Origenes'in Hıristiyan inancına felsefi bir temel kazandırma çabası, bununla birlikte onu zaman zaman Kilise'nin resmi öğretisine aykırı görüşlere götürdü. Buna göre o, bir ve tümüyle manevi olan, hakikati ve aklı, özü ve varlığı aşan Tanrı'nın, dünyayı özgürce değil de doğasının zorunluluğuyla yarattığını öne sürmekteydi. Başka bir deyişle, mutlak iyilik olan Tanrı, yayılmak iyiliğin doğasında bulunduğu için atıl ya da eylemsiz olamazdı.

O, evrenin Tanrı tarafından İsa veya bilgelik aracılığıyla meydana getirilen bir varlık olduğu için, ilahi iyilik ve bilgeliği yansıttığını, Tanrı'nın inayetinin varlığını gözler önüne serdiğini düşünüyordu. Ona göre, insan vücudunun birçok organdan meydana gelmesine rağmen tek bir ruh tarafından bir arada tutulmasına benzer şekilde, dünya da bir ruh olarak Tanrı'nın gücü ve aklıyla bir arada tutulan büyük bir canlıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Origenes, Yunan filozoflarından Tanrı'nın her şeyi hiçten yarattığını söylemek noktasında ayrılıyordu. Nitekim Tanrı'nın maddenin de yaratıcısı, tam ve gerçek anlamda bir Yaratıcı olduğunu savundu. Öte yandan, Stoacılara benzer şekilde biri diğerinin ardından gelen ve hepsi birbirinden farklılık gösteren sonsuz sayıda dünya bulunduğunu öne sürmüştü.

Origenes'in ele aldığı problemlerden bir başkası da kötülük problemiydi. O, dünyada kötülerle kötülüğün var olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kötülüğün olumlu bir şey olmayıp iyiliğin yoksunluğu olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın bundan sorumlu tutulamayacağını öne sürmekteydi. Origenes, Tanrı'nın tüm ruhları nitelik bakımından aynı yarattığını, fakat varlığa gelmeden önceki gü-

32 J. Hause, "Origen".

nahın onların beden içinde gizlenmeleri sonucunu doğurduğunu ve ruhlar arasındaki niteliksel farklılığın onların bu dünyaya girmeden önceki davranışlarından kaynaklandığını savunan öğretisiyle de Ortodoks görüşten ayrılmıştı.[33] Ruhlar, Tanrı'nın yakınında ve ilahi sırları temaşa edecek şekilde yaratılmışlardı. Fakat önemli bir kısmı bu yoğun temaşa faaliyetinden yorulunca, Tanrı'ya ve ilahi bilgeliğe sırt çevirmiş ve bu dünyaya düşmüştür. Bu düşüş, Tanrı'nın yaratıklarındaki kalıcı bir bozukluk, asli bir kusurun sonucu olmayıp O'nun insanlara verdiği en büyük armağan olan özgürlüğün suiistimal edilmesinin bir sonucudur. Origenes'e göre, Tanrı'yla kalmayı seçerek bu düşüşten kurtulabilen yegâne akli ruh "İsa'nın ruhu" olmuştur (*DP* II, VI 5)

Origenes insan ruhlarının Tanrı'yla bir veya O'nun hemen yanı başında oldukları zaman salt tin veya zihin olarak var olduklarını söyler. Fakat yanlış seçimin bir sonucu olarak Tanrı'dan kopunca, ilahi sıcaklıktan da uzaklaşmış olup soğumaya veya üşümeye başlamışlardır (*DP* I, VIII 3). Onların bir beden içine girmelerinin nedeni budur. Origenes'e göre, ruhlar bu dünyada da irade özgürlüğüne sahiptirler, fakat onların eylemleri özgür seçimlerinin yanında, Tanrı'nın, ruhların bir beden içine girmeden önceki davranışlarıyla orantılı olan inayetine bağlıdır. Bu duruma rağmen, onun sisteminde tüm yaratıkların nihai ve en yüksek amacı Tanrı'ya dönmek olduğu için, bütün ruhlar ve hatta şeytan bile, saflaştırıcı çilelerin, günahların kefareti olan acıların ardından, en sonunda Tanrı'ya dönecektir. Kurtuluşa erip Tanrı'ya vardıkları zaman, onlar sadece bedenlerinden kurtulmuş olmayacak, fakat yeniden başlangıçtaki saf tin veya zihin hallerine erişmiş olacaktır.[34]

Aziz Gregorius

Patristik dönemin Kilise Babaları arasında, özellikle felsefi bir bakış açısından son derece ilginç ve önemli olan bir düşünür, Aziz Gregorius'tur. 335 ve 395 yılları arasında yaşamış olan Gregorius, her şeyden önce Hıristiyan Platonizminin, Augustinus öncesindeki en yüksek düzeyini temsil eder.[35] Felsefeye, özellikle de Platonik felsefeye özel bir önem atfeden Gregorius, inancın önceliğini ve üstünlüğünü teslim etmekle birlikte, bir yandan da imanın rasyonel bir

33 W. S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 88.
34 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s 58.
35 J. P. Kenney, "Patristic Philosophy".

temeli olduğunu, onun akılla temellendirilmesi ve desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir.[36]

Ona göre, vahiy yoluyla bildirilenler, akıl yoluyla bulunmuş, mantıksal bir akıl yürütme sürecinin sonucu olan veriler olmayıp, iman temeli üzerinde kabul edilir. İnancın gizleri, felsefi ya da bilimsel sonuçlar değildir; olsaydı zaten, Hıristiyanlıkla Yunan felsefesi arasında hiçbir fark olmazdı. Bununla birlikte, imanın akılla hiçbir ilişkisi bulunmadığı da düşünülmemelidir, çünkü inancın rasyonel bir temeli vardır. Buna göre, örneğin Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanmasında olduğu gibi, dinin temel hakikatleri, ilk doğruları, akıl yoluyla ortaya konduktan sonra, imanın başkaca gizlerine giden kapı açılır. Bundan dolayı, inancın üstünlüğü kabul edilirken, felsefenin yardım ve hizmetinden asla vazgeçilmemesi gerekir. Gregorius'a göre, ahlak, doğa felsefesi, mantık ve matematik, hakikat tapınağının süsleri olmakla kalmayıp, erdem ve bilgeliğe önemli katkıda bulunurlar.[37] Buradan da anlaşılacağı üzere, onun amacı, inancın gizlerini, felsefeyi kullanarak resmi öğretiden sapma göstermek anlamında rasyonalize etmek değil, daha anlaşılır hale getirmektir.

Onun "insan" sözcüğünün öncelikle tümel, ikinci olarak da bireysel insana uygulanmak durumunda olduğunu ifade eden öğretisi de bu bağlamda, kendisinin imanın gizlerini daha anlaşılır kılma çabasının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Başka bir deyişle, tümeller konusunda, tıpkı Platon gibi, realist, hatta hiperrealist bir görüş benimseyen Aziz Gregorius'a göre, biri ideal ya da tümel olan insan, diğeri ise tikel ve duyu-deneyiminin konusu olan insan olmak üzere, iki ayrı insanı birbirinden ayırmak gerekir. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın zihninde, cinsel belirlemeden yoksun ve idea olarak var olan insan ya da insan varlığıdır; buna karşın duyu yoluyla algılanan ikincisi, ideal insanın, cinsel belirleme almış bir ifadesi, tümel insanın tek tek birçok insanda kısmen gerçekleşen tezahürü ya da ifadesidir. Bunlardan gerçekten var olan birincisi olup, ikinci birincisinin bir tezahürü, sureti ya da yansıması olarak var olur.

Aynı şeyi "Tanrı" kavramına uyguladığımızda, Gregorius'a göre, Tanrı sözcüğünün öncelikle bir ve yetkin, varlığın yaratıcısı, aşkın Tanrı için, ikinci olarak da, Teslis, yani ilahi kişiler için kulla-

36 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 63.

37 F. Coplestone, *Medieval Philosophy: Augustine to Scottus*, s. 32.

nılması gerekir. Buradan da anlaşılacağı üzere, o, genel olarak felsefeyi, daha özel olarak da tümeller konusundaki realizmi, teolojiyi, yani Hıristiyanlığın temel inançlarından biri olan Kutsal Üçleme dogmasını anlaşılır hale getirmek için kullanmıştır.[38]

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

Aziz Augustinus

Patristik felsefenin en etkili, önemli ve hiç kuşku yok ki en büyük düşünürü, Batı ortaçağının, Aquinalı Thomas'ın Hıristiyan felsefesine damgasını vurmaya başladığı XIII. yüzyılın sonlarına kadar en büyük otoritesi olan Aziz Augustinus'tur. Aydınlanma teorisiyle Platon'un anımsama teorisini çağrıştıran, Descartes'ın "doğal ışık"ında ve Malebranche'da yaşayan, Reformasyon'da etkisi çok fazla hissedilen, kötülük problemi ve insan özgürlüğüne ilişkin çözümleri bugün bile kabul gören Augustinus, düşüncesinde en çok Platon felsefesinden etkilenmişti. Aslında o, saf bir düşünür, sistem kuran bir filozof olmayı hiç düşünmemişti; dolayısıyla, patristik dönemin diğer düşü-

38 S. J. H. Musurillo, "Gregory of Nazianzus",s. 89.

nürleri gibi teolojiyle felsefe arasında bir ayrım yapmadı. Gerçekten de Aziz Augustinus felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak görmeyip büyük ölçüde Hıristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmek için bir araç olarak değerlendirmişti. O, işte bundan dolayıdır ki, "inanabilmek için, anla; anlayabilmek için, iman et!" demekteydi.

Buna göre, bir teolog, ya da Kilise Babası ve bir filozof olarak Aziz Augustinus, pek çoklarına göre donatizm, pelegianizm ve manişeizm benzeri dini sapkınlıkları açıkça tanımlamak suretiyle Hıristiyan ortodoksisini ifade ve belirleme noktasında en ileri aşamaya ulaşmış kişiydi.[39] Onun felsefesi, Hıristiyan vahyinden olduğu kadar, Helenistik dönem Grek felsefesinden çıkmaktaydı. Özgünlüğü kısmen bundan kaynaklanmaktaydı; önemli bir bölümüyle Grek felsefesi ve Hıristiyanlık arasında gerçekleştirdiği sentezin bir eseriydi. Özgünlüğü, ikinci olarak da felsefede modern düşünceye, özellikle de Descartes'a özgü bir yaklaşımı, ortaçağ düşüncesi için çok istisnai bir durum meydana getiren ben-merkezli bir yaklaşımı hayata geçirmesinden kaynaklanıyordu.[40] Ortaçağ düşüncesinde epistemolojiden etiğe, metafizikten siyaset felsefesine pek çok konuyu ilk kez olarak ele alan filozof olarak Augustinus, Batı felsefesi literatürüne otobiyografiyi sokmuştu.

Hayatı ve Eserleri

Aziz Augustinus pagan bir babanın ve erdemli, sofu bir Hıristiyan annenin oğlu olarak, Kuzey Afrika'daki Tagaste kentinde, 354 yılında doğmuştu. İmkânları oldukça sınırlı olan anne babası, ona doğduğu yerde verilebilecek en iyi eğitim fırsatlarını temin etmişti. Devlet hizmetinde görev alabilmenin yolunun retorik öğrenmekten geçtiğine inanıldığı için, oğullarını retorik öğrenmesi için her yere gönderdiler, mümkün her yolu denediler. Gerçekten de oldukça klasik bir eğitim alan Augustinus, önce yerel bir gramer okulunda, sonra da sırasıyla Madaura'daki yüksekokulda ve Kartaca'daki üniversitede tahsil gördü.

Bir bütün olarak hayatını ve yaşadıklarını anlattığı *Confessions* [İtiraflar] adlı kitabında, yaramaz ve haylaz bir çocukluk geçirdiğini belirten Augustinus'u hayatının bu ilk döneminde kendisiyle ilgili olarak en fazla rahatsız eden şeyin "şehvet düşkünlüğü", "en

39 G. B. Matthews, "Augustine"; ayrıca *bkz.* G. Bonner, *St. Augustine of Hippo*, s. 193.

40 G. B. Matthews, Augustine".

kaba şehvetlere eğilimli" olmak olduğunu öğreniyoruz. Anladığımız kadarıyla hayatının ilk yarısında bir günah duygusu onu hiç bırakmamıştır.

> O zaman her tarafımda kutsal olmayan aşkların kaynayan kazanının fokurdayıp durduğu Kartaca'ya geldim. O zamana dek âşık olmamıştım, ama âşık olmaya âşıktım ve gizli bir şekilde, istek duymadığım için kendimden tiksiniyordum. Âşka düşme âşkı içerisinde ve güvenlikten, tuzaklarla dolu olmayan bir yoldan nefret ederek, âşık olacak bir şey arayıp durdum. ... Ruhum irinli yaralarla doluydu ve duyu nesnelerinin temasıyla uyarılma özlemi içerisinde sefil bir şekilde kendisini öne çıkarmıştı. ... Âşık olmak ve âşık olunmak bana tatlı geliyordu, hele hele âşık olduğum kişiye sahip olup da tadına bakmayı becerdiğimde. İşte böyle, dostluk pınarımı şehvet pisliğiyle kirletiyor ve onun göz kamaştırıcı pırıltısını kösnüllüğün kapkara balçığıyla söndürüyordum ama yine de kirli ve onursuz olduğum halde, aşırı bir kendini beğenmişlikle, kibar ve medeni sayılmaya can atıyordum. ...
>
> Sahne oyunları da beni çekiyordu. ...
>
> Bu sıralarda türlü çeşitli şehvetler içerisinde ayartılmayı ve ayartmayı, aldatılmayı ve aldatmayı sürdürdüm. ... Kimi yerde gururlu, kimi yerde boş inançlı, her yerde kibirli bir halde (*İT* III, 1-2; IV, 1).

Söz konusu şiddetli günah duygusundan, entelektüel kibrinden alabildiğine rahatsız olan Augustinus, günahı anlaşılır kılabilmek, kötülük problemine bir çözüm temin edebilmek için, yaklaşık yirmi yaşında manişeizmi benimsedi. Artık o, dokuz yıl boyunca bir manişeist olacaktı. Mani dininin başlangıçta ona çekici gelen karakteristikleri, aslında sonradan onun manişeizmi terk etmesine yol açacak olan karakteristiklerdi. Ortodoks Hıristiyan görüşün otoriteye ve imana başvurduğu yerde, manişeizm rasyonel kanıtlamalara başvurmaktaydı.[41] Augustinus Hıristiyanlığın, Tanrı'nın iyi olup bütün evreni yarattığını söylerken, dünyadaki acıların ve kötülüğün varoluşunu açıklayamadığı kanaatindeydi. Bu yüzden dünyayı biri iyi ve aydınlık, diğeri kötü ve karanlık gibi nihai ve en yüksek iki ilke ya da Tanrı'nın mücadele alanı olarak gören düalist manişeizm,

41 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, 2. cilt, *Ortaçağ Düşüncesi*, ss. 124-25

elbette kendi deneyimlerinin de etkisiyle ona cazip geldi. Başka bir deyişle, tutkularının, duyusal arzu ve cinsel isteklerinin çok açık bir biçimde bilincinde olan filozof, kötü saydığı bütün bu yaşantıların, kendisinin dışındaki kötü bir güce izafe edilebileceğini düşünmüştü.[42] Bununla birlikte, düşünme yorgunluğuyla geçen yıllar Aziz Augustinus'u hakikate akıl yoluyla erişilemeyeceğine ikna etti ve o, en nihayetinde hayatındaki manişeist dönemi entelektüel gururla, kendi zihin güçlerine aşırı güvenmekle işlenmiş bir günah dönemi olarak görme noktasına geldi.

Uzun yıllar boyunca yaşadığı sefil kuşkuların sırf kendi haddini bilmezliğinin cezası olduğunu düşünen Augustinus, en sonunda Katolik öğretinin kanıtlanamayan şeylere inanmayı emretmesinin çok daha insani, ölçülü ve dürüst olduğunu görecek şekilde arayışlarını sürdürdü. Otuzlarına doğru, kendisinden kurtulmaya çalıştıkça içine daha çok gömüldüğünü hissettiği bu çamur uçurumundan, yanılsama karanlıklarından kurtulabilmek için önce doğduğu kente geri döndü, daha sonra Kartaca ve nihayet Roma'ya giderken, yavaş yavaş manişeizmden uzaklaştı. Roma'da bir hitabet okulu açan ve mesleki olarak çok başarılı olan filozof, daha sonra Milan'da piskopos Aziz Ambrosius'un etkisiyle en sonunda Hıristiyanlığa döndü. Bununla birlikte, onun manişeizmden uzaklaşıp Hıristiyanlığa yönelmesinde en büyük etkiyi felsefe yapmıştı. Çünkü onu manişeizmden uzaklaştıran şey, esas itibariyle Akademi'nin septik bakış açısının yardımıydı:

> Tinsel bir töz tasavvur edebilmiş olsaydım, onların bütün aldatıcı delilleri bir darbede yıkılmış ve zihnimden çıkmış olacaktı ama maalesef tasavvur edemedim. Yine de, bu dünyanın fiziki boyutu ve bedensel duyularla idrak edilen bütün bir doğa alanı söz konusu olduğunda, kendimi düşünmeye vakfettiğim ve kıyaslamaya verdiğim ölçüde, filozoflardan pek çoğunun iddialarının daha kabul edilebilir olduğu sonucuna vardım. Sonuçta, genel olarak yorumlandığı şekliyle, Akademi Okulu'nun tarzında, her şeyden şüphe ederek ve her konuda tereddüt içine düşerek, manişeizmi terk etmeye karar verdim. Çünkü bir şüphe hali içinde kaldığım sürece, daha önce kendisini birtakım filozoflara tercih ettiğim bir tarikata bağlı kalmaya devam etmemem gerektiği hissine ka-

42 H. Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction*, s. 12.

pıldım. Bununla birlikte, İsa'nın kurtarıcı adından bihaber oldukları için, hasta ruhumun tedavisini bu filozoflara bırakmayı şiddetle reddettim (*İT* V, XIV, 25).

Augustinus felsefeden sadece özde negatif olan bir yardım değil, pozitif bir destek de aldı ve Yeni-Platoncu felsefenin yardımıyla Hıristiyan inancına bütün kalbiyle teslim oldu. Gerçekten de bu dönemde, Platon'un diyaloglarını Latince tercümesinden okuyan Augustinus'a, Yeni-Platonculukla birlikte, Platonik felsefe, materyalizmin ve duyumsallığın sıkıntılarını aşması ve maddi olmayan bir gerçekliğin varoluşunu kabul etmesi bakımından oldukça önemli katkılarda bulundu. Platonik felsefede, özellikle de Yeni-Platonculukta her şeyden önce, antropomorfik bir Tanrı tasarımından, bir mimar veya el sanatları işçisinden ziyade, yaratıcı bir kuvvet veya kudret olarak tanrısallık düşüncesini bulmuştu.

Augustinus yine Yeni-Platoncu felsefede, Tanrı'nın aşkınlığını, O'nun dünyayla olan ilişkisini de temin edecek şekilde korumanın bir yolunu bulmuştu; dahası bu sistemde varlığın kaynağına dönüş yoluyla kurtuluşun bir anahtarını ele geçirmişti. Dahası, varlık zincirinin en tepesine üç ilahi varlığı, sırasıyla Bir'i, Akıl'ı ve Ruh'u koyan Yeni-Platoncu felsefede, Hıristiyan teslis inancının bir açıklaması ve temellendirilmesini tespit etmişti.[43] Ama çok daha önemlisi, Yeni-Platonculuk ona kötülük probleminin bir çözümünü temin eder gibi görünmekteydi. Buna göre, Yeni-Platonculuktan kazandığı, olumlu bir şey olarak değil de yoksunluk olarak kötülük anlayışı Augustinus'a, kötülük probleminin manişeizmin düalizmine yönelmeden de çözümlenebileceğini göstermişti.

Zira her ne kadar Yeni-Platoncular maddenin statüsüyle ilgili olarak pek açık bir şey söylememiş olsalar da Augustinus onların eserlerinden yola çıkarak şu sonuca vardı: Bütün bir evren Baba'nın yaratıcılığının eseri olduğunda ise, onda bulunan hiçbir şey kötü olamaz. İnsanların kötü dedikleri, kötü olduğunu düşündükleri şey, aslında yaratılanın yaratıcısından kaçınılmaz ayrılığının sonucu olan bir eksiklik ve bir sonluluktan başka hiçbir şey değildir. "Kötü, Manişeistlerin öne sürdükleri gibi gerçekten veya kendi başına var olan bir şey olsaydı eğer, her şeye muktedir olan ve neylerse iyi eyleyen bir Tanrı'nın onu nasıl olup da yaratabildiğini, onun varoluşuna nasıl izin verebildiğini sorma durumunda olurduk" diyen Augustinus'a

43 H. Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction*, s. 12.

Yeni-Platonculuk kötünün sadece olması gereken iyinin yokluğu olduğunu göstermişti. Bu durumda, ona göre, çözülecek bir problem de kalmıyordu; başka bir deyişle, probleme felsefe ya da Yeni-Platonculuk yoluyla bu şekilde bir çözüm bulduğunu düşünen Augustinus'un Ortodoks Hıristiyan inancını benimseme yolundaki en büyük engel, yani kuşkuları ortadan kalkmış oluyordu.

Augustinus, hakikati keşfetmiş olduğuna inanıyordu inanmasına ama hâlâ kendisini bocalatan bir şeyler vardı: Hakikati kabul edip, hayata geçirme iradesinden yoksundu. Kendisine, "İçimde iyiyi yapma isteği var ama güç yok. İstediğim iyi şeyi yapmıyorum, istemediğim kötü şeyi yapıyorum. ... Ne zavallı insanım! Ölüme götüren bu bedenden beni kim kurtaracak?" diye soran Aziz Augustinus, otuzlu yaşlarında, uzunca süren kapkara bir umutsuzluk ve yıkılmışlık dönemini hakikati keşfetmiş olarak yaşadı. Kendisi Hıristiyan öğretinin doğruluğuna inanmıştı, fakat bu arada hiçbir şey olmamıştı. Deruni bir ışıktan, gerçek bir iç huzurundan yoksundu; günahkâr, çürümüş, şehvet ve gurur dolu eski hayatı önceden olduğu gibi aynen devam ediyordu:

> Artık tüm tözlerin kendisinden türediği ebedi ve yok edilemez bir tözün var olduğundan kuşku duymuyordum; artık seninle ilgili olarak daha fazla kesinliğe erişmeyi de arzulamıyordum, fakat Sende daha kararlı durmak arzusundaydım. Ölümlü hayatıma gelince, her şey kesinlikten yoksundu ve yüreğim eski mayadan arınmak durumundaydı.
>
> Hâlâ kadınların aşkına daha bir inatla tutkundum. ... Artık sahip olduğum her şeyi satıp savarak satın almam gereken o kıymetli inciyi bulmuştum ama tereddüt ediyordum (*İT* VIII, I 1).

İradesinin ikiye bölündüğünü hisseden Augustinus bir gün yaşadığı mistik bir deneyimin ardından, derin bir manevi dönüşüm geçirdi. Otobiyografi geleneğinin önemli eserlerinden birisinin eşsiz bölümlerinden birini oluşturan aşağıdaki satırlarda, Augustinus yaşadığı dönüşümü şöyle anlatır:

> Derin bir vicdan muhasebesinden sonra bütün zavallılıklarım ve bütün yanlışlarım yüreğimin gözü önüne serilince, içimde büyük bir fırtına koptu, fırtınayı gözyaşları seli izledi.

... Nasıldır bilmem, bir incir ağacının dibinde yere uzandım, gözyaşlarımı artık tutamadım ve sonra hoş gelen gözyaşlarımı kana kana döktüm. Sonra sana birçok şey söyledim, sözlerimi tam anımsayamıyorum ama anlamı aşağı yukarı şöyleydi: "Tanrım, ey Tanrım ne zamana dek bana karşı öfke içinde olacaksın? Geçmişteki hatalarımı unut, lütfen!" Beni hâlâ tutanın onlar olduğunu hissediyordum. Bu da acınacak bir sesle şöyle dememe neden oluyordu: "Ne zamana dek? Daha ne zamana kadar hep yarına erteleyeceğim? Neden hemen şimdi değil? Neden pisliklerimden hemen şimdi kurtulmayayım?"

Böyle konuşurken büyük yürek acısıyla acı acı ağlıyordum. Tam o sırada yandaki komşu evden bir oğlan ya da bir kız çocuğunun sesini duydum. Bu ses şarkı şeklinde, aynı şeyi birkaç kez yineleyerek şunları söylüyordu: "Al ve oku; al ve oku!" Birden yüzümün ifadesi değişti, acaba çocukların bu sözlerle başlayan bir oyunu var mı diye düşünmeye başladım. Ve böyle bir şey duymadığım sonucuna vardım. Yapmam gereken tek bir şey vardı: O da kalkıp Kutsal Kitap'ı açarak, gözüme ilişecek ilk bölümü okumak. ... Aceleyle hemen havarilerin kitabını bıraktığım yere gittim, Kitap'ı elime aldım, açtım ve gözüme ilişen ilk bölümü okumaya başladım: "Çılgınca eğlenceye ve sarhoşluğa, fuhşa ve sefahate, çekişmeye ve kıskançlığa kapılmayalım. Rab İsa Mesih'i kuşanın. Bedeninizin istek ve arzularına kendinizi kaptırmayı düşünmeyin!" Daha sonrasını okumak istemedim, bu kadarı yeterliydi. Bu cümleyi okur okumaz kararsızlığımın karanlıklarını dağıtan bir tür yatıştırıcı aşk yüreğime yayıldı (*İT* VIII, VI 15; VIII, VII 16-17; VIII, XI 25-26; VIII, XII 28-29).

Bu tarihten itibaren, kendini tümüyle Hıristiyanlığın emrine veren Augustinus'un kendisini önce sapkın inançlarla mücadeleye, Hıristiyan bilgeliği ve dinini daha anlaşılır kılmaya, Hıristiyan inancını felsefe yoluyla temellendirmeye verdiği söylenebilir.[44] Gerçekten de Augustinus, kendisine düşenin başka dik kafalı günahkârlara Hıristiyan vahyinin hakikatini göstermek olduğuna kanaat getirerek, henüz oldukça gevşek bir durumda bulunan Hıristiyan öğretiyi geliştirme ve güçlendirme yoluna girdi; vaazlar verdi, çok sayıda eser kaleme aldı.

44 Z. Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, ss. 39-40.

Augustinus'un belli başlı eserleri arasında, şu kitaplar bulunmaktadır: **(i)** Augustinus'un kendisiyle Akıl arasında geçen bir diyalogu naklettiği *Soliloquia* [Kendi Kendine Konuşmalar, 386]. **(ii)** Yeni Akademi'nin şüpheciliğine nihai bir yanıt vermek amacıyla kaleme alınmış olan *Contra Academicos* [Akademi Mensuplarına Karşı, 386]. **(iii)** Liberal sanatlara bir giriş olarak tasarlanmış olan *De Dialectica* [Diyalektik Üzerine, 387]. **(iv)** Zihin felsefesi ve psikoloji konusundaki ilk eserini oluşturan *De Quantitate Animae* [Ruhun Büyüklüğü Üzerine, 387-8]. **(v)** Katolik Kilisesi'nin ahlak anlayışını ortaya koyup, klasik erdemlerle ilgili bir savunma geliştirdiği *De Moribus Ecclesiae Catholicae* [Katolik İnancının Ahlakı Üzerine, 387-9]. **(vi)** Metafiziksel, epistemolojik ve teolojik konularla ilgili kısa tartışmalardan meydana gelen *De Diversis Quaestionibus* [Seksen üç Farklı Tartışma, 388-95]. **(vii)** İnsanın irade özgürlüğünü Tanrı'nın öngörüsü ya da ön bilgisiyle bağdaştırmaya çalıştığı bir eser olarak *De Libero Adbitrio* [İrade Özgürlüğüne Dair, 388-95]. **(viii)** İnsanın kuşku içindeyken bile, dinle ilgili en temel hakikatleri keşfedebileceğini göstermeye çalıştığı bir eser olarak *De Vera Religione* [Gerçek Dine Dair, 389-91]. **(ix)** Manişeistlerin insanda biri iyi, diğeri de kötü olmak üzere, iki ruh bulunduğu görüşlerini çürütmeye adanmış bir eser olarak *De duabus animabus contra Manichaeos* [İki Ruh Üzerine, 392-93]. **(x)** *De mendacio* [Yalan Üzerine, 394]. **(xi)** Hıristiyan vahyinin ayrıntılarını serimlediği *De doctrina christiana* [Hıristiyan İnancı Üzerine, 394-426]. **(xii)** bütün bir hayatını anlattığı *Confessionum libri tredecim* [İtiraflar, 397-401]. **(xiii)** Kötülüğü iyiliğin yoksunluğu olarak açıkladığı *De natura boni contra manichaeos* [İyinin Doğası Üstüne, 399]; **(xiv)** *De trinitate* [Teslis, 400-16]; **(xv)** Yaratılışın ayrıntıları üzerine yoğunlaşırken, metafizik ve teolojiyle ilgili önemli konulara yer veren *De genesi ad litteram* [Tekvin'in Lâfzî Anlamı, 401-14]. **(xvi)** Politika felsefesiyle ilgili en temel eseri olan *De civitate Dei* [Tanrı Devleti, 413-27]. **(xvii)** İnsanın ahlaki mücadelesini anlattığı *De perfectione justicia hominis* [İnsanın Doğruluk/Adalet Yolunda Kaydedebileceği Yetkinlik, 425-26].

Bilgi Anlayışı

Hakikati arayan, fakat onu bulamayan insanın mutlu olamayacağını söyleyen ve kendi kişisel hayatında şüphenin yarattığı belirsizlik, sallantı ve acılardan çok mustarip olmuş olan Augustinus, Tanrı'ya bilgi konusundan hareket ederek ulaşmıştı. Bundan dolayı, onu en fazla meşgul eden iki soru, "bizim bir şeyi bilip bileme-

yeceğimiz" ve "biz insan varlıklarının kesinliğe ulaşıp ulaşamayacağımız, ulaşabildiğimiz takdirde de ona nasıl ulaşabileceğimiz" soruları olmuştu. Başka bir deyişle, şüpheciliği aştıktan sonra, "sonlu, sınırlı ve değişen, yalnızca duyusal varlıkları bilmeye muktedir olan insan varlıklarının kendilerini her bakımdan aşan, değişmez, ezeli-ebedi hakikatleri nasıl bilebildikleri" sorusu Aziz Augustinus'u Tanrı'ya götürdüğü için, onun felsefesinde bilgi anlayışı önce gelir.[45]

Aslında Grek felsefesinden aldığı üç unsur ya da disiplinli felsefe anlayışı kadar, Platonik felsefeden miras almış olduğu epistemoloji görüşü de ortaçağ düşüncesine belli ölçüler içinde aykırı düşen bilgi çıkışlı bir felsefe anlayışını öngörmekteydi. Söz konusu üçlü sınıflamaya göre, felsefe mantık, fizik ve etikten meydana geliyordu. Mantıkla büyük ölçüde diyalektiği anlayan Augustinus, fizikten de büyük ölçüde metafiziği anlamaktaydı. Aslında ona göre, söz konusu felsefe türü, ilahi şeylerin bilimi olarak *sapientia* (metafizik) ve duyusal şeylerin bilgisi olarak *scientia* (fizik) olarak ikiye ayrılmaktaydı.[46] Bu yüzden Platon'un *Timaeos*'undan hareket ederken Hıristiyanlığın ezeli-ebedi hakikatle zamansal şeylere ilişkin duyusal inançlar arasındaki doğru ilişkiyi kurması gerektiğini düşünen Augustinus, önce bilginin mümkün olduğunu gösterebilmek için kuşkuculuğa, Akademi şüpheciliğine saldırdı.

Gerçekten de kuşkunun Hıristiyanlığa dönmeden önceki hayatında nasıl olumsuz bir rol oynadığını, onu hakikate ermekten nasıl alıkoyduğunu iyi bilen Augustinus, felsefesinde septisizmi geçersizleştirdikten sonra, bilgiye ilişkin bir tartışma yoluyla Tanrı'ya erişmekten, Tanrı'nın varlığını epistemolojik bir yoldan giderek kanıtlamanın ardından Tanrı'ya ilişkin bilginin mümkün olduğunu göstermekten oluşuyordu. Nitekim argümanı, kuşkunun mutluluk nihai hedefine dayalı bir yaşayış ya da ahlak anlayışı için bir engel oluşturduğunu gözler önüne sermekten oluşur.[47] Ona göre de doğanın ilkeleri karanlıktır. İnsanlar yüzyıllardan beri hayatın ateşten mi, yoksa havadan mı çıktığını; varlığın madde mi yoksa idea mı olduğunu; ruhun basit birtakım unsurlardan oluşan mürekkep mi olduğunu tartışa gelmişlerdir. Augustinus, her şey tartışmalı olsa dahi, kişinin ne kadar şüpheci olursa olsun,

45 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 129.
46 G. O'Daly, "Augustine", s. 392.
47 M. Mendelsohn, "Augustine".

kendisinden şüphe edemeyeceği en azından bir olgu olduğunu, yani onun kendi varoluşundan asla şüphe edemeyeceğini söyler. Ne kadar şüphe edersem edeyim, şüphe ettiğim zaman, var olan biri olarak kendimin bilincinde olurum. Bildiğimi düşündüğüm zaman aldanabilsem dahi, yine de aldanabilmek için var olmam gerekir. *Si fallor sum*:

> Biz (1) *var olur* ve (2) var olduğumuzu *biliriz* ve bu var olan ve bilen şey, bizim (3) *sevdiğimiz* bir şeydir. Sözünü ettiğim bu üç madde söz konusu olduğu sürece, hakikat kılığına girmiş bir yalan korkusu bizi hiçbir şekilde tedirgin etmez. Zira onlar, dışımızdaki şeylerin tersine, renkleri görmeyle, sesleri işitmeyle, kokuları koklamayla, tatları tat alma, katı ve yumuşak olanı dokunma yoluyla algıladığımız tarzda, bedenin duyularından herhangi biriyle idrak edilmez. Bu türden duyusal şeylerin zihinsel resimlerini oluştururken, zihinlerimizde onlar üzerinde yoğunlaşır, onları belleklerimizde depolar ve onları canlı tutma arzumuzu koruruz. Fakat hayal edilmiş ya da görünüşteki şeylerin beni aldatacak bir sureti bulunmuyorsa eğer, var olduğumu, bildiğimi ve sevdiğimi mümkün en yüksek kesinlikle bilirim. Bu türden hakikatlerle ilgili olarak, Akademi kuşkucularından gelecek hiçbir kanıttan korkmam. Onlar, "Peki ya aldanıyorsan?" deyip itiraz ederler. *Aldanıyorsam, varım.* Çünkü var olmayan biri, aldanamaz (*TD* XI 26).

İşte burası, söz konusu sarsılmaz kanaat bilgi için bir temel sağlar. Augustinus, insanın kendi benliğine ilişkin ilk ve temel sezginin, soyut bir biçimde ayırt edilebilecek olan bütün zihinsel edim ve işlemleri ihtiva ettiğini söyler. Buna göre, söz konusu ilk ve temel sezgi, istemeyi, anımsamayı, düşünmeyi, hissetmeyi, dolayımsız idraki, yargılamayı içerir. O, bu tür dolayımsız bir bilgi ya da sezginin başka örnekleri de olduğundan emindir.[48]

Augustinus işte bu çerçeve içinde *scientia* ile *sapientia* arasında yaptığı ayrımdan[49] yola çıkarak, bilgiyi duyusal bilgiden önce rasyonel bilgiye, sonra da gerçek tefekkür ya da sezgiye dayalı dolayımsız

48 C. N. L. Brook – D. Knowles – E. D. Luscombe, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 41.

49 M. H. Carré, *Realists and Nominalists*, s. 12.

bilgiye yükselecek şekilde üçe ayırır. Buna göre, o, bilgide, zaman içindeki değişen şeylerin bu dünyanın ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan bilgisi olarak inanç ya da duyusal bilgiden amacı gerçek tefekkür, konusu akılla anlaşılabilir idealar olan hakiki bilgeliğe doğru bir yükseliş olduğunu öne sürer. Öyleyse, bilgi duyusal nesnelerin ampirik bilgisinden *intelligibiles res*in, yani akledilir varlıkların önce rasyonel, sonra da sezgisel bilgisine doğru belli bir sıra içinde gelişir. Nitekim ona göre, birinci bilgi türü ampirik bilgi, duyular aracılığıyla kazanılan malumattır. Söz konusu bilgi, bilginin en aşağı derecesi olup duyuma karşılık gelir. Her ne kadar bilginin en aşağı derecesine karşılık gelse de duyum uyaranların etkisinin ve dış dünyadan gelen suretlerin ruh tarafından pasif bir şekilde alınmasından meydana gelmez.[50] Nitekim Augustinus "bir cisim gördüğümüzde, o cismin imgesi ruhumuzda var olmaya başlar. Burada imgeyi ruhumuza dayatan cisim değil, imgeyi kendi içinde güzel bir çabuklukla üreten ruhun kendisidir" diye yazar (*DG* XII, 16 33).

Duyumun, bilginin en aşağı düzeyini meydana getirmesi, ruhtan veya bilen zihinden ziyade, onun konusunu meydana getiren varlıklardan kaynaklanır. Onun konusu olan varlıklar, zamansaldır; yani zaman içinde varlığa gelir, belli bir süre sonra da yok olup giderler. Onlar ikinci olarak olumsal olan varlıklardır; yani onlar, varlığa gelmeleri kadar gelmemeleri de mümkün olan, olduklarından başka türlü de olabilen ve dolayısıyla, zorunlu bir bilginin ortaya çıkışına elverişli olmayan varlıklardır. Bu varlıklar, üçüncü olarak değişir, sürekli bir değişme süreci içinde bulunurlar. Burada Platoncu bir bakış açısıyla hareket eden Augustinus, değişen varlıklara ilişkin gerçek bir bilgiden söz edilemeyeceğini söyler. Bu düzeyde söz konusu olan bilgi, en iyi durumda muhtemel, şüpheye açık, göreli ve kendisinde zorunlu hiçbir öğe içermeyen olumsal bir bilgi, bir kanaat ya da sanıdır.

İkinci bilgi düzeyi veya ikinci türden bilgi ile insan, Augustinus'a göre, duyumsal düzeyden akıl düzeyine yükselir. Duyumsal bilgi ile üçüncü türden dolayımsız, sezgisel bilgi arasında tam orta noktada bulunan bu bilgide, insan zihni birinci bilgi düzeyinde konu aldığı cismani varlıkları, cismani olmayan, ezeli-ebedi öz ya da standartlara göre yargılayıp değerlendirir. Burada sözü edilen cismani olmayan, ezeli-ebedi özler ise idealardır. Augustinus da diğer Hıris-

50 G. O'Daly, "The Response to Skepticism and the Mechanisms of Cognition", s. 166.

tiyan teologları gibi, ideaları Tanrı'nın zihnine yerleştirir, platonik idealar dünyasını Tanrı'nın aklı veya kelamıyla özdeşleştirir. Buna göre realizmin savunuculuğunu yapan Augustinus'a göre, ezeli-ebedi ve mantıksal özler olarak idealar, yetkin standartlar olarak tanrısal ideler, maddi dünyadaki kısmi tezahürleri ya da yansımaları olan duyusal varlıklardan mantıksal ve zamansal bakımdan önce gelirler. Duyusal varlıklarla bu yetkin özler arasında, suret-orijinal, kopya-asıl ilişkisi bulunduğundan, değişen tikel varlıklar, ancak asıllarıyla, orijinalleriyle yargılanabilirler. Salt insana özgü bir bilgi olan söz konusu bilgi türü, duyumdan veya duyumsal bilgiden, aklın katkısını, zihnin ezeli-ebedi gerçekliklerinin bilgisini içerdiği için üstün olmakla birlikte, duyumsal hiçbir şey içermeyen üçüncü bilgi türünden, duyuları kullandığı ve duyusal varlıkları konu aldığı için daha aşağıdır. Öte yandan, üçüncü bilgi türü, bizatihi kendisi için istenen bir bilgi iken, ikinci bilgi türü eylem amaçlı bir bilgi olup pratik bir bilgeliğe karşılık gelir.

Üçüncü bilgi türü, en yüksek bilgi türü olarak cismani olmayan, ezeli-ebedi ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların temaşaya dayalı doğrudan bilgisidir. Bu düzeyde hakiki bilgeliğe sahip olan insanın rasyonel ruhu gerçek bilgiye sahip olurken duyusal dünyayla sınırlı kaldığında hiçbir zaman erişemeyeceği kesinliğe erişir.

***Aydınlanma Teorisi*:** Gerek ikinci, gerekse üçüncü bilgi düzeyinde söz konusu olan, maddi olmayan, ezeli-ebedi ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların dolayımsız bilgisi nasıl mümkün olabilir? Sonlu, sınırlı, değişen ve olumsal bir varlık olarak insan, kendisini her bakımdan aşan değişmez doğruların, ezeli-ebedi idealarının doğrudan bilgisine ve dolayısıyla kesinliğe nasıl ulaşabilir?

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

Aynı şey, matematikçinin konusunu oluşturan doğrular, çemberler ve rakamlar için de geçerlidir. Geometricinin tahtaya çizdiği

doğru çizgi, sokakta gördüğümüz dümdüz sopa, yetkinlikten yoksun, gelip geçici ve zamansal şeylerdir, oysa doğrunun ya da matematiksel doğruluğun kendisi doğruluk ideası değişmez. İkincisinin varoluşu ve bilgisi olmadan nasıl olup da sopanın ya da tahtanın doğruluğuna karar verebilirim? Yine, bir araya getirdiğimiz üç elma ile beş elmanın birlikte sekiz elma yaptığını görürüz. Elmaların kendisinin ve onları toplayan insan zihninin değişken ve zamansal olduğu yerde, matematikçinin elmalardan, duyusal varlıklardan bağımsız olarak topladığı üç ve beş sayılarının sekiz ettiği doğrusu değişmez, nesnel, zorunlu ve ezeli-ebedi bir doğrudur. Dahası, duyumların kişiye özel olduğu yerde, bu doğrular, tüm insanlarda ortaktır.

Augustinus, bilgi problemini bu şekilde ortaya koyunca, tıpkı Platon gibi, aralarında ortak hiçbir nokta bulunmayan iki varlık alanı veya gerçeklik türü arasında, bilgi temeli üzerinde ilişki kurma problemiyle karşı karşıya kalır. Zira onun öngördüğü kesin bilgi anlayışına göre, bir yanda en azından bir yönüyle duyusal, olumsal, zamansal, değişken ve gelip geçici olan insan varlığı, diğer yanda ise akledilir, zorunlu, ezeli-ebedi, değişmez ve kalıcı olan idealar ve zorunlu doğrular vardır. Augustinus, problemi bu şekilde ortaya koyduğu için, bilgiyi veya insanın söz gelimi erdemin veya karenin ne olduğuna ilişkin bilgisini, Aristoteles'in yaptığı gibi bir tür soyutlama sürecine gönderme yaparak açıklama imkânını daha baştan devre dışı bırakmış olur.[51] O, Hıristiyan öğreti gereği, ruhun doğum öncesi var oluşunu kabul edemediği için, anımsama öğretisinden de uzak durur. Dahası, Aziz Augustinus'un gözünde kesin bilgi, temsili veya dolayımlı bir bilgi değil de dolayımsız bir bilgi olduğu, kişi gerçek bilgiye sahip olduğunda, kesin bilginin ideal nesneleriyle doğrudan bir temas içinde bulunduğu için de Augustinus anımsama öğretisini veya Descartes'ta söz konusu olan türden, "doğuştan fikirler" anlayışını da kabul edemez.[52]

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

51 G. B. Matthews, "Augustine".
52 P. V. Spade, "Medieval Philosophy", s. 67.

yol açtığı sınırlamanın üstesinden gelmesine imkân verir. Teoride Augustinus, epistemolojik probleme uygun bir metafor olarak ışık metaforunu kullanır. Bilgide insan zihnini aydınlatan ışık, ona göre, Tanrı'dan gelir.

Burada söz konusu olan aydınlatma, güneş ışığının gözün gördüğü duyusal nesneler için gerçekleştirdiği işlevin aynısını, zihnin bilgide konu aldığı nesneler için gerçekleştiren manevi veya ilahi bir aydınlatmadır.[53] Yani tıpkı güneş ışığının cismani ya da duyusal varlıkları göz için görülür hale getirmesi, görme için gerekli aydınlığı sağlaması gibi, ilahi aydınlatma da akılla anlaşılabilir ideaları, ezeli-ebedi ve değişmez ya da *a priori* doğruları zihin için akledilir ya da kavranabilir hale getirir. Zihin bu sayede, ışığın kendisini değil de, zorunlu ve ezeli-ebedi hakikatlerle bu doğrulardaki zorunluluk ve ezeli-ebedilik özelliklerini görür. Yine, zihin böylelikle yaratılmış şeylerle değişmez ve zaman-dışı idealar arasındaki ilişkiyi, zorunlu bir yargıda yer alan kavramlar arasındaki ilişkide ortaya çıkan zorunluluk ve değişmezlik unsurlarını kavrar:

> Şu halde, bilimlerde aktarılan doğruları kavrayan her kimse, söz konusu doğrunun mutlak ve zorunlu olarak doğru olduğunu kavrar; onun, sanki kendi ışığıymış gibi görünen başka bir güneş tarafından aydınlatılmamış olsaydı eğer, bu doğrunun kavranamayacağına herkesin inanması gerekir (Augustinus'tan akt. B. Matthews).

Tanrı'yı bütün insanları aydınlatan manevi bir ışık olarak görmekle kalmayıp O'nun tarafından aydınlatılan bir zorunlu hakikatler, rasyonel doğrular dünyasının olduğunu savunan Augustinus, insan zihninin doğru bir yargıda bulunduğu her seferinde, söz konusu aydınlanma aracılığıyla Tanrı'nın aklındaki öz ya da idealarla, değişmez ve zorunlu hakikatlerle temas içine girdiğini söyler. Demek ki, onda, Tanrı manevi bir ışık olup bütün insanları aydınlatır. Fakat her şey bundan ibaret değildir, bir de Tanrı tarafından aydınlatılan mutlak hakikatler dünyası vardır. İşte insan aklı bu hakikatleri, ancak Tanrı'dan gelen manevi ışık sayesinde kavrayabilmektedir.

Aydınlanmanın, onda söz konusu epistemolojik anlamı dışında pratik bir anlamı da vardır. O, duyusal dünyaya dalmış, maddi âleme batmış ruhları uyandırmaya, kaybedilmiş birliklerini yeniden

53 D. Luscombe, *Medieval Thought*, s. 11.

ele geçirebilmelerini sağlamaya ve başka ruhlarla aralarına giren engellerin ortadan kaldırılmasına yarar.

Tanrı Anlayışı

Söz konusu bilgi anlayışı veya aydınlanma teorisinin, Augustinus'ta, nihayet bir de teolojik bir anlamı vardır. Çünkü Tanrı'dan gelen ve ilahi hakikatlerle insan zihnini aydınlatan manevi ışık Tanrı'nın varoluşu için sağlam bir delil, güçlü bir argüman sağlar. Bununla birlikte, bunu söylerken dikkatli olmakta ve dolayısıyla da önce, onda iman ve aklın birbirleri karşısındaki durumlarını belirlemekte yarar vardır. Buna göre Aziz Augustinus, Tanrı'nın varlığının akıl yoluyla bilinemeyeceğini ya da en azından bilinememesinin kuvvetle muhtemel olduğunu söyler. Çünkü akıl dini hakikatlere erişebilseydi eğer, imana hiç gerek kalmayacaktı. İmana gerek duyuluyorsa eğer, bu da aklın insanın en fazla bilme ihtiyacı duyduğu konular için yetersiz veya uygunsuz olduğu anlamına gelir. Bunun da Augustinus'a göre, hiç kuşkusuz birkaç nedeni vardır. Birinci alternatifte, o, insan aklının Tanrı'yla ilgili gizemlerin en azından önemli bir bölümünü hiçbir şekilde kavrayamayacağını savunur. "Hüküm günü" veya "yeniden diriliş" benzeri dini hakikatler, yardım görmeyen akıl tarafından erişilebilir, anlaşılabilir şeyler değildir. Bu hakikatler kanıtlanamaz, akıl yoluyla ispatlanamaz; akıl, sadece onların az ya da çok makul veya muhtemel olduklarını gösterebilir.[54]

Augustinus için çok daha geçerli olan ikinci alternatif veya diğer bir neden, insan aklının bozulmuş, şu ya da bu şekilde tahrifata uğramış olmasına işaret eder. O, işte bu noktada insanın akıl yürütme kapasitesinin zayıflamış olmasının ve dolayısıyla bilgisizliğinin "ilk günah"ın bir sonucu olduğunu söyler.[55] Augustinus, aklın esasen veya sadece iman yoluyla iyileştirilebileceğini, dolayısıyla akıl ile iman arasında bir çatışma olamayacağını, iman ile aklın birbirlerinin tamamlayıcısı olabileceğini iddia eder. Gerçekten de Musa'nın Tanrı'sı ile Platon'un Tanrı'sı arasında bir fark bulunmadığını, her ikisinin de aynı şeyi, birinin vahye diğerininse akla dayanarak öne sürdüğünü bildiren Augustinus'a göre, hakiki iman ile doğru aklın birbiriyle uyuşması kaçınılmazdır. Çünkü her ikisi de aynı hakikati ifade etme iddiasıyla ortaya çıkıyorsa, hakikat hakikatle değil de sadece yanlışla çelişebileceğinden, imanın akılla çelişmesi imkânsızdır.

54 G. B. Matthews, *Augustine*, s. 86.
55 J. Rist, "Faith and Reason", *Cambridge Companion to Augustine*, s. 26.

Biraz daha ileri giderek iman ile akıl arasında zorunlu bir ahenk bulunduğunu savunan Augustinus, imana sadece aklın ötesinde kalan şeylerin bilinmesi için değil, fakat aynı zamanda aklın, hataya düşerek dahi olsa, bilip bir çözüme kavuşturduğu şeylerde de ihtiyaç duyulduğunu öne sürer. Bunun da bir nedeni imanın oynadığı dönüştürücü ve ıslah edici rol ise diğer bir nedeni onun yerine getirdiği aydınlatıcı roldür. O, bu sayede aklı düşebilmesi muhtemel hatalara karşı korur, akla yönünü gösterir ve onun ulaştığı doğru sonuçları tasdik eder.

Tanrı'nın Varoluşuyla İlgili Argümanları: Augustinus'un iman ile akıl arasındaki ilişki bağlamında vardığı bu sonuçları ilk test ettiği yer, Tanrı'nın varlığı konusudur. O, burada akıl yoluyla teşhis edilip temellendirilmeye çalışılan bir hakikati iman sayesinde aydınlatıp tasdik ettirir. Nitekim bu çerçeve içinde Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak birkaç argüman geliştirir.

Augustinus, Tanrı'nın varoluşu için, daha sonra Anselmus tarafından geliştirilecek *a priori* bir argüman olarak "ontolojik argümanı" henüz bilmediği için, bazıları dış dünyadan bazıları da insanın kendi iç dünyasından hareket eden iki ayrı argüman türü olduğunu varsayar. Bu argümanlardan ikisinin de bilişsel açıdan önemli olduğunu düşünür. Nitekim dünyanın düzeni, birliği, yasalılığı, rasyonalite ve ahengiyle dünya içindeki varlıkların çeşitlilik ve güzelliğin insanı âlemin yaratıcısı olan Tanrı'ya götürebileceğini kabul eder. Bununla birlikte Tanrı'nın kendisini en mükemmel bir biçimde doğada değil de, insan ruhunda gösterdiğini düşündüğü için, O'na doğadan hareketle değil de, insandan ve onun iç dünyasından hareketle gitmenin çok daha değerli olduğuna inanır. Zira insanın doğada Tanrı'yı görebilmesi için, önce "ona uygun bir şekilde bakması", yani onda Tanrı'yı araması, Tanrı'yı bulabileceğine inanarak veya bulma ihtiyacı duyarak onun üzerinde düşünmesi gerekir. Ona göre, *doğayı bilenin Tanrı'yı bilmesinden ziyade, Tanrı'yı kavrayanın doğanın ne olduğunu bilmesi, onun anlamını kavraması söz konusu olur*.[56]

Augustinus'un içsellik metafiziğinde, insandan, onun iç dünyasından yola çıkıldığında yine iki ayrı hareket noktası gündeme gelir. Bunlardan birincisi insan zihnindeki ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisi, ikincisi de insanda kendisini Tanrı'yı arama yönünde ifade eden derin arzudur. Şu halde birincisinde hareket noktası zihnin zorunlu

56 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 386.

ve değişmez hakikatlerle ilgili kavrayışıdır. Aziz Augustinus'a göre, zorunlu ve ezeli-ebedi bu hakikatler, sonlu insan zihninin çok üstündedir, bundan dolayı insan zihni, onların karşısında eğilmek ve bu hakikatleri kabul etmek durumunda kalır. İnsan zihni bu hakikatleri kendince uydurmadığı gibi, değiştiremez de. Zihin yalnızca kendisini aşan bu doğruların bilincine varır ve düşüncesini onlara göre düzenler. Augustinus, "bu zorunlu ve değişmez hakikatler, insan zihninin üstünde olmasaydı, insan zihninden bağımsız değil de zihne tabi olsaydı eğer, zihin onları dilediği gibi değiştirebilirdi," der.

O, tıpkı imgelerimizin kendisinde ortaya çıktığı zihnin değişkenliğini ve yetersizliğini, duyum ya da izlenimlerimizin de kendilerinden türedikleri cismani ya da duyusal varlıkların maddilik ve olumsallığını yansıtması gibi, bu hakikatlerin de zorunlu ve ezeli-ebedi bir varlığı yansıttığını söyler. Onların, bütün hakikatin temelini oluşturan tinsel bir varlıkta temellendiklerini ileri sürer. Biz insan varlıkları, insan davranışlarını az ya da çok adil olan eylemler olarak yargılıyorsak eğer, yargılarımız keyfi ve gelişigüzel olmayıp zorunlu ve ezeli-ebedi bir ölçüt, öz ya da ideaya göre olma durumundadır. Ona göre, bu öz ya da ölçütün ezeli-ebedi ve yetkin bir varlıkta bulunması ya da temellenmesi gerekir. Bu varlık ise Tanrı'dır.

Augustinus ikincisinde ise, insan ruhunun içinde bulunduğu fiziki dünyaya ait varlıklarla, onların kendisine sağladığı bilgi, verdiği haz ve sevinçlerle tatmin olmaması olgusu üzerinde durur. Bu durum, insana bu dünyadaki mutsuzluğunu, sürekli memnuniyetsizliğini, korkularını ve huzursuzluğunu gösterir, ona asıl yerinin burası olmayıp başka bir yer olduğunu düşündürtür. İnsanın aradığı oluş değil, varlıktır; gelip geçici hazlar değil, ebedi saadettir; madde değil manadır. Augustinus, insanın bu arayışının bir sonucu olarak, aynen kendi tecrübesinde olduğu gibi, Tanrı'yı bulduğu zaman huzur ve sükûna kavuşacağını, güven bulup aradığı saadete erişeceğini söyler.

Augustinus, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için, zaman zaman "Evrensel Mutabakat Argümanı"na, yani "Tanrı inancının varlığı ve evrenselliğinden Tanrı inancının doğruluğuna geçen delil türü"ne başvurur. O, bu kanıta özel bir önem verir, çünkü kendi inancına göre, "aklını kullanmak isteyen rasyonel bir yaratığın bilgisinden Tanrı fikrini söküp atmak imkânsızdır" (Augustinus'tan akt. Z. Özcan, 158)

Zaman zaman veya başı sıkıştığında kozmolojik argümanı veya ilk neden delilini de kullanan Augustinus,[57] bazen de teleolojik argümana başvurarak yaratıklardan, doğadaki düzenden de hareket etmiştir (Augustinus, *EG* 77-78). Bu sonuncu argümanlar, ona göre, daha ziyade ilahi varlığı anlama veya Tanrı'nın sıfatlarını öğrenme noktasında katkı yaparlar. Gerçekten de doğadaki düzen ve birlik en yüksek derecede akıllı ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın varoluşuna, yetkin Yaratıcı'nın birliğine işaret eder. Yine, yarattıklarının iyiliği, onların sahip olduğu pozitif gerçeklik Tanrı'nın iyiliğinin; evrendeki süreklilik ve kalıcılık da O'nun üstün bilgeliğinin bir delilidir. Tanrı'nın varoluşunu bu şekilde farklı argümanlarla ortaya koyan Aziz Augustinus, daha sonra Tanrı'nın sıfatlarını saymaya geçmiştir.

Tanrı'nın Sıfatları: Augustinus, Tanrı'yı her şeyden önce gerçekten var olan varlık olarak tanımlar (*İT* VII 17, 23; VII 20, 26). O'nun hakiki varlık olması ise varlığını kendinden alması ve başka şeylerden bağımsız olması anlamına gelir. O, bu yüzden var olmaması imkânsız olan, özü varoluşunu içeren varlıktır. Diğer varlıklar ise, Tanrı'dan ayrı olup varlıkları için O'na bağımlıdırlar. Onların varoluşu, Tanrı'nın varlığı gibi zorunlu olmayıp olumsal ve bağımlı bir varoluştur.[58]

Buradan da anlaşılacağı üzere, ortaçağın bütün felsefi veya teolojik sistemleri gibi, kozmolojik veya metafiziksel bir monizmin savunuculuğunu yapan Augustinus için, Tanrı'nın bir diğer temel sıfatı, doğallıkla değişmezlik olmuştur. O da, aynen Platon gibi, değişenin, karşıt sıfatlar ya da yüklemler almak suretiyle çelişik bir yapı kazandığı için gerçek olamayacağını savunarak, değişmezliği neredeyse gerçek olmanın alamet-i farikası yapmıştır. Dahası, onda da değişmezlik düşüncesi, yine aynen Platon'da olduğu gibi, yetkin bir varlık olarak Tanrı düşüncesiyle yakından ilişkilidir.[59] Buna göre, Tanrı yetkin bir varlık ise eğer, O'nun değişmesinin veya değişme ihtiyacı içinde olmasının gerçek hiçbir nedeni olamaz. Çünkü yetkin bir varlıkta değişmenin, bir yetkinlik kaybı veya mükemmeliyet yönünden bir eksilmeyle sonuçlanması mantıksal olarak kaçınılmazdır. Gerçekten de hiçbir şey yetkinden daha fazlası olamayacağına göre, değişen bir yetkin varlığın, yetkin olmayan veya daha

57 Z. Özcan, *Augıstinus'ta Tanrı ve Yaratma*, ss. 161-164.
58 S. Macdonald, "The Divine Nature", s. 83.
59 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, ss. 136-37.

az yetkin bir varlık haline gelmesi kaçınılmazdır. Tanrı için böyle bir şey düşünülemeyeceğine göre, Tanrı'nın sadece yetkin değil, aynı zamanda değişmez olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Augustinus açısından ilahi gerçekliğin veya Tanrı'nın bir başka özelliği de yaratıcılıktı. Platonik felsefeden birçok noktada çok yoğun bir biçimde faydalanan Augustinus'un ustadan ayrıldığı birkaç hususta biri, söz konusu ilahi yaratma etkinliğinin mahiyeti konusuydu. Gerçekten de bu bağlamda, Yunanlıların "hiçten hiçbir şey çıkmayacağı" ilkesini benimseyen pek çok düşünür, Yahudi ve Hıristiyan yazar Tanrı'nın dünyayı baştan beri var olan maddeden, başlangıçsız ya da ezel maddeye şekil vererek yarattığını öne sürmüştü. Augustinus'un zamanında, özellikle de apolojistlerin imanı Grek felsefesine karşı savunma ve Hıristiyan inancını Yunan felsefesiyle karşılaştırma noktasında Tanrı'nın dünyayı hiçten yaratmış olduğu düşüncesi giderek güçlenmişti. O da doğallıkla, Tanrı'nın dünyayı, değişmeye konu olan şekilsiz maddeyi hiçten yarattığını öne sürdü. Dünyanın ilahi bir "Ol!" buyruğuyla hiçten yaratıldığını ileri süren Aziz Augustinus, sonlu ve sınırlı insan zihninin Tanrı'nın bu yaratıcı eylemini kavrayabileceğinden emin değildi:

> Fakat yeri ve göğü nasıl yarattın ve böylesi kudret gerektiren bir işi yapmak için hangi aleti kullandın? Çünkü bu iş, kendi zihninin tahayyülüne göre cismi belli bir şekle sokan insani işçinin zihnin iç gözüyle algıladığı bir form bahşedebilmesine benzemez. .... Ey Tanrı'm, yeri ve göğü nasıl yarattın? Doğrusu, yeri ve göğü ne yerde ne gökte, ne havada ne sularda yarattın, çünkü bunlar da yere ve göğe ait; ne de bütün âlemi âlemin içinde yarattın, çünkü o yaratılmadan önce içerisinde yaratılabileceği hiçbir yer yoktu ki, bu mümkün olabilsin; yine elinde yeri ve göğü kendisiyle yaratacağın herhangi bir şey de tutmuyordunuz (*İT* XI 5, 7; Türkçe tercümesi s. 269).

Gerçekten de dünyanın Tanrı tarafından hiçten, özgürce yaratılmış olduğunu öne süren Aziz Augustinus, hiçten özgür yaratma ve Tanrı'nın yüceliği ve üstünlüğüyle, dünyanın Tanrı'ya bağımlılığı konusunda ısrarlı olmuştur. Tanrı dışında var olan her şeyin Tanrı'ya bağımlı olduğunu söylerken, o, her şeyin Tanrı tarafından, üstelik hiçten yaratıldığını söylemiştir. O'nun tarafından yaratılan bütün bu şeylerin olumsallığını, değişkenliğini ve yok olup gidebilir

oluşunu açıklayan şey de budur. Bu şeylere, her ne kadar Tanrı tarafından varlık verilmiş olsa da, onlar yoktan var edildikleri, hiçten yaratıldıkları için hakiki bir varlığa sahip değildirler. Augustinus, Tanrı'nın bunun dışında, zamanın da yaratıcısı olduğunu, yaratılmamış ve yok edilemez olmak anlamında ezeli-ebedi olduğunu öne sürmekteydi:

> Bütün zamanların yaratıcısı Sen olduğuna ... göre, Sen yeri ve göğü yaratmadan önce herhangi bir zaman var idiyse, Senin çalışmaktan kaçındığın niye söyleniyor? Zira işte o zamanı da Sen yarattın, Sen zamanları yaratmadan önce de zamanlar geçip gidemezdi. Fakat yerden ve gökten önce hiçbir zaman var değil idiyse, "Sen o zaman ne yapıyordun?" diye niçin soruluyor? Çünkü zaman yokken, "o zaman" diye bir şey de yoktu.
>
> Sen zamanca da zamandan önce gelmezsin; yoksa tüm zamanlardan önce gelmezdin. Fakat hep şimdi şu anda var ve hazır olan bir öncesiz-sonrasızlığın tamlığı içerisinden Sen geçmiş tüm zamanlardan önce gelensin ve gelecek tüm zamanlarda var olansın, zira onlar gelecektedir ve geldikleri zaman da geçmiş olacaklardır; fakat "Sen aynı duransın ve Senin yıllarının hiçbir sonu olamaz." Senin yılların ne geçer, ne gelir, ama bizim yıllarımız hem geçer hem gelir ki tümü gelebilsin (*İT* XI 11, 13; Türkçe tercümesi ss. 273-274).

Buna göre, Augustinus, Tanrı'nın kendinden-kaim, ezeli-ebedi ve değişmez; ve yine sonsuz olduğu için de sonlu insan zihni tarafından kavranamayan Varlık olduğunu öne sürer. Tanrı, ayrıca basit olan, kendisinde bileşik hiçbir yan bulunmayan yetkin Varlık'tır; Tanrı'da öz ve varoluş bir olup, O'nun bilgeliği ve kudreti, özünün ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. Tanrı'nın tinselliği, sonsuzluğu ve basitliğiyle mekânı, ezeli-ebediliğiyle de zamanı aştığını ifade eden Augustinus, ilahi gerçekliğin yine mutlak olarak iyi olduğunu belirtir. Gerçekten de var olmanın iyi olduğu ve en gerçek varlığın en iyi olması gerektiği Augustinus için apaçık bir şeydir.[60] Tanrı, yetkin bir bilgiye sahip olduktan başka, O'nun gücü de sınırsızdır. Yaratılmış tüm varlık türlerinin O'nda ideaları ya da tohumları vardır. Tanrı bu ideaları, kendisinin mümkün olan yansıma ya

60 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 149.

da tezahürleri yaratacağı şeyler olarak, ezeli-ebedi bir tarzda görmüş ve bilmiştir. Şu halde, söz konusu görü ya da ezeli-ebedi bilgi ediminde, Tanrı her şeyi, insanın özgür eylemlerini bile, önceden bilir.

Söz konusu sıfatlar içinden, onun varlık-iyilik ve bilgelik sıfatlarına, bir üçleme olarak özel bir önem atfeder. Buna göre Platon gibi Aristoteles için de Tanrı iyidir; âlemin yaratılmasının en önemli nedeni Tanrı'nın iyiliği olmuştur. Dahası Tanrı evreni yaratmadan önce yaratacağı şeyin bilgisine sahipti (*TD* XI 10). Tanrı, öte yandan evreni özgürce ve onun iyiliği için yaratmıştır. Başka bir deyişle Tanrı evreni, aynen Platon'un söylediği gibi, iyi ve cömert olduğu, evren için var olmanın onun var olmamasından daha iyi olduğunu gördüğü için yaratmıştır. Tanrı, söz konusu yaratma eylemini iradesiyle ve özgürce gerçekleştirmiş olmakla beraber, evreni bir plana göre ve bilgisiyle yaratmıştır. Ona göre, Tanrı evreni özgür iradesiyle, zaman içinde ve hiçten yaratmıştır ama ne yaptığını bilmeden veya keyfi bir biçimde yaratmamıştır. Tam tersine, evren Tanrı'nın iradesi ve kudreti ile bir ve aynı şey olan aklının ve bilgeliğinin ürünü olarak vücuda gelmiştir. Tanrı'nın bu sonuncu niteliğini temsil eden şey, kelamdır. Zira kelam, Hıristiyan gelenekte baştan beri ifade edildiği üzere, evrende ortaya çıkacak olan mümkün bütün varlıkların ezeli-ebedi ilk örneklerini, yani rasyonel formlarını, özlerini veya idealarını ihtiva eder. Dolayısıyla Tanrı, evreni kelam aracılığıyla, yani bu ideaları model alarak vücuda getirmiştir.[61]

Değere Dayalı Varlık Görüşü

Augustinus, sıra dünyaya geldiğinde dünyanın ya da var olanların hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş olduklarını savundu. Başka bir deyişle o, köklerinin yine Platon'da ve Plotinos'ta olduğu, varlıkları asli ve temel değerlerine göre dereceleyip düzenleyen hiyerarşik bir varlık görüşü benimsemişti. Onun değer hiyerarşisini, gerçeklik hiyerarşisi haline getiren ve dolayısıyla varlık derecelerinden söz eden bu varlık anlayışına göre, bir şey daha iyi ve daha değerli olduğu, daha yüksek bir değere sahip bulunduğu sürece, varlık hiyerarşisinde daha yüksekte bir yerlerde bulunur. Buna göre, en yetkin, en yüksek değere sahip, en iyi varlık olan Tanrı, sadece varlık değil, değer hiyerarşisinin de en tepesinde bulunmaktadır. Maddi varlıklar, fiziki şeyler, hiyerarşinin en altında bir yerlerdedir. Buna karşın,

61 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, ss. 394-395.

insanların ruhları, Tanrı'yla fiziki varlıklar arasında, ortalarda bir yerde bulunmaktadır.

Buna göre, sadece varlık açısından değerlendirildiğinde, varlık esas itibariyle üç farklı tabakadan ya da varlık kategorisinden meydana gelir. Mekân ve zamanda yer alıp değişme içinde bulunan varlıklar, yani cisimler, en aşağı tabakayı oluşturur. Buna mukabil yer bakımından değişken olmakla birlikte zaman bakımından değişken olmayan varlıklar olarak ruhlar ikinci tabakayı, ne yer ne de zaman bakımından değişen Tanrı da birinci ve en üst tabakayı meydana getirir. İnsan bedeni itibariyle birinci, ruhu yönünden de ikinci tabakada yer alır. Fakat o, esas itibariyle ruh olduğu için Tanrı'nın hemen altında bulunmaktadır.

İlk bakışta son derece açık ve masum bir varlık görüşü gibi görünen bu hiyerarşik varlık anlayışı, önemli birtakım ontolojik ve etik sonuçlar içerdiği için büyük önem taşır. Buna göre, en değerli, en iyi ve yetkin varlık olan Tanrı aynı zamanda, tüm varlıkların en gerçeği olan Varlık olduğu için, değer ölçütü doğal olarak bir varlık dereceleri anlayışına götürür. Örneğin, fiziki ya da duyusal varlıklar oldukça düşük bir varlık derecesine sahiptirler; Tanrı'yla kıyaslandığında hatta tüm yaratıklar hiçliğe yakındır. Başka bir deyişle, onlar mutlak bir yokluk ya da hiçlik içinde bulunmamakla birlikte, tümüyle ya da tam anlamıyla gerçek de değildirler. Onlar oluş içinde olan, değişen, varlığa gelen ve sonra da geçip giden varlıklar olarak hiyerarşinin en aşağısında bulunurlar.

Değer hiyerarşisinden gerçeklik hiyerarşisine veya varlık derecelerine geçildiğinde, bu kez ölçüt iyilik değil de değişmezliktir. Augustinus'un Platoncu bakış açısı burada, açık ve seçik bir biçimde ortaya çıkar: Değişen, oluş içinde bulunan, varlığa gelen tümüyle gerçek olamaz. Şu halde, Tanrı'nın altında bulunan tüm varlıklar ancak kısmen gerçektirler ve yalnızca Tanrı bütünüyle gerçektir. Buna göre, değişmenin yaratıkların bir özelliği olduğu yerde, değişmezlik, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Yaratıcı'nın temel sıfatlarındandır.

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

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

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

> Bozulan şeylerin iyi bir tarafı olduğundan eminim. Mutlak iyi olsalardı ya da içlerinde iyiliğin zerresi olmasaydı, o zaman bozulmayacaklardı. Gerçekten de, mutlak iyi olsalardı, bozulmayacaklardı; kendilerinde herhangi bir iyilik olmasaydı, o zaman da onlarda bozulabilecek hiçbir şey olmayacaktı. Çünkü bozulma zarar verir, iyi olan hiçbir şeye ulaşamayınca da zarar veremez olur. Öyleyse, ya bozulma zararsızdır, ki bu olamaz; ya da –bu kesin olarak doğrudur– bozulan her şey iyiden yoksundur. Ve bir nesnenin her türlü iyi şeyini yitirerek daha iyi duruma geldiğini söylemek kadar korkunç bir şey olamaz. Şu halde, her türlü iyiden yoksun olmak demek, mutlak hiçlik demektir. Nesneler var oldukları sürece iyidirler. Şu halde, var olan her şey iyidir (*İT* Türkçe tercümesi s. 154).

Dünyada mutlak kötülük diye bir şey söz konusu olamaz. Yani, manişeizmde olduğu gibi, varlık cetvelinin en tepesindeki mutlak iyilik olarak Tanrı'nın tam karşıt kutbunda bulunan bir kötülük ilkesinden söz edilemez. Augustinus, mutlak kötülüğü reddetmekle kalmaz, fakat Tanrı'nın altında bulunan varlıklarda, iyi ve kötünün

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

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

Kötülük Problemi: Augustinus'a göre, kötülük pozitif bir şey olarak açıklanamaz. Kötülük, ancak ve ancak, mevcut olması gereken bir iyi ya da iyiliğin yokluğu olarak açıklanabilir.[62] Bu çerçeve içinde, bir şeyin, o normalde daha yüksek bir iyilik derecesine sahipken, bundan yoksun olduğu takdirde kötü olduğu söylenir. Bu durum, Augustinus'un değere dayalı hiyerarşik varlık görüşü temele alındığında, varlık cetvelinde daha yukarıda bulunan şeylerin göreli olarak daha aşağıda bulunanları yönetmesi, yönlendirmesi, onlar üzerinde bir güce ve etkiye sahip bulunması gerektiği, ama bunun tersinin hiçbir zaman söz konusu olamayacağı ilkesiyle açıklanabilir. Nedensellik açısından ifade edildiğinde, nedensel etkinin kendisini aşağıdan yukarıya doğru değil de yukarıdan aşağıya doğru göstermesi gerekir. Buna göre, şeyler, varlık cetvelinde olmaları gerektiği gibi oldukları, bulunmaları gerektiği yerde bulundukları, daha iyi olup, daha üstte bulunan altındakini yönettiği ve alttaki varlık da üstündeki varlığa tabi olduğu sürece, her şey düzen içinde olup, adil bir biçimde ayarlanmıştır. Aksi takdirde, varlıkların düzeni bozulmuş olup onlar kargaşa ve adaletsizlik içinde kalmışlardır.

İşte Augustinus, kötülüğü bu çerçeve içinde değerlendirir ve onu, nedensel etkinin aşağıdan yukarıya doğru gitmesi, daha aşağıdakilerin daha üsttekileri baştan çıkarıp üsttekilerin alttakilere tabi olması, düzenin bozulması ya da tersine çevrilmesi, yani düzensizlik ve adaletsizlik olarak tanımlar. Bundan dolayı, kötülük, varlık cetvelinde gerçekten var olan pozitif bir şey olmayıp şeylerin doğal düzenlerinden uzaklaşmaları, normalde var olması gereken düzenin tersine çevrilmesi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, Augustinus'a göre, dünyada kötülüğün ne zaman ortaya çıktığını sormak, daha aşağı dereceden veya daha aşağıda bulunan şeylerin nasıl olup da

62 W. S. Sahakian, *Ethics*, s. 77.

daha yüksek varlıklara yön verebildiklerini sormaktır. İnsanda ruh bedeni ve bedenin araçlarını, bütünün amacına uygun olarak yönlendirmek durumundayken, kötülüğün ortaya çıkışı bu düzenin bozulması, ruhun akıllı parçası tarafından yönetilmek ve sınırlandırılmak durumunda olan tutku, duyusal istek ve cinsel arzuların ruha tahakküm etmesi anlamına gelir.[63]

Bundan dolayı, ister ahlaki, ister fiziki ya da ister metafiziksel bir çerçeve içinde ortaya çıksın, kötülüğün sorumluluğu, Augustinus'a göre, Tanrı'ya değil de, insana aittir. Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, onları adil bir biçimde, yani her birine hakkını vererek, bulunmaları gereken yerde ve sahip olmaları gereken düzen içinde yaratmıştır. Fakat bu düzen bir şekilde bozulmuş ve tersine çevrilmiştir. O, bunu özgür iradesiyle insanın yapmış olduğunu söyler: İnsan, özgür iradesiyle daha aşağı şeylerin daha yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanmalarına neden olmuştur. Kötülük, yaratılmış iradenin, Tanrı'ya yüz çevirmesinin, sonsuz Tanrı'dan uzaklaşmasının bir sonucudur:

> Damak zevki bozulmamış birine lezzetli gelen ekmek, damak zevki bozulmuş birine lezzetli gelmeyebilir; gözleri sağlıklı birine ışık hoş gelirken hastalıklı gözlere acı verebilir. Aynı şekilde senin hakkaniyetin dürüst olmayan kişilere hoş gelmez; haydi haydi iyi olarak yaratmış olduğun ve aşağı seviyedeki yaratıkların bir bölümü ile uyum içinde bulunan bir engerek ve bir küçük yer solucana da hoş gelmez. Kötüler bu aşağı bölgelere daha çok uyum sağlayarak sana olan benzerliklerini yitirirler; tersine sana daha çok benzemeye çalışanlar ise, üstün yaratıklarınla daha çok uyum içine girerler. Kötünün ne olduğunu aradım ve onun bir töz olmadığını keşfettim, kötülük yüce tözden, yani Tanrı'm senden yüz çeviren, bu içten zenginlikleri reddeden, daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gururla şişinen bir iradenin ahlak bozukluğudur (*İT*, s. 156).

Günaha İlişkin Açıklaması

Etik anlayışına geçmeden önce, Augustinus'un kötülük problemiyle ilgili açıklamasından etik anlayışına ve hatta politika felsefesine geçişte anahtar bir rol oynayan günaha dair yorumunu ele almakta büyük

63 R. A. Markus, "Augustine", s. 91.

bir yarar vardır. Gerçekten de, etik anlayışında adaleti ve erdemi tanımlayacak, insanı kurtuluşa götürecek yolu gösterecek olan Augustinus, ilk günahla ilgili yorumunda, insan davranışının standartlarını, kötülük problemiyle ilgili açıklamasında da gösterdiğimiz üzere, ahlaklılık öncesi birtakım teorik ilkelerden çıkartmaya çalışır.

Değere dayalı varlık hiyerarşisinden, değerle olgu veya varlık arasında öngördüğü yakın ilişkiden de belli olduğu üzere, onun öngördüğü moral düzenin kökleri spekülatif akıl tarafından tesis edilen doğal bir düzende bulunur.[64] Buna göre, en yüksek anlamda veya en gerçek adalet, var olan her şeyin akla uygun olarak doğru bir biçimde düzenlenmesini gerektirir. Sadece insanda değil, toplumda ve varlık alanında da, yukarıda olanın daha aşağıda olanı yönetmesi, şekillendirmesi işte bu düzenin ve adaletin bir gereğidir. Başka bir deyişle, gerek insanda ve gerekse toplum düzeninde, bu düzen daha aşağıda olanın yüksekte olana tam ve evrensel bir tabiiyetini gerektirir. İşte böyle adil, ahenge dayalı bir düzen söz gelimi insan bedeni ruhu, aşağı itki, dürtü, istek ve arzuları aklı ve aklının kendisi de Tanrı tarafından yönetildiği zaman var olur.

Augustinus, böyle bir düzen ya da hiyerarşinin, iyi ve erdemli müminler, bilge yöneticilere ve ilahi yasaya itaat eden iyi yöneticilere tabi oldukları zaman, toplumda da bulunması gerektiğini öne sürer. Ona göre, insanoğlu ilk adalet durumu içinde kalsaydı, yani günaha boyun eğmesiydi eğer, bu yetkin uyum hali varlığını devam ettirecek, insanlar maddenin tahakkümü altında kalmayıp başka insanlara boyun eğmeyeceklerdi. Bu ahengi ve adalet düzenini bozan şey, insanın ilk günahı, onun Tanrı'ya başkaldırmış olması ya da hemcinsleri üzerinde egemenlik tesis etme arzusunu göstermesi olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, ilk günahın ilahi yasanın insan tarafından ihlal edilmesinden, bu ihlalin bir sonucu olarak bedenin ruha başkaldırmasından başka bir şey olmadığı açıklıkla ortaya çıkar.[65]

Bu, aynı zamanda kötülüğün ya da en azından kötülüğün bir bölümünün dünyaya girişini açıklayan bir olgu olma durumundadır. Buna göre, Tekvin'deki açıklamaya bakarak, başlangıçtaki yetkin ahengin ve adalet düzeninin bozulmasından, şeytan tarafından kandırılarak yasak meyveyi yiyen Adem'in Tanrı'ya başkaldırısının sorumlu olduğunu dile getiren Aziz Augustinus'a göre:

64 E. L. Fortin, "Augustin", s. 185.
65 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 134.

[B]aşlangıçta [Tanrı] dünyayı duyusal ve akledilir tüm varlıklarla dolu olarak yarattı ve Tanrı, bu varlıklar arasında, akıl bahşettiği ve Kendisini temaşa edebilir ve sevebilir kıldığı ruhlardan daha üstün hiçbir şey yaratmadı. ... Tanrı, bu akıl sahibi doğaya şu türden bir özgür irade verdi ki o kendi kutluluğu olan Tanrı'dan yüz çevirmek isterse, bunun sonucu sefillik olsun. .... Bazı [melekler] her şeyin ortak iyisi olan şeye, yani Tanrı'nın kendisine ve O'nun öncesiz-sonrasızlığına, hakikatine ve sevgisine sımsıkı bağlı kalmayı sürdürmüşlerken, bazıları, sanki kendi kendilerine iyi olabilirlermiş gibi kendi güçlerinin fazlasıyla aşığı olanlar, her şeye ortak olan o daha yüksek ve daha fazla mutluluk veren iyiden sapıp bu kendilerine mahsus iyinin yoluna düştüler ve öncesiz-sonrasızlığın yüce soyluluğunu kibir şişkinliğiyle, en emin doğruluğu kendini beğenmişlik yalanıyla, birleştirici sevgiyi fesatçı tarafgirlikle değiş tokuş ederek, kibirli, yalancı, kıskanç oldular. ...

[Bu sonuncuların] işledikleri kötünün fail nedeni neydi? diye daha öte bir soru sorulursa, yanıt böyle bir nedenin olmadığı şeklinde olur. Çünkü yapılan işi kötü kılan şey bizzat iradenin kendisi ise, iradeye kötü olan şey ne olur? Ve bunun sonucu olarak, yapılan kötü işin nedeni kötü iradedir, fakat kötü iradenin etkin nedeni olan hiçbir şey yoktur. ... Bu yüzden, hiç kimse kalkıp da kötü iradeye etkin bir neden aramasın çünkü madem ki iradenin kendisi bir şeyi etkilememekte, fakat bir kusur işlemektedir, o zaman bu neden etkin değil; kusurlu olur. Çünkü en yüksek şekilde var olan şeyden yüz çevirip varlığı daha az olan şeye dönme kusuru –işte bu, kötü bir iradeye sahip olmanın başlangıcıdır. İmdi kalkıp da bu kusurların nedenlerini keşfetmeye çalışmak, adeta bir kimsenin karanlığı görmeye veya sessizliği işitmeye çalışmasına benzer. Ama yine de bu benzetmedeki her iki şeyi de var olan fiilleri aracılığıyla değil de, yoklukları aracılığıyla biliriz. ....

Tanrı'nın doğası, hiçbir zaman, hiçbir yerde, hiçbir şekilde kusurlu değildir, [fakat] hiçten yaratılan doğalar kusurlu olabilir. Bununla birlikte, bu ikinci türden doğalar, varlığa ne kadar sahipseler ve ne kadar iyi işler işlerlerse (çünkü bu durumda onlar pozitif olarak var olan bir şey meydana getirirler), onların o kadar etkin nedenleri olur; varlık bakımından eksik oldukları ve bunun sonucu olarak da kötü işler

işledikleri ölçüde (çünkü bu durumda, onların yapıp ettikleri bomboş bir kendini beğenmişlikten başka ne olur?), onların kusurlu nedenleri olur. ...

Doğası melekler ile hayvanlar arasında bir orta olan insanı ... Tanrı öyle yarattı ki, Yaratan'ına kendi gerçek rabbi olarak bağlı kalır ve O'nun buyruklarına sadakatle uyarsa, meleklere eş olabilsin ve ölümün müdahalesine uğramaksızın kutlu ve sonsuz bir ölümsüzlük kazanabilsin; fakat kendi özgür iradesini kibirli ve itaatsiz bir şekilde kullanarak Tanrı'sı olan Rabbi gücendirirse, ölüme tabi olsun ve hayvanlar gibi –iştihanın kölesi olarak ve ölümden sonra ebedî cezaya mahkûm bir şekilde– yaşasın (*İT* VII 5, 7; VI 5, 7; Türkçe tercümesi s. 145, 148-149).

Kötülüğün, olması gereken iyiliğin yoksunluğu olduğunu bildiren Augustinus'a göre, kötülük yoksunluk olduğu için, meleklerin de insanın da kötü iradesinin fail bir nedeni olmasından söz etmek mümkün değildir. Bu yüzden, o Âdem ile Havva'nın Şeytan tarafından ayartılışından, sadece Tekvin'deki açıklamaya sadık kalabilmek için söz eder. Başka bir deyişle, Âdem ile Havva'nın Şeytan'ın sırnaşmalarına teslim olmalarının nedeni, doğrudan doğruya Şeytan'ın kendisi değil de, onların iradelerinin zaten bozuk ya da kusurlu olmasıdır. Bu nedenle, insanın düşüşünün nedeni bir anlamda Şeytan olsa bile, onun düşüşünün daha temel bir anlamda nedeni, insanın iradesinde bulunan asli bir kusurdur:[66]

Bizim ilk ana babamız zaten gizli bir şekilde bozuk oldukları için açık bir itaatsizliğe düştüler, çünkü öncesinde kötü bir irade olmasaydı, kötü bir iş hiç işlenmezdi. Ve bizim kötü irademizin kaynağı kibirden başka nedir? Çünkü "kibir günahın başıdır." Ve kibir haddini bilmez bir şekilde kendini yükseltmeye can atmaktan başka nedir? Ve ruh kendi ereği olarak sımsıkı tutunması gereken Tanrı'yı terk eder de, kendi kendisine bir tür erek haline gelirse, işte bu tam da haddini bilmez bir kendini yükseltiş olur. Bu, ruh kendi kendisinden hoşnut olduğunda olur. Ve ruh, kendisinden daha fazla hoşnut etmesi gereken o değişmez iyiden uzağa düştüğünde bunu yapar. Bu uzağa düşme kendiliğindendir çünkü irade

66 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 2006, s. 175.

aklı aydınlatan ve aşkı tutuşturan, o daha yüksek ve değişmez iyiyi sevmeye sımsıkı bağlı kalsaydı, ruh kendinde hoşnutluk bulmaya yüz çevirmemiş ve böylelikle de donuk ve karanlık hale gelmemiş olurdu; kadın yılanın doğru söylediğine inanmaz, erkek de karısının isteğini Tanrı'nın buyruğuna yeğlemezdi. ... O halde, bu kötü iş –yani, "yasak meyveden yemeyeceksin!" buyruğunun çiğnenmesi– zaten kötü olan kişiler tarafından işlendi. O "kötü meyve"yi ancak "çürük bir ağaç" verebilirdi. Fakat ağacın kötü olması doğanın sonucu değildi, çünkü ağaç kesinlikle sadece iradenin kötülüğü yoluyla kötü olabilirdi ve kötülük doğaya karşıttır. İmdi, doğa hiçten yaratılmış olmasaydı, kötülük tarafından bozulamazdı. Bunun sonucu olarak, bir doğa var, çünkü Tanrı tarafından yaratıldı, fakat o doğa Tanrı'dan uzak düştü, çünkü hiçten yaratıldı. Fakat insan mutlak hiçlik haline gelecek kadar uzak düşmedi, fakat yüzünü kendi kendisine dönmekle, insanın varlığı, en yüksek şekilde var olan Tanrı'ya sımsıkı tutunduğunda olduğundan daha ezik büzük bir şey haline geldi. Buna göre, kendi başına var olmak, yani Tanrı'dan yüz çevirdikten sonra kendi kendinden hoşnut olmak, tam da bir var olmayan haline gelmek değil, bu hale gelmeye yaklaşmaktır. ...

O halde, insan zaten kendi başına buyruk yaşamaya başlamamış olsaydı, şeytan insanı Tanrı'nın yasakladığı işi açıkça ve bariz bir şekilde işleme günahına kandıramazdı (Augustinus'tan akt. W. T. Jones, ss. 175-176).

Etik Anlayışı

İnsanın düşüşünü günah ve dolayısıyla onun Tanrı'ya başkaldırısı yoluyla açıklayan Aziz Augustinus, bu kez etik anlayışında, insanın kurtuluşunu ebedi saadet düşüncesi içinde, erdem ve Tanrı aşkı yoluyla ifade etmeye çalışır. Gerçekten de insanın ahlaki durumunu, yine söz konusu değere dayalı varlık hiyerarşisiyle ve bir yandan da insan doğasına ilişkin düşüncelerini, Tanrı'nın doğası ve yaradılış olgusuyla ilgili değerlendirmelerini bir araya getirerek açıklayan Augustinus'a göre, insan yaşamının doğal amacı, mutluluktur. Bu, apaçık bir şeydir; insan varlığı yaşamı boyunca mutluluğu arayacak şekilde kurulmuştur:

Mutluluğu anımsamak, sevmek ve arzulamak için nerede ve ne zaman yaşadım? Ve sadece ben ve onu arzula-

yan birkaç kişi değilim, hepimiz, istisnasız hepimiz mutlu olmak istiyoruz. Mutluluk konusunda sadece bir kavrama sahip olsaydık, onu bu kadar ısrarla aramazdık. İki adama askerlik mesleğini seçip seçmeyeceklerini sorsak, biri bu soruya evet öteki ise hayır diyebilir, ama bu kişilere mutlu olmak isteyip istemediklerini sorsak, ikisi de tereddüt etmeden mutlu olmak istediklerini söylerler. Biri askerlik mesleğini istemekle öteki bunu reddetmekle, ikisi de aynı şekilde mutlu olmayı istemektedirler. Bu da mutluluklarını değişik yerlerde aramalarından ileri gelir. Şu halde herkes mutlu olmak konusunda aynı görüştedir, sevinç içinde olmayı isteyip istemedikleri sorulduğunda da aynı düşüncededirler, çünkü sevincin kendisi onlar için mutlu yaşamın kendisidir. Değişik yollarda arasalar bile herkesin ulaşmak istediği ortak bir amaç vardır; o da sevinçtir. Hiç kimse sevinç hissetmediğini söyleyemez, sevinci belleğimizde buluyor ve mutluluk sözcüğünü duyduğumuzda da onu tanıyoruz (*İT* Türkçe tercümesi s. 238-239).

Bu, hiç kuşku yok ki, yeni bir düşünce değildir; nitekim modern çağda da insanın nihai amacının mutluluk olduğu söylenecektir. Ondan önce Yunanlılar da aynı şeyi söylemişlerdir. Aziz Augustinus'un yeniliği, mutluluğu farklı bir biçimde tanımlamasından ya da daha doğrusu insanın doğal amacına doğaüstü bir öğe eklemesinden meydana gelir:

> İnsanın en yüksek iyisini bedene konumlayan Epikürosçu, umudunu kendine bağlamış olandır; oysa akıllı yaratık o şekilde yaratılmıştır ki kendisi onu mutlu kılan iyi asla olamaz.
>
> Tanrım, herhangi bir sevinçte mutluluğu bulma düşüncesi yüreğimden, –senin önünde alçalan kulunun yüreğinden– uzaktır. Bir çeşit sevinç vardır ki, o dinsizlere değil, sadece sana yürekten tapınanlara verilmiştir. Çünkü sen bu sevincin ta kendisisin. Mutluluk işte budur! Mutlu yaşam senden, senin için, senin yüzünden sevinç duymaktır. Mutlu yaşam budur, başka bir şey değildir. Başka bir mutlu yaşam olduğunu sananlar gerçek olmayan bir sevincin peşinden giderler. Bununla birlikte, iradelerinin kopamadığı sevincin bir hayali hep bulunur (*İT* Türkçe tercümesi 239).

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

> Seni mutlu kılan ruhun erdemi değil, fakat sana erdemi vermiş olan, seni irade etmeye yönelten ve sana irade etme gücünü bahşetmiş olandır (Augustinus'tan akt. Coplestone s. 81).

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

> Tanrı'yı arama, öyleyse mutluluk için duyulan arzu, Tanrı'ya erişme de saadetin bizatihi kendisidir (Augustinus'tan akt. Coplestone s. 81).
>
> Mutlak değil de, bir ara iyi olan irade değişmez iyiye bağlandığı zaman, insan orada kutlu yaşama erişir (Augustinus'tan akt. Coplestone s. 82).

Augustinus bu durumu ünlü aşk teorisiyle açıklar.[67] Ona göre, insan zorunlu olarak, sonlu ve eksik oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla sever. İnsanın aşkının belli nesneleri vardır. İnsanın aşkına konu olan bu varlıklar arasında, **(i)** madde ve fiziki nesneler, **(ii)** başka insanlar ve **(iii)** kendisi vardır. Bu varlıklardan her biri, aşkı sırasında insanın ihtiyaçlarının belli bir bölümünü karşılar ve insana belli bir doyum ve mutluluk sağlar. Dahası, bu varlıkların hepsi, Augustinus'un varlık cetvelinde yer aldıkları, Tanrı tarafından yaratılmış oldukları için, iyi olma durumundadır. Augustinus'a göre, sorun insanın sevgisinde, onun aşkının farklı objelerinde

67 S. E. Stumpf, *Elements of Philosophy*, New York, 1986, ss. 48-53.

değildir. Sorun ya da ahlaki problem, insanın aşkının nesnelerine bağlanma tarzıyla, o nesne ile ilgili beklentilerindedir. Buna göre, insanlar mutsuz, sefil ve bir çalkantı içinde olduklarından, aşkta mutluluk ararlar, aşk yoluyla tamamlanmayı umarlar.

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

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

> Tanrı insanın en yüksek iyisi ise eğer, en yüksek iyiyi aramak mutlu yaşamak olduğu için, buradan mutlu yaşamanın Tanrı'yı kalben, bütünüyle ve aklımızla sevmekten başka bir şey olmadığı sonucu çıkar (Augustinus'tan akt. Coplestone s. 82).
>
> Bana kendini ver, Tanrı'm, bana kendini ver, çünkü seni seviyorum. Sana olan aşkım zayıfsa, seni daha güçlüce sev-

memi sağla. Aşkımın yeterli olması, senin kucaklamalarına atılacak gücü bulabilmek ve yüzünün gölgesinde saklanana dek yüzümü senden çevirmemek için, seni daha ne kadar çok sevmem gerektiğini bilemiyorum (*İT* Türkçe tercümesi 332).

Sevginin bizi çıkardığı yer burasıdır. Senin ruhun bizleri ölüm kapılarının alçak seviyesinden yükseltiyor. Huzurlu olmamız iyi niyetli olmamıza bağlıdır. Nesneler kendi ağırlıklarıyla kendilerine özgü yere doğru çekilirler, ne var ki bir ağırlık ister istemez aşağıya gidecek diye bir şey söz konusu değildir; her şey kendisine özgü yere doğru gider. Ateş yukarı çıkar, taş yere düşer. Suya dökülen yağ suyun yüzeyine çıkar, yağa dökülen su ise yağın dibine çöker. Kendilerine özgü ağırlıklarıyla sürüklenir ve kendilerine özgü yeri ararlar. Yerli yerinde olmayan şeyler kıpırdanıp dururlar, ama yerlerini bulduklarında sakinleşirler. Benim ağırlığım aşkımdır; nereye gidersem gideyim, beni götüren aşktır. Senin armağanın bizi tutuşturuyor ve yükseltiyor: Yanıp tutuşup gidiyoruz. Yürek basamaklarını çıkarak yukarı tırmanıyoruz. Senin ateşine, senin hayırlı ateşine yanmışız ve gidiyoruz, huzur kenti yüce Kudüs'e çıkıyoruz. "Rabbin evine gideceğiz" sözünü işitince mutluluk duydum. İyi niyetimiz bizleri oraya yerleştirecek ve orada ebediyen kalmaktan başka bir şey istemeyeceğiz (*İT* Türkçe tercümesi 333).

Aşkın farklı, ancak meşru objeleri birbirlerinin yerini alamıyor, biri diğerinden bekleneni sağlayamıyorsa eğer, aşkta, sonlu bir nesne veya insan da sonsuz bir varlık olarak Tanrı'nın yerine geçirilemez. Maddi varlıklar, başka insanlar ve kendisi, insanın aşkının meşru objeleri olabilmekle birlikte, insanın bunlardan birine duyduğu aşk, insan bu varlıkları gerçek ve nihai bir mutluluğa erişmek amacıyla sevdiği zaman, Augustinus'a göre, kötü ve yanlış bir aşk (*cupiditas*) haline gelir. İyi ve doğru aşkın (*caritas*) karşısında bulunan kötü ve yanlış aşk, aşkın Tanrı dışındaki nesnelerinin herhangi birinden, onun gerçekte verebileceğinden ya da sağlayabileceğinden daha fazlasını ümit etmekten meydana gelir. Varlık cetvelinde daha üstte bulunanların daha alttakileri yönlendireceği yerde, daha aşağıda bulunan varlıkların daha üsttekilere tahakküm etmesinden, insanın manevi ihtiyacını karşılayacak olan Tanrı'ya yönelecek yerde, maddeye, duyusal istekleriyle cinsel arzularına yenik düşmesinden oluşur.

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

Augustinus'a göre, bütün kötülüklerin kaynağında, söz konusu kötü ve yanlış aşk vardır. Fesat, kıskançlıklar, doyumsuzluk, açgözlülük ve adaletsizlikler hep ondan çıkar. Düzensiz aşk, düzeni bozulmuş uyumsuz insanlara, düzeni bozulmuş insanlar da düzensiz aile ve toplumlara yol açar. Düzenli bir toplum kurmanın en önemli yolu, öyleyse, insanın kendisini ve dolayısıyla aşkını düzene sokmasıdır; onun, aşkının, başta Tanrı olmak üzere, farklı nesnelerini, uygun ölçülerde ve gereği gibi sevmesini sağlamaktır. Onun aynı zamanda adalet olarak nitelediği bu yaklaşım veya yönelim hayata geçirildiği zaman ancak, insan erdemli olup ebedi saadete erişme yoluna girer (*VR* 48, 93). Yoksa insan için başka kurtuluş yolu yoktur.

> Erdemin mükemmel Tanrı aşkından başka hiçbir şey olmadığını savunuyorum. ... Ölçülülük kendisini bütünüyle sevilene vakfeden aşktır; metanet, sevilen nesne uğruna her şeye tahammül etmeye hazır olan sevgidir; adalet ise sadece sevilen nesneye hizmet eden aşk ve dolayısıyla, doğru yönetmektir. ... Bu aşkın nesnesi ise, başka hiçbir şey değil, fakat sadece en büyük iyi, en yüksek erdem, mükemmel ahenk olan Tanrı'dır (Augustinus'tan akt. Ashby s. 185).

Gerçekten de insanı Tanrı'ya çeken gücün aşk olduğunu söyleyen Augustinus, "Ağırlığım sevgimdir," (*İT* VIII 9, 10) der. İnsanı

Tanrı'yla birleştiren sevginin sadece doğal bir şey olmayıp aynı zamanda Tanrı tarafından ihsan edilmiş doğaüstü bir hediyedir. Aşkı, ahlaki hayatın merkezine yerleştiren Augustinus, Tanrı'nın insanı bir yandan aşk aracılığıyla kendisine çekerken, bir yandan da iradesini ıslah etmek amacıyla ahlaki erdemleri ruhuna yerleştirdiğini savunur. Onun sözünü ettiği sağduyu, metanet, ölçülülük ve adalet benzeri temel erdemler insanın iradesinin ıslah edilmesine olduğu kadar, onun gerçek iyiye yönelmesine de katkıda bulunurlar. Augustinus özellikle iradenin ıslah edilmesinde erdemlerin rolünü ve bu arada kökenini açıklarken, teorik hakikatlerin veya ezeli-ebedi doğruların bilinmesinde gündeme gelen ilahi aydınlanmaya benzer moral bir aydınlanmadan söz eder. İnsana Tanrı'da bulunan, O'ndan gelen ahlak yasasının farkına varılmasını sağlayan bir ahlaki bilinç verilmiş olduğunu söyleyen Augustinus'a göre, iradenin ıslah edilmesi ilahi erdemlerin aydınlatıcı eylemiyle, insan ruhunun üzerinde bir ışık gibi parıldaması sayesinde olur (*DL* II 19, 52). Bu moral aydınlanma aracılığıyla Tanrı, aynen ruhun kendi tarzında bedene yaşam ve düzen vermesinde olduğu gibi, ruhu düzen sokar, onu maddeden koparark gerçek hedefine yöneltir.

Devlet Anlayışı

Augustinus'un siyaset felsefesi ya da devlet anlayışı, birçok filozofta olduğu gibi, onun etik ve dolayısıyla metafizik anlayışına bağlıdır. Aşkın, yalnız bireyin değil, bireylerden meydana gelen bir toplumun da itici gücü olduğunu öne süren filozof, aşk türlerinden hareketle ünlü yeryüzü ya da dünya devleti ve gökyüzü ya da Tanrı devleti ayrımına ulaşmıştır. Buna göre, nasıl ki biri iyi ve doğru aşk, diğeri de kötü ve yanlış aşk olmak üzere iki tür aşk varsa, bu ayrımın iki ucuna karşılık gelecek şekilde, biri yeryüzü devleti diğeri de Tanrı devleti olmak üzere, iki devlet anlayışı vardır. Augustinus, işte bu çerçeve içinde, Tanrı'ya yönelmek yerine maddeye yönelen, Tanrı'dan çok yeryüzünü ve kendilerini sevenlerin, ruhları tensel yönlerinin, duyusal isteklerinin hizmetine girmiş olanların bir araya gelerek yeryüzü devletini kurduklarını söyler (*TD* XV 3). Buna karşın iyi ve gerçek aşk içinde olup ruhsal yönlerini temele alarak yaşayan ve Tanrı'yı sevenlerin de gökyüzü devletinde birleştiklerini savunur (*TD* XIV 28).

Aynı noktaya başka bir yerden, yani insanın sosyal doğasından hareketle ulaşmayı denediğimizde, Augustinus'a göre, Tanrı tara-

fından insana bahşedilen özellik ya da yetkinlikler arasında bir de sosyal bir doğanın bulunduğunu söylememiz gerekir. İnsanların Âdem'de bulunan ortak kökenlerinden dolayı birbirlerine sempati ve akrabalık bağlarıyla bağlandıklarını söyleyen (*TD* XII 22-23; XIV 1) Augustinus, bu doğal sosyalleşebilirlikten dolayı gruplar halinde yaşadıklarını savunur. İnsanlar, ona göre esas barışa erebilmek için aileler içinde yaşar ve devletler halinde örgütlenirler. Fakat tıpkı doğal ahlaklılığın, yeryüzü sevinçlerinin peşinde koşmasının insanı gerçek mutluluğa, ebedi saadete götürmeye yetmemesi gibi, gelip geçici politik devletler de insanı ebedi bir barış içinde yaşatmak için yeterli olmazlar. Gerçek mutluluk gibi, hakiki barış da Tanrı'nın inayetine ihtiyaç duyar. İşte Tanrı'nın insanları kurtarılmayı bekleyen gerçek müminler ve günahkârlar olarak ikiye ayırmış olması, biri Tanrı ya da Gökyüzü Devleti, diğeri ise insanın Devleti veya Yeryüzü Devleti olarak iki ayrı devletin doğuşuna yol açmıştır.

Augustinus aslında her iki devletin de, ama esas yeryüzü devletinin insanın cennet bahçesinden kovulmasına dayandığını, dolayısıyla politik otoritenin insanın günahkârlığının bir sonucu olduğunu söyler.[68] Ona göre, İncil'in Kabil'den yeryüzü devletinin kurucusu olarak söz etmesi boşuna değildir. Açgözlülük, şiddet, iktidar ve tahakküm arzusu, Kabil'i kendi kardeşini öldürmeye itmiş olup yeryüzü devletinin kökeni de bu suçta yatmaktadır (*TD* XV 1). O günden bugüne devletler, adalet üzerine değil de suç üzerine kurulmuştur. Bu kardeş katli kimi zaman Romulus'un Roma'yı kurmak üzere kardeşi Remus'u katletmesinde olduğu gibi tekrarlanır (*TD* XV 5). Bazen kurucu suç farklı olabilmekle beraber, ana kalıp geçerliliğini devam ettirir. Gökyüzü devletinde insanlar Tanrı aşkıyla yanıp O'nun peşinden giderken, yeryüzü devletinde insanlar iktidar, şan ve hükmetme peşindedirler.[69]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Augustinus bu bakış açısını siyaset felsefesinden başka insanlık tarihine de uygulamıştır. İnsanlık tarihini gökyüzü devletiyle yeryüzü devletinin, başka bir deyişle, insanın bedensel ya da duyusal yanıyla ruhsal ya da tinsel yanının çatışmasının bir tarihi olarak gören Augustinus'a göre, yeryüzü devleti, iblisin ayaklanmasıyla başlayıp, Asur ve Roma imparatorluklarıyla gelişen şeytanın krallığıdır. Buna karşın, gökyüzü devleti, Yahudi halkında ortaya çıkan, kendisini Hıristiyanlık inancı ve Ki-

68 P. Weithman, "Augustine's Political Philosophy", s. 239.

69 J. Abramson, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 171.

lisenin dogmalarıyla sürdüren İsa'nın krallığıdır.[70] O, yeryüzü devletlerinin örneklerini oluşturan Asur ve Roma imparatorluklarının yıkılıp gittiğini, zira bu devletlerin geçici olduğunu, gökyüzü devletinin son çözümlemede zafer kazanacağını söyler. Onun gözünde, Hıristiyanlık ve Kilise, gökyüzü devletinin etkisini duyurmaya başladığını gösteren yapı taşlarıdır. Gerçekten de Augustinus'a göre, gökyüzü devletinin yeryüzündeki temsilcisi Kilise'dir.

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

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

70 R. A. Markus, "St. Augustine", s. 206.

benzemek durumundadır. Bu ise ancak aşkla, insanların aşkın nesnelerine hak ettiği değeri vermeleriyle, yeryüzü devletindeki Tanrı devleti vatandaşlarının sayısının artmasıyla olur.

Patristik Felsefenin Gerileme Dönemi

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

Sahte Dionisos

Aeropagiteli Dionisos, milattan sonra beşinci yüzyılın sonlarıyla altıncı yüzyılın başlarında eser vermiş Yeni-Platoncu bir Hıristiyan âlimi ya da teoloğu olarak geçer. Kapadokya Okulu'na mensup bir teolog olarak Hıristiyanlığı, aynen Augustinus'ta olduğu gibi, Platoncu ve Yeni-Platoncu düşüncelerle yorumlama ve uzlaştırma çabası göstermiştir. Her şeyden önce Plotinos'tan Proklos'a bütün bir Yeni-Platoncu felsefe geleneğini Hıristiyan düşüncesine aktarmış olmasıyla tanınır. Gerçekten de ona atfedilen en önemli iş ya da etkinlik, "Yeni-Platoncu felsefenin alışılmadık ve olağanüstü bir tarzda Hıristiyanlaştırılmasını gerçekleştirme" işidir.[71] Gerçek kişiliğini gizlemesinin ve dolayısıyla kendini takma bir adla ifade etmesinin nedeni, muhtemelen Ortodoks olmayan görüşleridir.

Hayatı ve Eserleri

Sahte-Dionisos'un hayatı hakkında pek fazla bir şey bilinmemektedir.[72] Ortadoğu'da, muhtemelen Suriye'de yaşadığı sanılmaktadır; eserlerinde, kendisini Aziz Paul'un izleyicisi olarak tanıtmış olmak-

71 A. de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 35.

72 J. Stiglmayr, "Pseudo-Dionysius the Areopagite".

la birlikte, esas olarak Yeni-Platoncu Yahudi düşünürü Proklos'un öğrencisi olduğu öne sürülür.[73] Sahte-Dionisos, zamanın en önemli şerhçi ya da kutsal metin yorumcuları (*skholastikoi*) arasında geçer.

Yeni-Platoncu felsefeyle Hıristiyanlığın yeni ve ilginç bir sentezini gerçekleştiren Sahte-Dionisos dört eser kaleme almıştır: **(i)** Bunlardan birincisi, sadece kutsal metinlerde değil, aynı zamanda Hıristiyanlık öncesi pagan metinlerde Tanrı'ya verilen adları konu alan bir eser olarak *De Divinis Nominibus*'tur [İlahi İsimler]. Olumlayıcı ya da pozitif teolojinin ilk örneklerinden birini oluşturan bu eserde, uzmanlara göre, bir yandan da dilin sınırlarına işaret edilip negatif teolojiye gönderme yapılır. **(ii)** Sahte Dionisos, *De coelesti hierarchia* [Göksel Hiyerarşi] adlı eserinde Tanrı'ya uzanan bir hiyerarşi içinde tüm göksel varlıkların bir listesini verir. **(iii)** Onun *De ecclesiastica hierarchia* [Hıristiyanlığın Kutsal Hiyerarşisi] adlı eseri ise, Hıristiyanları Tanrı'ya eriştirecek manevi önderlerle din görevlilerini ele alarak bir tartışma ortaya koyar. **(iv)** Pek çoklarına göre, onun en önemli eseri, kaçınılmaz olarak bir mistik teolojiye götüren negatif teolojinin ortaya konduğu *Peri mustikes theologias*'tır [Mistik Teoloji].

İlahi İsimler

Dionisos'un daha ziyade teolojisinin ilk ve en önemli konusunu Tanrı'ya verilen isimler oluşturur. O, bu konuya hasredilmiş incelemesinde, Kutsal Kitap'ın Tanrı'ya birçok isim vermesinden hareketle, kendi kendisine O'na bu isimleri atfetmenin hangi anlamda meşru olduğunu sorar ve dolayısıyla ilahi isimlerle sıfatları tartışır. Eserin görünüşteki teleolojik amacı bu olmakla beraber, felsefi amacı Tanrı'dan başlayan ontolojik hareketi, söz konusu ilahi isimler aracılığıyla üç evre üzerinden ifade etmektir.[74] Söz konusu üç evre, bir anlamda Dionisos'un ilham almış olduğu Plotinos'un Bir-Akıl ve Ruh'tan, mensubu olduğu Hıristiyanlığın Baba-Oğul ve Kutsal Ruh'tan meydana gelen üçlemesini yansıtır.

Buna göre eserin birinci bölümünde genel bir giriş yapılırken, Tanrı'nın her şeyi bilen varlık olarak görülmekle birlikte esasen beşeri kavrayışın ötesinde kaldığı ve ancak sembollerle ifade edilebildiği söylenir (*DN* I 1-3). Burada Tanrı Kendinde Varlık'tır (*DN* XI 2-3); dolayısıyla o, bütün sıfat ve niteliklerin, hatta varlığın bile ötesindedir. Demek ki Kendinde Varlık, her türlü nitelik ve yüklemin,

73 K. Corrigan – M. Harrington, "Pseudo-Dionysius the Areopagite".
74 C. Schafer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite*, ss. 66-67.

olumlama ve inkârın, varlık ve bilginin ötesinde olan varlıktır. Varlık niteliğinin bile Tanrı hakkında kullanılmasının doğru olmadığını söyleyen Dionisos, Kendinde Varlık'ı aynen Platon'un yaptığı gibi Güneşe benzetir. O, var olan her şeyin kendisinden pay aldığı, kendisi hiçbir şeyden pay almayan gerçekliktir; biriciktir (*DN* II 3-4). O, varlığın mutlak, ezeli-ebedi ve aşkın nedenidir (*DN* V 2; VI 4).

Tanrı'dan başlayan ontolojik hareketin ikinci evresi Kendinde Varlık'tan Taşma veya Çıkış olarak Varlık'tır. Söz konusu varlık, çokluk alanıdır. Birlikten pay alan çokluk, hem bir ve hem de bir değildir; hem kendisi ve hem de kendisi değildir. Dolayısıyla, dünyanın düzeni varlığını birliğe, nihai ve en yüksek gerçekliğe borçlu olan bir düzendir. O, nihai ilkeden, Kendinde Varlık'tan türeyen farklı ve hiyerarşik varlık düzenleri içinde yapı kazanır.[75] Evren, bu anlayışa göre, Tanrı'nın bir tezahürüdür.

Üçüncü evre, Tanrı'ya Dönüş olarak Varlık'tır. Dionisos, burada Tanrı'yı "Güzellik", "Aşk", "Işık", "Hakikat", "İyilik" ve insanın yaşayacağı vecd halinin konusu olarak tanımlar (*DN* IV 4-5). Gücü mutlak olan Tanrı'yı artık evrenin ereksel nedeni olarak gösterir (*MT* XII 2). Başka bir deyişle Dionisos, evrenin yaratılmasında işe karıştırdığı "yaratıklarına muhabbet besleyen Tanrı düşüncesini" onların Tanrı'ya geri dönüşleri konusunda da kullanır.[76]

Birlik ve Çokluk Problemi

Buradan da anlaşılacağı üzere, başlangıcı ve sonucunun Tanrı olduğu söz konusu ontolojik hareket Dionisos'ta da karşımıza bir kez daha hiyerarşik ve değere dayalı bir varlık görüşü çıkarır. Ondaki hiyerarşik varlık görüşünün kaynağı Tanrı olmakla birlikte, söz konusu varlık düzeni tıpkı Yeni-Platoncu hiyerarşik varlık görüşünde olduğu gibi, çokluğun birlikten başlayan bir türüm sürecine olduğu kadar, bundan daha çok da Tanrı'nın hiçten yaratma eylemine bağlıdır. Bu nedenle, Dionisos birlikten ya da Tanrı'dan başlayan tek bir hiyerarşiden değil, biri en üst noktasında Tanrı'nın bulunduğu göksel hiyerarşi, diğeri ise en üst düzeyinde İsa'nın bulunduğu yeryüzü hiyerarşisi olmak üzere iki ayrı hiyerarşiden söz etmiştir.[77]

Buna göre, Dionisos'ta hiyerarşi, öncelikle varlığı gözle görülür duyusal âlem ve akledilir, ideal/manevi âlem olarak ikiye ayıran,

75 D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 51.
76 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 451.
77 E. F. Osborn, "Pseudo-Dionysius", ss. 510-11.

yaratılanları çeşitli sınıflara ya da düzeylere bölerken, rahip, keşiş, papaz, başpiskopostan, vb., oluşan ruhban sınıfının kendi içindeki hiyerarşiyi meşrulaştıran bir düzen olarak tasarımlanır. Aynı hiyerarşi ikinci olarak, Tanrı'nın bilgisini, O'ndan gelen ışığı alıp, sonra da kendisinin altındaki yaratıkları aydınlatan aynalara benzeyen ruhlara aktaran bir bilim ve nihayet, yaratılanların Tanrı'yla birliğini temin eden bir faaliyet olarak tasarımlanır.[78] Kimi Hıristiyan dogmalar için de bir açıklama sağlayan bu hiyerarşinin en önemli güçlüğü, Tanrı'yla O'na bağımlı varlıklar arasında adeta sonsuz, aşılmaz bir boşluk meydana getirmesi ve dolayısıyla da rasyonel bilgiyi Tanrı'ya erişmenin bir yolu olmaktan çıkararak, mistik bir yaklaşımı zorunlu hale getirmesidir.

Buna göre, Tanrı dışında kalan varlıklar varlığa, hayata ve zekâya, Tanrı'dan var olanların hiyerarşisindeki yerlerine uygun düşen farklı derecelerle pay almaları yoluyla sahip olurlar. Hiyerarşideki en aşağı düzey ya da alan hariç bütün sıralar kendilerinin altındaki varlıkları, onlara pay vermeseler bile, saflaştırır, aydınlatır ve yetkinleştirir. Tıpkı güneşin, kendisine daha yakın nesneleri daha güçlü bir biçimde ve kolayca aydınlatması, ışığın ve ısının bütün dünya boyunca yayılımının onun birliğini meydana getirmesi gibi, Tanrı da hiyerarşide kendisine yakın olanları, melekleri, insan ruhlarını daha bir kolaylıkla aydınlatır ve dünyanın metafiziksel ve manevi birliğini sağlar.

Mistik Teoloji

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

(1) Bunlardan birincisi, vahyin veya Tanrı'nın kendi kendisini ilham etmesinin ya da Kitabı Mukaddes'in sonucu olup, bir Hıristiyan için geçerliliği bulunan *via affirmativa*, yani olumlu yoldur. Işık ya da güzellik gibi kavramları salt birer metafor veya Tanrı'nın sembolleri olarak kullanan bu birinci yolun en önemli özelliği, insan varlığının burada, kendi dünyası veya deneyiminden tanıdığı birtakım nitelikleri Tanrı hakkında olumlamasıdır. Yani *via affirmativa*da, insan Tanrı'ya, O'nun tarafından yaratılmış olan varlıklarda

78 D. Luscombe, *Medieval Thought*, s. 25.

gözlemlediği nitelikleri, iyilik, güç, bilgelik gibi, Tanrı'nın özüne, ilahi doğaya her bakımdan uygun düşen, fakat O'nda, yaratıklarda var olduğu ya da söz konusu olduğu tarzda, var olmayan nitelikleri yükler. Bu nitelikler, Tanrı'da, O'nun yaratıklarında var oldukları tarzda var olmazlar, çünkü onlar, insanda kişilere, yere ve zamana göreli olarak ve zaman zaman da karşıt niteliklerle birlikte var olurken, Tanrı'da mutlak bir biçimde ve eksiklik ya da kusurun izi olmadan var olurlar. Örneğin, Tanrı'ya, O'nun yaratıklarda bulunan tüm iyiliklerin kaynağı veya nedeni olduğuna inanıldığı için, iyilik sıfatını yükleyebiliriz.[79]

Sahte Dionisos, birtakım nitelik ya da sıfatları Tanrı hakkında tasdik etme ya da olumlama sürecinde, sonsuz ve yetkin olan Tanrı'nın özünü daha iyi ifade ettikleri, O'na daha fazla uygun düştükleri için, en genel niteliklerden başlanılarak, daha özel ve somut durumlara inilmesi gerektiğini söyler. Buna göre, Tanrı'nın, su ya da ağaçtan çok, bilgelik ve yetkinlik olduğunu söylemek doğru olur, zira bilgelik ve iyilik nitelikleri tanrısal öze gerçekten uygun düşer, ama Tanrı yalnızca su ya da ağacın nedeni olmak anlamında su ya da ağaçtır. Bununla birlikte, her ne kadar bazı nitelik ya da isimler Tanrı'yı, başka nitelik ya da isimlere göre daha iyi betimlese de, onların Tanrı'nın gerçek doğasına ilişkin olarak sağlam bir kavrayış, Tanrı'nın doğru bir bilgisini sağladığı asla söylenemez. Çünkü *via affirmativa*da Tanrı, kendinde ve kendi başına değil de, salt insanlarla ilişki içinde, kendi özünden uzaklaşmış bir şekilde bilinir (*MT* XII 3).

(2) Sahte-Dionisos'un kabul etmediği ya da benimsemediği bu olumlu yoldan sonra, *via negativa*, yani olumsuz yol gelir. Platoncu biri için geçerli olan bu olumsuz yol, elbette Tanrı'nın bilinemezliğinin, O'nun varlık ve bilginin ötesinde oluşunun bir sonucudur. Buna göre, Tanrı'dan, bizatihi kendinde ve kendi başına söz edildiğinde, dünyamızın tanıdık nesne ya da varlıklarına hiç benzemediği için, söz konusu olabilecek tüm nitelikler, Tanrı'ya en uzak olan niteliklerden başlanıp O'na en yakın olan niteliklere varıncaya dek, inkâr edilir. Bu çerçeve içinde, örneğin Tanrı'nın iyi olmadığı ve gerçekte var olmadığı söylenir. Fakat bu, *via negativa*nın doğrudan doğruya ateizme götürdüğü anlamına gelmez. Zira O'nun kendinde iyi olmadığı ve var olmadığı söylenirken, yeterince iyi olmadığı, iyiliğin çok altında kaldığı, ya da hiçbir varoluşa sahip olmadığı anlatılmak istenmez, fakat yalnızca insanlardan farklı bir biçimde iyi

79 P. V. Spade, "Medieval Philosophy", s. 75.

olduğu, en yüksek derecede iyi olduğu, mutlak varlık olup, varlığın ötesinde kaldığı anlatılmak istenir (*MT* XII 3).

Başka bir deyişle, *via negativa*da, Dionisos'a göre, işe Tanrı'ya en uzak olan, O'na tümüyle aykırı düşen niteliklerle, örneğin tembellik, sarhoşluk gibi olumsuz niteliklerle başlanır. Önce bu nitelikler, ardından da, en dış kabuktan gizli öze ulaşıncaya kadar, yaratılanlarda gözlemlenen ve Tanrı'ya uygun düştüğüne inanılan nitelikler, O'nun hakkında inkâr edilir. Tanrı varlığın ve bilginin ötesinde olduğu için, O'nun bilgisine erişmek isteyen müminler, tıpkı bir heykeltıraşın mermerden heykelin yetkin suretine ya da görünüşüne erişinceye kadar, mermerin, heykelin dışında kalan yönlerini yontması ve pürüzlerini gidermesi gibi, ancak yaratılanlar için geçerli olacak bütün nitelikleri Tanrı için tasdik ederler. İnsanlığın uzun tarihinin de gösterdiği gibi, Dionisos'a göre, insanlar Tanrı konusunda antropomorfik görüş ve inançlara varmaya eğilimlidirler. Bundan dolayı, insana her bakımdan aşkın olan, varlığın ötesinde bulunan gerçek Tanrı'ya ulaşmak için, söz konusu antropomorfik öğelerin temizlenmesi gerekir. Demek ki, olumsuz yol veya negatif teolojinin en büyük yararı, Tanrı'yı, daha doğrusu Tanrı düşüncesini antropomorfizmden kurtarmaktır.

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

> İnsan anlama yetisinin bütün kavrayışlarından vazgeçer ve hiçbir şekilde elle tutulamaz ve gözle görülemez olan tarafından sarmalanır, bütünüyle bilinemez olanla birleşir (MT XII 1).

Bilinemez olanın karanlığı, Sahte-Dionisos'a göre, Tanrı'nın varlığın ötesinde olmasının bir sonucudur. Başka bir deyişle, olumsuz yolun temelinde yer alan bir kabul ya da yolun nihayetinde elde edilen bir sonuç olarak, Tanrı'nın, varlığın ötesinde olduğu düşüncesinin önemli epistemolojik sonuç ya da içerimleri vardır. Antik Yunan'da Parmenides'le başlayıp, Platon, Aristoteles ve Plotinos aracılığıyla ortaçağ felsefesine ulaşan, varlıkla anlaşılırlık ya da akledilebilirlik eşitliğinden çıkan mantıksal sonuç, Tanrı'nın anlaşıla-

maz ve bilinemez olduğudur. Bu ise Tanrı'nın kendi başına ele alındığında anlaşılmaz olmasından ziyade, insan zihnin sonluluğundan kaynaklanır. Bu durumun bir sonucu olarak, Sahte Dionisos'la başlayan mistik gelenekte, insanın Tanrı'yla doğrudan temasıyla belirlenen mistik tecrübe, Augustinus'ta olduğu gibi, ışık ve zihin aracılığıyla değil de, karanlık ve irade yoluyla tanımlanır. Bu ise Tanrı'nın insan tarafından anlaşılamadığı ve bilenemediği zaman bile sevildiği anlamına gelir.

(3) Sahte-Dionisos, olumlu yolla olumsuz yolun eksiklerini gidermek, ikisinin veya Hıristiyan öğretiyle Platonculuğun bir sentezini yapabilmek, olumsuz yolun sonucu olarak görülebilecek muhtemel bir ateizmden sakınabilmek için bir de üçüncü yoldan, *via eminentiae*den söz etmiştir. Bu yol, birtakım sıfatların Tanrı hakkında, kimi kayıtlarla, O'nun üstünlüğünü ve aşkınlığını örtük olarak ifade edecek şekilde tasdik edilmesinden meydana gelir. Buna göre Tanrı iyidir, fakat biz insanlarda olduğu gibi, göreli olarak zaman zaman kötüyü de yaşayacak şekilde değil, mutlak olarak, en yüksek ölçüde iyidir. Yine, Tanrı bilgedir, fakat O'nun bilgeliği, biz insanlarda olduğu gibi, zaman içinde duyu yoluyla ya da diskürsif bir şekilde gerçekleşen bir bilgiye dayanan hikmet değildir.

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

Kötülük Problemi: Sahte Dionisos, kötülük problemini de varlık ve iyiliğin Tanrı'daki bu özdeşliğinden hareketle açıklamaya çalışır.

Buna göre Dionisos da normatif ontolojisinde,[80] kötülük problemini, kendisinden önceki Kilise Babaları gibi, kötülüğü bir yokluk ya da yoksunluk olarak görme suretiyle açıklama çabası içine girer. Biz insanların dış dünyada gördüğü felaketler, savaşlar, cinayetler, ahlaki bozukluklar, ona göre ancak ve ancak varlığın veya iyiliğin ya da olması gerekenin yoksunluğu olarak açıklanabilir. Zaten aksi takdirde Tanrı'nın içinde kötülerin ve kötülüğün var olduğu bir dünyanın her şeyi bilen, kadiri mutlak, en yüksek derecede iyi yaratıcısı olduğu söylenemez.

> Kötülük, şu halde, bir yoksunluk, bir kusur, zayıflık, hata; amacın, güzelliğin, anlama yetisinin, aklın ve mükemmelliğin yokluğudur (*DN* IV 6-7).

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

Demek ki, Sahte-Dionisos'a göre, Tanrı tarafından yaratılmış, Tanrı'nın kendi özünden yaratmış olduğu hiçbir yaratık kötü olamaz. Bu durum, ahlaki kötülükler kadar, ahlaki olmayan kötülükler, yani fiziki kötülükler için de geçerlidir. Doğada kötülük, doğal bir şeyin kendi doğal fonksiyonlarını yerine getirememesinden meydana gelir. Örneğin, çirkinlik ve hastalık, mutlak bir biçimde

80 C. Schafer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite*, s. 135.

kötü olmayıp yalnızca daha yüksek bir iyinin yoksunluğudur. Bunlar form bakımından söz konusu olan bir eksiklikten, düzene duyulan ihtiyaçtan başka hiçbir şey değildir. Ona göre, maddenin kendisi de Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için kötü değildir.

Boethius

Patristik felsefenin son döneminin oldukça önemli, baştan sona kayda değer bir diğer düşünürü de, tam adıyla yazacak olursak, Anicius Manlius Severinus Boethius'tur. Onun Hıristiyan ortaçağının düşünce dünyasında, bir teolog ve filozof olarak birkaç yönden büyük bir önem ya da değer taşıdığı söylenebilir. Onun, her şeyden önce, Aristoteles'i büyük ölçüde ve hemen hemen yalnızca Platonik felsefeyi anlamış olan ortaçağ düşüncesine temelde mantık öğretileriyle tanıştırmış; on birinci ve on ikinci yüzyıl filozoflarına bu ilkçağ düşünürüyle ilgili olarak sahip olabildikleri tüm bilgileri sağlamış olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu açıdan bakıldığında, Boethius'un mantık ve yöntem konusunu Hıristiyan ortaçağ düşüncesi ya da kültürüne armağan eden kişi olduğunu söylemek bir abartı sayılmaz. Bu armağanın, mantığın kendisi kadar, mantıksal ve metafiziksel analizin kendisi için olmazsa olmaz olduğu ortaçağ kültürü açısından eşsiz bir değere sahip olduğu herkes tarafından kabul edilir. Bu yüzden ve özellikle de, teolojik problemlerin çözümünde sadece felsefi terimleri değil, mantıksal argümanları kullanması ve hepsinden önemlisi inanç ile akıl arasında bir ayrım yapması nedeniyle, Boethius'un Skolastik yöntemin öncülerinden olduğu söylenebilir.

Boethius, yine bu bağlamda, her bilimin kendine özgü ilkeleri olduğu teziyle teolojinin özerk bir bilim haline gelmesine önemli bir katkıda bulunmuştur. O, öte yandan, tümeller konusunu ortaçağ felsefesinin gündemine sokan düşünür olarak da geçer. Gerçekten de Skolastik felsefenin en önemli konularından birini meydana getiren ve birçok bakımdan çok büyük önemi olan ünlü tümeller kavgasını başlatan kişi olarak Boethius, nihayet özgür irade problemini dini bir çerçeve içinde ele alıp Tanrı'nın olmuş, olan ve olacak bulunan her şeyi bilen yetkin bilgisiyle, irade özgürlüğünü ilk kez olarak ciddi ve akademik bir biçimde uzlaştırma çabası vermiştir.

Başka bir deyişle, Boethius "tümbilgi paradoksu"nu, yani Tan-rı'nın her şeyi bilmesinin, geleceğe ilişkin bilgiyi de kapsayan mutlak bilgisinin, insanın irade özgürlüğüyle uzlaştırılamayacağını dile getiren paradoksu açıkça ifade eden ilk teologdur.

Hatta Boethius'un Tanrı'nın geleceğe ilişkin bilgisinin, kudretli Tanrı'nın her şeyi bildiği ve istediği şekliyle yaratmasına ve her şeyin Tanrı'nın bildiği ve istediği şekilde ortaya çıkmasına neden olduğunu, bunun da insanın özgürlüğüyle bağdaştırılamayacağını ortaya koyan paradoksa çözüm getirmeye kalkışan ilk düşünürdür. Çözümü konuya nedensellik açısından değil de mantıksal bir açıdan yaklaştığı içindir ki, farklı ve özgün bir çözüm olarak gelişir. İşte bu yüzdendir ki, Boethius'un paradoksla ilgili çözümü ortaçağda klasik bir çözüm haline gelmiştir. Ve nihayet o, felsefenin insana neler sağlayabileceğini, söz konusu düşünüş tarzının hakiki değerini gözler önüne sermek suretiyle, Hıristiyan kültürünün felsefeyi kendisinden gereği gibi yararlanacak şekilde alımlamasına önemli bir katkı yapmıştır.

Hayatı ve Eserleri

Dante'nin "son Romalı ve ilk Skolastik" (*İK* 10, 124-129) diye çağırdığı veya adlandırdığı Boethius, Roma'da soylu bir Hıristiyan ailenin çocuğu olarak, 480 yılında dünyaya gelmişti. Babasını çok küçük bir yaşta iken yitirdiği için, önemli bir devlet adamı ve bir aile dostu olan Symmakhus tarafından evlat edinilmişti. İşte bu durumun, onun çocukluk yıllarından başlayarak çok iyi bir eğitim almasını mümkün kıldığı ve bu arada yönetim kademelerinde hızla yükselmesini sağladığı hemen herkes tarafından kabul edilir.[81] Gerçekten de eğitim için ailesi tarafından Atina'ya gönderilen Boethius, burada önce Yunanca, sonra da Pisagor'un ahenk ve musiki teorilerini, Batlamyus astronomisini, Öklid geometrisini ve Platon'un felsefesiyle Aristoteles'in mantığını öğrenme imkânı buldu. Sonradan aynı zamanda dost olacağı Symmakhus'un kızıyla evlenen filozofun bu evlilikten iki erkek çocuğu oldu.

İmparator Büyük Theodorik'in güvenini kazanan Boethius, belli bir süre boyunca yaptığı elçilik görevinin ardından, giderek daha üst düzey görevlere getirildi. Bununla birlikte, sonradan *Felsefenin Tesellisi* adlı eserinde de söyleyeceği gibi, biraz da kendi dışındaki güçlere veya birtakım rastlantılara bağlı olarak nasıl hızla ve kolayca yükseldiyse, gün geldi aynı hızla gözden düşüp hapse tıkıldı. Kimi kaynaklara göre büyücülükle, kimi kaynaklara göre ise fesat

81 W. Turner, "Anicius Manlius Severinus Boethius" ve Ç. Dürüşken'in Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* adlı eserinin Türkçe tercümesine yazdığı "Sunuş", ss. 11-12.

çıkarmakla suçlanan Boethius, dayanılmaz işkencelere tabi tutulduktan sonra öldürülmüştü. O, mahkûmiyeti dini gerekçelere dayandırıldığı için, çok uzun bir dönem boyunca bir din şehidi muamelesi gördü.

Eserleri üç başlık altında toplanır. Birinci başlıkta mantıkla, ikinci başlıkta teolojiyle, üçüncü başlıkta da felsefeyle ilgili eserleri bulunur. Bunlardan üçüncü başlıkta yer alan en önemli eser, Boethius adından söz edilince akla ilk gelen eser olarak onun hapisteyken kaleme aldığı *De Consolatione Philosophiae* [Felsefenin Tesellisi] adlı kitaptır. Daha ziyade mantıkla ilgili olan diğer teknik eserlerinden biçim ve içerik olarak bütünüyle farklı olan bu eserde filozof, Boethius adındaki bir mahkûm ile Felsefe adıyla kişileştirilmiş bir genç kız arasındaki bir diyalogu edebî bir dille aktarır. Gerçekten de kader, talih, tanrısal öngörü ve irade özgürlüğü konularında ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin en temel referans eseri olacak bu kitapta, Boethius, felsefenin insanı Tanrı'ya götürecek en önemli araç olduğunu gösterme amacı güder.

Teknik niteliği ağır basan diğer eserlerinde, Boethius öncelikle Yunan'da ilgili konularda yazılmış kitapları kendisine model alarak, aritmetik ve geometri üzerine ders kitapları kaleme aldı. Fakat esas büyük işi ya da misyonu Yunan felsefesi ile Latin âlemi arasında aracılık etmekti. Bu yüzden, başlangıçtaki niyeti Aristoteles'in hemen hemen tüm risale ve kitaplarıyla Platon'un diyaloglarını Latinceye tercüme etmek ve birtakım yorumlar sayesinde iki öğretinin birbiriyle tam olarak uyuştuğunu göstermekti. Nitekim Aristoteles'in eserlerinden birinin Latince tercümesine yazdığı önsözde şöyle yazmıştı:

> Her şeyden önce ilk amacım Aristoteles'in elime geçen bütün yapıtlarını Latinceye çevirmek ve her birinin üzerine Latince yorumlar yazmaktır. ... Ayrıca Platon'un bütün diyaloglarını da Latinceye çevirerek ve üzerlerine yorumlar yazarak her birine Latin giysisi giydireceğim. Bu çevirileri ve yorumları gerçekleştirdikten sonra, Platon'un ve Aristoteles'in düşüncelerini gönül rahatlığıyla uzlaştırmış olacağım. Böylece çoğu eleştirmenin iddia ettiği gibi bu iki düşünürün her konuda birbirlerine karşıt görüşler sergilemediklerini, tam tersine birçok konuda birbirlerine uygun düşünceler ileri sürdüklerini ve bu noktanın felsefede çok önemli olduğunu göstermiş olacağım (Boethius'tan akt. Dürüşken *FT* "Sunuş", 18).

Boethius tarafından büyük bir iyi niyet ve gayretle başlanan söz konusu proje elbette bitirilememiştir. Onun bu çerçeve içinde yaptığı en önemli çalışmalar, sırasıyla Aristoteles'in *Kategoriler*'i ve *De Interpretatione*'sinin tercümeleriyle bu eserler üzerine yazmış olduğu yorumlardır. O, Porpyrhos'un *Isagoji*'si üzerine de bir yorum yazmıştır. Boethius bunlardan başka, yine Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'ini, *İkinci Analitikler*'ini, *Sofistik Çürütmeler*'ini ve *Topikler*'ini tercüme etmiş, mantıkla ilgili birtakım risaleler kaleme almıştı. Söz konusu teknik eserlerin isimleri *Introductio ad categoricos syllogismos* [Kategorik Tasımlara Giriş], *De Syllogismo categorico* [Kategorik Tasım Üzerine], *De Syllogismo hypothetico* [Hipotetik Tasım Üzerine], *De Divisione* [Bölme Üzerine], *De topics differentiis*'tir [Farklı Konular Üzerine]. Boethius, bütün bu tercüme ve yorumları sayesinde, Aristoteles'in *Organon*'unun kapsamı içinde geçen diğer kitaplarının da Latinceye tercüme edileceği on ikinci yüzyıla kadar, ortaçağ Avrupa'sının yegâne mantık hocası olarak kalacaktır.[82]

Bununla birlikte, Boethius mantıkla ilgili bu eserleri, salt mantık hatırına tercüme edip yorumlamış değildir; nitekim o söz konusu eserler yoluyla oluşturduğu mantıksal araçlarla donanımını Hıristiyan öğretinin kimi ağır problemlerine bir çözüm getirmek için kullanır. Onun bu konuda *Opuscula sacra* [Teolojik Denemeler] başlığıyla yayınlanmış dört kitabı bulunmaktadır.

Bilimler Sınıflaması

Bir Hıristiyan âlimi ve teoloğu olarak Boethius, mensubu bulunduğu kültüre yapacağı gerçek katkının mahiyetini, teolojiyle felsefenin hem farklılığını ve hem de ilişkisini belirleyebilmek için, öncelikle üzerinde çalıştığı disiplinlerin bir sınıflamasını yapmıştır. Bundan sonra bir örneğine, gerek Müslüman ve gerekse Hıristiyan hemen hemen bütün filozoflarda rastlayacağımız bu sınıflamanın temelinde Platon'un disiplinleri konu ve yöntem farklılıklarına göre tanımlama ilkesi bulunmaktadır. Felsefeyi veya bilgeliği önce pratik ve teorik felsefe olarak ikiye ayıran Boethius, teorik felsefeyi (*speculativa*) üçe ayırmıştır.[83]

Buna göre, teorik felsefe alanında, farklı disiplinler tarafından konu edilen üç ayrı varlık türü vardır: Salt dolayımsız bir idrakla kavrananlar (*intellectibilia*), akledilirler (*intelligibilia*) ve doğal varlık-

82 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 139.

83 J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, s. 36.

lar (*naturalia*). Boethius birinci varlık türüyle teolojinin konusu olan Tanrı'yı, melekleri ve muhtemelen bedenden ayrı ruhları anlatmak ister.[84] Akledilir veya akıl yoluyla anlaşılır olanlar, Platon'un ideaları gibi, aşağı düşerek cisimlerin içine yerleşmiş varlıklardır.[85] Geride kalan son varlık türü olarak doğal cisimleri konu alan bilimleri fizik başlığı altında dörde ayırır: Aritmetik, astronomi, geometri ve müzik. Bu dört bilime ortaçağda *quadrivium* adını veren ilk düşünür olan Boethius,[86] söz konusu bilimleri "hikmetin yolları olarak" tanımlarken, onları bilmeyenlerin hikmet sevgisi veya arayışı içinde olamayacaklarını öne sürmüştür.

Boethius, pratik felsefeyi ifade ederken de benzeri bir sınıflama tekniğini kullanır. Başka bir deyişle o, teorik felsefeyi nasıl konularına göre kendi içinde üçe ayırmışsa, pratik felsefeyi de yerine getirilmesi gereken erdemlere göre üçe ayırır. Bunlardan birincisi, kişinin erdemlerin elde edilmesi yoluyla kendi hal ve davranışlarını düzenlemesini öğreten felsefe olarak etiktir. İkincisi basiret, adalet, güç ve ölçülülük gibi erdemlerin devlet yönetiminde uygulanmasını temin eden felsefe olarak politika felsefesi ve üçüncüsü de hane halkının yönetimini düzenleyen felsefe olarak iktisattır.

Boethius, bu iki felsefe türüne onların genel çerçevesi veya ifade araçları olarak üç bilim daha eklemiştir: Gramer, retorik ve mantık (*trivium*). Bunlardan özellikle mantık, tıpkı bir insanın eli gibi, hem felsefenin veya bilgi ağacının bir dalı hem de bir alet, bilgiyi serimlemenin, argümanları analiz etmenin bir aracıdır.

Boethius bu sınıflamanın ardından, Aristoteles'ten öğrendiği mantığı, öncelikle varlığa, saf Varlığa, sonra da ünlü tümeller meselesine uygulamıştır. Bunlardan birincisinin amacı elbette Tanrı'yı bütün diğer varlıklardan ayırabilmenin bir yolunu bulmaktır. Varlığın formdan geldiğini söyleyen Boethius'a göre, Tanrı ilk olarak maddesi olmayan Form'dur. Tanrı ikincileyin mutlak olarak birlikli, her ne ise o olan (*est id quod est*) Varlıktır.[87] Var olan her şeyin hem varlıktan (*esse*) hem de onu her ne ise o şey yapan şeyden pay alması gerektiğini savunan Boethius'a göre, bir şeyin varlıktan pay alması, pay alabilmek için önce var olması gerektiğinden, onu bir şey yapan şeyden pay almasından önce gelir.[88] Tanrı dışındaki varlıklarda bu

84 G. R. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, s. 10.
85 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 140-41.
86 Ç. Dürüşken, *Felsefenin Tesellisi*'ne "Sunuş", s. 19.
87 J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, s. 38.
88 A. de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 232.

ikisi birbirinden tamamen farklı olup, bu durum onların parçaları olan kompleks bireysel tözler olmalarını açıklar. Oysa Tanrı bu ikisinin birleştiği, mutlak olarak bir ve basit varlıktır. Boethius, bunu şöyle anlatır:

> II. Varlık (*esse*) ve var olan şey (*id quod est*) farklıdır. Basit Varlık tezahürü bekler, fakat bir şey vardır ve ona Varlık veren formu aldığı sürece var olur.
>
> III. Var olan bir şey başka bir şeyden pay alabilir fakat mutlak Varlık başka bir şeyden pay alamaz. Çünkü pay alma bir şey zaten var iken gerçekleşir.
>
> IV. Var olan bir şey kendisi dışında bir şeyden pay alır ama mutlak Varlık kendisi dışında hiçbir şeyin karışımını içermez.
>
> V. Salt bir şey olmak ve bir şey olmak mutlak olarak farklıdır; birincisi ilinekleri ihtiva eder, ikincisi ise bir tözü gösterir.
>
> VI. Var olan her şey var olması olgusu dolayısıyla mutlak Varlıktan pay alır. Bir şey olmak için, o başka bir şeyden daha pay alır.
>
> VII. Her basit şey kendi mutlak ve tikel varlığına bir birlik olarak sahip olur.
>
> VIII. Her bileşik şeyde, mutlak ve bireysel Varlık bir ve aynı değildir (*SG* 128).

Buna göre, Tanrı'ya bir sıfat izafe edildiği zaman, bu yüklemenin bireysel şeylerde veya maddi cisimlerde olduğu gibi ilineksel bir tarzda olamayacağını, sadece tözsel bir biçimde ve zorunlulukla olabileceğini anlatmak isteyen Boethius'a göre, yaratılmış şeyler söz konusu olduğunda yükleme ya tözsel ya da ilineksel olabilir. Örneğin "Sokrates bir insandır", "o, akıllı bir hayvandır" derken, birinci türden bir yükleme faaliyetinde, bir şeye bir cins, tür veya türsel ayrım yüklenir. Öte yandan, yaratılmış bir şeyin büyük ya da iyi olduğunu söylediğimiz zaman, Boethius'a göre, onun iyilikten ya da büyüklükten pay aldığını öne sürmüş oluruz. Yaratılmış bir şey için, var olmak bir şey, iyi ya da büyük olmak başka bir şeydir. Oysa Tanrı, büyüklüğün kendisi, iyiliğin kendisidir; yani, "Tanrı'nın iyi olduğu"nu veya "Tanrı'nın büyük olduğu"nu söylediğimiz zaman, O'na bir töz olarak olduğu şeyin ötesinde herhangi bir nitelik yük-

lemiş olmayız.[89] Özü varoluşunu içeren yetkin varlık olarak Tanrı, iyilik ve mutluluktur; her şeyin kaynağıdır.

Tümel Görüşü

Aristoteles mantığını Hıristiyan düşüncesine sokan ve dolayısıyla ortaçağ mantığının temelini atan; Platon ve Aristoteles'in eserlerini tercüme ettikten başka, bunlar üzerine yorumlar kaleme almak suretiyle ortaçağın en önemli mantık öğretmeni olan Boethius'un mantık ve bununla ilintili metafizik problemler açısından esas büyük önemi, ortaçağın ünlü tümeller kavgasını başlatmasından kaynaklanır.[90]

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

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

89 J. Marenbon, "Anicius Mancius Severinus Boethius".
90 J. Marenbon, "Boethius: from Antiquity to the Middle Ages', ss. 13-4.

gimizin imkânsız hale gelmesi güçlüğüne bir çözüm bulmak durumunda kalır.

Problem, Plotinos'un öğrencisi olan Porpyrhos'un, Boethius'un Latinceye tercüme etmiş olduğu *İsogoji* adlı eserinde ortaya konmuştur. Buna göre, Porpyrhos, önce, sıradan okuyucu için anlaşılması oldukça güç olan kimi konuları ele almayacağını, belli soruları gündeme getirmeyeceğini söyledikten sonra, beş tümel konusunu, cins, tür, ayrım, türsel ayrım ve ilinek kavramlarını sistematik bir tarzda incelemiştir. Porpyrhos'un, ele almadığı sorular, sırasıyla cins ve türlerin gerçek varlıklar mı yoksa salt zihinsel yapımlar mı olduğu, onların gerçekseler eğer, cismani mi yoksa cismani olmayan bir yapıda mı oldukları ve nihayet, duyusal varlıklardan ayrı olarak mı, yoksa duyusal varlıklarda mı var oldukları sorularıdır.[91]

Ortaçağ felsefesinde, Boethius'tan başlayarak kendilerine son derece karmaşık cevapların verildiği bu sorular söz konusu olduğunda, temelde üç tavır alınmış ya da üç farklı yanıt ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi, Platon'dan gelen ve patristik felsefeye damgasını vuran realist görüş, ya da *kavram realizmi*dir. Kavram realizmine göre, türlerin ve cinslerin, hem insan zihninden bağımsız ve hem de duyusal varlıkların meydana getirdiği fenomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Söz konusu görüş gerçek değil de, yalnızca bir görünüşten ibaret olan bireylerden meydana gelen duyusal dünyayı, felsefi bilginin konusu olmaktan çıkarır ve rasyonalist ya da apriorist bir bilgi teorisiyle sonuçlanır. Onun ortaçağdaki, özellikle de patristik felsefedeki versiyonu tümelleri Tanrı'nın zihnine yerleştiren anlayıştır.

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

91 *Bkz.*, W. – M. Kneale, *The Development of Logic*, s. 196-97.

kavramların bize gerçekliğin nasıl olduğunu hiçbir zaman bildiremeyeceğini belirtir.

Skolastiğin gerileme döneminde, ortaçağın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Ockhamlı William tarafından savunulan nominalizmin en önemli avantajı, bir ontolojik tasarruf sağlayıp, var olanların sayısını çoğaltmaması ve dikkatleri başka bir dünyaya değil de bu dünyaya çevirmesi ampirik bilimin doğuşuna zemin hazırlamasıdır. Nitekim on dördüncü yüzyılda William ve çevresindekilerin nominalizmi, Batı'nın modernlik ölçütü açısından, eskinin kavram realizmiyle belirlenen *via antiqua*sıyla karşılaştırıldığında *via moderna*yı, yani modern görüşü temsil eder.

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

Porpyrhos'un söz konusu tavırların temelindeki soruları, herkesin anlayamayacağı gerekçesiyle sormayacağını söylemiş olduğu eserini, yani *İsagoji*'yi çeviren Boethius'un, onun söz konusu meydan okuyuşuna kayıtsız kalması, hiç kuşku yok ki, düşünülemez. Boethius, bu konuda işe öncelikle, bir tümel tanımı vererek başlar. Buna göre o, tümelle, birçok şey tarafından, **(i)** örneğin, bir tepsi böreğin, ondan bir dilim alan herkes tarafından paylaşılmasında olduğu gibi, parça parça değil de bir bütün olarak, **(ii)** kelepir bir evin birçok el değiştirmesinde olduğu gibi, art arda değil de aynı anda ve **(iii)** çok sayıda insanın halka açık bir toplantı ya da törene katılmasında olduğu gibi, dışsal ya da arızi bir biçimde değil de ondan pay alan şeylerin metafiziksel oluşumuna katkıda

bulunacak şekilde, paylaşılan ya da pay alınan bir şeyi, genel bir yapıyı kasteder.[92]

Söz konusu tümel tanımından da anlaşılacağı üzere, Boethius kavram realizmiyle nominalizm arasında bir orta yol tutma eğilimi sergiler. Buna göre tümeller, yani tür ve cinsler, sadece kendilerinde bir gerçekliğe sahip olmadıkları gibi, salt zihinde var oluyor da değillerdir. Onun bakış açısına göre, tür ve cinslerin sadece kendilerinde bir gerçeklikleri yoktur. Oldukları takdirde, birçok bireye ortak olmaları olgusu hiçbir şekilde anlaşılıp açıklanamaz. Cins ve türler, gerçekte var olmayıp sadece zihinde var oldukları takdirde, bu zihnin onları düşündüğü zaman, düşündüğü bir şey olmadığı anlamına gelir. Onun bu noktada İskender Afrodisi'den etkilenmiş olduğu söylenir.[93] Boethius'a göre cins ve türler bir yönden şeylerde, bir yönden de zihinde var olurlar. Yani tür ve cinsler duyusal dünyada şeylerin kendilerinde var olurlar, fakat cisimlerden ayrı olarak kavranırlar.

Tümeller konusundaki bu çözüm, Boethius'un da çok iyi bildiği üzere, Aristoteles'in çözümüdür. Tür ve cinslerin duyusal şeylerden ayrı olarak var olduklarını kabul eden Platon'dan ayrılarak Aristoteles'in kavramcılığını benimseyen Boethius, bununla birlikte *Felsefenin Tesellisi*'nin son kitabında Platon'un kavram realizmine meyleder. Bu yöneliş, esas olarak epistemolojik bir anlam içinde gerçekleşir. Zira o, zihnin duyumdan anlamaya doğru yükselişinde, müdrikenin "zihnin açık gözüyle basit formun kendisini kavradığını" söyler (*FT* V 4, 80-120). Söz konusu saf form ise, Aristoteles'in maddi şeylerde var olan formu olmayıp, Platon'un duyusal şeylerden ayrı olarak var olan ideasıdır.[94] Nitekim o, bu formun evrenin dışında var olup duyusal olmayan saf bir şey olduğunu söyler.

Felsefenin Tesellisi

Tümeller konusundaki görüşlerine, teolojik incelemelerine ve özellikle Aristoteles felsefesi üzerine yazmış olduğu bütün yorumlara rağmen, Boethius'un en önemli ve özgün eserinin *Felsefenin Tesellisi* olduğu kabul edilir. Eser, aslında birinci kitabı bir giriş olacak şekilde iki ana bölümden meydana gelmektedir. Buna göre, eserin ikinci ve üçüncü kitaplarında belli bir varlık anlayışı, Tanrı'nın ev-

92 J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, s. 31.
93 M. Cameron, "Boethius on Utterances, Understanding and Reality", s. 94.
94 J. Marenbon, *Boethius*, s. 80.

rende olup biten her şeyin hem fail hem de ereksel nedeni olduğu görüşü ortaya konur. Eserin kalan bölümünde veya kitaplarında, söz konusu Tanrı metafiziğinin teolojik ve etik sonuçları çıkarsanır.[95] Bir yandan belli bir etik öğreti geliştirilirken, bir yandan da kötülük problemi ve Tanrı'nın mutlak bilgisinin insanın özgürlüğü açısından yarattığı sonuçlar başta olmak üzere, çeşitli teolojik ve etik problemler mercek altına yatırılır.

Nitekim Boethius, eserin birinci kitabında, kendisinin yüksek memuriyetlerde bulunduktan, uzun yıllar iktidarda kaldıktan sonra, haksız ithamlarla hapse atılıp, büyük bir adaletsizliğe uğradığını dile getirir. Hapiste yazdığı bu kitapta, durumunu sık sık aynı adaletsizliğe yaklaşık bin yıl önce uğramış olan Sokrates'e ve bu arada Platon'a geri gitmek suretiyle, gerçekte felsefe ya da hikmet olarak kişileştirdiği genç kadınla tartışır. İşin doğrusu felsefeden teselli beklemektedir.[96] Felsefe, Boethius'un diyalog kurgusuna göre, onu belli bir hastalığa tutulmuş ya da bellek kaybından mustarip biri olarak görür. Teşhis konduktan sonra, tedaviye geçilecektir. Buna göre, iktidarda veya yüksek mevkilerde bulunduktan sonra, hapishanede biçare bir duruma düşmenin yarattığı büyük şok, Boethius'a daha küçük yaşlardan başlayarak felsefeden kazanmış olduğu bilgeliği unutturmuştur. Dolayısıyla, felsefe, her şeye rağmen evreni yöneten bir Tanrı'nın var olduğu bilgisine sahip olan, doğanın işleyişinin rasyonel bir düzen içinde gerçekleştiğine, fakat insanlar arası ilişkilerde veya insanların meydana getirdikleri toplumlarda, kötülüğün iyiyi ve iyiliği bastıracak şekilde hâkim olduğuna inanan Boethius'a önce hafif, giderek daha ağırlaşan dozlarda ilaç vermeye başlar. Felsefe, şöyle hitap eder, ona:

> "Ama şimdi yakınmak değil, tedavi olmak zamanı!" dedi. Sonra gözlerimin ta içine bakıp şöyle devam etti: "Bir zamanlar benim sütümle beslenen, benim verdiğim yiyeceklerle büyüyen adam sen değil misin, olgun bir zihin gücüne erişinceye değin? Seni karşı konmaz güçteki silahlarla donatmıştım, tabii, tutup bir tarafa atmamış olsaydın önceden. Beni tanımıyor musun? Niçin konuşmuyorsun? Utancından mı suskunsun, yoksa şaşkınlıktan mı? Utanmanı isterdim doğrusu, ama görüyorum ki bir budalalık ağına düşmüşsün." Ama benim

95 J. Magee, "The Good and Morality", s. 186.
96 E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. 1, *Antiquité et Moyen Age*, s. 471.

> sadece konuşmadığımı, aynı zamanda sahiden dilimin tutulduğunu ve sersemlediğimi anlayınca, elini nazikçe göğsüme koydu ve şöyle dedi: "Hiçbir tehlike yok! Zihnin sadece bezginlikten mustarip, şu aldanmış zihinlerin ortak hastalığından. İlkin beni tanısın, bak o zaman kolayca toparlanacak. Tanıması için şimdi dünyevi meselelerin bulutlarıyla kararmış gözlerini biraz aralayalım." Bunları söyledikten sonra, yaşlara bulanan gözlerimi eteğinin ucuyla sildi (*FT* I, 2, I-17).

Felsefe ona bir dizi delil ya da argümanla, kendi kişisel çöküşünün, Boethius'un düşündüğü gibi bir felaket olmadığını, istikrarsızlığın talihin özünde zaten var olduğunu, zenginlik, ün, şan ve şeref gibi yalnızca talihe bağlı bulunan iyilerin gelip geçici olduğunu gösterir. Felsefenin, Boethius'a verdiği ilaçların nispeten daha ağır dozlu olanları ise, meselenin can alıcı özünü, neyin gerçekten iyi olduğunu ortaya koyar. Felsefe ya da hakiki bilgelik, ona, insanların salt talihe bağlı bulunan çok çeşitli iyilerin peşinden koştukları zaman, iyiyi gerçekten de istediklerini, fakat iyinin doğasına ilişkin bilgisizliğin onların insan için olabilecek en önemli konuda yanılmalarına yol açtığını anlatır. Buraya kadar konuşan, sanki Boethius'u karşısına alıp kendi tarzında sorguya çekmekte olan Sokrates'tir. Fakat bundan sonra söze dökülen bilgelik ise klasik bilgelikten ziyade, ortaçağın dine dayalı bilgeliğidir.

Felsefenin bildirdiğine göre, insanların esas ya da en büyük hataları, tüm diğer iyilerin kendisinden çıktığı veya kendisine bağlı bulunduğu biricik iyinin peşine düşmek yerine, bıkıp usanmadan münferit bazı iyilerin ardından koşmalarıdır. Ebedi saadet (*beatitudo*) de dahil olmak üzere tüm diğer iyilerin kendisinden türediği bu en yüksek iyi, hiç kuşku yok ki Tanrı'dır. Daha doğru bir deyişle, Boethius'un teleolojik etiğinde, en yüksek iyi, doğallıkla mutluluk veya Tanrı kendisinden daha iyi bir şeyin düşünülemeyeceği biricik varlık olduğundan, O mutlak iyi olmalıdır (*FT* III, 10, 27-28).

Tanrı'nın Varoluşu: Mutlak veya en yüksek iyi olarak Tanrı'nın aynı zamanda en yüksek mutluluk ve mükemmellik olarak görülmesi gerektiğini savunan Boethius, O'nun varoluşunu Aziz Anselmus'un ontolojik argümanını önceleyen bir argümanla ortaya koyma cihetine gider. Gerçekten de Platonik bir bakış açısıyla içinde yaşadığımız dünyada iyinin sadece eksik formlarının, burada her yönüyle iyi olan bir şeye ulaşmanın imkânsız olduğunu

söyler. Boethius'a göre, daha az iyilerin, iyinin eksik veya daha aşağı formlarının olduğu yerde en iyinin de olması gerekir. Zira daha az iyi olan daha iyi, kusurlu olan yetkin olanı hiçbir şekilde açıklayamaz. Oysa yetkin olan kusurlu olanı, daha iyi daha az iyiyi, tam olan da eksik olanı açıklayabilir. İşte bu yüzden iyinin dünyada görülen daha aşağı formlarının, çeşitli eksik iyilerin açıklayıcısı veya kaynağı olan bir en yüksek iyinin olması gerekir. Bu en iyi de Tanrı'dır.

Tanrı en yüksek iyi olduğuna göre, aynı zamanda en yüksek yetkinlik olma durumundadır. O, en yetkin olduğu için de en mutlu olandır. Bu ise insanlar en yüksek mutluluğa, şan, şeref, madde ve iktidar benzeri birtakım sözde iyilere sahip olmak suretiyle değil de, Tanrı'dan pay almak suretiyle erişebilirler. Bu yüzdendir ki onda felsefe Tanrı'dan pay almak, tanrılaşmak yoluyla insanı mutlu etme potansiyeli taşıyan bir etkinliktir:

> İnsanlar mutluluğa kavuşarak mutlu olduklarına ve mutluluk tanrısallıktan başka bir şey olmadığına göre, insanların tanrısallığa vakıf olduklarında mutlu oldukları gün gibi aşikârdır. Ama insanların adalete vakıf olarak adil, bilgeliğe vakıf olarak bilge olmaları gibi, tanrısallığa vakıf olanların da aynı şekilde Tanrı olması gerekir. Böylece mutlu olan kişi Tanrı olur (*FT* III, 10, 80-90).

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

> Ama biz bu mutluluğun başlı başına bir iyilik olduğunu ve her şeyin mutluluğun kendisi için yapıldığını kanıtlamıştık. O halde bu mutlak iyi, insanın bütün eylemlerinin adeta ortak bir ödülü olarak sunulmuştur. Ama bu ödül iyi olanlardan koparılamaz, çünkü bir kimse iyiden yoksunsa ona artık iyi denilmez. Bu yüzden erdemli davranışlar hak ettikleri ödülleri almadan bırakılmazlar. Öyleyse, kötüler ne kadar

kudururlarsa kudursunlar, bilgenin başındaki taç asla düşmez ya da solmaz. Çünkü başkalarının kötülükleri erdemli ruhlardan o halis onuru söküp atamaz. Ama bir adam onurunu başkasından almışsa, o zaman başka biri, hatta bu mutluluğu ona bahşeden kişinin kendisi bir gün verdiğini geri alabilir. Ama kişinin kendi dürüstlüğü ona bu onuru bahşetmişse, o zaman sadece o kişi dürüst olmaktan vazgeçtiğinde, ödülünden yoksun kalır. Sonuçta, her ödül kesinlikle iyi olduğuna inanıldığı için arzulandığına göre, iyiye sahip olanın ödülsüz kalacağını kim düşünebilir? Bütün ödüllerin en güzeli ve en yücesi olandan. Kısa bir süre önce sana değerli bir armağan olarak sunduğum çıkarımı anımsa ve şu sonucu çıkar: İyinin kendisi mutluluk olduğuna göre, bütün iyilerin iyi oldukları için mutlu olacakları gayet açıktır. Ama biz mutlu kişilerin Tanrı olduğunu da kabul etmiştik. O halde iyilerin ödülü Tanrı haline gelmektir; bu öyle bir ödüldür ki hiçbir zaman kökten kurumaz, hiçbir insan gücü onu azaltamaz, hiçbir insanın şerefsizliği karartamaz. Durum böyleyse, bilge kişi kötülerin cezasız kalacağından kuşku duyamaz (*FT* IV, 3, 7-33).

Tanrı'nın İnayeti: Bu ise, en iyi ve en yetkin varlık olarak Tanrı'nın, evreni yaratmakla kalmayıp onu "adalet ilkelerine göre, tam bir bilgelikle, olabilecek en iyi şekilde yönettiği" anlamına gelir. Başka bir deyişle, dünya gelişigüzel ve rastlantısal nedenlere göre yönetilmemektedir.[97] Her şey Tanrı tarafından yaratılıp düzenlenmiş olduğu ve Tanrı'nın kendisi de iyi olduğu için, buradan çıkartılması gereken sonuç Tanrı'nın her şeyi kendi yönetimine göre tam bir iyilikle düzene sokup yönettiğidir (*FT* III, 12, 35-40). Tanrı bunu, Boethius'a göre, iyi olmaya ek olarak, akıl olduğu ve mutlak bir bilgiye sahip olduğu için yapabilmektedir:

> Her şeyin doğuşu, özü itibariyle değişken olan varlıkların bütün gelişimi ve herhangi bir şekilde hareket ettirilen ne varsa varlık sebebini, düzenini ve biçimini tanrısal aklın değişmezliğinden almıştır. ... Tanrısal öngörü, bütün varlıkların en yüce yaratıcısındaki, her şeyi düzenleyen aklın kendisidir (*FT* IV, 6, 20-35).

97 A. Arslan, *Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, s. 480.

Kötülük Problemi: Bu durumda ortaya iki önemli problem veya güçlük çıkar. Bunlardan birincisi, neredeyse bütün Hıristiyan düşünürleri meşgul etmiş bir güçlük olarak kötülük problemidir. Evrende her şey, mutlak iyi olan Tanrı tarafından, akıl ve bilgi temelinde her şeyin iyiliğini temin edecek şekilde yaratılıp düzenlenmişse, dünyada gördüğümüz onca kötülük neden ve nasıl ortaya çıkabilmektedir? İkinci olarak da, bu kötülüklerin en azından bir bölümü özgür iradesiyle yanlış seçimler yapıp kötüye meyleden insanlardan kaynaklanıyorsa, insanın söz konusu özgürlüğü Tanrı'nın öngörüsü ve mutlak bilgisiyle nasıl bağdaştırılabilir?

Boethius'un bunlardan birincisine *Felsefenin Tesellisi*'nin dördüncü kitabında verdiği cevap, kolayca tahmin edileceği üzere, Platonik gelenekte yer alan Plotinos ve Augustinus gibi filozofların cevaplarına benzer. Ona göre de evrende kötü veya kötülük yoktur; daha doğrusu evrende tözsel bir şey olarak kötülükten söz edilemez. Bu ise evrende var olan her şeyin iyi olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, evrende her şey Tanrı tarafından olabilecek en iyi ve her varlığın doğasına uygun bir şekilde yaratılmış olmakla birlikte, kötülük varlıkların kendilerine Tanrı tarafından verilmiş doğayı, varlık tarzını terk etmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Boethius açısından iyilik, varlıkların kendilerine Tanrı tarafından verilmiş olan varlık tarzını veya doğayı korumalarından, kötülük ise onların varlık tarzlarını yitirmelerinden, doğalarına aykırı davranmalarından meydana gelir. Söz gelimi insan için kötülük, özünü unutmasından, ruhunu göz ardı ederek maddeye tamah etmekten, onların "bedenleri bakımından insan formunu korumakla beraber, ruhlarının nitelik değiştirerek hayvanlaşması"ndan meydana gelir (*FT* IV, 4, 1-5).

Tanrı'nın Mutlak Bilgisi: Kötülük problemi, daha önce de belirttiğimiz gibi insanın irade özgürlüğüyle yakından ilişkilidir. Zira Boethius, Aziz Augustinus'un yaptığı gibi, dünyadaki kötülükten, mutlak iyi Tanrı'nın değil de, insanın özgür iradesinin sorumlu tutulması durumunda, insanın irade özgürlüğünün, Tanrı'nın mutlak bilgisiyle, yani yarattıklarının gelecekte nasıl davranacaklarını bildiği olgusuyla uyumlu kılınması gerektiğini düşünmüştür. Buna göre, Tanrı mutlak bilgisiyle bir insanın nasıl davranacağını biliyorsa ve bu bilgiyle insanların davranışları arasında nedensel bir ilişki varsa, yani insan gelecekte Tanrı'nın öngördüğü şekilde davranacaksa, insanın nasıl olup da özgür olduğu, irade özgürlüğüne sahip bulunduğu söylenebilir? Yani, Tanrı benim yarın sabah kahvaltıda

süt mü yoksa çay mı içeceğimi önceden biliyorsa ve benim davranışım O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşiyorsa, bu takdirde benim özgür olduğumu ve eylemlerimden sorumlu tutulabileceğimi söylemek mümkün olur mu?

> Ama her şey en yüksek derecede kesin olursa, bu takdirde O'nun kesinlikle vuku bulacağını bildiği olayların ortaya çıkışı muhakkak olacaktır. Bu nedenle de, her şeyi en küçük bir hata olmadan gören tanrısal zihin onları tek bir alternatifle sınırlarsa, insanın karar ve eylemlerinde hiçbir özgürlük söz konusu olmaz. Bunu kabul et ve onun insanî işlerde nasıl bir tahribata yol açacağını bir düşün. Çünkü, bunu iradi ya da özgür eylemle hak etmiyorlarsa eğer, iyiler için mükafatlar, günahkârlar için de cezalar önermek boşunadır. Şimdi haklılandırılmış gibi görünen, günahkârı cezalandırma ve iyiyi mükâfatlandırma eylemi, insanlar bizzat kendi iradeleri tarafından değil, fakat neyin vuku bulacağına dair kaçınılmaz bir zorunluluk tarafından yönetiliyorlarsa, en adaletsiz şey olup çıkacaktır. ... Hepsinden daha zındıkça olan da, şeylerle ilgili bütün düzenlemeler, son çözümlemede gelip Tanrı'nın inayetine dayanıyor ve hiçbir şey insanın kararlarının sonucu olmuyorsa, bütün iyiliklerin kaynağının bizim yaptığımız kötülüklerden sorumlu tutulmasıdır (*DF* 88-89).

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

olayları, birbiri ardı sıra ortaya çıkarken görmez. Tanrı tüm olayları hep birden ve aynı anda, bir tür "ebedi şimdi"de görür. Olayların düzeni Tanrı'nın zihninde mevcut olmakla birlikte, Tanrı olayları art arda ortaya çıkarken deneyimlemez. Şu halde, tıpkı benim halihazırdaki olumsal olguları, onların olumsallıklarına hiçbir şekilde müdahale etmeden, ortaya çıktıkça bilmem gibi, Tanrı da, biz insan varlıklarının gelecekteki özgür eylemlerini, onların olumsallıklarına hiçbir şekilde müdahale etmeden, onlara bir zorunluluk karakteri kazandırmadan bilir.

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

> Tanrısal görü, gelecekteki her olayı, onu kendi mevcut bilgisinin bir parçası haline getirmek suretiyle öngörür. O, senin sandığın gibi, önce bunu sonra da şunu öngörerek değişmez, fakat sendeki bütün değişimleri, tek bir sabit bakışla tahayyül edip kavrar. Söz konusu her şeyi şimdide görme ve kavrama yeteneğini, Tanrı gelecekteki olayların meydana gelme tarzında değil, fakat kendine özgü basitlikten elde eder. Bu, senin biraz önce sözünü ettiğin noktayı, yani gelecekteki eylemlerimizden Tanrı'nın bilgisinin nedenleri diye söz etmenin uygun düşmeyeceği hususunu da açıklığa kavuşturur. Zira, kendisinin başka her şeyin ölçüsü olması ve daha sonra vuku bulacak olana hiçbir şey borçlu olmaması,

her şeyi şimdide gören bu bilginin bir karakteristiğidir. Hal böyle olunca, ölümlülerin irade özgürlüğü zarar görmediği gibi, zorunluluk zincirlerinden kurtulmuş iradi failler için ceza ya da mükafat önermek adaletsiz değildir (*DF* 95).

İKİNCİ BÖLÜM

İslam Felsefesi

Ortaçağ felsefesinin, bir diğer önemli ve özgün felsefe geleneği, İslam felsefesinden meydana gelir. İslam felsefesi, Batı'nın patristik felsefenin ardından ağır bir "karanlık çağ"a girdiği sırada, kültür tarihinde özellikle bilginin sadece korunmasına değil, zenginleşmesine önemli katkılarda bulunmuş bir düşünce geleneğini ifade eder. Gerçekten de milattan önce yedinci yüzyıl ile on beşinci yüzyıl arasında İslam uygarlığında geliştirilen bu felsefe, sadece Antik felsefe ile on ikinci yüzyıl sonrası Skolastik Hıristiyan felsefesi veya modern felsefe arasında bir köprü görevi gören bir felsefe olarak sınırlı kalmış değildir. O, buna ek olarak, felsefi düşünceye de önemli katkılarda bulunmuştur. Başka bir deyişle, ortaçağ İslam felsefesi evrensel kültür içinde önemli bir yere sahip olan bir felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır.[1] İslam felsefesine Müslümanlar dışında katkıda bulunanların olduğu ve sadece Arap dilinde ifade edilmediği için,[2] İslam felsefesini İslam kültüründen doğmuş ve İslami coğrafya üzerinde bulunan yerlerde ifade edilmiş olan düşünce geleneği olarak çok genel bir biçimde, bir bütün halinde tanımlayabiliriz.

İslam felsefesi, elbette, değişmez bir gündemi ve belli amaçları olan standart ve yekpare bir felsefe geleneğini ifade etmez. Söz konusu felsefe içinde çok çeşitli felsefe akımları, alternatif felsefe tasavvurları bulunur. Gerçekten de İslam felsefesi içinde üç farklı fel-

1 A. Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", s. 30.
2 O. Leaman, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, s. 1.

sefe hareketini birbirinden ayırmak mümkün gibi gözükmektedir.[3] Bunlardan birincisi, Hicretin daha ilk yüzyılında başlayan ve salt İslami bir zemin içinde, İslam'a özgü birtakım sorunlardan doğup gelişen felsefe olarak, Kelami felsefe veya *İslam teolojisi*dir. Onun temelinde bulunan bu sorunlar, genel olarak İslam vahyinin inançla ilgili öğelerinden meydana gelir.[4] Tıpkı Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi, bu felsefenin de amacı, İslam inancını veya "dogmatiğini" savunmak olmuştur (apoloji). Söz konusu savunma ise bir yandan Hıristiyanlık, Yahudilik ve Mazdeizm benzeri başkaca dinlerin teolojilerine bir yandan da İslam'ın içinden çıkmış sapkın mezheplere karşı yürütülen bir savunma olmuştur.

Kelami felsefe İslam dogmatiğini, sadece başka dinlerin teolojilerine karşı değil, İslam dünyasında gelişen Yunan tarzı felsefenin (Meşşai) tezlerine karşı da savunmuştur. Bu iddiayı temellendirmek için, Kelamın, İslam düşüncesinde, İbn Haldun'un da belirttiği gibi (*MU* III, 43-53), "Eski Kelamcılar" ile "Sonraki Kelamcılar" olarak, iki ayrı devrede temsil edilmiş olduğunu anımsamak icap eder.[5] Bunlardan "Eski Kelamcılar" devresi içine esas olarak Mu'tezile hareketi ile Ebu'l Hasan el-Eş'ari ve takipçileri Bakıllânî ve Cuveynî'den meydana gelen Eş'arilik hareketi girer (*MU* III, 43-51).[6] Bu dönemde yapılan Kelami çalışmalar, esas itibariyle Kuran ayetlerinin yorumlanmasından, Tanrı'nın özü ve sıfatlarıyla küllî ve cüzi irade arasındaki ilişki üzerine tartışmalardan meydana gelmektedir.[7] Buna mukabil Kelami felsefenin ikinci devresinin başında Gazzâlî bulunur. Gazzâlî'nin takipçileri arasında, yeni tarzda Kelam ile meşgul olanlar olarak Fahreddin Razî, Nasreddin Tûsî, Taftazânî, Beydâvî ve Curcânî yer almaktadır (*MU* III, 52-53).[8] İşte, giderek felsefileşen bu yeni Kelam hareketi, yine İslam dogmatiğini savunma stratejisi doğrultusunda, İslamı Kelam'ın birinci devresinden sonra gelişen Yunan tarzı felsefe hareketine karşı savunur.[9] Bununla birlikte, Kelami felsefeyi salt savunmacı bir faaliyet olarak görmemek de gerekir. Tam tersine, İslam'ın özellikle ilk iki yüzyılında farklı kültürler-

3 A. Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", ss. 1-30; T. Winter, "Introduction", ss. 1-18; M. M. Sharif, "Introduction", ss. 1-14.
4 T. Winter, "Introduction", s. 5.
5 Ş. Öcal, "Felsefe- Kelam İlişkisi", s. 478.
6 K. Blankinship, "The Early Creed", ss. 33-54.
7 A. Arslan, "Kemal Paşazâde'nin Felsefî Görüşleri", s. 193.
8 O. Leaman – S. Rızvi, "The Developed Kalâm tradition", ss. 77-96.
9 W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, ss. 46-68.

le karşılaşması düşüncelerin daha bütünlüklü ve sistemli bir yapıya kavuşturulmasına zemin hazırlamıştır.[10]

Buradan hareketle, İslam felsefesinin ikinci felsefe hareketinin "Yunan tarzında felsefe" hareketi olarak Meşşai felsefeden meydana geldiğini söyleyebiliriz. Buna göre, dokuzuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar yaklaşık üç yüzyıl boyunca temsil edilen Meşşai felsefe, İslam dünyasında Grekçe *philosophia*nın karşılığı olan *felasife*yi ifade eder. Meşşai veya Yunan tarzı felsefe, beşeri kavrayışın hakikate erişmeye muktedir olduğu inancıyla, "ortada bütün gerçek filozofların üzerinde uyuşma durumunda oldukları tek ve aynı bir felsefenin var olduğunu" ve bu felsefenin de rasyonel bir felsefe olduğunu savunduğu için, elbette İslam felsefesi deyince anlaşılan odur. Meşşai felsefe, hareket noktası Kur'an olan ve dolayısıyla en azından Eş'arilik'teki tezahürüyle beşeri idrakin bir başına hakikate erişemeyeceğini savunan Kelami felsefeyle kıyaslandığında, çok daha felsefidir. Bu felsefede, antik Yunan'a özgü felsefe tarzının veya argümantasyon formunun geleneksel İslami metodolojilerinden olan farklılığına işaret edilmek üzere, Batılı anlamda rasyonel felsefeye karşılık gelecek şekilde *felasife* deyimi kullanılmıştır. İslam dünyasının, özellikle Yeni-Platonculuk üzerinden Yunan felsefesi ile tanışmasından sonra ortaya çıkan söz konusu *felasife* hareketinde, "Aristoteles, Platon ve Yeni-Platoncu fikirleri İslam kültür potasında başlatan düşünür Kindî, ama asıl kuran filozof da Fârâbî'dir. İbn Sinâ Fârâbî'nin açtığı yolda ilerlemiş, onun temel tezlerini geliştirerek, yüksek bir senteze ulaşmıştır.[11] İbn Rüşd ise bu *felasife* hareketini, Gazzâlî'nin Meşşai filozoflara yaptığı saldırıların ardından savunup geliştirme ihtiyacı duymuştur.

İslam felsefesinin Meşşai ve Kelami felsefeyi takip eden üçüncü formu, kendilerine "mutasavvıf" adı verilen bir dizi insanın temsil ettiği Tasavvufi ve İşraki felsefedir. Onun İslam dünyasındaki entelektüel hareketler içinde en uzun ömürlüsü ve başta edebiyat, tarikat ve sosyal hayat olmak üzere, çok çeşitli alanlardaki tezahürleri itibariyle en geniş ve yaygın etkiye sahip bir hareket olduğu bilinmektedir. Öte yandan Meşşai felsefenin Yunan tarzı felsefeyi önemli ölçüde takip ettiği yerde tasavvufi felsefe, kendisine belirleyici ilke veya harekete geçirici düşünce olarak, mistik bilgi ilkesini alır. Sadece pratik olmayıp aynı zamanda insan, evren ve Tanrı üzerine bir

10 Ö. M. Alper, "İslam felsefesine Giriş", s. 35.
11 A. Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", s. 5.

metafizik ve epistemoloji olmaya yönelmiş bu hareket tarafından temsil edilen alternatif felsefe tasavvuru *hikmet* olarak tanımlanmış veya sınıflanmıştır.[12]

Buna göre, *felasife* ya da felsefenin var olanların bilgisini ifade ettiği yerde, çok daha geniş bir anlamda kullanılan *hikmet*, gerçeklikle ilgili, ruhu dönüştürmeye yarayan araştırmayı ifade eder. Gerek Kur'an'ı ve gerekse evreni ilahi vahyin, yorumlanmaya muhtaç veçheleri ya da temel unsurları olarak gören söz konusu *hikmet* olarak felsefe anlayışı, İslam felsefesini, doğallıkla, vahyin sonucu olan kutsal metin üzerine hermeneutik bir araştırmaya dayanan bir "peygamber felsefesi" haline getirir.[13] Bu felsefe türü, dolayısıyla daha geniş bir konular yelpazesini, söz gelimi insan varlıklarını, Bir Olan'ı ya da Saf Varlığı, evrensel varlık hiyerarşisinin derecelerini, evrenin bir bütün olarak kendisini ve nihayet Tanrı'ya dönüşünü ele alır. Söz konusu felsefenin amacı, evrendeki tözlerin ve arazların teorik bilgisi yanında, bütün bu varlıkların mevcudiyetini, ruha evrenin sınırlarından kurtulma imkânı verecek şekilde deneyimlemek olarak ortaya çıkar. Bu çok daha genel felsefe tasavvurunda, evren bireye dışsal ve yabancı bir şey olarak değil, ruhun yaptığı seyahatte geçtiği evrelerin bir dizisi olarak değerlendirilir. Bu yüzden o, evreni rasyonel bir biçimde anlamaya çalışmak yerine, insanın evrendeki ilahi gizemi temaşa ederken, yaşadığı derin şaşkınlık ve aczi analiz etmeye çalışmıştır.

Kelami felsefeyi bir İslami teoloji şeklinde değerlendirmenin ve Tasavvufi felsefeyi dar *felasife* anlayışından ziyade hikmetle karakterize olan bir düşünce geleneği olarak görmenin en büyük avantajı, onun İslam felsefesini hiçbir özgünlüğü olmayan, onu sadece yabancı bir kültürden aktarılmış bir düşünce formu olarak değerlendirme hatasından bağışık olmasından kaynaklanır. Yunan felsefesi İslam felsefesinin gelişiminde hiç kuşku yok ki çok büyük ve önemli bir rol oynamıştır. Nitekim İslam felsefesi, Meşşai felsefe geleneği içinde en az üç yüzyıl boyunca Grek felsefesine özgü ilgilerle, Yunan felsefesinin temin ettiği kavramsal araçlarla çalışmıştır. Fakat İslam felsefesi salt Grek felsefesine özgü ilgilerle belirlenen bir felsefe olmadığı gibi, *felasife* anlamında Meşşai felsefe bile Yunanlıya ait düşüncelerin İslami konu ve problemlere olduğu gibi uygulanmasından oluşmaz. Meşşai felsefenin ana ilkeleri antik Yunan felsefe-

12 O. Leaman, "The Concept of Philosophy in İslam".
13 *Bkz.*, O. Leaman, "The Concept of Philosophy in İslam".

sinde bulunsa bile, bu ilke Müslüman filozoflar tarafından radikal bir biçimde dönüştürülüp ayrıntılı olarak geliştirilmişlerdir.

Buradan yola çıkarak, İslam felsefesinin farklı felsefe tasavvurlarını, çeşitli entelektüel, politik ve manevi hareketleri kuşatan oldukça kompleks bir düşünce fenomenine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu kompleks düşünce fenomeninin farklı tarihsel ve entelektüel kaynakları olmuştur.

İslam Felsefesinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler

İslam felsefesinin doğuşuna etki yapmış olan üç önemli tarihsel faktör olduğu kabul edilir. Bunlardan birincisi, **(1)** İslami kültürün, başlangıçta kendisine yabancı kültürel kaynakların etkisi altında kalması olgusu ve farklı dini ve entelektüel topluluklar arasındaki entelektüel rekabettir.[14] Gerçekten de İslam uygarlığı 622'deki doğuşu ve yaklaşık seksen yıl süren çok hızlı yayılışı boyunca, Arap yarımadasını kuşatan, hayli gelişmiş kültürlerle karşı karşıya kalmıştı. Söz gelimi hayli rafine kültürel ve yerleşik dini yapılarıyla Pers ve Bizans imparatorlukları, İslam uygarlığı için gerçek bir tehdit ve meydan okuma oluşturmuştur. Müslüman yöneticilerin, daha önce bu imparatorlukların bünyesinde yer alan milletler sonradan İslam'a dönüp, kendi kültürel kazanımlarını İslami dünya görüşüne dâhil edince, ayrı hukuki sistemlere, eğitim anlayışına ve sanatsal ifade biçimlerine sahip olan bu milletlerin geleneksel ardalanlarını İslam kültürüyle ahenkli hale getirmede, İslam diniyle Arapçanın temin ettiği politik birliğe rağmen çok zorlandıkları söylenebilir.

Yine, yeni sosyo-ekonomik koşulların yol açtığı problemlerin çözüm bekliyor oluşu da, düşüncenin yüzünü başka dünyalara çevirmesi ve gelişimi açısından önemli bir faktör olmuştur. Nitekim, Emeviler, bu ilk kuruluş döneminde, sadece Kur'an'ın ve Hadis'ten çıkartılacak derslerin veya ilkelerin toplumsal ve politik hayatta karşılaşılan bütün problemleri, hatta dini ve ahlaki konularla ilgili meselelerin tümünü çözemeyeceğini açıklıkla gördüler. Bu yüzden, Emeviler ve İslam dünyasının idaresini yedinci yüzyıldan itibaren onlardan devralan Abbasîler, İslam kültürüne yabancı kaynak ve yöntemlerin, hiç olmazsa bu dünyada karşılaşılan çok çeşitli problemlere uygulanabilirlikleri açısından incelenip değerlendirilmesi-

14 T. Albertini, "Islamic Philosophy: an Overview", s. 99.

nin kaçınılmaz olduğu sonucuna vardılar. İslam bilgiye dayanan bir din olduğu için, İslami olmayan bu kaynak ve belgelerin incelenmesi hiçbir zaman bir tehdit olarak görülmedi. İşte bu durum ya da faktör, elbette başkaca unsurlarla birlikte İslam felsefesinin doğuşuna önemli bir katkı yapan Grek felsefesinin çeviriler yoluyla İslam dünyasına naklinde, hiç kuşku yok ki en belirleyici rolü oynamıştır. Öte yandan, politik ve etik alanda gerekli teorik ilkelerden yoksun olmanın tercüme faaliyetini harekete geçiren en önemli faktör olması bir yana, bunda yedinci yüzyılda İslam dünyasının entelektüel potansiyelini eski kültürler karşısında sınamak ya da ölçmek için sabırsızlanan, yükseliş halindeki bir kültürü temsil etmesinin de belli bir rol oynadığını unutmamak gerekir.[15]

(2) İslam felsefesinin doğuşunda, onun önce Sünnî ve Şiî mezheplere, sonra da farklı maneviyat biçimlerine sahip, çeşitli dini mezhep ve okullara bölünmesinin de önemli bir rolü olduğu kabul edilir.[16] Gerçekten de İslam, doğuşunun ardından çok kısa bir süre içinde büyük bir hızla yayılışının bedelini ağır bir biçimde ödemiştir. Buna göre, İslamiyet yaklaşık seksen yıllık bir süre içinde Hindistan'dan Atlantik'e uzanan büyük bir coğrafya üzerinde güçlü bir egemenlik tesis etmekle övünürken, gelişiminin daha ilk zamanlarında doktrinal birliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Mezhepler arası politik nedenlerle başlayan bölünme, İslam dünyasında ayrılıklara ve hatta düşmanlıklara yol açmış olmakla birlikte, söz konusu mezheplerin öğretisel farklılıkları, sadece siyaset alanında değil, hukuk ve ahlak alanında da iz bırakarak, entelektüel hayatın gelişimine önemli katkılar yapmıştır.

Nitekim İslam felsefesinin birinci devresini veya formunu oluşturan Kelami felsefenin doğuşunda, İslam toplumunda Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan politik sorunlar önemli bir rol oynamıştır:

> Peygamber'in ölümünden hemen sonra, hatta daha cenazesi kaldırılmadan onun yerine kimin ve neden ötürü geçmesi gerektiği hakkında tartışmalar, hatta kavgalar başlar. Peygamber'in ailesine, kabilesine mensup insanlar, Peygamber'in Medine'ye hicretinde kendisi ile birlikte bulunmuş "muhacirler", Peygamber'e zor günlerinde kucak açmış

15 T. Albertini, "Islamic Philosophy: an Overview", s. 100.
16 T. Albertini, "Islamic Philosophy: an Overview", s. 101.

Medine halkı, vs., her biri kendi açısından haklı nedenlerle onun oluşturduğu cemaatin ve kurduğu devletin başına geçecek insanın kendilerinden olması gerektiğini düşünürler. Bu tartışmalar, İslam cemaatinin yapısı, bu cemaatte bireylere düşen ödevler ve İslam toplumunun önderi ile cemaati arasındaki ilişkilerin ne şekilde olması gerektiğine ilişkin zamanla entelektüel boyutlar kazanmaya başlayan görüşlere yol açar. Bu tartışmalar içinde ilk siyasi, teolojik fırkalar ve mezhepler belirir. Kurtuluşu Tanrı tarafından "seçilmiş" Peygamber'in arkasından gelen özel niteliklerle bezenmiş yanılmaz bir önderin arkasında gitmekte bulanlarla karizmanın (kurtarıcılığın, inayetin) kişilerde değil, bizzat cemaatin kendisinde olması gerektiğini düşünenler, yani Şiilerle Hariciler ilk ciddi siyasi-teolojik fırkalar olarak kendilerini gösterirler.[17]

(3) İslam dininin Sünni ve Şii mezheplere bölünmesinin yarattığı ayrılığın ardından, felsefenin doğuşunda bu kez dinde ve dilde birliği temin etme çabaları ve Sünni İslam kelamında özellikle akılcılarla gelenekçiler tarafından verilen Ortodoksi mücadelesi etkili olmuştur.[18] Akılcılıkla gelenekçilik arasındaki bu çarpışma, gerçekte Batı'dan aşina olduğumuz terimlerle, hümanizm ile skolastisizm arasındaki bir rekabet olarak ifade edilebilir. Aslında, İslam dünyasında bugün bile belli bir eğitim ve kültür anlayışını ifade eden hümanizm ya da *adap*, kendisini İslam'ın daha ilk yüzyılında dilsel birlik ve doktrinal birlik arayışı olarak göstermişti. Dilde birliğin, Müslüman elitin kültürel kimlik mücadelesinin bir parçası haline geldiği bu dönemde, hümanizm İslam topluluğundaki farklı dillerin varlığına bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Dil bilgisi, edebiyat, hitabet, mektup sanatı, tarih ve etiğin, *felasife* anlamında felsefi bilimlerle doğa bilimi ve tıbbın İslami olmayan bilimler olarak değerlendirilirken, "Arap bilimleri" olarak görülmelerinin nedeni budur.[19]

Filolojiye olan derin ilgisi dikkate alınacak olursa, kökleri çok gerilere giden *adap* veya İslam hümanizmi, İslam'ın doğuşuyla birlikte, kendisine, Kur'an'la ilgili uzun yıllar sürecek bir yorum çalışması bağlamında, yeni bir konu alanı bulmuştu. Kur'an'a ilişkin bu dilsel ve semantik inceleme ve yorum zorunluluğu, İslam dünyasında

17 A. Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", s. 8.

18 G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, ss. xix-xx.

19 O. Leaman, "Islamic Humanism in the Fourth / Tenth Century", s. 155-56.

hayli ayrıntılı bir eğitim sisteminin inşasına ve oldukça sıkı bir öğrenim metodolojisinin doğuşuna yol açtı.[20] Hümanizmin karşısında ise felsefi ya da rasyonel teolojiyi dışta bırakan bir teoloji eğitimiyle belirlenen İslam skolastisizmi bulunmaktaydı. Onun temel konusu ise İslami okullarda verilen hukuktan oluşmaktaydı.[21] Hümanizm ve skolastisizmin ayrı ayrı İslam felsefesinin doğuşunda etkili olmuş olmasına ek olarak, skolastisizm içinde de akılcı ve gelenekçi yaklaşımların İslami düşünce açısından özel bir önem kazandığı kabul edilir.[22]

İslam Felsefesinin Kaynakları

İslam felsefesinin, doğuşunda önemli bir rol oynamış söz konusu tarihsel faktörlerden de anlaşılacağı üzere, başta Kur'an, Hadis ve Yunan felsefesi olmak üzere, pek çok kaynağı olmuştur. Yine İslam felsefesi, sadece antik Yunan'dan beslenen Hıristiyan felsefesinden farklı olarak, coğrafi anlamda Yunanistan ve Bizans'la Asya'nın, kültürel açıdan da Doğu'yla Batı felsefesinin kesiştiği bir merkezde gelişmiştir. Başka bir deyişle, kültürel mirasında sadece antik Grek felsefesi bulunan Hıristiyan felsefesinin aksine, İslam felsefesi, bu temele ek olarak Doğu bilgeliğinin mirasından faydalanmıştır. Buna göre, İslam felsefesinin antik Yunan felsefesi dışındaki ikinci büyük kaynağı, Hindistan, İran, Mezopotamya ve Mısır'dır. İran ve Hindistan'dan gelen dinle karışık felsefi eserler, Hindistan'dan gelen Brahman ve Buda dinleri, İran'dan gelen Zerdüşt ve Mazdaizm dinleri ile Zend-Avesta gibi yarı dini yarı ahlaki eserler, yeni gelişmekte olan İslam düşüncesi için önemli bir kaynak meydana getirmiş ve ona daha sağlıklı bir sentez yaratma imkânı sağlamıştır. Söz gelimi, İslam kozmolojisi ve metafiziğinde yıldızların ve göksel cisimlerin oynadığı önemli, ama Kur'an'ın gerçeklik şemasında yer almayan rol, Yunanlıların yıldızların ve diğer göksel cisimlerin konumu ve ay altı evren üzerindeki yaratıcı etkileriyle ilgili inançlarına olduğu kadar,[23] Ortadoğu'nun bilimsel ve felsefi geleneklerine bağlanabilir.[24]

20 G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, ss. 48-60.
21 G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, s. 3.
22 T. Albertini, "Islamic Philosophy: an Overview", ss. 104-105.
23 S. H. Bolay, "Âlem", s. 357.
24 F. Rahman, "Islamic Philosophy", s. 220.

Kur'an ve Hadis: İslam felsefesinin hemen herkes tarafından kabul edilen ilk ve en önemli kaynağının Kur'an olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, İslam felsefesi, sadece İslami kültür çevresinde, Müslüman düşünürler tarafından geliştirilmiş olma anlamında değil, fakat esas itibariyle ilkelerini, ilhamını ve meşgul olduğu konu ve problemlerin çoğunu Kur'an'dan elde etmek veya türetmek anlamında İslami bir felsefedir.[25]

Bu durum öncelikle tüm ihtilaf ve tartışmalarında Kur'an'ı hareket noktası olarak alan mütekellimin için geçerlidir.[26] Yine aynı bağlamda, Kindî'den başlayarak bütün Meşşai filozofların, Kur'an'la İslam peygamberinin sünnetinin mutlak gerçekliğinin hüküm sürdüğü bir dünyada nefes alıp verdiklerini unutmamak gerekir. Yüzlerini Kâbe'ye çevirerek ibadet eden bu adamların en ünlülerinden ikisi, söz gelimi İbn Sinâ ve İbn Rüşd, İslamiyet'e bilinçli müminler olarak aidiyetlerinin kendilerine getirdiği bütün yükümlülükleri üstlenmiş entelektüeller olup inançlarına yönelik her türden saldırıya büyük bir güçle karşı koymaktaydılar. İbn Sinâ'nın çözüme kavuşturulması oldukça zor bir problemle karşı karşıya kaldığı zaman, önce camiye giderek namaz kıldığı anlatılır; sonradan pek çok kimse tarafından aklın imana olan başkaldırısının bayraktarlığını yaptığı söylenen İbn Rüşd ise, Kordoba'da kadı, hatta başkadı olmuştur.[27]

Gerçekten de Kur'an'ın realitesi, Ortaçağ İslam dünyasında felsefeyle uğraşan hemen hemen herkesin en temel ilgisi olmuştu. Vahye dayalı bu kutsal kitap, Kelamcılar da dahil olmak üzere, Müslüman düşünür ve filozofları sadece varlığın kaynağı ve doğası konusunda değil, hukuk, politika ve ahlak bağlamında tek ve en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edildiği bir felsefe türüne götürdü. Vahyi alan bilincin kendisi ve peygambere özgü bilgi türünün neliği, her daim büyük önemi olan bir konu olarak kaldı. Ama çok daha önemlisi, Kur'an "nazil olmaya başladığı andan itibaren felsefe yapmaya bir çağrıda bulunduğu gibi, felsefe yapmanın ve felsefi düşünmenin zeminini ve imkânlarını ortaya koymuştu."[28] Başka bir deyişle Kur'an, felsefe yapmak için gerekli ufku göstermeye ek olarak, felsefe için

25 S. H. Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", s. 27.
26 A. S. A. Haleem, "Qur'an and Hadith", s. 19.
27 S. H. Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", s. 27.
28 Ö. M. Alper, "İslam felsefesine Giriş", s. 27.

kaçınılmaz olan kavramsal, önermesel, ilkesel, ereksel ve yöntemsel altyapıyı da oluşturmuştur.

Bunun da nedeni Kur'an'ın, sanıldığının aksine, rasyonel düşünme ile dine bağlılık ve iman arasında sıkı ve güçlü bir ilişki kurmasıydı. Gerçekten de kutsal kitaplar içinde akıl yürütmeye, düşünmeye ve bilmeye en fazla vurgu yapan kitabın Kur'an olduğu pek çok insan tarafından kabul edilir.[29] Bu bağlamda pek çok ayetin mümini çeşitli durum, nesne ve olaylar üzerinde gözlem yapmaya, bunlardan elde edilen veriler üzerinde düşünüp akıl yürüterek doğru sonuçlara ulaşmaya yönlendirdiği rahatlıkla söylenebilir (*KUR* 2: 164; 23: 80; 40: 67; 88: 17-20; 2: 170; 21: 24). Buna göre Kur'an'ın gerçek imanın, körce ve dogmatik bir şekilde yaşanan bir iman olmaktan ziyade, akla, kanıtlamaya ve bilgiye dayalı olarak yaşanmasını talep etmesi olgusu, İslam'ın erken sayılabilecek bir döneminde sadece dini bilimlerin doğuşuna yol açmakla kalmadı, felsefe başta olmak üzere akli bilimlerin vücut bulup serpilmesine de neden oldu.

Bu cümleden olmak üzere, İslam vahyinin realitesiyle söz konusu gerçekliğe bir şekilde iştirak etmenin İslam dünyasında felsefe yapmanın geleneksel araçlarını baştan aşağı değiştirdiği, dönüştürdüğü söylenebilir. Söz gelimi İslam filozoflarının teorik aklı (*el-akl el-nazarî*), artık Aristoteles'in teorik aklı olmayıp, Yunanlı düşünürün geliştirdiği terimin Kur'an'ın varlık ve bilgi anlayışına paralel olarak yeni bir anlam kazanmış olan versiyonunu ifade eder.

Öte yandan, belirli hadislerle yüzyıllardan beri aktarılan sözlü geleneğin de işaret ettiği üzere, Kur'an'ın ve kaynağı Kur'an'da olan bütün bir İslami geleneğin, hemen hemen bütün dini düşünce geleneklerinde olduğu gibi, hem dışsal veya zahiri, hem de içsel veya batını bir boyutu vardır. Hadis işte vahyin bu içsel ya da ezoterik boyutuna dikkat çekerken, Peygamber'in bazı sözleri, Kur'an'ın ezoterik anlam düzeylerini gözler önüne sermeye çalışır.[30] Yine, Kur'an'ı en iyi bilen ve anlayan kişi olarak Hz. Muhammed, pek çok konuda olduğu üzere, rasyonel düşünme, bilgi ve hikmete dair söyledikleriyle de tam bir örnek oluşturmuştur. Nitekim onun "Elbette göklerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde akıl sahipleri için ibretler vardır" (*KUR* 3: 190) ayetini okuduğu halde içe-

29 Ö. M. Alper, "İslam felsefesine Giriş", s. 30.

30 S. H. Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy",s. 29.

riğini düşünmeyenleri kınadığına dair rivayet, ilgili ayeti açıklayan klasik tefsirlerde yer almaktadır.[31]

Kur'an'ın, biri dışsal yön veya *şeriat*, diğeri de özsel yön veya *hakikat* olarak bilinen söz konusu her iki yönü ya da anlam düzeyi, İslam felsefesinin doğuşunda ve gelişiminde oldukça etkili bir rol oynamıştır. Buna göre, şeriat, başka her şey bir yana İslam filozoflarının felsefi faaliyeti için gerekli sosyal ve beşeri koşulları sağlamıştır. Hakikat ise İslam felsefesiyle vahiy arasındaki yakın ilişkiyi anlamanın en önemli yolunu sağlar. Buna göre, Arapçada hem doğruluk ve hem de gerçeklik anlamında hakikat terimi, isimlerinden biri Hak olan ve İslam felsefesinin en temel konusunu ve nihai amacını oluşturan Tanrı'nın kendisiyle yakından ilişkilidir. Hakikat aynı zamanda, Kur'an'ın özünü, içsel gerçekliğini oluşturur; işte bu hakikate, söz konusu içsel gerçekliğe ancak kutsal metnin anlamına ilişkin hermeneutik bir inceleme yoluyla erişilir. İslam felsefesinin bütün bir tarihi boyunca, filozofların hikmeti, Kur'an'ın özünde bulunan hakikatle özdeşleştirmelerinin nedeni budur. Dahası, İslam felsefesinin çok büyük bir bölümünün hemen hemen tamamıyla vahyin iki büyük kitabı, yani Kur'an ve evren üzerine hermeneutik bir yorum ya da açımlamadan oluşmasının nedeni de budur. Yine İslam felsefesinin entelektüel evreninin doğrudan doğruya İslam'ın batıni unsur ya da öğretilerinin ürünü olan ve en açık bir biçimde tasavvufta ortaya çıkan marifet olarak bilgi anlayışıyla yakından ilişkili olması da buradan kaynaklanır.

Yunan Felsefesi: İslam felsefesinin Kur'an ve Hadis dışında, ikinci önemli kaynağı Grek felsefesi olmuştur. Daha doğru bir deyişle, nasıl ki Kur'an *hikmet* anlamında felsefenin en büyük kaynağı ya da ilham temeli olmuşsa, *felasife*nin veya Meşşai felsefenin, en önemli kaynağı, Kur'an'la birlikte, Grek felsefesidir. Buna göre başta İbn Sinâ, Fârâbî ve İbn Rüşd olmak üzere, neredeyse tüm Müslüman filozoflar kendi İslami kültür çevrelerinde karşı karşıya kaldıkları felsefi problemlere bir çözüm getirmek için, ihtiyaç duydukları kavramsal araçları, muhtemel çözümlere yönelik ana ilkeleri ve temel argümanları, yoğun bir çeviri faaliyetinin kendilerine tanışma imkanı temin ettiği Yunan felsefesinden temin etmişlerdir.

Antik Yunan felsefesinin veya daha genel olarak Helen kültürünün İslam dünyasına geçişi konusunda, iki noktaya özellikle dikkat etmek gerekir. Bunlardan birincisi, Helenizm ile İslam kültürü ara-

31 Ö. M. Alper, "İslam felsefesine Giriş", s. 34.

sındaki temasta, her ne kadar aktarılan, daha doğrusu değerli bulunduğu için aktarılan Grek kültürünün en seçkin unsurları olsa da, belirleyici olan veya baskın çıkanın, en azından belli bir bakış açısından İslami kültür olmuş olmasıdır. Başka bir deyişle, Helenizm adı verilen bilimsel, felsefi ve edebi eserler bütünü, İslam kültürü tarafından alımlanmadan önce, karşılaştığı diğer kültürleri önemli ölçüde etkileyip dönüştürmüştü. Söz gelimi Roma örneğinde olduğu gibi, başka kültürler bilimsel, felsefi ve edebi eserlerden her üç eser türünü de veya Hıristiyan kültürünün belirlediği örnekte olduğu gibi sadece birini ve daha önceden Yunanca öğrenmiş alimler aracılığıyla alırken, Müslümanlar bilim ve felsefeyi, o da Süryaniler ve bilim ve hikmete değer veren aydınlık yöneticilerin görevlendirdiği Hıristiyan tercümanlar aracılığıyla aldılar. Gerçekten de Helenizm ile İslam'ın sekizinci yüzyıldaki karşılaşmasında Müslümanlar ne Yunanlıların hümanistik değerlerine ne dillerine ne de dinlerine itibar ettiler.[32] Birkaç profesyonel mütercim bir tarafa bırakılacak olursa, Grekçe bilmeyen Müslümanlar Grek felsefesini Yunanca ile en küçük bir ünsiyet tesis etmeden öğrendiler. Öte yandan, Hıristiyanlar uzun bir dönem boyunca Yunan felsefesinin sadece Platonik unsurlarını tanırlarken, Müslümanlar Yunan felsefesinin bütün unsurlarını kendi kültürel ürün ve değerlerine büyük bir hızla kattılar. Gerçekten de Müslümanlar çeviriler yoluyla sadece Platon'u ve Plotinos'u değil, Pisagor'u ve Aristoteles'i, hatta Yunan felsefesinin atomcu veya materyalist kanadını da aldılar.

Başka bir deyişle, her ne kadar Yunani eserlerin Arapçaya yapılmış olan tercümesini İslam felsefesinin kaynaklarından biri olarak göstermiş olsak da, tercüme hareketinin İslam dünyasında felsefeyi başlatmış olduğunu söylemek doğru değildir. Bilakis söz konusu tercüme hareketinin ortaya çıkışı ve gelişiminde belirli bir felsefe bakış ve anlayışın belirleyici bir rol oynadığını söylemek yerinde olur:

> Zira muayyen bir felsefi olgunluğa erişememiş toplumların İslam dünyasında gerçekleştiği gibi yüzyıllarca devam eden programlı ve sistemli bir tercüme işine girişmesi söz konusu olamaz. Çünkü belirli bir tercüme faaliyeti, tercümenin niçin ve nasıl yapılması gerektiği hususundan hangi eserlerin ne zaman tercüme edileceğinin kararlaştırılmasına, tercümede üretilecek dilin ve söylemin belirlenmesinden belirli

32 F. E. Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 41.

terimlere sağlıklı karşılıkların bulunmasına kadar pek çok alanda ihtiyaç duyulan felsefi ve ilmi bir bakışı ve altyapıyı gerekli kılmaktadır. Üstelik pek çok konuda dinle ilişkili olan ve kesişen felsefi eserlerin dini bir toplumda karşılık bulabilmesi için, orada mutlaka belirli bir bilimsel ve felsefi düzeyin önceden yakalanmış olması gerekir. Bundan dolayıdır ki, önceki bilimsel ve felsefi eserlerin İslam dünyasına çeviriler yoluyla intikali, ancak İslam felsefesinin muayyen bir olgunluğa erişmesiyle tahakkuk etmiştir. Bu yüzden tercüme faaliyetini İslam dünyasında zaten mevcut olan felsefi ve entelektüel tartışmaların bir uzantısı ve bu yönde gerçekleştirilen araştırma süreçlerinin bir parçası olarak algılamak gerekir.[33]

İkinci husus, Grek felsefesinin İslam dünyasına girişinin, Hıristiyan Batı'da olduğu kadar zor ve zahmetli olmasa bile, en azından belli bir muhalefetle karşılaşmış veya tartışmalı olmuş olmasıyla ilgilidir. İslamiyet'in ilk gelişme çağlarında görülen bu muhalefet, aslında sadece Grek felsefesine değil, felsefenin bizatihi kendisine yönelik bir muhalefetti. Nitekim pek çok Müslüman bu dönemde, din kardeşlerinin felsefeyle uğraşmalarına şiddetle karşı çıkmıştı. İslamiyet'in, gerçekliğin doğasıyla ilgili olarak, pratik yönden olduğu kadar teorik yönden de tam ve yetkin bir model sunduğunu düşünen pek çok Müslüman entelektüele, Yunanlıların "ilk bilimleri" sadece gereksiz değil, İslam'a karşıt gibi görünmekteydi.[34] Dahası, hayatlarını düzenlemede ve karşılaştıkları problemleri çözüme kavuşturmada Müslümanlar sadece Kur'an'a değil, fakat peygamberin gelenek, beyan ve öğütlerinden oluşan Hadis'e, Müslüman cemaatinin pratikleriyle ilgili Sünnet'e başvurabilecek durumdaydılar. Dahası Müslümanların nasıl davranmaları gerektiği bağlamında başvurabildikleri Fıkıh, Kur'an dilinin anlaşılması konusunda onlara yardım edebilecek Arap grameri ve Kur'an'ın yeterince açık olmayan bölümlerini anlaşılır kılan Kelam bulunmaktaydı. Hal böyle olduğunda, pek çok Müslüman, gayri-müslimler tarafından yaratılmış ve Müslüman olmayanlar tarafından aktarılan Yunan felsefesine ne tür bir ihtiyaç olduğunu, çok hararetli tartışmalarla sorguladılar.

33 Ö. M. Alper, "İslam felsefesine Giriş", s. 36.
34 O. Leaman, "The Concept of Philosophy in Islam".

Bu sorgulama ve muhalefetin hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Yunan felsefesinin İslam inancına birçok noktada taban tabana karşıt olmasaydı. Çeviriler sırasında her ne kadar Yunan felsefesinin bütün unsurları nakledilmiş olsa da, İslam dünyasına ilk aktarılan felsefe Yeni-Platoncu felsefe olmuştu.[35] Dünyanın ezeli olduğu konusunda Aristoteles felsefesiyle uyuşan Yeni-Platoncu felsefe, altında maddenin ya da oluş ve bozuluş dünyasının, tepesinde de Bir Olan'ın bulunduğu bir varlık hiyerarşisiyle daha ziyade çileci bir etik anlayışı önermişti. Tanrı'dan oluş ve bozuluş dünyasına doğru olan iniş ve dünyadan Tanrı'ya doğru gidiş hareketi din açısından kabul edilebilir, hatta faydalı olmakla birlikte, dünyanın ezeliliği düşüncesiyle çileci etik anlayışı kabul edilebilir gibi görünmüyordu. Çok daha önemlisi, özel olarak Yunanlı filozofların ve genel olarak da felsefenin geliştirdiği geçerlilik standardının dini inanç açısından pek makbul olmamasıydı. Buna göre, akla dayalı olması itibariyle vahye büyük ölçüde karşıt bir yapı arz eden felsefe, bu dönemde doğallıkla vahyin anlamını sorgulayacak yabancı bir disiplin olarak görüldü. Başka bir deyişle, felsefe dini hakikatlerin alternatif bir formülasyonunu gerçekleştirecek bir disiplin olarak değil de, vahye rakip bir düşünce sistemi şeklinde değerlendirildi. Atina Kudüs karşıtlığının yeniden ifade edildiği bu dönemde, Yunan felsefesinin alımlanabilmesi için, vahyin Müslümanların bilmeleri gereken her şeyi söylediği yerde, aynı konuları akıl yoluyla yeniden ele almaya ne gerek bulunduğu sorusuna tatmin edici yanıtlar verilmesi zorunluluğu vardı.

Bu bağlamda her şeyden önce, Kur'an'ın sadece Müslümanlara değil, okuyup anlayabilen herkese hitap ettiği söylendi; onun okuyucusunu inanç ve İslam lehine olan delilleri rasyonel bir biçimde ele alıp değerlendirmeye teşvik ettiği öne sürüldü.[36] Bu, elbette ne imanın oynayabileceği hiçbir rol bulunmadığı, ne de Tanrı'ya yaklaşmak için, belli bir evreden itibaren imana gerek olmadığını telkin eder, fakat sadece Kur'an'ın birtakım işaretler yoluyla savunmakta olduğu şeylerin doğruluğu için sağlam akli temeller ve deliller sunduğunu, İslam'ın özü itibariyle bir akıl dini olduğunu ifade eder.

Söz konusu argümanı güçlendirecek ve felsefenin kabulünü kolaylaştıracak ikinci bir argüman, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu düşüncesi etrafında dönmekteydi. Bu, elbette Tanrı tarafın-

35 I. R. Netton, "Neo-Platonism in Islamic Philosophy".
36 O. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, ss. 25-30.

dan gönderilecek başka bir mesajın olmadığı, bu yüzden insanların gerek Kur'an'daki ayetlerin gerekse evrenin doğru yorumuna muhtaç olduğu, bunda da aklın ve felsefenin yardımından faydalanabilecekleri anlamına gelir. Başka bir deyişle, peygamberliğin Hz. Muhammed'le birlikte sona erişini, Müslümanlar Tanrı'nın insanlardan gerçekliğin doğasını anlamak için, akıllarını kullanmayı beklediği anlamına gelecek şekilde yorumlamışlardır. Bu yoruma göre akıl ve felsefe, imanı ve peygamberin söylediklerini bir şekilde tamamladığı için, akıl ile peygamberlik, felsefe ile iman arasında bir karşıtlık ya da rekabet olamaz.

Yunan bilim ve felsefesinin İslam dünyasına intikalinde, söz konusu zihniyet dönüşümünün yanı sıra, Abbasî sultanlarının Emevi hanedanına göre çok daha akılcı davranmaları ve Helenistik düşüncenin intikalini desteklemeleri rol oynamıştır. Gerçekten de bütün bir çeviri sürecini sadece zihniyet olarak değil, kurumsal ve mali olarak destekleyen, onun sekizinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak yaklaşık yüz yıllık tam ve eksiksizce gerçekleşmesini sağlayanlar üç Abbasî sultanı ya da halifesi olmuştur: Mansur, Harun Reşid ve Me'mun. Gerçekten de Mansur zamanında başlayan çeviriler, Harun Reşid zamanında hızlanarak devam etmiş ve en nihayetinde, Me'mun tarafından 830 yılında Bağdat'ta kurulan Beytü'l-Hikme (*Felsefe Evi*)'de doruk noktasına ulaşmıştır.[37] Yapılan çevirilerde, hem kaynak olarak eserlerin hem de çevirileri gerçekleştiren kişilerin, Bizans İmparatoru Justinianus'un 529 yılında Atina Okulu'nu kapatmasının ve Roma Okulu'nun mezhep çatışmaları sonucunda dağılmasının ardından Doğu'da oluşan İskenderiye, Cündişapur, Urfa, Nusaybin, Harran, Antakya ve Ceylanpınar gibi kültür merkezlerinden geldiği söylenebilir.[38] Gerçekten de bu Müslümanların söz konusu kültür merkezleri ve bu merkezlerde bulunan okullardaki felsefi ve bilimsel faaliyetler ile ilişkisi, çevirilerin gerçekleştiği esas merkez olan Beytü'l-Hikme'nin kuruluşunda önemli bir rol oynamıştır.[39]

Buna göre, Mansur zamanında, Zerdüştçülükten dönme bir İranlı olan Abdullah b. Mukaffa, sultanın emriyle, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Hermeneutica*, *İkinci Analitikler* adlı eserleriyle Porphyrios'un *İsagoci*'sini tercüme etmiştir. Cündişapur okulundan Bağdat'a davet

37 W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 36.
38 Y. Shayegen, "Transmission of Grek Philosophy to the Islamic World", ss. 89-104.
39 H. Peker, "Beytü'l Hikme", ss. 352-53.

edilen Cercis b. Cibril ve Bağdat patriği Sergios, Batlamyus'un *el-Micisti*'si ile Euklides'in *Elemento Geometricae*'sini [*Usul el-Hendese*] Arapçaya çevirmiştir. Halife Mansur'un, sadece Batı bilim ve felsefesinden değil, döneminde Doğu kültüründen yapılan çok çeşitli çeviriler için, sarayda *Hizanetü'l-Hikme* adlı bir kütüphane kurduğu söylenir.

Harun Reşid döneminde (786-809) de süren çeviri faaliyetinin altın çağını Halife Me'mun döneminde (813-833) yaşadığı kabul edilir.[40] Zira selefleri Mansur ve Harun döneminde yapılan tüm çeviri çalışmaları, Bağdat'ta yaptırılan Beytü'l-Hikme ile kurumsallaşmış ve Yuhanna b. Maseveyh'in başkanlığı yaptığı, Haccac b. Matar, Sülem, Huneyn b. İshak, İbn Naima el-Hımsî, Kusta b. Luka, İbn Zür'a, Sabit b. Kurra, Yahya b. Adî, Ebu Bişr Metta gibi birçok mütercim ve araştırmacıdan oluşan bir heyet eliyle Helenizmin bütün felsefi ve bilimsel eserleri Arapçaya tercüme edilmiştir. Bağdat'ta bir de kâğıt imalathanesi kuran Me'mun, kişi başına aylık 500 dinar ücret ödeyerek, dönemin bilinen bütün kültür hazinesini, Batılı bilimsel ve felsefi eserlerle Doğulu tüm edebi, bilimsel ve felsefi eserleri Arapçaya kazandırmıştır. Bunların en önde gelenleri arasında hekim Hipokrates ile Galenos'un eserleri, Batlamyus'un eserleri, Euklides'in geometrisi ve nihayet Platon ile Aristoteles'in *Devlet*, *Kanunlar*, *Timaios*, *Phaidon*, *Sofist*; *Kategoriler*, *Topica*, *Rhetorica*, *De Poetika*, *Physica*, *De Anima* ve *Metaphysica* gibi eserleri sayılabilir.

Kelami Felsefe

Kelami felsefenin kaynağında, daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere, Kur'an ve İslam dünyasında Hz. Muhammed'in ölümünden sonra yaşanan politik karışıklıklar vardır. Bu yüzden Kelami felsefedeki tartışmalara ve bu arada politik-teolojik farklılaşmalara yol açan iki ana gerilim olmuştur. Bunlardan birincisi, Tanrı'yla, O'nun sıfatlarıyla ve ahiretle ilgili tartışmaları, ikincisi ise Müslüman cemaati veya ümmetinin meşru bir şekilde idaresi ve şekillenmesiyle ilgili tartışmaları doğuran gerilimdir.[41] İkincisi birincisinden önce gelir. Zira sözünü ettiğimiz politik-teolojik tartışma ve çatışmalar içinde, Hz. Muhammed'den sonra ümmetin başına geçen dört hali-

40 M. Fakhry, "Greek Philosophy: Impact on Islamic Philosophy".
41 T. Blankinship, "The Early Creed", s. 35.

feden üçü ölümü yatağında bulmayacaktır. Zira "İslam'da bir 'teokrasi' peşinde koşanlar, onu çıplak bir 'hanedan' devletine, 'mülk'e dönüştürmek isteyen Emevilere yenilirler. Emeviler, kanlı olaylar ve cinayetler sonucunda İslam cemaatinin başına geçmişlerdir."[42]

Kelami felsefeyi vücuda getiren, ondaki bilumum tartışmaları yaratan pratik, yani ahlaki ve politik olan ve Tanrı'nın özü ve sıfatlarıyla ilgili teorik gerilimden önce gelen birinci gerilim arasında, felsefi açıdan yakın bir ilişki vardır. Çünkü Emevilerin işledikleri kanlı cinayetlerden sonra sorulan soru, şu olmuştur: Büyük günahlar işleyen bu insanlara nasıl davranmak gerekir? Bunlar kendilerine hâlâ itaat edilmesi gereken müminler midir? Yoksa onlar, her ne pahasına olursa olsun ortadan kaldırılmaları vacip olan büyük günahkârlar, hatta dinsizler midir? Bu, elbette, daha önemli bir sorunu gündeme getirir: İman nedir? İmanla eylem arasındaki ilişkiler nelerdir?

> Bütün bu olayların Tanrı'nın gözü önünde, O'nun kudret ve iradesi dahilinde cereyan ettiği şüphesizdir. O halde bütün bunları Tanrı'nın "takdir"i içinde meydana gelen olaylar olarak kabul edip onların sorumlularının yargılanması ve eylemlerinin değerlendirilmesi işini öte dünyaya, tanrısal yargılamaya ertelemek daha doğru değil midir? Bununla birlikte birtakım kişiler, Müslümanlara Tanrı tarafından bir akıl, irade ve kudret verildiğine göre, olayların başka türlü geliştirilmesinin veya geliştirilmeye çalışılmasının da insanın elinde olduğu ve bu başka türlü geliştirilmesinin başarılması durumunda, bunun da Tanrı'nın takdiri içinde meydana gelen bir olay olarak göz önüne alınabileceğini öne sürerler. Bu, daha genel planda insanın eylemlerinde seçme özgürlüğü ile kader veya tanrısal takdir arasındaki ilişkiler sorununun ortaya konması demektir. Bu tartışmalar sonucunda bir yandan insanın seçme özgürlüğünü savunan "kaderiyye", öbür yanda insanın eylemlerini özgürce meydana getirdiği görüşünü reddederek her şeyi Tanrı'nın zorlamasına (icbar) bağlayan "cebriyye" ortaya çıkar.
>
> MS. dokuzuncu yüzyılda yaşayan ve Mu'tezile olarak adlandırılan ve Nazzâm, Allâf, Câhiz, vb. gibi önemli isimler tarafından temsil edilen kelami hareket içinde yer alanlar

42 A. Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", s. 8.

bunlara ve bunlara benzer başka sorulara belli bir model açısından sistemli, yani birbirleriyle belli bir birlik ve bütünlük gösteren cevaplar verirler. Bunlar kendilerini insan, toplum ve Tanrı üzerine temelde bir ve aynı zihniyetin, evrene belli bir bakış açısının yönlendirdiği veya aydınlattığı tutarlı görüşler geliştirirler.

Onlar, insani adalet ve beşeri akıl kavramını analiz edip bu analizin sonuçlarını Tanrı kavramına aktararak, Tanrı'nın özü ve işleri konusunda özgün ve cesur bir kuram ortaya atarlar: Bu kurama göre Tanrı, akıllı bir varlıktır ve bütün işleri de akılsaldır. ... Mu'tezile'nin Tanrı'nın özü, nitelikleri, işleri, evren ve insanla ilişkisi üzerine olan bütün tezlerinin gerisindeki ana iddia, Tanrı'nın salt akılsal bir varlık olduğu ve bütün işlerinin insan aklı ile kavranabileceği iddiası, Ebu'l Hasan Eş'ari'nin şahsında şiddetli bir hasım bulur. Eş'ari bütün bu konularda Mu'tezile'nin zıddı tezlerinin İslam'a uygun olduğunu savunur. Ona göre Tanrı, bir defa akıl değil, iradedir. Dolayısıyla O'nun işlerinin akılsal hesabı istenemez, çünkü böyle bir hesap verilemez. Böylece doğru ve yanlışın ölçütü, insan aklı değil, tanrısal iradedir.[43]

Buradan da çok iyi bir şekilde anlaşılacağı üzere, esas itibariyle Mu'tezile ve Eş'ariyye tarafından temsil edilen Kelami felsefe veya İslam teolojisi, öncelikle pratik, yani ahlaki ve politik konular, sonra da Tanrı'nın doğası, sıfatları, vahyin anlamı, yaratılış ve varlığın özü üzerine felsefî tartışmalar yürütmüşlerdir. Yani, bu kelami hareketler, İslam dininin dogmatiğini veya temel akaidini, felsefi araçlar kullanarak ele alıp tartışmışlar ve nihayet, başka dinlere veya felsefeye karşı savunmuşlardır.[44] Bu Kelami felsefe, Batı'da ilk Hıristiyan apolojistlerden başlayıp Augustinus üzerinden Aquinalı Thomas'a kadar uzanan Hıristiyan felsefesinin veya teolojisinin, İslam uygarlığındaki karşılığı veya muadilidir. İslam düşüncesindeki, Batı Ortaçağ'ında olmayan çok daha felsefi unsurlarla ise Meşşai veya Peripatetik felsefe ve İşraki felsefede karşılaşacağız. Bunlardan birincisinde, yani Kelami felsefede, temel olan veya önce gelen, tıpkı Hıristiyan felsefesinde olduğu gibi, dindir; felsefe, dinin inanç unsurlarını veya imanın bizatihi kendisini açıklamak üzere kendi-

43 A. Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var Mıdır?", s. 8-10.
44 M. Abdülhalim, "Mütekaddim Dönemde Kelam", s. 104.

sinden faydalanılan bir araçtan başka bir şey değildir. Akılcı Kelam hareketini temsil eden Mu'tezile'nin bile, dini temele aldığı, İslam dinini ve inancını yabancı dinlere ve kültürlere karşı savunmaya çalıştığı söylenebilir. O, bu bağlamda bir savunma stratejisi geliştirmeye çalışmış ve bu bağlamda nakli delilleri yeterli görmediği için rasyonel ilkelere müracaat etmiştir.[45] Oysa gerçekte bilim niteliğinde olan tek bir doğru felsefenin olduğunu savunan Meşşai felsefede, felsefe dinle aynı düzeydedir, hatta dinin üzerindedir. Din, müstakil ve saf bir felsefe anlayışıyla tezahür eden bu gelenekte, aynı hakikatin sadece alternatif ifadesidir.

Daha önce İbn Haldun'dan hareketle iki ayrı dönemde ifade edildiğini söylediğimiz Kelami felsefenin birinci dönemi büyük ölçüde Mu'tezile ve Eş'ariyye tarafından temsil edilmiştir. Buna mukabil önce bir mutasavvıf sonra da mütekellim olduğu kabul edilen[46] Gazzâlî'yle başlayan ikinci dönemin doruk noktasını Fahreddin Râzî oluşturur. Bu iki dönemde tartışılan üç önemli konudan birincisi, Tanrı'nın kudreti ile insanların hayatları veya eylemleri arasındaki ilişki ya da kader ve hür irade meselesidir. İkincisi, vahyin, daha doğrusu Kur'an'ın mahiyetinin, yani onun mahluk mu yoksa kadim mi olduğudur. Üçüncüsü de ilahi sıfatlar meselesidir.[47] Durum böyle olmakla beraber, burada Kelami felsefenin farklı hareketleri ve filozoflarının Tanrı'nın varoluşu, zatı ve sıfatları, yaratılış, vahiy, ibadet ve etik üzerine öne sürdükleri tüm görüşleri, özet olarak da olsa, ele almak doğru olacaktır.

Tanrı'nın Varoluşu

Sadece Meşşai filozoflar değil, Kelami felsefe geleneği içinde yer alan düşünürler de, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak çok çeşitli nedenlerle birtakım argümanlar geliştirilmiştir. Bu amaçların en başında, sapkın veya ateistlere cevap verme, inancı zayıf kimselerin imanını güçlendirme, müminlerin dindarlığını pekiştirme gelmektedir. Bununla birlikte Tanrı'nın varoluşuna beslenen inancın akla dayanması gerektiği düşüncesi, İslam dünyasında evrensel olarak kabul görüp öne sürülmüş değildir. Tam tersine, Tanrı'nın varoluşuna, birtakım rasyonel delil veya argümanlar yerine, çile ve mistik deneyim benzeri akli olmayan yollardan giderek inanmanın, hakiki

45 Ş. Öcal, "Felsefe-Kelam İlişkisi", s. 467.
46 A. Shihadeh, "The Existence of God", s. 198.
47 A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, s. 57.

Müslüman'a çok daha yakışır bir tutum olduğunu ileri süren pek çok mutasavvıf, hatta mütekellim olmuştur.[48]

Buna rağmen ilk mütekelliminin, ekseriyetle Tanrı'ya ilişkin bilgiyi temin eden yegâne yöntemin rasyonel düşünce ve akıl yürütme (*nazar*)[49] olduğunu öne sürdüğünü kabul etmek doğru olacaktır. Bu ilk kelamcı veya teologlar, sadece ilahiyatçıların değil, sıradan insanın, ortalama müminin de İslam inancının temel unsurlarına bağlanmakla kalmayıp onun belli başlı Tanrı delillerini de bilmesi gerektiğini savunmuşlardı. Hatta ilk Mu'tezilî düşünürlerinden bazıları, Müslüman'ın bu konuda ilk ve en önemli görevinin, dayanaktan yoksun bulunan geleneksel inançtan sakınmak amacıyla, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamaya kalkışmadan önce, O'nun varlığından şüphe etmesi olduğunu söylemişti.[50]

Bununla birlikte, geleneksel kelamcılardan azımsanmayacak bir bölümü, daha önce de söylediğimiz üzere, diğer yolu seçmiş ve Tanrı'ya beslenecek, ana İslami ilke ve inançlarla uyuşmakla beraber, akli bir şekilde temellendirilmemiş samimi inancın Müslüman için fazlasıyla yeterli olduğunu savunmuştur. Nitekim İbn Teymiyye, insanın Tanrı'yı, kendisine yine Tanrı tarafından verilmiş olan fıtratı sayesinde, doğrudan bir biçimde ve sezgisel olarak bilebileceğini ileri sürmüştü. Onun görüşüne göre sağlam bir fıtrata sahip olanlar, Tanrı'nın varlığının bilgisine, rasyonel düşünce ve argümantasyon olmadan da erişebilirler. Onların böyle bir delile zaten ihtiyaçları yoktur. Fakat İbn Teymiyye, bir yandan da insanın fıtratının uygun olmayan koşullar altında, özellikle kelamda olduğu kadar *felasife*de de bulunan sapkın görüşlerin etkisine maruz kalarak kolayca bozulabileceğini öne sürmekteydi. O, bu yüzden salih imana sahip olanlar için olmasa bile, fıtratı bozulmuş veya sağlam olmayanlar için, teleolojik argümanın, yani Düzen ve Amaç Delili'nin bir türüne başvurmanın yerinde olacağını savunmuştu. Başka bir deyişle İbn Teymiyye Tanrı'nın varlığının bilgisine, O'nun doğadaki alametleri veya göstergelerinden hareketle erişilebileceği inancındaydı.[51]

Aynı şekilde hem bir kelamcı hem bir mutasavvıf olan Gazzâlî de müminin Tanrı'yı, rasyonel veya diskürsif düşünceye başvurmadan, fıtratı sayesinde bilebileceğini ileri sürmüştü. Onun gözünde Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşmanın en iyi yolu sufinin manevi

48 A. Shihadeh, "The Existence of God", s. 197.
49 M. Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, s. 137.
50 H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 145.
51 W. B. Hallaq, "Ibn Teymiyye on the Existence of God", s. 63.

disiplini, yaşadığı arınmaya eşlik eden mistik deneyimi veya tanıklığı olma durumundaydı. Bununla birlikte Gazzâlî bile, zihinleri şüphenin bulutuyla bulanmış, *felasife*nin fikirleriyle karışmış insanların nazara, akli delillere başvurabileceğini kabul etmişti. Nitekim kendisi de bir Tanrı delili geliştirdi.

Buradan hareketle, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin Tanrı'nın varlığının bilgisi söz konusu olduğunda, rasyonel delil veya argümanların her şeye rağmen gerekli olduğu noktasında ittifak ettiklerini, fakat diskürsif düşünceye yapılan bu başvurunun nasıl temellendirileceği noktasında farklılaştıklarını söyleyebiliriz. Gerçekten de Kelamcıların çok büyük bir bölümü, delillere yönelmenin veya teolojik düşünmenin Müslüman için bir ödev (*vacib*) olduğunu iddia ederken, bu iddiasını elbette temellendirme cihetine gitmişti. Problemin böylelikle ahlaki yükümlülüğün doğasıyla ilgili etik bir problem haline geldiği bu noktada, mütekellimin söz konusu ahlaki yükümlülüğün nasıl temellendirileceğini açıklarken birbirlerinden ayrıldı. Onlar, birbirlerinden nihayet öne sürülecek Tanrı delilinin mahiyeti konusunda ayrıldılar.

Mu'tezile: Misyonlarını Tanrı'nın birliğini savunmak ve O'nun takdirine en küçük bir kötülük gölgesi düşmediğini göstermek olarak tanımlayan Mu'tezilî kelamcılar, kendilerini öne sürdükleri beş ilkenin ilk ikisinden hareketle "*ehl el-adl ve't-tevhid*" (Tanrı'nın birliğini ve adaletini savunan) insanlar olarak adlandırmışlardı. Buna göre onlar, en azından ilke düzeyinde Tanrı'nın birliğini (*tevhid*) savunuyorlardı. Onlara göre, Tanrı birdir, eşi ve benzeri yoktur. Tanrı'nın bir ve kadim bulunması, O'na mahsus en özel bir sıfattır. Eğer Tanrı'nın kıdemi haricinde O'na çeşitli sıfatlar isnat edilirse, birçok tabii varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki, bu da Tanrı'nın birliği gerçeğine aykırı olur. Tanrı, bu âlemi yoktan yaratmış ve her şeyin ilk ilkesi olmuştur. Bu ilk ilkenin nedeni yoktur. Tanrı sebepsiz olarak var olandır. O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına asla benzemez.[52]

Mu'tezilîler, ikinci olarak Tanrı'nın adaletini (*adl*) ileri sürmekle kalmayıp genel anlamda da adaletin savunuculuğunu yapmışlardı. Onların adalete önem vermeleri şöyle akıl yürütmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar: İnsan özgürdür. İnsan kendi fiilini kendisi yapar. Tanrı kullarına bir şeyi yapıp yapmama gücünü vermiştir. Eğer insan herhangi bir şeyi yapmak özgürlüğüne sahip

52 K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 67.

olmazsa, o insanın işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veyahut sevap görmesi anlamsız olur. Tanrı'nın insanları muayyen fiilleri yapmaya zorladığı kabul edilirse, O'nun bu fiillerden dolayı bir insanı cezalandırması zulüm olur. Halbuki Tanrı adildir; kullarına hiçbir şeyde haksızlık etmez. O halde, Tanrı'nın söz konusu adaleti gereği, insanların irade özgürlüğünün olması da gerekir. İrade özgürlüğü bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması, Tanrı'nın hikmetine ve adaletine asla yakışmaz.[53] Nitekim Kur'an'da bulunan birçok ayet, insanın hareket özgürlüğüne sahip olduğunu ve Tanrı'nın adaleti yerine getireceğini açıkça belirtir: "*Şüphesiz Allah hiçbir kimseye zerre kadar haksızlık etmez; zerre miktarı bir iyilik olursa, onun sevabını kat kat* artırır. *Ona, Kendi cânibinden pek büyük bir mükâfat verir* (*KUR* 4: 40)."

Bu yüzden Tanrı'nın iyiliği mükâfatlandırırken kötüyü cezalandırdığını Mu'tezilîler, dördüncü olarak, günahkâr Müslümanların fâsık olduklarını savunmuştur. Buna göre, büyük günah işleyen ne kâfirdir, ne de mümin. Böyle bir kimse fâsık olup tövbesiz öldüğü takdirde Cehennemde ebediyen kalır. Şu kadar var ki Cehennemdeki azap derecesi kâfirinkinden daha hafif olur. Mutezile'nin bu ilkesi, tövbesiz ölen büyük günah sahibinin mümin ile kâfir arasında bir manevi dereceye sahip olduğunu göstermektedir. Bu tür bir düşünce tarzı Kelam tarihinde yalnız Mu'tezileye mahsus olup onun temel ilkelerinden birini teşkil eder.[54] Mu'tezilîler nihayet insanların iyiliği destekleyip kötülüğe karşı koymaları gerektiğini ileri sürmüşlerdi.[55]

Daha önce de belirttiğimiz üzere, Tanrı'nın akla tabi olduğunu ve varlığının olduğu kadar fiillerinin de nakil olmadan akıl yoluyla bilineceğini savundukları için, Mu'tezilî düşünürler Kelami felsefe hareketinde rasyonalist pozisyonu temsil ediyorlardı.[56] Çünkü Mu'tezile özü itibariyle dinin dogmatiğini akli terimlerle yorumlamaya yönelen bir hareketti. Tanrı ile ilgili bütün hususların akıl yoluyla bilinebileceğini savunan Mu'tezilî düşünürler, bu bağlamda Tanrı'nın varlığını ve fiillerini bilme amacıyla nazara veya rasyonel düşünceye başvurmanın bir ödev veya yükümlülük olduğu iddialarını temellendirirken, doğallıkla etik realizmin çerçevesi içinde kaldılar.[57]

53 K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 69.
54 K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 72.
55 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, ss. 6-13.
56 A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, s. 57.
57 A. Shihadeh, "The Existence of God", s. 199.

Mu'tezile Kelamcılarına göre, Tanrı'nın varlığı üzerine rasyonel düşünce, öncelikle geleceğin bilgisinden bihaber olan mümine yüreğine bir şekilde düşmüş olan korkulardan kurtulma imkânı sağlar. Söz gelimi, Kelamcıların teolojik tartışmalarını okumuş veya Mu'tezile'nin Tanrı'nın kötü veya günahkârları cezalandıracağını bildiren ilkesini işitmiş olan aklı başında bir mümin, iyi ve akıllı bir Yaratıcı'nın dünya üzerindeki, varlığının gerçek bir imkân oluşturduğunu doğrulayan delillerini gördükçe ahiret korkusu duymaya başlayabilir. İnsanın kurtuluşuyla ilgili bu korku bir kez zuhur edince, o, Tanrı'nın varlığı ve gerçekliğiyle ilgili olarak rasyonel düşünmenin vacip olduğunu, başına gelmesi muhtemel, fakat önlenebilir bir zarardan sakınmanın kendisi için bir ödev olduğu etik öncülü üzerinden tasdik etmek durumuna gelir. Mu'tezile'nin etik realizmine göre, söz konusu yükümlülük gerçek anlamda bir ödev meydana getirir. Çünkü kişinin kendisine bilerek zarar vermesi, bu zararı önleme imkânı varken bunu yapmaması, kötülüğün bir formu olan günahkârlıktan, nesnel bir anlam içinde yanlış yapmaktan başka bir şey değildir.[58]

Mu'tezile Kelamcıları, ikinci olarak Tanrı'nın varlığının bilgisine sahip olmanın Müslüman için bir ödev olduğunu ileri sürerler. Bu bilgiye ulaşabilmenin yolu ise, onlara göre, esas olarak *nazar*dan, yani rasyonel düşünme ve akıl yürütmeden (*istidlal*) geçer. Bir edim, yani Tanrı üzerine akıl yoluyla düşünme edimi, işte bu yüzden, yani bir ödevi gerçekleştirme noktasında zorunlu hale geldiği için bir yükümlülüktür. Mu'tezile Kelamcılarına göre, mümin Tanrı'nın varlığıyla ilgili bu bilgiye sahip olmak zorundadır, çünkü kötülük yapan insanları veya günahkârları cezalandırırken, iyilik yapan insanları mükâfatlandıran bir Tanrı'nın varlığıyla ilgili bu bilgi, onu kötüden sakınıp iyi şeyler yapmaya sevk edecektir. Dolayısıyla bu amaca hizmet eden her şeyin bir ödev olması kaçınılmazdır. Buradan ele alınıp değerlendirildiğinde, teolojik refleksiyon veya Tanrı'nın varlığı üzerine rasyonel düşünüşün, Mu'tezile açısından, dini değil de, akli ve ahlaki bir ödev olduğu söylenebilir. Fakat bu ödev, onların gözünde, bütün ödevler içinde ilk gelen (*evvel*) ödevdir.[59]

Eş'ariyye, daha önce de söylediğimiz üzere, esasen âlemin sırlarıyla din akaidin derinliklerinin insan aklıyla anlaşılıp ifade edilebileceğini ileri süren Mu'tezile'nin akılcılığına bir tepki olarak

58 A. Shihadeh, "The Existence of God", s. 199.
59 A. Shihadeh, "The Existence of God", ss. 199-200.

gelişmişti. Reaktif bir hareketi temsil etmesine rağmen, Eş'arilik de Tanrı'nın varlığı üzerine düşünmenin bir ödev veya yükümlülük olduğunu kabul etmişti. Bununla birlikte, Eş'ari Kelamcılar bunun, rasyonel değil de, dini bir ödev olduğunu ileri sürdüler. Zira onlar, ödev veya yükümlülüklerin yardım görmeyen aklın veya başka herhangi bir kaynağın eseri olmayıp sadece vahye dayalı dinler tarafından getirilebileceklerini düşünüyorlardı. Buna göre, uzak ve ıssız bir adada semavi dinlerden bihaber olarak yaşayan bir kimsenin Tanrı'yı bilmek veya iyiyi gerçekleştirip kötüden sakınmak gibi bir ödevi olamayacağı gibi, bu ödevleri hayata geçirebilmesi noktasında gerekli olan bir şey olarak Tanrı üzerinde düşünme gibi bir yükümlülüğü de olamaz. Tanrı'yı bilme ve birtakım doğru davranış biçimlerini benimseme, ancak bir din peygamber aracılığıyla kurulup insanlara tebliğ edildikten sonra, bir ödev veya mecburiyet haline gelebilir.

Daha ziyade iradeci bir bakış açısı benimsemiş olan Eş'ariler, hiçbir bilme ve eylemin kendisini ister müminler, isterse kâfirler için mecburi hale getirecek asli bir niteliğe sahip olmadığı kanaatindeydiler. Zira insanları Tanrı'yı bilmeye, O'nun varlığını tanıyıp kabul etmeye çağıracak şekilde hitap eden şey, dindir. Dinin kendisi, Tanrı'nın emirleri sayesinde bir bilgi ya da eylem ödev halini alır. Eş'ari anlayışa göre, inananlara olduğu kadar inanmayanlara da hitap eden bir vahiy dini herkesi Tanrı'nın varlığını tanıyıp kabul etmeye çağırır. İnananların bunu hemen kabul ettikleri yerde, inanmayanlar bir süre sonra kendilerine sağlam veriler ve tatmin edici deliller sunulduğu takdirde, söz konusu çağrının ağırlığını ve ikna edici gücünü kabul etme durumuna gelirler. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığının bilgisine sahip olmak için çalışma dini bir yükümlülüktür.

Eş'ariyye'nin ikinci döneminde, nesnelci ve deontolojik bir bakış açısından veya ilahi emir etiğinden, özellikle Fahreddin Razî'nin etkisiyle, daha öznelci ve sonuççu bir etik anlayışa doğru kaydığı kabul edilmektedir.[60] Bu kavrayışla birlikte, Tanrı'nın varlığını bilme, bu doğrultuda akli düşünmeye yönelme, öznel bir anlam içinde, basiretin bir gereği olarak gündeme gelen bir ödev halini alır. Gerçekten de Razî, değeri failin veya müminin eylemlerinin sonuçlarına gönderimle tamamlanan böyle bir anlayış ya da etik yaklaşımı benimsemişti. Dolayısıyla bir vahiy dininin akaidini veya temel

60 A. Shihadeh, "The Existence of God", s. 201.

öğretilerini anlayan, özellikle de ahiret hayatındaki ceza ihtimalinin bilincine varan aklı başında bir insanın bu öğretilerin doğruluğunu sınamasının basiretin, düşünceliliğin bir gereği olduğunu öne sürmüştür. O, bu yüzden Tanrı'nın varlığı üzerine rasyonel düşünmenin, dini bir anlamdan ziyade, öznel bir anlamda, basiretin getirdiği bir ödev olduğunu söylüyordu.

Tanrı'nın varlığı üzerine rasyonel düşünceyi farklı şekillerde de olsa meşrulaştıran Mu'tezile ve Eş'ari kelamcılarının, bu noktada başvurdukları yerin Kur'an olduğu rahatlıkla söylenebilir:

> Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün art arda gelişinde, insanlara yararlı şeyler ile denizde yüzen gemilerde, Tanrı'nın yağdırdığı ve kendisiyle yeryüzünü ölümünden sonra dirilttiği suda, her canlıyı orada üretip-yaymasında, rüzgârları estirmesinde, gökle yer arasında boyun eğdirilmiş bulutları evirip çevirmesinde, düşünen bir topluluk için gerçekten ayetler vardır (KUR 2: 164)

Ayetlerle anlatılmak istenen elbette alametler, işaretler ve sembollerdir. İnsanları bu konuda, yani alamet veya işaretlerden hareketle kendisinin varlığı üzerinde *düşünmeye* çağıran Tanrı, Kelamcılara Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak birtakım rasyonel deliller geliştirmeyi bir ödev olarak vermiştir. Onların geliştirdiği argümanlar, doğallıkla ampirik, yani bu dünyadan, ondaki alametlerden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan teolojik argümanlardır. Fahreddin Razî, *Tefsir-i Kebir*'de sadece Kelamcılar tarafından değil, fakat Meşşai filozoflar tarafından da geliştirilmiş olan bu argümanları dört başlık altında toplar. Bununla birlikte, Mu'tezile düşünürleriyle Eş'arilerin argümanları, esas itibariyle teleolojik argümanın, yani hem şeylerin hem de şeylerin sıfatlarının yaratılışından hareket eden Düzen ve Amaç Delili ile kozmolojik argümanın, yani "hiçten yaratılış" olgusu üzerinde yoğunlaşan İlk Neden Delili'nin alternatif versiyonları olarak karşımıza çıkar.[61]

Tanrı'nın Özü ve Sıfatları

Kelami felsefenin bir başka önemli tartışma konusu, Kelamcıları Tanrı'nın birliği (*tevhid*) ve aşkınlığıyla (*tenzih*) ilgili olarak birtakım zorlu paradokslarla karşı karşıya bırakmış olan ilahi sıfatlar mese-

61 H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, ss. 285-331.

lesinden meydana gelir.[62] Başka bir deyişle, Tanrı'nın özü (zat) ve sıfatları konusu Kelam'ın hem ilk hem de sonraki gelişim dönemlerinde, en önemli problem alanlarından birini teşkil etmiştir. Dahası, Kur'an'ın ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu meşhur problemi de, ilahi sıfatlar probleminin özel bir bölümü olarak karşımıza çıkar.[63]

İlahi sıfatlar denildiğinde, anlatılmak istenen elbette, Kur'an'da Tanrı'dan söz edilirken, O'nun hakkında kullanılan birtakım isim ya da sıfatlardır. Buna göre Kur'an'ın çok çeşitli ayetlerinde, Tanrı'nın her şeyi bilen (*âlim*), hayat (*hayy*), kudretli (*kâdir*), irade sahibi (*mürid*), gören (*bâsir*), işiten (*semi*) ve konuşan (*mütekellim*) olduğu söylenir.[64] Söz konusu ilahi sıfatlara ilişkin tartışmanın üç boyutu olmuştur. Bunlardan birincisi, sıfatların var olup olmadıkları, varsalar da ne tür bir varlığa sahip olduklarıyla ilgili olan ontolojik boyuttur.[65] İkincisi, bu sıfatların ne şekilde anlaşılmaları veya yorumlanmaları gerektiğiyle ilgili semantik boyuttan meydana gelir.[66] Üçüncüsü ise, bu sıfatların ahlaki yönden ne tür bir işlevleri olduğuyla ilgili olan etik boyuttur. Burada, bunlardan üçüncüsünü bir sonraki etik alt başlığına bırakarak, ilahi sıfatların ontolojik ve semantik boyutlarıyla ilgili tartışmalar üzerinde duracağız.

Öte yandan söz konusu tartışmaların, bir yönüyle kutsal metnin tefsiriyle ilgili farklı bakış açılarıyla, diğer yönüyle de felsefi bir bakış açısıyla yakından ilişkisi vardır. Gerçekten de Kur'an'da Tanrı için kullanılan bu nitelemelerin ne şekilde anlamlandırılacağı meselesi, doğrudan doğruya kutsal metnin nasıl anlamlandırılıp yorumlanacağıyla ilgili tartışmalardan ayrılmaz. Burada karşımıza çıkan temel ayrım, kutsal metnin ekzoterik, görünüşteki veya lafzi (*zahiri*) anlamıyla gizli, ezoterik (*batını*) anlamı arasındaki ayrımdır. Bu ayrım, bir tarafta antropomorfistler veya *müşebbihe* ve Tanrı'nın zatına cisim ve mekân izafe eden *mücessime*, diğer yanda Kur'an'daki açık her hükmün bir de iç yüzü, herkesin anlayamayacağı gizli tarafı olduğunu ve bunların ancak tevil ile anlaşılabileceğini savunan *batıniyye* olacak şekilde çok çeşitli doktrinal ayrımlara yol açmıştır. Yine

62 N. El-Bızri, "God: Essence and Attributes", s. 121.

63 A. Arslan, "Kur'an, İlahî Sıfatlar ve Hoşgörü", s. 142.

64 M. A. Sharif, "Philosophical Teachings of the Qur'an", ss. 137-145 ve W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ss. 308-309.

65 A. Arslan, "Kur'an, İlahi Sıfatlar ve Hoşgörü", s. 143 ve H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, ss. 100-156.

66 A. Arslan, "Kur'an, İlahi Sıfatlar ve Hoşgörü", s. 143 ve H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, ss. 156-178.

unutmamak gerekir ki, Tanrı'nın özü ve sıfatlarıyla ilgili tartışma, analiz kategorileri olarak birlik ve çokluk, aynılık ve farklılık gibi felsefi kavramlarından ayrılmaz. Nitekim ilahi sıfatların Tanrı'daki varlığını reddedenler, bunu esas itibariyle Tanrı'nın birliğini korumak, O'nun doğası itibariyle, şu ya da bu yönden hiçbir çokluk içermeyen basit bir varlık olduğu inancını temellendirmek için yapmışlardır.

Sıfatlar meselesi, ontolojik boyutuyla ele alındığında sorulacak soru şudur: Tanrı'ya izafe edilen bilgi, kudret ve irade benzeri sıfatlar bir gerçekliğe sahip midir yoksa bunlar salt birer addan mı ibarettirler? Kelami felsefede, ilahi sıfatların varlığını kabul edip onların gerçek özelliklere karşılık geldiklerini savunanlar, Eş'arilerdir. Buna mukabil, ilahi sıfatların varlığını reddedip, onları sadece birer ad olarak alıp itibari kavramlara indirgeyenler ise Mu'tezile kelamcılarıdır.

Eş'ariler, ilahi öz ve sıfatlar konusunu ele alırken, Mu'tezile öncelikle nitelik (*sıfa*), tasvir / betim (*vasıf*) ve isim (*ism*) arasında bir eşdeğerlik veya aynılık bulunduğuna vurgu yapar. Bu aynılık ilkesine dayanarak da, ilahi sıfatlar üzerine konuştuğumuz zaman, Tanrı'yı tasvir ettiğimizi ileri sürer. Oysa önce Hanbeliler, ama esas Eş'ariler *sıfat* ile *vasıf* arasında bir ayrım yapmış, bunlardan birincisinin, yani sıfatların "bir şeyin özünde aslî olarak var olduklarını", fakat ikincisinin, yani *vasıf* veya tasvirlerin "bir şey hakkında tasvir edici bir kayıt (haber) olarak verilen şeyler" olduklarını savunmuşlardır.[67]

Tanrı'nın kelamı olarak Kur'an'ın bu sıfatlara O'nun en güzel isimleri arasında yer verdiği dikkate alınacak olursa, bu durumun kişiyi söz konusu sıfatların ontolojik gerçekliğini tasdik etmeye sevk ettiği sonucu rahatlıkla çıkartılabilir. Çünkü bu sıfatların Tanrı için salt isimlerden veya sözcüklerden başka bir şey olmadıklarını kabul etmek Kur'an'ın hem lafzına hem de ruhuna aykırı olacaktır. Lafzına aykırı olmasının nedeni, onların Kur'an'da Tanrı için sıklıkla ve açıkça tasdik edilmeleridir. Ruhuna aykırı olmasının nedeni ise, Tanrı'yı bu tür özelliklerden arındırmanın O'nun mümin için canlı somutluğunu ortadan kaldırmaya hizmet etmesidir. Gerçek anlamda bilgisi, kudreti, merhameti, adaleti olmayan bir Tanrı, Müslüman'a doğallıkla ölü bir varlık, boş bir soyutlama olarak görünecektir.[68]

67 N. El-Bızri, "God: Essence and Attributes", s. 122.
68 A. Arslan, "Kur'an, İlahî Sıfatlar ve Hoşgörü", s. 153.

Kur'an metni için yukarıda kullandığımız "lafzı" ve "ruhu" deyimleri, kolaylıkla görüleceği üzere, ilahi sıfatlar tartışmasının veya Tanrı'ya izafe edilen sıfatların ontolojik gerçekliğini olumlamanın Kur'an'ı okumanın veya anlamanın, Tanrı'nın aşkınlığına ve birliğine zarar vermeyen veya antropomorfizme yol açmayan bir yolunu gerekli kılmaktadır. Başka bir deyişle, ilahi sıfatların insan için geçerli olan anlamlarıyla mı anlaşılmaları yoksa insanlar için kullanıldıklarında söz konusu olan anlamda farklı bir anlamda mı yorumlamaları gerekir? Birincisi söz konusu olduğunda, bu, Tanrı'yı insana benzetmek anlamına gelir ve ortaya çıkan tehlike teşbih tehlikesidir. Üstelik *Kur'an*'da "Celal ve ikram sahibi olan Rabbinin *yüzü* baki kalacaktır" (*KUR* 55: 27), "Allah dedi ki Ey İblis, ellerimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan neydi'" (*KUR* 38: 75) diyen Ayetler vardır. İkincisi söz konusu olduğunda, yani bu sıfatlar beşer için geçerli olan anlamları dışında farklı bir anlamla yorumlanıp ontolojik gerçeklikleri olumlandığı takdirde, bu kez sıfatların Tanrı'nın birliğiyle ahenkli kılınması zorlaşır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Kur'an'ın tefsirine bir şekilde bağlı olan ilahi sıfatlar tartışması, kaçınılmaz olarak ilahi kelam olarak Kur'an'ın gerçekliği ve doğasıyla ilgili tartışmadan ayrılmazdır.

Mu'tezile kelamcıları, işte bu yüzden, yani Tanrı'nın aşkınlığını ve birliğini, teşbihe veya ilahi sıfatları antropomorfik terimler üzerinden yorumlama hatasına düşmekten korumak amacıyla, Kur'an'ın yaratılmış (*mahluk*) olduğu sonucuna varmıştır.[69] Kur'an'ın yaratılmışlığıyla ilgili inançları elbette, tevhid anlayışlarının bir sonucu olan Mu'tezilî düşünürlerin akıl yürütmeleri şöyledir: Kur'an Tanrı'nın kelamıysa eğer, onun ya Tanrı'nın kendisi gibi ezeli ve dolayısıyla yaratılmamış olması ya da ezeli olmaması gerekir. Zira Kur'an Tanrı'nın kendisi gibi ezeli olursa, bu durumda, ilahi birlikteki çokluktan sakınabilmek için, Tanrı'nın kelamı olarak Kur'an'ın Tanrı'yla bir olduğunu söylemek zorunda kalırız. Dolayısıyla, karşıtları aynı anda tasdik etmemek, yani Tanrı'nın hem bir hem de çok olduğunu söylemek zorunda kalmamak için, Kur'an'ın Tanrı gibi ezeli olmadığını ve yaratılmış olduğunu söylemek gerekir.[70] Bunu doğrulayan şey de evrensel bir mesaj oluşturan vahyin, yani Kur'an metninin zaman ve mekânla sınırlanmış olan Arapçaya indirilmiş olmasıdır.

69 A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, s. 96.
70 N. El-Bızri, "God: Essence and Attributes", s. 122.

Bu durum, Mu'tezilî filozoflara göre, belli ölçüler içinde ilahi sıfatlar için de geçerlidir. Onların bu noktada geliştirdikleri ilk argümanın ana ilkesi, "bir öz ile bir sıfatın ezeli olarak var olduğunu ileri sürenin iki Tanrı'yı birden vazetmiş olduğunu" bildiren ilkedir. Buna mukabil ikinci argümanda önce Tanrı'nın ezeli olduğu öne sürülür. Ezeli olan ise varlığa gelmemiş olan, dolayısıyla varlığı için bir nedene ihtiyaç duymayan şeydir. Bu, O'nun varlığının zorunlu olan bir varlık olduğunu ifade eder. Bu yüzden, ezeli olma O'nun özünün en ayırt edici özelliği olarak gündeme gelir. Sıfatlar da Tanrı ile aynı ezeli olma özelliğini paylaşırlarsa, bu durumda onların da tanrısallıktan pay almaları, yani Tanrı olmaları gerekir.[71]

Bu yüzden yapılacak şeylerden birincisi, ilahi sıfatların ontolojik bir gerçekliğinin olmadığını, onların gerçek varlıklara işaret etmediklerini, sadece birer isim veya benzeri bir şey olduklarını söylemektir.[72] Nitekim Mu'tezile'den Ebu Hâşim, geliştirmiş olduğu *ahvâl* teorisinde, ilahi sıfatların varlıkla yokluk arası şeyler olarak "haller" olduklarını öne sürmüştür.[73] Tanrı'nın ezeliliği dışında Bir olduğunu söyleyen ve O'na Kur'an'da geçen nitelikleri atfetmenin Tanrı'ya çokluk izafe etmekten başka bir şey olmadığını savunan Mu'tezile kelamcıları, yukarıda da söylediğimiz üzere, bu durumun niteliklerin kendinden kaim varlıklar olarak görülmesine ve dolayısıyla çok tanrıcılığa yol açabileceğinden endişe etmişlerdir.[74] Onlar, bu yüzden ikinci olarak söz konusu sıfatların yaratılmış olduklarını öne sürmüşlerdir.[75] Mu'tezile kelamcıları nihayet, bilgi, kudret, hayat benzeri ilahi sıfatları, Tanrı'nın bu niteliklere özünden ayrı olarak sahip olduğunu değil de, O'nun özü bakımından Kadir-i mutlak olduğunu, bildiğini, diri olduğunu, vb. söyleyerek açıkladılar. Söz gelimi Me'mun'a hocalık eden Nazzâm hakkında şu haber verilir:

> O bilgiyi, kudreti, hayatı, işitmeyi, görmeyi ve Tanrı'nın öteki zati sıfatlarını inkâr eder ve O'nun ezeli olarak bir bilgiden, kudretten, hayattan, işitmeden ve ezelilikten ötürü değil, kendisinden ötürü *alim*, *hayy*, *kadir*, *semi*, *basir* ve *ezeli* olduğunu söylüyordu. Onun öteki zati sıfatlar hakkındaki görüşü de böyleydi.[76]

71 A. Arslan, "Kur'an, İlahi Sıfatlar ve Hoşgörü", s. 155.
72 M. Valiuddin, "Mu'tazilism", s. 205.
73 H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, ss. 127-130.
74 K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 67.
75 W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, s. 49.
76 H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 171.

Eş'arilik: Kelami felsefenin ikinci büyük ve daha Ortodoks okulunu meydana getiren Eş'arilik, sadece ilahi sıfatlar meselesinde değil fakat Kur'an'ın ezeliliği veya yaratılmışlığı meselesinde de Mu'tezile'ye taban tabana zıt görüşler geliştirmişti. Gerçekten de Eş'ari kelamcıları Kur'an'ın ezeliliğini ve yaratılmamışlığını savunmuşlardı. Görüşlerini de bazı Oryantalistlerin öne sürdüğü üzere Yunani veya Hıristiyan *logos* kavramına değil de, Ku'rani metne veya ifadelere dayandırarak ortaya koydular.[77]

Aslında onlar, Kur'an'ın ezeliliği veya yaratılmışlığı meselesinde, Tanrı'nın özünde bulunan ve dolayısıyla ezeli olan harflerden, sözcüklerden ve seslerden meydana geldiğini savunan Hanbeliler ile Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunan Mu'tezile kelamcılarının tam ortasında bir yere konumlanmışlardı.[78] Buna göre onlar, Kur'an'ın sözcüklerden ve seslerden meydana geldiğini söylemekle beraber, Me'tezile düşünürleriyle birlikte, sözcüklerle seslerin Tanrı'nın özünde bulunmadığını ileri sürdüler. Zira harfler, sözcükler ve sesler ya cisimdir ya da arazdır ve bunlardan her ikisi de kadim değildir. Eş'ariler, bununla birlikte Mu'tezile'den farklı olarak Kur'an'ın dildeki somut ve dışsal ifadesi ile hakiki ve kendinden-kaim anlamı arasında bir ayrım yaptılar.[79] Bunlardan sözcüklerde ve seslerde ifade olunan Kur'an'ın yaratılmış (*hadis*) olduğunu söylediler. Mu'tezile kelamcılarına karşı da Kur'an'ın hakiki anlamı itibariyle ezeli olduğunu savundular. Buna göre, Kur'an'ın hakiki ve kendinden-kaim olan anlamı Tanrı'nın özünde ezeli olarak var olmakla birlikte, söz konusu anlamın dildeki ifadeleri zamansal ve yaratılmıştır. Eş'ariler, vardıkları bu sonucu öncelikle Kur'an'da geçen "Bundan önce de sonra da emir Allah'ındır" (*KUR* 30: 4) ve "Haberiniz olsun, yaratmak da emir de O'nundur" (*KUR* 7: 54) benzeri birtakım ayetlere dayanarak temellendirmişlerdi.

Eş'arilik, bu noktada ikinci olarak bazı argümanlar da geliştirmişlerdi. Başka bir deyişle, Kur'an'da yaratmayla Tanrı'nın emri arasında yapılan bu ayrım, ilahi emrin yaratılmış şeylerden ayrı olduğunu telkin eder. Tanrı, emrini sözü veya konuşması üzerinden ifade ettiğine göre, O'nun kelamı olarak Kur'an'ın yaratılmamış olması gerekir. Eş'arilerin bir başka argümanına göre, Tanrı her şeyi "Ol!" sözüyle (*KUR* 2: 117) yaratmıştır. Fakat Kur'an'da geçen bu

77 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, ss. 15-16.
78 H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, ss. 190-196.
79 M. A. Hye, "Ash'arism", s. 233.

söz yaratılmış bir söz değildir. Aksi takdirde, yaratılmış bir söz bir yaratıcı olur ki, bu da saçmadır. Onlara göre, Tanrı'nın sözü veya kelamı, işte bu yüzden yaratılmamıştır, yani ezelidir.[80]

Eş'ariler, nasıl ki Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söylediyseler, yine Mu'tezile kelamcılarına karşı, Tanrı'nın sıfatlara genel bir anlamda sahip olduğunu da ileri sürdüler.[81] Bununla birlikte onlar, bu noktada sıfatlar arasında biri negatif sıfatlar (*sıfat-ı selbiyye*), diğeri de varoluşsal veya pozitif sıfatlar (*sıfat-ı vücuddiyye*) arasında bir ayrım yaparak, Tanrı'nın sıfatlarını iki başlık altında topladılar. Bunlardan aynı zamanda akli sıfatlar (*sıfat-ı akliyye*) adını verdikleri pozitif sıfatların, onlar yedi tane olduğunu söylediler: Bilgi, kudret, irade, hayat, işitme, görme ve konuşma.

Eş'ariler ayrıca, Tanrı'nın "elleri"nden (*KUR* 55: 27) ve "yüz"ünden (*KUR* 55: 27) söz eden ayetlere gönderme yaparak, O'nun açıkça birtakım antropomorfik sıfatlara sahip olduğunu kabul ettiler. Fakat bu sıfatların lafzi anlamlarıyla anlaşılmamaları gerektiğinde ısrarlı oldular. Bu sıfatlara "nasıl" sorusu sorulmadan ve herhangi bir kıyaslama yapılmadan (*bila teşbih*) inanılması gerektiğini söylediler.[82] Bunun nedeni de "O'nun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur" (*KUR* 42: 11) ifadelerinin teşbih ve temsili imkânsız hale getirmesiydi.

Eş'arilerin bu noktada Tanrı'nın sıfatlarının biricik ve yaratılmış varlıkların niteliklerinden tamamen ayrı olduğunu ortaya koyan bir ilke olarak "Farklılık İlkesi"ni geliştirdikleri söylenir. İlkeye göre, bir terim Tanrı'ya uygulandığı veya Tanrı'ya izafe edildiği zaman, O'nun biricik ve bütünüyle farklı bir anlamda anlaşılması gerekir. Kur'an'da geçmediği sürece hiçbir niteliğin Tanrı'ya izafe edilemeyeceğini savunan Eş'ariler açısından, O'nun sıfatları yaratılmış varlıkların sıfatlarından sadece derece bakımından değil, tür bakımından, yani bütün bir doğaları itibariyle da farklılık gösterir.[83]

Eş'ariler, yine Mu'tezile kelamcılarından farklı olarak, "Tanrı'nın kendisinde ezeli bir biçimde mevcut olan, ama O'nun özüyle özdeş olmadığı gibi, özünden tamamen de farklı olmayan sıfatlara sahip olduğunu" savunmuşlardı. Gerçekten de onlar, ilahi sıfatların, Mu'tezile kelamcıları gibi, Tanrı'nın özüyle özdeş olduğunu, bu-

80 İ. A. Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", s. 57.
81 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 15.
82 M. A. Hye, "Ash'arism", s. 227.
83 M. A. Hye, "Ash'arism", s. 228.

nun sıfatların inkârıyla eş anlamlı olduğu gerekçesiyle kabul edemezlerdi. Onların Tanrı'nın özünden bütünüyle farklı olduğunu söylemeleri de mümkün değildi. Zira bu da, ezelilerin çokluğuna yol açmak suretiyle, Tanrı'nın birliğini imkânsız hale getirecekti. Eş'ariler, bu yüzden ilahi sıfatların Tanrı'nın özünde bir anlamda mevcut, başka bir anlamda namevcut olduğunu ileri sürdüler. Onlar, bunu öncelikle bir kabulde bulunarak, ikinci olarak da bir ayrım yaparak söyleme imkânı bulabilmişlerdi. Kabulleri, öz (*mahiyet*) ile sıfatların iki farklı şey olduğu kabulüydü. Ayrımları ise bir şeyin anlamı (*mefhum*) ile gerçekliği arasındaki ayrımdı. Buna göre sıfatların anlamları söz konusu olduğu sürece, Tanrı'nın özüyle sıfatları aynı değildir ve sıfatlar, O'nun özüne ek olarak farklı anlamlara sahiptirler. İşte bu çerçeve içinde özün (*zat*) anlamı farklı sıfatların anlamlarının dışında bir anlama sahiptir. Tanrı'nın özü, söz gelimi bilen veya kudretli ya da bilge değildir; bu sıfatların gerçekliği söz konusu olduğunda, Eş'ariler onların Tanrı'nın özünde ezeli olarak var olduklarını ve O'nun özünden tamamen farklı olmadıklarını öne sürdüler.[84]

Etik Anlayışı

Kelami felsefenin hararetli tartışmalarla uzun uzadıya ele alıp incelediği konulardan bir başkası ahlak konusudur. Daha doğrusu, Kelami felsefe hareketi içinde yer alan farklı ekol ve düşünürler etik başlığı altında iyi ve kötünün doğası, beşeri iradenin özgür olup olmadığı, ilahi adalet ve doğru yaşamanın sonunda Tanrı'yı görmenin mümkün olup olamadığı gibi benzeri meselelerle meşgul olmuşlardır. Kelami felsefenin iki büyük okulunun, burada da önemli ölçüde birbirlerine karşıt konumlar benimsediği söylenebilir.

Bu noktada ilk olarak Kur'an ve hadisten hareketle Kelami düşünürler tarafından ortaya konup sonradan *felasife* ve mutasavvıflar tarafından daha da geliştirilecek olan İslam ahlakının her şeyden önce bir deontolojik etik veya ilahi emir etiği olduğunu söylemekte yarar olabilir. Bu anlayışta ahlak, insana eylemlerini önceden belirlenip tanımlanmış birtakım kategorilere oturtup uydurma imkânı veren bir bilgi türü olarak ortaya çıkar. Etik ise böyle bir kategorileştirme veya eylemleri uygun kategorilere yerleştirmenin araçlarıyla değerini ve kategorilerin statüsünü tartışan

84 K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 76.

felsefe disiplinidir. Söz konusu ahlaki değerler ile eylem kategorileri ise iyi (*husn*) kabul edilebilir; olması gereken (*vacib*), yapılmaması yapılmasından daha uygun olan davranış anlamında *mekruh*, kabul edilemez (*haram*) ve kötüdür (*kubh*). Eylemlerin kabul edilebilir veya edilemez, iyi veya kötü olmaları, helal veya haramı cisimleştirmeleri, elbette failden ziyade, Tanrı için olma durumundadır. Bu durumda, İslam ahlakının en temel sorusu "Tanrı'nın kulundan veya müminden ne yapmasını istediği" sorusu olarak ortaya çıkar. Bundan ayrılmaz olan ikinci ve çok daha önemli soru ise "müminin Tanrı'nın kendisinden yapmasını istediği, ona vacip olduğunu bildirdiği şeyleri hangi yol veya araçlarla bilebileceği" sorusudur.[85]

Mu'tezile: Bunlardan eylemi değerleme, yani onu bir değer veya yükümlülük kategorisi içine yerleştirme söz konusu olduğunda, ilk gelişen söylemin Mu'tezile'nin realist ve nesnelci söylemi olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, bir eylemin değerinin varlık tarzının ne olduğu veya ahlaki değerin nerede bulunduğu sorusuna, Mu'tezile düşünürleri değerin nesnel bir varoluşa sahip olduğu veya eylemin bizatihi kendisinde bulunduğu cevabını vermişlerdi.[86] Yani Mu'tezile kelamcılarına göre, iyi ve kötü nitelikleri nesnel olup şeylerin veya eylemlerin doğasında bulunur. Onlar, kendilerine sonradan şiddetle karşı çıkacak olan Eş'ari kelamcılarından farklı olarak, şeylerin, Tanrı onların iyi ve kötü olmalarına karar verdiği için iyi veya kötü olduklarını söylemezler. Tam tersine, Tanrı'nın iyi-kötü ayrımını, bu şeylerin kendilerinde iyi veya kötü olmalarına bağlı olarak yaptığını savunurlar. Dahası Tanrı'nın, Mu'tezile görüşüne göre, yarattığı varlıkların iyiliği ve mutluluğu için iyiyi seçme mecburiyeti vardır.[87] Bundan dolayıdır ki, Tanrı'nın emirlerinin ve şeriatın yasaklarının temelinde, şeylerin bizatihi kendilerinde iyi veya kötü oluşları ya da onların özlerindeki iyilik ve kötülük bulunur.

İkinci sorunun, yani Tanrı'nın mümine vacip olduğunu bildirdiği şeylerin nasıl bilineceği sorusuna gelince, Mu'tezile soruya "akıl" cevabını verir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, okulun İslam düşüncesinin ilk döneminde rasyonalist Yunan felsefe geleneğinden yoğun bir şekilde etkilenmiş olmasıdır. Dolayısıyla, Mu'tezile

85 S. A. J. Stelzer, "Ethics", s. 165.
86 M. Valiuddin, "Mu'tazilism", s. 201.
87 D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, s. 190.

düşünürleri aklın sadece gerçeklik ve hakikate erişmede değil, ahlaki değerleme ve iyiyle kötüyü tayin etmede başvurulabilecek yegâne araç olduğunu savunmuşlardır. Gerçekten de onlar, ahlaki yargının, yani bir eylemin iyilik veya kötülüğünün ölçütünün akıl olduğunu ileri sürmüşlerdi. Şeylerin ahlaki değerinin ve eylemlerin doğru veya yanlış, vacip veya haram olmalarının akıl tarafından belirlenebileceğini iddia eden Mu'zile kelamcıları, aklı, neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemede yegâne otorite haline getirmişlerdi.[88] Çünkü onlara göre, olaylar arasında neden sonuç bağlantısı vardır. Tanrı, hikmeti gereği, bir şeyi diğer bir şeyin nedeni olarak yaratmıştır. Evrende olup biten hiçbir şey nedensiz meydana gelemez. Akıl bu nedenleri bulmaya ve bir şeyin iyi veya kötü olduğunu tayin etmeye muktedirdir. Şeriat ise aklın bulabileceği iyi veya kötü şeyleri sadece tespit eder. Mutezile'ye göre akli olgunluğa erişmiş kimse, herhangi bir şeyin bizatihi iyi veya kötü olduğunu şeriattan önce belirleyebilir.[89]

Eylemlerinde iyiyi seçmek, pratikte Tanrı'ya benzemeye çalışmak durumunda olan müminin irade özgürlüğü bağlamında, Mu'tezile kelamcıları, daha önce belirttiğimiz üzere, insanın bütünüyle özgür olup eylemlerinden sorumlu olduklarını savundular. Onlar, söz konusu beşeri özgürlüğü sadece rasyonalizm ve etik realizmle değil, esas Tanrı'nın adaletiyle ilişkilendirmişlerdi. Onlara göre, Tanrı'nın adaleti insanın kendi davranışlarının yaratıcısı olmasını gerektirir. Çünkü insan ancak böylelikle özgür olup eylemlerinden sorumlu tutulabilir. Nitekim Mu'tezilîliğin kurucusu Vâsıl,

> Tanrı'nın hikmet sahibi ve adil olduğunu, O'na kötülük ve zulüm izafe etmenin caiz olmadığını ve bu yüzden O'nun insanlardan emrettiği şeyin hilafına bir şey istemesinin ve onlar için bir şey takdir edip sonra da onun için insanlara karşılık vermesinin mümkün olmadığını, bunun neticesi olarak insanın iyinin ve kötünün, iman ve küfrün, taat ve ma'siyetin faili olduğunu, ... Tanrı'nın insana bütün bunları yapma gücünü verdiğini[90]

iddia etmişti.

88 I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 91.
89 K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 77.
90 H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 472.

Demek ki irade özgürlüğü konusunda Kaderiyye'yi takip eden Mu'tezile kelamcıları, insanın eylemlerinin yaratıcısının, kendisi değil de, Tanrı olması durumunda, eylemlerinden sorumlu tutulamayacağını, günahlarının karşılığı olan cezayı hiçbir şekilde hak etmiş olmayacaklarını söylemişlerdir. Zira bu durumda, yani insanı biçare ve eylemlerinin sahibi olamayacak bir şekilde yarattıktan sonra, ondan günahlarının hesabını sorup kendisini cehenneme göndermesi Tanrı için bir adaletsizlik meydana getirir.[91] Oysa Tanrı haksızlık yapmaz, çünkü kötülük ancak eksik varlıklarca meydana getirilir ve Tanrı'da eksiklik yoktur.[92] Buradan hareketle, bütün Mu'tezile düşünürlerinin insanın iradi tüm eylemlerinin sahibi olduğu konusunda tam bir birlik sergiledikleri söylenebilir. İnsan eylemlerinin sahibi ve sorumlusu olduğuna göre, Tanrı'nın iyi şeyler yapmış olan kullarını mükâfatlandırması adaletin bir gereğidir.

Mu'tezile'nin, işte bu çerçeve içinde, biraz daha ileri giderek, imana akıl ve bilgiyi de kattıkları ve onu *ikrar*, *bilgi* ve *amel* diye tanımladıkları söylenebilir. Zira Mu'tezile'ye göre taklit yoluyla edinilen imanın bir kıymeti yoktur. Demek ki insan, hakiki imanı ancak dil ile ikrar etmek, iyi eylemlerde bulunmak ve aklı ile İslam'ın temel ilkeleri olan Tanrı ve peygamber fikrine ulaşmak suretiyle bulabilir. Hatta Mu'tezile'nin bazı kolları, insanın, işlediği kötü fiillerden dolayı ahirette ceza göreceğini aklen bilmesi gerektiği tezini savunmuştur.

Şu halde, ahiret hayatını, cennet ve cehennemi kabul eden Mu'tezile düşünürleri, bununla birlikte ebedi saadeti kazanmış bir müminin Tanrı'nın huzuruna erdikten sonra, O'nu görme imkânına sahip olabilmesini kabul etmediler. Onlara göre bir şeyi görme olayı, görenle görülen arasında bir münasebet olduğunu gösterir. Biraz düşününce Tanrı'nın görüleceğini ileri sürenlerin teşbihe düştükleri anlaşılır. Yani O'nun gözle görülür olduğunu söyleyen Tanrı'yı cisme benzetmiş olurlar. Bununla birlikte, sadece *mahdud*, yani sınırları olan bir şey gözle görülebilir. Oysa Tanrı *mahdud* değildir ve cisim olmaktan da münezzehtir. Bu yüzden Tanrı'nın görülmesi mantık yönünden imkânsızdır. Mu'tezile bu görüşü akli yönden serdetmekle beraber, nakli yönden de bazı delillere müracaat etmiştir. Tanrı'nın gözle görülemeyeceğine en büyük delil olarak da "O'nu

91 M. Demirkol, "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler", s. 135.
92 A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, s. 93.

gözler idrak edemez halbuki O, gözleri ihata eder" (*KUR* 6: 103) anlamındaki ayeti göstermiştir.[93]

Eş'arilik: Eş'ariler ise öncelikle değerlerin statüsü veya yükümlülüklerin mahiyeti bağlamında, Mu'tezile akılcılığı ve nesnelciliğine karşı, geleneğin temsilcileri olarak iradeci ve öznelci bir bakış açısı benimsemişlerdi. Başka bir deyişle, etik alanda ilahi emir kuramının savunuculuğunu yapan Eş'ari düşünürler, değerlerin insan eylemlerinde nesnel olarak mevcut ve insan aklı tarafından keşfedilebilir olmalarından ziyade, Tanrı tarafından yaratıldıklarını, onların kaynağında ilahi iradenin bulunduğunu ileri sürdüler.[94]

Buna göre Eş'ariler, neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyecek yegâne otoritenin, akıl değil de vahiy olduğunu savunmuşlardı. Gerçekten de iyilik ve kötülüğün, eylemlerde bulunan nesnel nitelikler olmadığını, eylemlerin kendilerinde ne iyi ne de kötü olduklarını, onları iyi ya da kötü yapan şeyin Tanrı'nın iradesi veya şeriat olduğunu ileri sürmüşlerdi. Eş'ariler, eylemlerde, onları mükâfatlandırılabilir, yani iyi veya cezalandırılabilir veya kötü kılan hiçbir şey olmadığını savunmuşlardı. Onları mükâfatlandırılabilir veya cezalandırılabilir kılan şey vahiy veya şeriat olma durumundaydı.[95]

Ahlaki değerlerin ontolojik statüsü ve değerleri keşfetme aracı veya Tanrı'nın kulundan istediği şeyi onun nasıl bilebileceği sorusu söz konusu olduğunda, Eş'ariler, demek ki Mu'tezile kelamcılarının tam karşısında bir pozisyon almışlardı. Ama irade özgürlüğü meselesinde, onlar daha ziyade bir ara konuma yerleşmişlerdi. Zira Kaderiyye ve Mu'tezile'nin insan için mutlak bir özgürlüğün savunuculuğunu yaptığı yerde, Ortodoks İslami görüş ve Cebriyye bütünüyle kaderci bir bakış açısı geliştirmişti. Kendilerini bir yanda Kaderiyye ve Mu'tezile'nin diğer yanda ise resmi İslami görüş ile Cebriyye'nin tam ortasına konumlandıran Eş'ari düşünürler, bu noktada bir eylemin yaratılışıyla, (*halk*) kazanılışı (*kesb*) arasında bir ayrım yaptılar. Onların söz konusu ayrım veya görüşlerine göre, yaratılmış varlıklar herhangi bir şey yaratmaya muktedir olmadıkları için, insanların eylemleri Tanrı tarafından yaratılır. Yaratmanın gerçek anlamı içinde, Tanrı'dan başka bir yaratıcı yoktur; insanın eylemlerinin yaratıcısı Tanrı'dır.[96]

93 İ. A. Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", s. 55.
94 S. A. J. Stelzer, "Ethics", s. 166.
95 M. A. Hye, "Ash'arism", s. 232.
96 M. Demirkol, "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler", s. 140.

Eş'ariler, kendilerini klasik kaderci görüşten ayırabilmek ve meramlarını daha iyi anlatabilmek için, fazladan bir de ilk kudret ile ikincil kudret arasında bir ayrım yapmışlardı. Bunlardan etkin ve dolayısıyla yaratıcı olan güç, elbette ilk kudret olup her şeyi yaratandır; kazanılmış, ikincil güç ise hiçbir şey yaratamaz. İnsanın kudreti, Tanrı tarafından verilmiş olması nedeniyle ikincil/kazanılmış bir güçtür. Buna göre Tanrı; eylemi başlatamayan, hiçbir şeyi yaratamayan insanda bir eylemi hayata geçirme, gerçekleştirme gücü meydana getirir. Tanrı, insanda ayrıca iyiyle kötü, doğruyla yanlış arasında özgür bir seçim yapma gücü yaratmıştır. Fakat Eş'ari okuluna göre, insanın söz konusu özgür seçimi eylemi yaratma noktasında etkin değildir. Zira seçime tekabül eden eylemi ve bu arada insandaki eylemi nihayetlendirme gücünü yaratan Tanrı'dır. Başka bir deyişle, insan yalnızca alternatifler arasında bir seçim yapma ve seçilmiş eyleme yönelme noktasında özgürdür. İnsan seçimini yapar ve eylemini hayata geçirmeye yönelirken doğru seçimde bulunursa eğer, Tanrı'nın takdirini ve mükâfatını kazanır; yanlış seçim yaptığı zaman da O'nun cezasını hak eder.[97]

Demek ki Eş'ariler, bütünüyle kaderci bir tutumdan uzaklaşabilmek için, yani insanı özgür kılıp eylemlerinden sorumlu tutabilmek amacıyla, bir kazanım (*kesb*) öğretisi geliştirmişlerdir. *Kesb*, Tanrı tarafından yaratılmış insanın yaratılmış ikincil kudretine ve onda vücuda getirilmiş seçime tekabül eder.[98] Buna göre o, sadece eylemin mahalli veya öznesidir. Yani, eylem gerek başlangıcı gerekse nihayetlendirilmesi itibariyle Tanrı'ya ait olsa bile, insan tarafından kazanılır.[99] Başka bir deyişle, insanın eylemi gerçek neden olarak Tanrı ve kazanılmış, ama etkin olmayan bir gücün sahibi olan beşerin niyet ve eyleminin birleşik eseridir. İnsanı eylemlerinden sorumlu hale getiren şey de işte bu niyet ve seçimdir. Herhangi bir konuda inisiyatif alamayan insan, eylemini başlatamasa bile, eyleminin tamamlanması kısmen onun niyeti veya yönelimiyle olur. Eylemin Tanrı tarafından cezalandırılmasını veya mükâfatlandırılmasını mümkün kılan şey de zaten bu seçim ve niyettir. Eş'arilerin, daha sonra on yedinci yüzyılda Malebranche'ın okkasyonalizmi tarafından öne sürülecek olan görüşü önceleyecek şekilde, insanın özgür seçiminin Tanrı'nın söz konusu seçime tekabül eden eylemi yarat-

97 M. A. Hye, "Ash'arism", ss. 229-230.
98 H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 580.
99 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 19.

ması için bir vesile olduğu düşüncesini savunmuş oldukları söylenebilir.

Eş'arilerin iradeci bakış açısına göre, demek ki Tanrı her şeyin yegâne gerçek sebebidir. Buna göre sadece Tanrı, gerçek ve etkin bir güce sahiptir. O'nun söz konusu kudreti sınırsız olup, iradesi de mutlaktır. Yani, Kendisi'nin dışında başka hiçbir şey tarafından belirlenemez. Demek ki Eş'ariler, Mu'tezile'nin teleolojik bir tutumun öznesi olan rasyonel Tanrı'sından farklı bir Tanrı anlayışının savunuculuğunu yapmışlardır. Onların Tanrı'sı teleolojik bir biçimde, yani amaç gözeterek eylemde bulunan bir Tanrı değildir. Zira bir amaç gözeterek eylemde bulunduğu takdirde, Tanrı'nın eylemleri Kendisi'nin dışında, O'ndan başka bir şey tarafından sınırlanmış olur ve O, tamamen özgür olmaktan çıkar. Tanrı'nın dışındaki bir amaç, O'nun Kadir-i mutlaklığına sınırlama getirir. Söz gelimi Eş'ari'ye göre, Tanrı'nın zihninde, Kendisi'nin faaliyetini belirleyecek hiçbir amaç yoktur. Gerçekten de Tanrı'nın eyleminin teleolojik olmadığını, O'nun yarattıkları için iyi olanı hayata geçirmek gibi bir mecburiyeti bulunmadığını savunan Eş'arilere göre, Tanrı istediği, irade ettiği şeyi yapar. Bununla birlikte O, mutlak bir biçimde akıllı ve iradi bir varlık olduğu için, eylemleri hikmet yüklüdür.

Yine, rasyonalizmi Mu'tezile'yi, Tanrı'nın doğru bir eylemi mükâfatlandırıp yanlış bir eylemi cezalandırmaya mecbur olduğunu söylemek durumunda bırakmıştı. Oysa Eş'ariler, gücü her şeye yeten ve iradesi yönünden mutlak özgür olan Tanrı'nın yarattığı varlıkları, hiçbir günah işlememiş bile olsalar cezalandırabileceğini veya iyi hiçbir şey yapmamış dahi olsalar mükâfatlandırabileceğini savundular. Onlara göre, teleolojik mütalaalardan azade olan Tanrı'yı bağlayıcı hiçbir şey olamaz.

Eş'ariler, nihayet müminlerin iyiliklerinin, doğru eylemlerinin, işlemiş oldukları sevapların bir ödülü olarak Tanrı'yı görme imkânına sahip olduklarını söylerken de Mu'tezile düşünürlerinin tam karşısında yer almışlardı.[100] Onlar, bu imkânı doğrulama veya kanıtlama noktasında, Kur'an'a başvurdular. Nitekim Kıyamet suresinde,

> O gün yüzler ışıl ışıl parlar; Rablerine bakar durur (*KUR* 75: 22, 23)

Araf suresinde ise,

100 M. A. Hye, "Ash'arism", s. 234.

> Musa tayin edilen sürede gelince ve Rabbi onunla konuşunca, Rabbim bana kendini göster ki, seni göreyim (KUR 7: 143)

demektedir. El-Eş'ari, buradan Tanrı'yı görmenin mümkün olduğu sonucunu çıkarmıştır. O'nu görmek imkânsız olsaydı eğer, Musa gibi bir peygamber, böyle bir şey söyleyemezdi. Zira o, böyle bir görünün mümkün olduğunu ya bilirdi ya da bilmezdi. Bu alternatiflerden her ikisi de saçmadır. Birincisinde, Musa gibi akıllı ve bilge bir peygamberin söz konusu imkânsızlıktan bihaber olması beklenemez. İmkânsız olduğunu bilmesi durumunda ise, onun böyle bir şeyi Rabbinden istemesi söz konusu olamaz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Meşşai Felsefe

İslam felsefesinin birinci dönemi, görmüş olduğumuz üzere, Kelami felsefeden meydana gelmekteydi. Bu durum, elbette felsefeden sadece dinden bağımsız rasyonel bir düşünme faaliyetini anlamamamız koşuluyla geçerlidir. Bu felsefenin özellikle de *felasife* veya Meşşai hareket öncesinde kendisini gösteren ve aklın önceliği üzerinde ısrar ederken sonradan iradeci Eş'ariyye'nin eleştirisine maruz kalacak olan Mu'tezile kolu, elbette diğer kelami görüşlerle birlikte, sadece kendi içinde bir felsefe hareketi göstermekle kalmamış, bir yandan da İslam felsefesinin ana gövdesini meydana getiren Meşşai veya Yunan tarzı felsefe başta olmak üzere, sonraki bütün felsefeler için "teşekkül ettirici" bir rol oynamıştır.[1] Kur'an kaynaklı bu felsefenin, Batılı felsefe normları içinde bile, şu ya da bu ölçüde bir felsefe hareketi meydana getirdiğini, en azından Augustinus'tan Aquinalı Thomas'a kadar uzanan çok daha uzun soluklu Hıristiyan teolojisinin İslam dünyasındaki muadili olduğunu bundan önceki bölümde ifade ettik. Onun, hele hele akıl temelli ve epistemoloji öncelikli bir metafizik temeli üzerinden gelişen Batı felsefesi dışında alternatif düşünme formlarının varlığı kabul edildiğinde, kesinlikle bir felsefe olduğunu[2] mümkün mertebe göstermeye çalıştık.

Kelami felsefenin bu kez "teşekkül ettirici" rolü söz konusu olduğunda, onun sonraki felsefeye, özellikle de Meşşai felsefeye konusunun neredeyse tamamını meydana getiren problemleri hazırla-

1 *Bkz.*, W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri.*
2 Ö. M. Alper, "İslam Felsefesine Giriş", s. 19.

yıp bıraktığı rahatlıkla söylenebilir.[3] Bu problemler arasında *tevhit*, yaratılış, gerçekliğin doğası, nedensellik, Tanrı'nın sıfatları ve bilgisi, irade özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü benzeri problemler bir çırpıda sayılabilir. Kelami felsefe, ikinci olarak İslam düşüncesindeki biri nakli, diğeri akli olmak üzere, iki temel otoriteyi ve elbette bu otoriteler arasında yaşanan gerilimi olabilecek en açık şekilde ortaya koymuştu. O, elbette bunu sonraki düşünceye, din-iman ve felsefe-akıl ilişkileri üzerinden ele alınması gereken ayrı bir problem olarak miras bırakmıştır.

İslam felsefesinin ikinci dönemini temsil edip onun ana gövdesini meydana getiren *felasife* anlamında *felsefe* hareketinin doğuşunda, Kelami felsefenin miras bıraktığı nakli-akli gerilimi ya da ikiliği ile felsefi problemler yanında, dönemin sosyo-politik koşulları ve Yunan dünyasından yapılan tercümeler de etkili olmuştur:

> Saraydaki atmosfer özellikle Me'mun döneminde, bireylerin olduğu kadar, diğer ülke ve kültürlerin bilimsel, tıbbi ve başkaca başarılarına dönük aktif bir ilgi, muazzam bir destek ve hamilikle belirlenen bir havadan oluşmaktaydı. Halife, felsefi ve bilimsel çalışmalarda aktif olan öznelerine hiçbir zaman "sapkın" muamelesi yapmadığı gibi bilakis destek verdi.
>
> Bu erken dönem, İslam devletinin, her türden düşünce ve geleneğin çoğu zaman halifenin başkanlık ettiği ortamlarda tartışılmasına imkân sağlayan özgüveninin doruk noktasında olduğu bir dönemdi. Bu sırada, dini ve hukuki tartışmalar da yoğun bir şekilde kabul görüp belli bir çerçeveye oturtuldu ve İslam hukukunun dört okulu yavaş yavaş ama önemli sayılabilecek bir gelişme kaydetti. Bu dört okul tarafından sembolize edilen, her şeyi kuşatıcı tek bir İslami hukuk sistemi, bununla birlikte henüz tam olarak yürürlüğe girmiş değildi. Devletin ilke ve pratiklerinin, inancın kendisinin temelleri de dâhil olmak üzere, hemen her yönü tartışılıp yoğun bir inceleme konusu yapılmıştı.
>
> İslam felsefesi böyle bir çevre içinde ortaya çıktı. Bir tartışma kültürünü kutsamak ve böylelikle de teşvik etmek suretiyle, devlet, farklı dinlerden ve dünya görüşlerden gelen hayli geniş kapsamlı bir inançlar, argümanlar ve öğretiler

3 H. Ziai, "Islamic Philosophy (*Falsafa*)", s. 56.

> bütününün sahneye çıkışına zemin hazırlar. Çünkü İslam devleti, azımsanmayacak sayıda konu üzerinde kendisine yönelik çok çeşitli ama iyi tartışılıp temellendirilmiş meydan okumalara karşı savunmanın gerekli olduğunu görmüştü. Ama esas oldukça kısa sayılabilecek bir süre içinde Müslüman âlimlerinin Hadis biliminde ve İslam hukukunun kodlanmasında şimdiye kadar büyük bir başarıyla kullanmış oldukları kıyastan çok daha güçlü bir araca duyulan önemli bir ihtiyaç hasıl olmuştu.[4]

Bu araç, kolayca tahmin edileceği üzere, özelde burhan, genelde de Yunan felsefesiydi. Burhanı ve Yunan mirasını, özellikle Mu'tezile, bütün yönleriyle tanımlanıp belirlenmiş olan İslam teolojisinin vahye dayalı öğretilerine rasyonel bir temel sağlama noktasında sonuna kadar kullanmıştı.[5] Fakat aynı araç, İslam felsefesinin ikinci ana dönemini oluşturan Meşşai felsefede kendisini çok daha belirgin olarak gösterdi. Gerek Kelami gerekse Meşşai felsefede Yunan felsefesinin etkisinin, her ikisi de kanaatimizde pozitif olacak şekilde çift yönlü olduğu söylenebilir. Birincisinde Yunan felsefesinin yöntemleri, ilke ve teknikleri, İslam ümmeti için büyük bir önem arz eden çok sayıda problemin çözümünde en temel araçları temin etmiştir. İkincisinde ise, bilindiği üzere, ümmetin geleneksel kesitlerinden gelen yoğun bir tepkiye yol açmıştır.[6]

Gerçekten de görüşlerini daha önce ele aldığımız Eş'arilerin sergilediği sert tepkiyle, kendisini Kelami felsefede akılcı Mu'tezile'ye karşı Gazzâlî tarafından ortaya konan tepkide göstermiştir. Birincisi ise, şimdi üyelerinin görüşlerini ele alacağımız Meşşai felsefede ortaya çıkar. Meşşai felsefe kendi içinde "kurucu dönem" ile "yaratıcı" veya "klasik dönem" olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan kurucu dönem, Kindî ve Razî gibi filozoflar tarafından temsil edilmiştir. Kindî, vahye dayalı hakikatin geçerliliğini ilan eder. Ayrıca, burhanın yani rasyonel kanıtlama yönteminin en yüksek bilgi türüne ulaşma açısından aynı derecede geçerli olduğunu savunan yaklaşımı ve felsefi problemlerin ortaya konuşu ve tartışılmasında benimsemiş olduğu senkretik yöntemi hesaba katıldığında Kindî özel bir önem kazanır.[7] Dahası, onun *İlk Felsefe Üzerine* adlı eseri,

4 H. Ziai, "Islamic Philosophy (*Falsafa*)", s. 59.
5 M. Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, s. 45-46.
6 H. Ziai, "Islamic Philosophy (*Falsafa*)", s. 56.
7 P. Adamson, *Al-Kindî*, ss. 26-28.

İslam felsefesindeki ilk metafizik sistemi, üstelik bir yandan Yeni-Platoncu Bir ve sudur öğretisiyle diğer yandan Aristoteles'in varlık ilkesi ve nedensellik metafiziğini bir araya getiren bir genel çerçeve üzerine yükselen özel bir metafiziği ortaya koyar.[8]

Bununla birlikte, Meşşai felsefenin en büyük filozofları, Kindî'nin açmış olduğu yolda çok daha büyük ve kuvvetli adımlarla ilerlemiş olan Fârâbî ve İbn Sinâ'dır.[9] İslam felsefesinin bu en yaratıcı döneminde, genel araştırma alanları, sonraki dönemlerin araştırmalarını da belirleyecek şekilde, sırasıyla **1** mantık ve dil felsefesi, **2** peygamberlik ve Etkin Akıl'la birleşmeyle ilişkili meseleleri de kapsayan siyaset felsefesi ve **3** varlığa ilişkin genel araştırmanın vücut verdiği bütüncül sistemlerin şekillendirdiği metafizik şeklinde sıralanmıştır. Fârâbî'nin oluşturmuş olduğu sentez ile felsefesinde, bu üç alandan özellikle ilk ikisinde muazzam bir başarıya imza attığı söylenebilir. Gerçekten de o, Platon'un *Devlet* adlı eserinde ortaya konmuş olan klasik politika felsefesini, Aristoteles'in epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik ilkeleriyle uyumlu hale getirmek suretiyle, İslam dininin genel çerçevesi içinde yeni baştan tanımlayarak ortaya koymuştur. Buna göre o, siyaset felsefesiyle ilgili meşhur eserinde, ideal toplumun temellerini ifade ederken, tıpkı Sokratik gelenekte olduğu gibi, ruh, toplum ve evren arasında bağ kurarak varlık ve kozmolojiye dair araştırmayı siyaset felsefesiyle ilişkilendirmiştir.[10] Onun yine peygamberliği Aristotelesçi bir tarzda Etkin Akıl'la yakından ilişkili bir bilgi türü üzerinden tanımlaması, Platon'un filozof-kralla doğrudan ilişkili olan siyaset felsefesini Aristotelesçi varlık ve bilgi öğretileriyle birleştiren ve bu iki filozofun öğretisinden müteşekkil felsefeyi dinle aynı düzeye yükselmiş yegâne doğru felsefe olarak takdiminde önemli bir rol oynamıştır.

İslam felsefesinin yaratıcı döneminin bir başka büyük filozofu, bütüncül felsefesi, felsefi araştırmanın mantıktan metafiziğe bütün dallarını bir sistem içine iyi tanımlanıp tartışılmış bir biçimde yerleştiren devasa bir yapı ve dolayısıyla muazzam bir başarıyı temsil eden İbn Sinâ'dır. Onun öz ile varoluş ve Zorunlu Varlık ile olumsal varlık arasında yaptığı ontolojik ayrımlar, gerek Doğu'da gerekse Batı'da felsefeyle dini düşüncelerin uyumlu kılınmasında büyük bir etki yaratacaktır.

---

8 H. Ziai, "Islamic Philosophy (*Falsafa*)", s. 62.
9 E. B. Yazıcı, "İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller", s. 85.
10 H. Ziai, "Islamic Philosophy (*Falsafa*)", ss. 63-64.

Meşşai felsefe bu iki büyük filozoftan sonra, İslami coğrafyanın sadece Doğu'sunda değil, fakat Batı'sında da gelişimini sürdürmeye devam edecektir. Diyalektik bir yapı arz ettiğini söyleyebileceğimiz bu gelişmede, Meşşai felsefeye yönelik çift yönlü bir tepkinin önemli bir rolü olmuştur. Bunlardan birincisi, Kelami felsefede, Mu'tezile'ye bütünüyle karşı olan görüşlerinin bir kısmını ele aldığımız Eş'ari okulun kurucusu Ebu'l Hasan el-Eş'ari'nin sadece Mu'tezile'nin değil, Meşşai anlayışın rasyonalizmine verdiği güçlü tepkidir. İkincisi ise İmam Gazzâlî tarafından ortaya konmuş olan tepkidir.[11]

Gazzâlî'nin, öyle sanılır ki İslam felsefesinin kendisinden sonraki doğrultusunu çok büyük ölçüde belirleyen felsefesi, öncelikle Sünni yöneticiler için kapsamlı ve bütünlüklü bir resmi öğreti oluşturma niyeti doğrultusunda, tasavvufi felsefeyle, geleneğe olduğu kadar akla da bir yer veren bir teoloji inşa etme amacına koşulmuş. Onun bunu *İhya Ulumi'd-din* adlı eserinde büyük bir başarıyla hayata geçirdiği kabul edilir. İşte bu yüzden, Gazzâlî felsefesi, geleneğe aykırı olduğuna inandığı bir düşünce veya felsefe türü olarak Meşşai felsefeye yönelik eleştiri üzerinden gerçekleşen yıkıcı bir boyutu kadar, İslam inancına uygun düşme anlamında kabul görmeye layık bir felsefenin ihyasına dönük yapıcı boyutuyla tezahür etmiştir. Onun eleştiri ve polemik yüklü eseri *Tehafütu'l Felâsife* [Filozofların Tutarsızlığı] iken, İslam dünyasında felsefenin her şeye rağmen devamını ve sürekliliğini, ona yeni bir ivme ve enerji kazandırarak temin eden eseri *Makasıdu'l Felâsife*'dir [Filozofların Amaçları].

Gerçek Anlamda İlk İslam Filozofu: Kindî

Ebu Yusuf Yak'up bin İshak Kindî, etnik anlamda ilk Arap, kültürel manada da ilk İslam filozofu olduğunda ittifak edilen, hayli önemli bir düşünürdür. Bir diğer deyişle, Meşşai felsefenin ilk oluşum veya formasyon dönemi içinde yer alan Kindî, İslam'ın ilk yaratıcı felsefe yazarı ya da filozofu olarak kabul edilir. Onu ilk yaratıcı İslam filozofu yapan özellikler birden fazladır: Bir kere Kindî'nin her şeyden önce oluşum halindeki İslam düşüncesine özellikle terminoloji ve metodoloji bakımından oldukça önemli bir katkıda bulunduğu kabul edilir. İslam dünyasında felsefi düşünce için gerekli terminolojiyle vokabülerin oluşumunda büyük adımlar atan Kindî'nin[12] en

11 H. Ziai, "Islamic Philosophy (*Falsafa*)", ss. 66-67.

12 M. Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", s. 95.

önemli yönlerinden birinin Grek felsefesine girişi, İslam felsefesinin Yunan felsefesinden yararlanmasını sağlamasıdır.[13] Nitekim o, İslam akılcılığının ilk filozofu olarak değerlendirilirken, Aristoteles'i Müslüman çevrelere sokma ve onun İslam dünyasındaki otoritesini tesis etme onurunun Kindî'ye ait olduğu söylenir.[14] Dahası, Kindî kelamdan felsefeye geçişte bir köprü değil, sağlam bir ayak olma işlevini yerine getirirken,[15] vahyolunan hakikatlere rasyonel yöntemleri tatbik etmenin en önemli savunucularından biri olmuş ve bütün bunları kimi "dindaşlarının tabii muhalefetine"[16] rağmen yapmayı başarmıştır.

Hayatı ve Eserleri

Güney Arabistan'ın en büyük kabilelerinden biri olan Kinde kabilesine mensup olan Kindî, Kûfe'de doğmuştu. Sonradan Müslümanlığa geçen ailede, babası yıllarca Kûfe valiliği yapmıştı. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen bu Müslüman düşünürün, babası öldüğünde çocuk denilebilecek bir yaşta olduğundan hareketle, 801 yılında doğmuş olduğu tahmin edilmektedir.[17]

Bazı kaynaklar Kindî'nin geleneksel İslami tedrisattan geçmiş olması olgusunu şüpheyle karşılasa da,[18] onun geleneksel temel eğitiminin ardından dil ve edebiyat tahsili görmüş olduğu kabul edilir. Yaşadığı dönemin Kelamın Mu'tezile elinde bağımsız bir bilim olarak şekillendiği bir dönem olmasına bakılarak, onun Basra'da bulunduğu sırada, söz konusu Kelam mezhebinin Basra kolundan büyük ölçüde yararlandığı ve diyalektik alanında zihinsel yönden ilk disiplini burada kazandığı söylenir. Aldığı iyi eğitim sayesinde kaydettiği hızlı entelektüel ilerleme, Kindî'nin kısa sürede sarayın dikkatini çekmesini sağlamış ve böylelikle sarayda düzenlenen dini, bilimsel ve felsefi toplantılara katılma ayrıcalığı elde etmiştir. Yine bu sayede, Yunanca ve Süryanice bilmemesine rağmen, halife Me'mun tarafından kurulan Beytü'l Hikme'nin mütercimler kadrosu içinde yer alma imkânı bulmuştur. Hatta o, yapılan tercümelerin kontrolü işini üstlenmişti.[19] O, Me'mun dışında diğeri iki Abbasî halifesi

13 F. Klein-Franke, "Al-Kindî", *History of Islamic Philosophy*, , s. 166.
14 A. de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 103.
15 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 3.
16 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 85.
17 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 3.
18 C. E. Butterworth, "Kindî: İslam Felsefesinde Siyasetin İzleri", s. 17.
19 K. Kennedy-Day, "Abu-Yusuf Ya'Qub Ibn Ishaq Al-Kindî".

Mu'tasım-Billâh ve Vâsık-Billâh'ın da yakın ilgi ve desteğini kazanmış, bu durumun bir sonucu olarak Mu'tasım'ın oğlu ve veliahtı Ahmed'in eğitimini üzerine almıştır. Ne var ki Mu'tezile mezhebini devletin resmi görüşü sayan bu üç halifeden sonra devletin başına geçen Mütevekkil-Alellah'ın Ehl-i Sünnet yanlısı politika izlemesi sonucunda Kindî sarayın gözünden düşerek, hayatının son yirmi yılını münzevi olarak geçirmek durumunda kalmıştı. Bunun nedeni onun doğrudan doğruya Mu'tezile'den sayılmasından ziyade, tıpkı Mu'tezile mensupları gibi akla öncelik tanıyan ve İslam toplumunda felsefe diye bir bilgi ve düşünce türünün temsilcisi olmasından kaynaklanmıştır.[20] Onun yirmi yıllık münzevi bir hayatın ardından, 866 yılında öldüğü sanılmaktadır.

İbn el-Nedim'in onuncu yüzyılda hazırlamış olduğu bir kataloga göre, Kindî yaklaşık 250 kadar eser kaleme almıştı.[21] Bu 250 eserden günümüze kadar ulaşmış olan eser sayısı ondur. Klasik dünyanın diğer âlimleri gibi, başta mantık, metafizik, astronomi, geometri, tıp, astroloji ve kelam olmak üzere, hemen her konuda yazan Kindî'nin günümüze kalan bu on eseri arasında *el-Hass alâ Taallum el-felsefe* [Felsefe Öğrenmeye Teşvik], *Fi hudud el-eşya wa-rusumiha* [Şeylerin Tanımları ve Tarifleri Üzerine] ve *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ* [İlk Felsefe Üzerine] bulunmaktadır. Bunlardan onun başyapıtı sayılabilecek olan *Fi'l-Felsefe el-ûlâ*, Aristoteles'in kategoriler ve dört neden teorisi benzeri kavram ve ilkelerinin aşkın bir Birlik ya da Varlık teorisinin temel unsurları haline getirilmiş olmaları anlamında, Yeni-Platoncu bir eserdir.[22] *Fi'l hudud el-eşya* ise felsefenin özellikle bu dünya ile ilgili çoğu Aristoteles kaynaklı tanım ve ilkelerini ihtiva eder.

Başta Aristoteles olmak üzere, Yunan filozoflarına olan yoğun ilgisinden de anlaşılacağı üzere, Kindî'nin düşüncesi bir yandan kendisine çeviriler yoluyla intikal etmiş bulunan Yunan felsefi öğretileriyle, diğer yandan da İslam inancı ve Mu'tezile mezhebinin tamamen akılcı bir yapı sergileyen kelami görüşleriyle irtibatlandırılır. Buna göre, Mutezile'nin hemen hemen tüm öğretilerini benimsemiş olan Kindî, hayatı boyunca bu öğretiler için felsefi bir altyapı oluşturma gayreti içinde olmuştur.[23] İşte bu çerçeve içinde, Mu'tezile'nin Tanrı'nın sıfatsız aşkınlığı öğretisi onu, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olarak Tanrı anlayışıyla Yeni-

20 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 4.
21 J. Jolivet, "From the Beginnings to Avicenna", s. 31.
22 J. Jolivet, "From the Beginnings to Avicenna", s. 32.
23 F. Rahman, "İslamic Philosophy", s. 220.

Platoncu Tanrı telakkisinin bir sentezi olan mutlak ve aşkın varlık olarak Tanrı düşüncesine götürmüştü. Bu sonuncusunun da onu, daha sonra birçok Müslüman filozofta görülecek olan çifte hakikat öğretisiyle sonuçlandığı söylenebilir. Yani o, felsefeyle dinin veya rasyonel doğrularla vahyolunan hakikatin birbirleriyle çelişmek bir yana, birbirlerini desteklediği, hatta onların birbirleriyle özdeş olup "İslami hakikatlerin feylesofun yolunu aydınlatan lambalar"dan başka bir şey[24] olmadığını ilk kez olarak savunmuştu.

Felsefe ve Hakikat

Temel eseri *İlk Felsefe Üzerine*'de, felsefeyi "insan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü" (*İFÜ*, 1) diye tanımlayan Kindî, daha sonra felsefenin görevini de "insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmek" (*FULA*, 1) olarak belirlemiştir. Bu hiç kuşku yok ki, İslam dinini felsefe adı verilen küfürden korumak, İslam'ı yabancı etkilerden olabildiğince bağışık tutmak isteyen İslam Ortodoksisi'ne karşı, felsefe için kaleme alınmış bir apoloji ya da savunmadır.[25] Felsefenin yılların birikiminden süzülerek geldiğini söylerken, Kindî Antik Yunan düşüncesinin yarattığı mirasa sahip çıkmanın zorunluluğuna işaret eder.

Kindî kadim filozoflardan övgüyle söz ederken, yine klasik kültürün geleneksel yaklaşımına uygun olarak, felsefenin birikerek ilerleme özelliğini temele alır. "Hakikati, nereden geldiğine bakmadan almak gerektiğini" bildiren ve böylelikle yabancı filozoflara olan borcunu açıkça ifade eden Kindî'ye göre, geçmişte dile getirilmiş olan hakikatleri bir araya getirmeli ve bu hakikatlerden yararlanabilmek için her yola başvurmalıyız. Hakikatin nereden geldiğinin ve kim tarafından ifade edildiğinin en küçük bir önemi yoktur. Filozofa düşen, hakikati, nereden gelirse gelsin almak, fakat bir yandan da minnettarlığını ifade etmeyi unutmamaktır:

> Hak bilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine

24 H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 158.
25 E. Uysal, "İlk İslam Filozofu: Kindî", s. 103.

erişemedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur. Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak yakalayabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur.

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

Felsefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda güzel söylemiştir. Der ki: "Bize gerçek adına bir şey getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler." Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçekten daha değerli bir şey yoktur. O halde gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık almaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar (*İFÜ*, 3-4).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Kindî kendilerini hakikate adamış insanların kadimlerin görüşlerini seve seve ve olabildiğince açık bir biçimde, kendi dillerinin ve zamanlarının normlarına göre, onlara birtakım ilaveler yapmak suretiyle ortaya çıkarmaları, eski zamanlardan intikal eden hakikatleri kendi koşullarına ve geleneklerine uyarlamaları gerektiğini savunur. Bunun en önemli nedeni de felsefenin hakikatleriyle peygamberlerin mesajları arasında içerik bakımından hiçbir farklılık bulunmamasıdır. Sadece konu ve amaç birliğine değil, hakikat birliğine sahip bulunan felsefe ve dinden[26] her ikisi de, yani hem rasyonel doğrular ve hem de vahyolunmuş hakikat Tanrı'nın

26 Ö. M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din ilişkisi*, s. 44.

birliğinin ve hâkimiyetinin, erdemin ve genel olarak neyin peşine düşüp, neden sakınmamız gerektiğinin bilgisini verir.

Gerçekten de tıpkı Platon ile Aristoteles arasında temel hiçbir farklılık ya da tutarsızlık bulunmaması gibi, İslam ile felsefe arasında hiçbir tutarsızlık ya da karşıtlık bulunmadığını belirtmeye özen gösteren Kindî, felsefenin Müslümanlara hakikati anlama yolunda, yeni teknikler kullanma imkânı sağladığını öne sürer. Bunu mümkün kılan şey ise, felsefeyle din arasındaki, çatışmadan öte, uyumdur. Arka planda hakikatin birliğini savunan Kindî, dolayısıyla bu iki disiplinin konuları ve amaçları bakımından birlik veya en azından benzerlik gösterdiğini savunur.[27] Nitekim o, felsefenin hakikati ile müminin hakikati arasında bir farklılık olamayacağından hareketle, felsefeyle teolojinin aynı amaca, yani gerçek Bir'in, Tanrı'nın bilgisine erişme amacına hizmet ettiğini belirtir. İkisi arasındaki farklılık sadece bu iki disiplinin kullandıkları araç ile yöntemlerden kaynaklanır. Buna göre felsefe akla, din ise vahye dayanır. Felsefenin yöntem olarak mantığı kullandığı yerde, din tamamen imana dayanır. Kindî, söz konusu farklılığın, rasyonel bilginin hakikati temsil edebilme veya ona erişebilme imkânından dolayı, önemsiz bir farklılık olduğunu ileri sürerek, felsefeyle din arasındaki en azından uyumu gösterebilecek üç argüman geliştirir.[28] Bunlardan birincisi, teolojinin, yani Tanrı'yı konu edinen disiplinin felsefenin bir parçası veya dalı olması ile ilgili argümandır. Gerçekten de bilimler sınıflamasında Aristoteles'in sınıflamasını büyük ölçüde takip eden Kindî, teolojinin tıpkı Aristoteles'in metafiziğinde olduğu gibi, teolojinin bir parçası olduğunu ileri sürer (*AKÜ*, 154, 156).

O, bu noktada kalmayıp ikinci bir argüman olarak, peygamberin ortaya koyduğu vahiy ile felsefi hakikatin birbiriyle çatışmaktan ziyade uyum içinde olduğunu söyler:

> Çünkü ilahiyat, vahdaniyyet ve ahlak bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi (felsefe) çerçevesine girer. İşte peygamberlerin, şanı Yüce Allah'tan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir. Zira peygamberler, Allah'ın birliği,

27 Ö. M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din ilişkisi*, s. 44.
28 A. F. El-Ehvâni, "Al-Kindî", s. 425.

> O'nun hoşnut olduğu ahlaki faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terk edilmesi gerektiği fikrini getirmişlerdir. O halde, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete, yani felsefeye biz de sahip olmalıyız (İFÜ, 5).

Kindî, üçüncü bir argüman olarak da teolojiyle uğraşmanın, yani Tanrı'nın birliğini, sıfatlarını ve âlem ile ilişkisini araştırmanın mantığın bir gereği olduğunu dile getirir:

> Daha önce de söylemiştik, şimdi de diyoruz ki felsefeye karşı olanların mantığına göre kendilerinin de felsefe yapmaları gerekir. Şöyle ki: Onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse, bu gereği yerine getirmeleri icap eder. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme, varlığın hakikatini bilmenin, yani felsefenin alanına girer. Bu durumda kendi mantıklarına göre, onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur (*İFÜ*, 5).

Metafiziği

Kindî'nin metafiziğini ya da ilk felsefesini temel eseri olan *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde buluruz. Eserde Aristoteles etkisi açıklıkla görülür. Bununla birlikte, bu etki bir yere kadar, dünyanın menşei ya da kökeni meselesine kadar devam eder ve Kindî, dünyanın ezeliliğini öne süren Aristoteles'ten, dünyanın *el-bâri* (Yaratıcı) tarafından yoktan var edildiğini öne sürmek suretiyle ayrılır.

Kindî, bir noktadan itibaren sadece Aristoteles'ten ayrılmakla kalmaz, fakat kendisini felsefeyle aynı hakikati ifade ettiğini savunduğu dinin dilinden de ayırır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere, Allah sözcüğü yerine *el-bâri* (Yaratıcı) veya *el-illetu'l-ûlâ* (İlk İllet) deyimlerini kullanır. Bu deyimlerden birincisi Kur'an'da sadece bir kez geçer. İkincisi ise hiç geçmez, zira müminler, Allah'ın kendisinden sudur eden bir illetler dizisinin ilki olduğu düşüncesini, bunun Tanrı'ya eş koşmak olduğu gerekçesiyle reddederler.[29] Müslümanlar açısından Allah tek illet olup her şeyin yaratıcısıdır. Kindî, yaratmayı ifade etmek için de, aynı şekilde Kur'anî *halk* teriminin yerine *ibda* sözcüğünü kullanır. Bütün bunlar, Kindî'nin İslam uygarlığın-

29 F. Klein-Franke, "Kindî", s. 208.

da felsefeye yer açma, onu bu uygarlığa sağlam bir şekilde monte etme gayreti içinde, *nazar*ın (akıl yürütme, tefekkür) dilini vahyin dilinden ayırma çabasını yansıtır.

Kindî, felsefeyi önce pratik ve teorik felsefe olarak ikiye ayırır[30] ve teorik felsefeyi meydana getiren fizik, matematik ve metafiziği, ortaçağ felsefesinin genel yaklaşımına ve temele alınan yaratan-yaratılan ilişkisine uygun olarak özde ikiye, yani "*ilm el-mahlûkat*" olarak fizik ve "*ilm el-ilâhî*" olarak metafiziğe indirger. Matematiğe ise Kindî, esas olarak yöntemi nedeniyle itibar eder. Onun kesin aksiyomlara dayanan yönteminin özellikle felsefede pek çok problemin çözümüne çare olacağını düşünür.[31]

O, öte yandan, Aristoteles'in ontoloji olarak metafiziğinin kapsamını, yine aynı genel yaklaşıma uygun olarak epeyce daraltır ve ayrı, aşkın, değişmez ve ezeli-ebedi varlığa dair bir araştırma tarzında, teoloji olarak metafiziğe dönüştürür.[32] Nitekim onun metafizik ya da ilk felsefe tanımı,

> her gerçeğin sebebi olan "ilk Gerçek"in bilgisidir (*İFÜ*, 1)

şeklindedir. Kindî'nin deyişiyle metafizik, "cisimlere gerek duymayan ve hiçbir şekilde cisimle ilişkisi bulunmayan şeyleri" (*AKÜ*, 156), "şânı yüce Tanrı'nın birliğini, O'nun en güzel isimlerini" konu alır, her şeyin etkin ve gaye sebebinin O olduğunu, sağlam tedbiri ve tam hikmetiyle tüm Varlığı O'nun yönettiğini" (*AKÜ*, 170) bildirir.

Tanrı'nın Varoluşu: Metafizik ya da ilk felsefenin (*ilm el ilâhî*nin) konusu olarak Tanrı'nın varoluşunu öne süren Kindî, daha sonra O'nun varoluşu için, birtakım argümanlar öne sürmeye başlar. Onun kullandığı deliller, biri Gaye veya Nizam Delili ya da Düzen ve Amaç Kanıtı, diğeri ise Kozmolojik delilin İslam felsefesindeki versiyonu olan Hudûs delili[33] olmak üzere iki tanedir.[34] Bunlardan mantıksal bir tasım tarzında tanımlanmış olan birincisinde Kindî, "Kainat birbirine uygun bir sebepler ve gayeler sistemi arz eder; böyle bir sistem, ancak âlim ve akıl bir yaratıcının eseridir ki, bu da Allah Teâlâ'dır" düşüncesine bağlı kalır. Buradan hareketle de doğanın kuruluş ve işleyişini incelemek suretiyle tespit edilebilecek

30 Ö. M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din ilişkisi*, s. 39.
31 M. Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", s. 99.
32 P. Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", s. 38.
33 M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 35.
34 A. F. el-Ehvâni, "Kindî", ss. 15-6.

olan olağanüstü ve hassas dengelerin önceden belirlenen bir amaca yönelik olduğunu, plan ve amacın bulunduğu yerde, bir planlayıcı ve hedef belirleyicinin de zorunlu olarak bulunması gerektiğini bildirir.[35]

Kindî'nin Tanrı'yla ilgili argümanlarından ikincisi, yani evrenin zaman içinde başlamasıyla ilgili olan delil, onun, kendilerinden ne kadar etkilenmiş olursa olsun, kesinlikle bir Platoncu veya Aristotelesçi olmadığını, ezeli madde ya da evren görüşüne, İslam akaidine uygun olarak şiddetle karşı çıktığını gösteren kanıt, birincisinden daha büyük önem taşır. Onun, milattan sonra altıncı yüzyılda, özellikle Aristoteles ve Proklos tarafından geliştirilmiş bulunan Helenik / Helenistik ezeli evren görüşüne karşı çıkan Yeni-Platoncu ve Aristotelesçi Hıristiyan düşünürü John Philoponus'un kullandığı argümana dayandırılan[36] bu kanıtı, evrenin zorunlu olarak *muhdes* (meydana gelmiş, yaratılmış) olduğunu söyler. Fakat argümana göre, her *muhdes*in bir *muhdis*i(nin) (meydana getiricisi, yaratıcısı) olması gerekir, zira *muhdes* ve *muhdis* birbirinin lazımıdır. Delilini, yaratan-yaratılan, sonsuz-sonlu, birlik-çokluk önce karşıtlığı sonra da uyumu üzerine inşa eden Kindî, kendisinden muhtemelen birtakım tercümeler yapmış olduğu Öklid'den de yararlanarak, fiilen var olan ve evreni oluşturan cisimlerin, dolayısıyla evrenin sonsuz olamayacağını, sonsuz olmayan bir şey için de yaratılmamışlığın söz konusu edilemeyeceğini göstermeye çalışmıştır.[37] O buradan, evrenin bir bütün olarak meydana gelmiş ya da meydana getiricisi Tanrı tarafından yaratılmış olduğu sonucuna varır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, bir Müslüman düşünür olarak Kindî, Yunan felsefesi veya Helenistik felsefe geleneğinden, dünyanın Tanrı tarafından yoktan var edildiğini öne sürmek noktasında ayrılır. Buna göre, Aristoteles'in metafiziğinde İlk Muharrik ya da Hareket Etmeyen Hareket Ettirici dünyayı harekete geçirmekte, ona ilk hareketi vermekteydi ama Helenistik gelenekte zaman ve hareket birbirine ayrılmazcasına bağlıydı. Harekete geçirilen madde ezeli olarak vardı, zira o, hareketten ve dolayısıyla zamandan önce vardı. Hareket dizilerinin mekânı olarak anlaşılan zaman, Helenistik sistemde demek ki hareketle başlıyordu. Oysa Kindî'nin söz ko-

35 B. Topaloğlu, "Allah", s. 476.

36 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 94; R. I. Walzer, "Abu-Yusuf Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindî", s. 341; F. Klein-Franke, "Al-Kindî", s. 170.

37 B. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 51.

nusu anlayışlardan farklılaşan sisteminde cisim, zaman ve hareketten her üçü de sonlu olup, bunların zaman içinde bir başlangıçları ve gelecekteki bir noktada sonları vardır.

Kindî, nitekim *İlk Felsefe Üzerine*'nin ikinci bölümünün sonunda,[38] argümanın sonucuna ya da ana tezine koşut olarak, evrenin hadis olduğunu gösterir ve Aristoteles ve Helenistik filozoflar karşısındaki bağımsızlığını ilan eder. Kindî'ye göre, evrenin cismi, hareket ve zaman, ancak ve ancak birbirleriyle eşzamanlı oldukları takdirde var olabilir (*İFÜ*, 15-19). Onlar, evren sonlu olduğu için (*ASÜ*, 77-82), şu halde sonludurlar. Başka bir deyişle, Kindî, evrenin cismani olduğunu, sürekli değişme halinde bulunduğu için de, ezeli olamayacağını öne sürer. Oysa ezeli varlık cismani olamaz ve O'nun değişmemesi gerekir. Dolayısıyla, ona göre, evrenin varlığından önce hareketin var olduğu kabul edilemez; aksi halde ezeli olduğuna inanılan varlığın değişken olması gerekir ki, bu da açık bir çelişki meydana getirir. Zaman da hareketin ölçüsü sayıldığına göre, evrenden önce zamanın var olduğunu düşünmek de bir çelişkidir. Şu halde, zaman ve hareket parametreleri içinde değişken olan evren sonludur ve Tanrı tarafından yoktan yaratılmıştır.

Tanrı'nın Sıfatları: Allah'ın varlığını akıl veya felsefi argümantasyon yoluyla kanıtlayan, evrenin meydana gelmiş olduğunu gösteren Kindî, daha sonra Allah'ın sıfatları ve O'na dair bilgimiz üzerinde durur. Kindî, bu bağlamda önce Tanrı'nın hakikatin nedeni olduğunu, bunun ise her şeyden önce O'nun varlığın sebebi olmasıyla eş anlamlı olduğunu bildirir. Eserinde teoloji ile metafizik arasında bir ayrım yapmayan Kindî'nin temel kavramı, bununla birlikte ne hakikat ne de varlıktır. Onun bu bağlamda kullandığı temel kavram birliktir.[39]

Buna göre, hiçbir şeyin kendi kendisinin nedeni olamayacağını, yani kendi birliğinin kaynağı olamayacağını ileri süren Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*'de daha sonra, bütün yüklem veya terimleri (*makûlat*), öz, ilinek, cins, tür, ayrım, birey, tümel, tikel, özgül ayrım ve hassa başlıkları altında toplayıp teker teker inceler (*İFÜ*, 23-26). Ona göre, bu terimlerden her biri hem birliğe hem de çokluğa işaret eder. Söz gelimi hayvan bir cins olmakla beraber, bir türler çokluğundan meydana gelir. Aynı şekilde insan da bir tür olmakla birlikte, birçok

38 A. L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics; A Translation of Ya'qub Ibn Ishaq al-Kindî's Treatise "On First Philosophy"* (*fi al-Falsafah al-Ula*), Chapter 2.

39 P. Adamson, *Al-Kindî*, s. 48.

bireyi ihtiva eder. Tek bir insan da bir birey olmasına rağmen, birçok parçadan oluşur (*İFÜ*, 26-31).

Kindî, bundan sonra birlik ile çokluğun cins, tür ve bireylerdeki birleşimine bir açıklama getirme cihetine gider. Bu açıklamaya göre söz konusu birleşim bir rastlantının sonucu olamaz. Zira varlıkta rastlantı yoktur, dolayısıyla her olayın bir nedeni vardır (*İFÜ*, 36). Kindî, ikinci olarak bu birleşimin, kendileri aynı anda hem bir hem de çok olan bu şeylerin kendileri tarafından vücuda getirilemeyeceğini savunur (*İFÜ*, 37). Bundan dolayı, birlik ile çokluğun cins, tür, birey benzeri bütün varlıklardaki birleşiminin nedeninin onların dışındaki bir neden olması gerekir. Bu neden de bütünüyle bir olan, çokluktan tamamen azade olan bir olarak Tanrı'dır (*İFÜ*, 38). Kindî, yaratılmış varlıklara birlik veren Allah'ın özü itibariyle bir olduğunu, oysa diğer varlıkların arızi anlamda bir olduklarını ileri sürer.

Kindî, bundan sonra, Tanrı'nın sıfatları veya nitelikleri konusunda büyük ölçüde Mu'tezile Okulunu ve Bir olanı varlık ve bilgi sınırlarının ötesine yerleştiren Yeni-Platoncu geleneği takip ederek[40] Tanrı'nın özüne ait sıfatlarını (*el-sıfat al-zatiye*) inkâr edip, O'nun niteliklerinin ancak olumsuz olarak tanımlanabileceğini (*el-sıfat al-selbiye*) söyler:

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

40 F. Klein-Franke, "Al-Kindî", s. 169.

başlangıçtan itibaren sonsuza dek varlıkların birbirinin sebebi olması imkânsızdır. Öyleyse birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi ilk Gerçek Bir'dir. Birlik ifade eden bütün diğer varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir'in dışındaki her bir, gerçek değil, mecazi birdir. ... Duyulur varlıkların ve onlara ilişkin olanların her birinde birlikle çokluk beraber bulunduğundan onların hepsinde birlik vasfı asli değil, arızi olduğuna, çokluk zorunlu olarak birlerin toplamı olduğuna ve birlik bulunmaksızın çokluk da asla olamayacağına göre, her çokluk birlik sayesinde varlık kazanmış demektir. Eğer birlik olmasaydı, çokluğun varlığından söz edilemezdi. Demek oluyor ki her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme durumundadır. Öyleyse İlk Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde, var oluşun sebebi gerçek Bir'dir ki, O, birliğini başkasından almış değildir, tersine O, bizatihi Bir'dir. Varlık kazanan şey ezeli değildir, ezeli olmayan yaratılmıştır, yani varoluşunun sebebi vardır. O halde varlık kazanan şey yaratılmıştır. Varoluşunun sebebi İlk Gerçek Bir olduğuna göre, yaratmanın sebebi de ilk Gerçek Bir'dir (*İFÜ*, 54-55).

Tanrı'dan bu bağlamda, diğer varlıkların "mecazi anlamda" bir oldukları yerde, "gerçek anlamda Bir" diye söz eden Kindî, şu halde Yeni-Platoncuların negatif teolojisini anımsatır bir şekilde. O'nu bir olma dışında herhangi bir sıfatla nitelemekten kaçınır. Fakat Tanrı hakkında konuşmak için genel bir ilkeye de işaret eder: Tanrı'nın nitelikleri mutlak ve gerçektir. O'nun dışında kalan varlıkların nitelikleri, mutlak olmayıp görelidir ve gerçek değil de mecazi bir anlama sahiptir.

Tanrı Tasavvuru: Kindî, bunu daha iyi ifade edebilmek için, anlam kavramına uyguladığı gerçek-mecazi ayrımını, bu kez neden kavramına uygular. Buna göre o, Tanrı'nın, yani Gerçek Bir'in, daha önce de belirttiğimiz üzere, kendi dışındaki varlıkların sadece birliklerinin değil, fakat varlıklarının da nedeni olduğunu söyler. Buradan Kindî'nin Tanrı'yı fail neden olarak gördüğü sonucunu çıkartabiliriz. O, gerçek-mecazi ayrımına koşut olarak bir de ilk ve ikinci dereceden fiil ayrımı yapar. Bu temel üzerinde de, ilk gerçek fiilin "var olanları yoktan var etmek olduğunu" (*ibda*) ve bu tür bir fiilin,

aynı zamanda her nedenin amacı olan Gerçek Bir olarak Tanrı'ya özgü olduğunu ileri sürer.[41] Başka bir deyişle, Tanrı gerçek faildir, zira o, varlığın nedeni olup etkiye maruz kalmadan eylemde bulunur. Oysa diğer bütün failler, hem eylemde bulundukları hem de üzerinde eylemde bulunulduğu için, sadece mecazi anlamda faillerdir (*GME*, 75). "Mecazi" terimi, burada da, birlik bahsinde söz konusu olan aynı anlamı taşır. Buna göre, yaratılmış şeyler, tıpkı hem bir hem de çok olmaları nedeniyle gerçek anlamda bir olmamaları gibi, hem etkin hem de edilgin (*münfail*) oldukları için, gerçek anlamda fail değildirler.[42] Kindî, bu hususu daha iyi ifade edebilmek için, biraz daha ileriye giderek nedeni, yakın ve uzak neden olarak ikiye ayırır. O, bu bağlamda "her oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akledilir olayın meydana gelişindeki uzak sebebin, her şeyi ve her etkini yaşatan, kemale erdiren, sebepler sebebi Tanrı" olduğunu belirtmek suretiyle, gerçek etkini uzak neden, mecazi etkinleri ise yakın nedenler olarak tanımlar.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Kindî'de, Aristoteles'in ereksel neden olarak Tanrı tasavvuruyla, İslamiyet'in yoktan var eden Tanrı anlayışı ve Yeni-Platonculuğun varlık taşkını veya sudurun kaynağı olarak Tanrı tasavvuru iç içe geçmiş olarak var olur.[43] Bunlardan, Tanrı'nın gerçek, uzak neden olduğunu öne süren Kindî'de ağır basan İslam'ın yoktan var eden Tanrı anlayışıdır. O, öte yandan evrenin sonsuz olamayacağını, sonlu ve yaratılmış olduğunu iki risalesinde "imkânsıza indirgeme" (*kıyâs-ı hulf*) yöntemini kullanarak[44] ortaya koyar (*ASÜ* 77-82; *SÜ* 83-86).

Evrenin Yaratılışı: Demek ki Kindî, Tanrı'nın evrenle olan ilişkisini, O'nun evrenin ereksel nedeni olmak dışında, evrene birlik ve varlık veren uzak ama gerçek neden olduğunu söyleyerek açıklar. Onun bu noktada, fazladan "Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi"nden söz etmek suretiyle, Fârâbî ve İbn Sinâ'da görülecek, kökeni Yeni-Platonculuk olan bir sudur kuramına başvurduğu söylenebilir. O, söz konusu sudur kuramının İslam dininin bir gereği olan hiçten yaratmanın, yoktan var etmenin doğurduğu güçlükleri bertaraf edebilmek için de, gerek yaratılış sürecinde gerekse varlığın sürekliliğini sağlama noktasında, mecazi de olsa aracı etkenlere başvurur. Başka bir de-

41 M. Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", s. 103.
42 P. Adamson, *Al-Kindî*, s. 48.
43 P. Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", s. 42.
44 M. Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", s. 99.

yişle, hem türümcülüğü ve hem de yaratımcılığı birlikte olumlayan[45] Kindî, evreni, Aristoteles sonrası bütün felsefelerde olduğu gibi, ay altı ve ay üstü âlem olarak ikiye ayırır. Bunlardan ay üstü âlem oluş ve bozuluşa tabi olmayan, ay altı âlem ise tabi olan varlıklardan meydana gelir. Sınırları olan bu kapalı evren anlayışında, Kindî evreni çepeçevre kuşattığını varsaydığı dış küreye "felek" adını vermiş ve onu "madde ve sureti bulunan, fakat ezeli olmayan varlık" (*TÜ*, 62) olarak tanımlamıştır. O, karşıtı bulunmadığı için oluş ve bozuluşa tabi olmayıp, "birlik feyzi" yoluyla yoktan varlığa gelmiştir. İşte bu felek, onun kozmolojisi ve metafiziğindeki aracı varlık olarak ay altı âlemdeki canlılığın kaynağıdır. Daha doğrusu o, ay altı âlemdeki organik ve inorganik bütün varlıkların, Tanrı'nın gerçek ama uzak nedeni olduğu yerde, yakın ama mecazi nedenidir. Onun Yeni-Platoncu türümcülük ile İslami yaratımcılığı bu şekilde bir araya getiren sentezinin, Meşşai felsefenin sonraki gelişiminde önemli bir rolü olduğu kabul edilir.[46] İkisi arasındaki daha sağlıklı ve gelişkin bir uzlaşma ya da sentez için, metafiziğinde Aristotelesçilik ve Yeni-Platonculuk ikileminde, benimsediği türümcü öğretiye rağmen Aristotelesçiliğe ağırlık verecek olan Fârâbî'den sonra, İbn Sinâ'yı beklemek gerekmektedir.

Psikolojisi

Kindî'nin, insan anlayışı söz konusu olduğunda, tıpkı Platon, Aristoteles ve bütün ortaçağ düşünürleri gibi, düalist bir anlayış benimsediği, bu düalizmin üstelik radikal bir düalizm olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle o, insanın bir beden ve bir ruhtan meydana geldiğini, bunlardan gerçekten var olan ruhun, cismani olmayan bir töz olarak ölümsüz olduğunu savunur.

Kindî'nin buradaki stratejisi, öncelikle ruhun bir töz olduğunu ispatlamaktan, sonra da onun maddi bir töz olmadığını göstermekten meydana gelir.[47] O, bu noktada, Aristoteles'ten hareketle bir şeyin özünün o şeyle bir ismi ve bir tanımı paylaştığını söyler. Buna göre, ruh canlı varlığın özü ve canlı varlık da bir töz olduğuna göre, ruhun da bir töz olması gerekir. Dahası, ruh, Aristoteles'in terminolojisine göre, "canlı varlığın entelektüel formu olup", bir türe karşılık gelir. Fakat türün kendisi maddi olmayan bir töz olduğuna göre,

45 T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 71.
46 Fazlur Rahman, "İslam Felsefesi", s. 41.
47 P. Adamson, *Al-Kindî*, ss. 108-109.

bu durum ruhun kendisi için de geçerlidir. Başka bir deyişle ruh, cismani olmayan, bedenden bağımsız bir tözdür.

Kindî, bu sonuca başka bir yoldan daha giderek, Platon'a benzer şekilde, nefsin sahip olduğu güçlerden söz ederek ulaşmayı dener. Daha doğrusu, Platon'dan farklı olarak ruhun parçalarından değil de, güçlerinden söz eder. Ruh, birbirine karşıt arzu ve öfke güçlerinin yanında bir de akıl gücüne sahiptir. Ruhun bedene en yakın olan parçası, aslında kendisini bedende gösteren arzu gücüdür. O, olur olmaz şeyleri istemek suretiyle insanı bu dünyaya demir atmaya zorlar, onu bayağı durumlara düşürür. Yine bedenle yakından ilişkili olan öfke gücü ise insanı kin ve intikam duygusuna sevk eder. Oysa akli ruh veya düşünen nefis, kin ve nefrete engel olduğu gibi, olur olmaz isteklerin insanlık onuruyla bağdaşmayacağını insana hatırlatır. Dolayısıyla, öfke gücüyle isteyen gücün bedende ortaya çıktığı, maddeyle, bedeni tatmin edecek isteklerle, içgüdülerin karşılanmasıyla ilgili olduğu söylenebilir (*NÜ* 131-132).

Kindî, işte buradan hareketle engel olan ile engel olunan şeylerin farklı olduğunu, dahası bir şeyin kendi kendisinin zıddı olamayacağını söyler. Ona göre, buradan çıkan sonuç açıktır: Ruh, bedenden, istek ve öfkelerden bağımsız ilahi ve manevi bir güçtür. O, bu yüzden bedenden önce var olmuştur, varlığını ondan sonra da sürdürecektir:

> İmdi derim ki: Nefis bast, şerefli ve yetkindir; değeri büyüktür. Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, onun cevheri de şanı yüce Yaratıcı'dan gelmektedir. Yapısının şerefli oluşundan ve bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere, bu nefis cisimden bağımsız, ona aykırıdır; onun cevheri de ilahi ve manevidir (*NÜ*, 131)

Epistemolojisi

Kindî'nin söz konusu düalist insan anlayışı veya psikolojisinin bilgi teorisi ve etik anlayışıyla yakın bir ilişkisi, bu iki alanda gündeme gelen önemli sonuçları vardır.[48] Çünkü o, ruhun bedenden ayrı bir töz olarak ölümsüzlüğünden söz ederken, bununla sadece akli ruhun bağımsızlığını ve ölümsüzlüğünü anlatmak ister. Bu durum, her ne kadar aklın ve rasyonel düşünmenin malzemesini duyum-

48 P. Adamson, *Al-Kindî*, s. 127.

dan almasına bir engel teşkil etmese de, onun deneyimci bir epistemolojiden uzaklaşarak, büyük ölçüde Platoncu anlamda, bütünüyle akılcı bir epistemolojiye yönelmesine yol açar.[49]

Nitekim o, aklın aslında duyu-algısına paralel, fakat ondan bağımsız bir fonksiyonu veya işleyişi olduğunu öne sürer (*İFÜ*, 7). Tıpkı duyum gibi, akıl da kendisinde bir kuvve durumunda işe başlar. Bu, onun sözünü ettiği ilk akıl türü olarak güç halindeki veya *bilkuvve akıl*dır (*AÜ*, 149). O, sadece tümelleri, entelektüel formları kavram yeteneğinden ibarettir. Bununla birlikte akıl, bir tümel ya da formu idrak edip fiilen düşünme durumunda olduğunda Kindî buna etkin (*bilfiil akıl*) adını verir (*AÜ*, 150). O, Kindî'nin deyimiyle sürekli fiil halindeki akıl olarak, varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları idrak edip onlarla özdeşleşir.

Kindî, bilkuvve ve bilfiil akla ek olarak, *müstefâd*, yani *kazanılmış akıl*dan söz eder. O, ruhta güç halinden çıkıp fiil haline geçmiş akıldır (*AÜ*, 151). Başka bir deyişle, sürekli fiil halindeki aklın kuvve halindeki akla etki etmesiyle birlikte, o, özne-nesne ilişkisi üzerinden işlemeye, entelektüel form veya tümelleri ya soyutlama ya bilinç yüzeyine çıkarmak suretiyle idrak edip bilmeye başlar. İstediği her an bilgiyi ortaya çıkarabilen söz konusu aklın en önemli özelliği, onun *a priori* kavramları, entelektüel formlar olarak tümelleri, tür ve cinsleri idrak edebilmesinden meydana gelir. Kindî'nin sözünü ettiği dördüncü ve sonuncu akıl, beyan veya *zahir akıl*dır. Bu akıl, fiil alanına çıkan aktif durumudur. Başka bir deyişle o, bilgiyle özdeşleşen aklın sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasından başka bir şey değildir (*AÜ*, 151-152).

Bununla birlikte, dört tür akıldan söz ederken, Kindî, ayrı ayrı akıllardan söz etmek yerine, gerçekte bir ve aynı aklın farklı halleri veya görünümlerine gönderme yapar.[50] Onun epistemolojisinde bu akıllardan hepsi de önemli olmakla birlikte, bilgi bakımından esas öne çıkan "müstefâd akıl"dır, yani bilkuvve akıldan bilfiil akla geçiştir. Kindî bu geçişe ve dolayısıyla düşünmeyle bilginin ortaya çıkışını mümkün kılan şeye dair açıklamasında, soyutlamayı temele alan ampirik bir yaklaşıma meyletmez. Onun senkretik yaklaşımının bu noktada ortaya çıkan tercihi, dolayısıyla Aristoteles'ten ziyade, Platon üzerinden olur. Yani Kindî, insanın düşünmesini, onun bilgiye yükselişini açıklama noktasında entelektüalist bir yaklaşım benimser.

49 P. Adamson, *Al-Kindî*, ss. 108-109.
50 P. Adamson, *Al-Kindî*, s. 121.

Gerçekten de ontolojik anlamda insanın bir beden ve bir ruhtan meydana gelmesi ve bunlardan gerçekten var olanın akılla özdeş kılınan ruh olması gibi, epistemolojide de buna koşut bir biçimde, biri duyu-algısı veya duyum diğeri de akıl veya düşünme olmak üzere iki tür entelektüel veya epistemolojik faaliyetten söz edebiliriz. Elbette Kindî'de bu faaliyetlerden duyumun nesnesi tikeller, akıl veya düşünmenin nesnesi veya konusu tümellerdir. Aslında onun Platon'da olduğu gibi, gerçekten var olanın ruh olmasına paralel olarak, hakiki bilginin tümellerin akıl veya akıl yürütme yoluyla kazanılmış bilgisi olduğunu, bedenin ruhun bilgiye ulaşması ve yetkinleşmesi sürecinde sadece bir engel teşkil ettiğini öne süreceğini daha şimdiden söyleyebiliriz:

> Gerçekten de algılar, duyu algıları ve aklın idrakleri olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Çünkü varlık külliler ve cinslerden ibarettir. Külli derken, türlere nispetle cinsleri, şahıslara nispetle türleri kastediyorum. Cüz'ilerden kastım da türlere nispetle şahıslardır. Maddeye bağımlı cüz'i bilgiler duyuların alanına girer. Cinsler ve türler ise duyu ve duyu-algılarının dışındadır. Onlar, insan nefsinin güçlerinden bir gücün alanına girer ki ona insan aklı derler. Duyu-organları şahısları (cüz'îleri) algılar; dolayısıyla, zihinde duyu verileri olarak tasarlanan ne varsa, hepsi duyu organlarına bağlı gücün bu organları kullanması sonucunda meydana gelmiştir.
>
> Tür ve türün üstündeki varlıklara gelince, bunlar zihinde bir imaj uyandırmazlar. Aksiyomlar böyledir. Aksiyomların doğruluğu akıl tarafından zorunlu olarak tasdik edilir. Mesela aynı şey hakkında "o, odur; o, o değildir" şeklindeki iki çelişik önermenin yanlışlığı gibi. Bu, aracıya gerek kalmaksızın zihnin zorunlu bir idrakidir; bunda, duyunun rolü yoktur. Böyle bir önermeye ait herhangi bir imaj zihinde canlanmaz (*İFÜ*, 7-8).

Buna göre Kindî, duyum ile düşünme veya akıl arasında epistemolojik bir boşluk bulunduğunu, insanın sadece tümellerin entelektüel bilgisine sahip olabileceğini ve nihayet, tikellerin entelektüel bir bilgisinin olamayacağını, hakiki bilginin sadece tümellerin bilgisi olduğunu öne sürmektedir. Onun bu bağlamda geliştirdiği argümanlardan birincisi, tikellerin veya duyusal nesnelerin potan-

siyel olarak sonsuz olduğuna ve sonsuz olanın bilgisinin olamaması nedeniyle, tikellerin bilinemeyeceğine işaret eder.

Birinci argümanın tikellerin sonsuzluğuna vurgu yaptığı, ikincisinin, aynen Platon'da olduğu gibi, onların değişme içinde oluşlarına ve istikrarsızlıklarına vurgu yaptığı söylenebilir. Buna göre tikeller veya duyusal nesneler sürekli bir değişim içinde olup bilginin nesneleri için gerekli kalıcılık ve istikrardan yoksun bulunmaktadırlar (*İFÜ* 7). Bu yüzden onların tümellerin veya akledilirlerin bilgisinin temeli olamayacakları gibi, bilgide oynayacakları bir rol yoktur, hatta onların, karşıt özellikler ihtiva etmeleri nedeniyle, bilgi için bir engel teşkil ettikleri bile söylenebilir.

Kindî, bu noktada tümellerin bilgisi için, yani bilginin tümellerin *a priori* bilgisi olduğunu gösterebilmek için, Platon'un yaptığı üzere, anımsama kuramına başvurur. Ruhun ölümden sonraki varoluşu için olduğu kadar, doğum öncesi varoluşu anlamında da ölümsüzlüğünü savunan Kindî, ruhun veya ruhla özdeşleştirdiği aklın bedenlenmezden önce, tümelleri temaşa ettiğini savunur. Dolayısıyla ruh, bu dünyadaki varoluşu sırasında tümellerin örtük bilgisine sahiptir. Bilgiye ulaşma söz konusu örtük bilginin belirtik hale gelmesinden, yani ruhtaki ezeli-ebedi doğruların bilgisinin hatırlanmasından başka bir şey değildir.

Etik Anlayışı

Kindî, etik anlayışını *Risâle fi'l-Hîle li-Def'il-Alızân* [Üzüntüden Kurtulmanın Çaresi Hakkında Risale] adlı eserinde ortaya koyar; eklektik yapısı ağır basan bu etik anlayışında Kindî, klasik İslam ahlakı yanında, Sokratik ve Aristotelesçi etik anlayışına, ama özellikle de Stoacı etikten unsurlara yer verir. Kindî Stoacı felsefeden de, en çok dünya ve dünya nimetleri karşısında bağımsızlığa, kişilerin ahlaki failler olarak önemine vurgu yapmış olan Epiktetos'tan etkilenmişe benzer.[51] Onun etiği bu yüzden klasik anlamda bir dini ahlaktan oluşmaz. Eser, esas itibariyle felsefi bir teselli olmakla beraber, teselli ile bir yandan sözünü ettiğimiz Yunani etiklerini diğer yandan da Müslümanlara nihai amaçlarını ve nasıl yaşamaları gerektiğini bildiren bir dini etiğin sentezi, dört başı mamur fail merkezli bir etik ortaya çıkarır.

Kindî etik görüşünde, her şeyden önce insan yaşamının veya ahlaki hayatın amacının gerçek bir saadet olduğunu savunur. Ebedi saadet, uzun bir gemi yolculuğunun ardından güvenli bir limana

51 F. Jadane, *L'Influence du stoicisme sur la pensée musulmane*, ss. 19-23.

çıkmaktan, yani bu dünyada iyi, doğru, adil ve ahlaki bir yaşamanın sonucu olarak ahiret hayatında ulaşılacak bir sonsuz mutluluktan meydana gelir. O, bu amacı ve bu amaca ulaşabilmek için gerekli olan yaşayışı, kısacası etik anlayışını ifade edebilmek için, bir misal ya da benzetmeden faydalanır.[52] Benzetme, bu dünyadan geçen insanların yaptıkları bir deniz yolculuğuyla ilgili bir benzetmedir. Kindî, yolculuğunun, bu dünyadan geçişimizi temsil ettiğine vurgu yapıp kendilerini ve diğer insanları bir şeylere sahip olma arzusuyla tehlikeye atan yolcuları yol boyunca karşılaştığımız haksızlıklara benzetir. O, dahası geminin "gerçek âleme" yolculuk ettiğine işaret edip bu hedefe yalnızca maddi değer ve kazanımlardan sakınmayı sağlayan alışkanlıkları geliştirebilenlerin varabileceğini ima eder:

> Bu yüzden diyoruz ki, dışarıdan gereksiz şeylerle kendini oyalayanın ebedi hayatı yıkılır, fani dünyada yaşantısı stresle geçer, hastalıkları artar ve acıları dinmez.
>
> İnsanların kararsız, kendini tüketen, hayalleri boşa çıkaran, sonu başlangıcını yalanlayan, kendisine güveneni hayal kırıklığına uğratan, ona kananı acınır hale düşüren bu fani âlemden geçişleri şu hikâyedeki topluluğun durumuna ne kadar çok benziyor (*ÜKÇ*, 61).

Bir hedefe, ikametgâhları olan yere gitmek üzere gemiye binen insanlar, Kindî'ye göre dört gruptur. Nitekim gemi, yolcuların ihtiyaçlarını görebilmeleri için durduğunda, bazı yolcular işlerini hızlıca görüp geri dönerek geniş ve ferah koltuklara otururlar. Diğerleri, yani ihtiyaçlarını hızlıca görmeye çalışan, ancak etraflarını saran güzel görüntülere göz atmaktan ve haz verici kokulardan zevk almaktan dolayı duraklayanlar, geri döndüklerinde daha dar ve daha az rahat koltuklara oturabilirler. Onların dışında kalanlar, yani ihtiyaçlarını gidermeye yönelmekle beraber, yol boyunca muhtelif nesneleri toplayanlar ise, gemide oturabilmek için ancak daracık yerler bulabilirler. Üstelik topladıkları nesneler de onlara büyük sıkıntı verir. Nihayet geride kalan son grup, gemiden çok uzağa gider, etraflarındaki doğal güzelliğe ve topladıkları nesnelere dalarak mevcut ihtiyaçlarını ve hatta yolculuğun amacını bile unuturlar. Bu grup içinde geminin kaptanının çağrısını duyan ve gemi hareket etmeden geri dönenler ise son derece rahatsız kol-

52 C. E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", s. 19-23.

tuklar bulurlar. Çok uzaklara giden diğerleri, kaptanın çağrısını duyamayıp orada kalarak korkunç şekillerde yok olup giderler. Gemiye, koltuklarının darlığı sebebiyle ileride kendilerine rahatsızlık verecek nesneleri yüklenerek gelenlerin çoğu, sahip oldukları bu nesnelerin çürümesinden kaynaklanan pis koku ve onları taşımak için gösterdikleri çaba nedeniyle hasta olup içlerinden bazıları ölür. Yalnızca ilk iki grup sağ salim hedefe ulaşırken, ikinci gruptakilerin çoğu dar koltuklarda yolculuk yaptıkları için rahatsızdırlar (*ÜKÇ*, 61-63).

> Bizim bu âlemden gerçek âleme geçişimizin örneğini teşkil eden bu misaller, bu âlemden gelip geçenlerin durumuna benzemektedir. O halde yeryüzündeki çakıl taşlarına, sudaki istiridyelere, ağaçlardaki çiçeklere ve kısa süre sonra yük haline dönüşecek olan kuruyacak otlara kapılıp aldanmamız bizim için ne kadar kötü (*ÜKÇ*, 63).

Kindî, etkilendiği Sokratik anlayışa, ama çok daha önemlisi İslam akaidine uygun olarak insanın bir beden ve bir ruhtan meydana geldiğini, bunlardan gerçekten var olanın ruh olduğunu öne sürer. O, insanın başına gelen bütün mutsuzlukların bedene ya da cisme bağlanmaktan, sözde iyi olduğunu düşündüklerini maddi şeylere bağlanmaktan kaynaklandığını öne sürer. Çünkü bu maddi iyilere bağlanmak insanın içsel dengesine, gerçek özerkliğine zarar verirken, onu yoldan çıkarıp, acı ve üzüntülere sevk eder. Onun bakış açısından maddi şeylere, gelip geçici iyilere bağlanmak bireyin ruhsal dengesini bozarken, onu söz konusu sözde iyileri kaybetmenin yol açacağı korku, tedirginlik, endişe ve üzüntülere gark eder. Bunu Sokrates'e ve Roma imparatoru Neron'a gönderme yapan başka bir öyküyle, Kindî şöyle anlatır:

> Anlatıldığına göre Atinalı Sokrat'a, "Neden üzülmüyorsun?" demişler; o da, "Çünkü ben kaybedince üzüleceğim şeyleri edinmiyorum," diye cevap vermiş. Yine anlatıldığına göre adamın biri Roma İmparatoru Neron'a yapımı ilginç, değeri yüksek kristal bir küre hediye eder. Hediye bir topluluk huzurunda İmparator'a sunulur; aralarında o çağın filozofu da bulunmaktadır. İmparator kendisine sunulan hediyeden büyük bir memnuniyet duyar; huzurundakiler de hediyenin güzelliği üzerine çok şey söylerler. Bu sırada İmparator fi-

lozofa dönerek, "Bu kristal küre hakkında ne dersin?" diye sorar. Filozof, "Bu küre sizde gizli bir ihtiyacı ortaya çıkarmış ve sizin de bildiğiniz büyük bir musibete işaret etmiş bulunuyor," diye cevap verir. İmparator, "Bu nasıl olur?" deyince, filozof "Kristal küre kaybolsa bir benzerini elde etme imkânı bulunmadığından bu durum sende onun gibi bir küreye sahip olma ihtiyacını doğurur; şayet bir kazaya uğrayacak olsa ondan mahrum kalma senin için büyük bir musibet sayılır," demiştir.

İşte bu ve benzeri sözler, anlam itibariyle konuya uygun düşmektedir. Nitekim anlatıldığına göre, olaylar filozofun dediği gibi gelişme gösterir ve İmparator, bahar mevsiminde yakındaki adalardan birine gezintiye çıkar. İstirahatgahına taşınacak eşya arasında kristal kürenin de bulunmasını ister. Fakat kürenin bulunduğu gemi batar ve bir daha kürenin izine rastlanmaz. Çevresindekiler olayın İmparator üzerinde büyük bir felaket etkisi yaptığına şahit olmuştur. O, ölünceye kadar kürenin benzerini elde etmeye çalışmışsa da bunu başaramamıştır. İşte bunun için diyoruz ki, başına az musibet gelmesini isteyen kimse dışarıdan edindiği şeyleri azaltsın (*ÜKÇ*, 59-60).

Demek ki, gerçek mutluluk, insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, onun için neyin gerçekten iyi olduğunu bilmekten ve onu bozan, dengesini yitirmesine yol açan şeylerden uzak durmak, dünyevi ve maddi iyilere karşı aldırmazlık içinde olmaktan geçer.

Şüphesiz hiç kimsenin bütün isteklerini elde etmesi mümkün olmadığı gibi, sevdiği her şeyi [sonuna kadar] elde tutması da mümkün değildir. Zira içinde yaşadığımız oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Ancak bizim için zorunlu olarak akıl âleminde bulunan değişmezlik söz konusu olabilir. Öyleyse, sevdiklerimizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyorsak, akıl âlemini gözetmeli; seveceğimizi, elde edeceğimizi ve isteklerimizi ondan beklemeliyiz. ...

O halde mutluluğa karşı çok düşkün olmalı, mutsuzluktan da kendimizi korumalıyız. Şöyle ki, arzuladığımız ve sevdiğimiz şeyler bizim yapımıza uygun olmalı, elimizden gidene üzülmemeli ve bize uygun olmayan duyusal varlık-

ları istememeliyiz. Aklın uygun gördüğü şeylerden insanların yararlandığını gördüğümüz zaman ondan yeterince ve en güzel şekilde yararlanmalıyız. Bununla, belirlenmiş süre içinde kişinin kendi varlığını sürdürmesi ve verimli kılması için gerekli olan şeyle ıstırabını giderip onu rahata kavuşturacak miktarı kastediyorum.

Görüp dokunmadan önce, sahip olduğumuz şeylerin hayaliyle avunmamalıyız. Elimizden çıktıktan sonra da artık üzülmemeli ve düşüncemizde onlara yer vermemeliyiz. İşte bu anlayış muhteşem kralların ahlakıdır; zira onlar her geleni ağırlayıp her gideni uğurlamazlar, aksine gördükleri her şeyden yerli yerinde ve tok gözlülükle yararlanırlar. Bunun zıddı ise, ayak takımından bayağı, açgözlü ve haris kimselerin ahlakıdır. Bunlar, her geleni ağırlar ve her gideni uğurlarlar. Akıllı kimselere düşen, muhteşem krallar dururken ayak takımdan bayağı kimselerin ahlakını tercih etmemektir. Yine diyoruz ki, istediğimiz olmadıysa olanı istemeli, olanla yetinmeli ve böylece üzüntünün devamındansa sevincin devamını sağlamalıyız. Çünkü elde edemediklerine ve var olmayan şeylere üzülen kimsenin bu üzüntüsü asla bitmez; zira, o hayatının her aşamasında bir sevdiğini yitirmek ve bir arzusunu gerçekleştirememek durumunda kalacaktır. O halde üzüntü ve sevinç iki zıt olup ruhta birlikte bulunamaz; kişi üzgünse sevinçli, sevinçli ise üzgün olamaz. Demek oluyor ki, elden gidenlere ve sevdiğimiz şeylerin kaybına üzülmemeliyiz. Daima sevinçli olmamız için güzel alışkanlıklar edinerek, her hali gönül hoşnutluğuyla karşılamalıyız. ...

Üzüntü psikolojik bir rahatsızlık olduğuna göre bize düşen, bedeni rahatsızlıkları acı ilaçlarla, dağlama, kesme, sargı, perhiz ve vücuda iyi gelen benzeri şeylerle tedavi etmektir. Bu hastalıkları tedavi edenin hizmeti büyük, mali külfeti yüksekse de buna katlanmak zorundayız. Zira ruhu tedavi etmenin ve onun acılarını dindirmenin, bedeni gözetip tedavi etmeye üstünlüğü ruhun bedene olan üstünlüğü gibidir. Çünkü ruh yöneten, beden yönetilendir; ruh ebedî, beden ise çürüyüp gidendir. O halde ebedi olanı gözetip kollamak, onu güçlendirip sağlığına kavuşturmak için çaba harcamak çürüyüp gidenin, tabiatı gereği bozuluşa uğrayanın ıslahıyla uğraşmaktan daha iyidir. Dolayısıyla, bizim için ruhu iyileştirmek ve şifaya kavuşturmak, bedenimizi iyileştirmekten

daha önemli bir görevdir. Çünkü biz bedenimizle değil, ruhumuzla biziz. Cisim olması açısından bedenimiz cisim olan her şeyle ortaktır. Canlılar âlemindeki her varlık ruhu sayesinde canlıdır. Bizim ruhumuz ise, kişiliğimizdir. O halde kişiliğimizi gözetip korumak, bize yabancı olan şeyleri gözetmekten daha önemli bir görevdir. Bedenimiz, ruhumuzun üzerinde fonksiyonlarını gerçekleştirdiği bir araçtır. Öyleyse bizim için kişiliğimizi iyileştirmek araçlarımızı iyileştirmekten daha önce gelir (*ÜKÇ*, 52-54).

İnsan yaşamının gerçek amacını, bu amacın insanın ruhsal boyutu ve değişmez olanla ilişkisini ve nihayet, maddi ve değişken olana bağlanmaktan kaynaklanan üzüntüleri bertaraf etmenin yollarını gözler önüne seren Kindî, bundan sonra gerçek saadete ancak erdemli bir hayatla erişilebileceğini söyleyerek bir erdem etiği ve felsefesi geliştirir. Aslında Kindî risalede, peşine düşülen hedeften ziyade, yolculuğun nasıl daha salim ve rahat hale getirileceği üzerinde durur. Hedefe varmak için geliştirilmesi gereken alışkanlıklar ile erdemlerden söz eder. Kindî, misalde yine insanların yolculuk boyunca ortaya koyacakları davranışlarda tamamen özgür olduklarına işaret eder. Onların bu özgürlükleri nasıl kullandıkları, hedeflerine ulaşıp ulaşamayacaklarını, hedeflerine rahat bir şekilde mi ulaşacaklarını, yoksa yolculuk boyunca acı ve ıstırap çekip helak mı olacaklarını belirler. Ona göre, yolcuların, bu dünyadaki geçişleri sırasında ne kendilerinin ne de diğerlerinin başını belaya sokmadan yolculuk etmek için neredeyse çevrelerindeki her şeye duyarsız kalmaları gerekir.

Onun etik görüşünde kişi, şu halde uyumla, bireysel intibakla sorumludur. Ortamın sabit bir veri olduğunu, onu değiştirmeye çalışmanın hiçbir anlamı olmadığını; ortama göğüs germek, durumumuzu ıslah edecekse eğer, onu ıslaha çalışmak yerine, kendisiyle barışmak gerektiğini öne süren Kindî,[53] insanın bu yolda mesafe kaydetmesini mümkün kılacak yegâne şeyin erdem olduğunu söyler.[54] Gerçekten de ona göre erdem ve geliştirilecek erdemli alışkanlıklar, insanın dünyevi yolculuğu sırasında rahat ve huzur sağlar, onu gerçek âleme veya ebedi saadete ulaştırır.

53 C. E. Butterworth, "Kindî: İslam Felsefesinde Siyasetin İzleri", s. 47.
54 K. Kennedy-Day, "Abu-Yusuf Ya'Qub Ibn Ishaq Al-Kindî".

Onun sözünü ettiği erdemler, tıpkı Sokrates ve Platon'da olduğu gibi dört tanedir: Hikmet ya da bilgelik, *hilm* ya da itidal, adalet ve cesaret. Bunlardan en önemlisi, en büyük beşeri değer olarak hikmettir; çünkü insana gerçek amacını bildiren hikmetin işlevi veya yararı, erdemin ya da faziletlerin servetten üstün olduğunu göstermekten meydana gelir. Adaleti, her tür dengenin, özellikle de içsel ahengin ölçüsü kabul eden, onun sadece servet çılgınlığından kaçınmaktan oluşmadığını söylemeye özen gösteren Kindî, adalette kişinin suç işlemekten, haddi aşmaktan, taciz ve tecavüzde bulunmaktan sakınmanın bulunduğunu ifade eder. Âdil kişi için amaç, elbette gümüş ya da altın yığmak olmayıp, hikmettir; çünkü altın ve gümüşle sadece zorlukların, eza ve endişenin geldiği yerde, huzur ve itidal sadece hikmetle gelir.

Gerçekten de Kindî'ye göre, hikmet sahibi kişinin adaletten anladığı ruhu ya da nefsinin dengelenmesi, hatta eza, sıkıntı ve endişe getiren iktisap arzularından sıyrılması için bedene düşkünlüğün, nefsaniliğin, her tür şehevatın körlenmesidir. Adaletin adeta hükmeden bir erdem olduğunu düşünen Kindî'ye göre, adaletin kaynağı hikmette olup, o tüm sosyal erdemlere, özellikle de ölçülülüğe, barış ve sükûnete hükmeder. O, *hilm* ile cesaretin aynı önemde bulunduğunu, hırs ve arzunun gemi olduğunu dile getirir. Bunlar neftsen feragatin, diğerkâmlığın zemini olup, her türlü bedensel haz ve konfordan uzak kalmanın verdiği sıkıntılara karşı bir zırh ve kaledir.[55]

İslam Doğalcılığı: Râzî

İslam felsefesinin önemli bir diğer önemli düşünürü de, Platoncu çizgide yer almakla birlikte, onun gerisine atomcularla Pisagorculara kadar giden doğalcı filozof Ebû Bekr Muhammed İbn Zekeriyyâ er-Râzî'dir. Buna göre, İslam düşüncesinde *Tabiîyyun* akımının önderliğini yapan Râzî, İslam akaidine aykırı bir görüş ortaya koyduktan başka, Aristoteles felsefesine olan hasımlığıyla ün kazanmıştır. Onun büyük önemi, doğalcılığıyla İslam felsefesinin üzerinde yükseldiği entelektüel zemini genişletmesinden, aklı vahyin önüne geçirmesinden, böylelikle de daha rasyonalist bir felsefeye çıkacak yolu sonuna kadar açmasından meydana gelir. O, beş ezeli ilke teorisini öne sürmek suretiyle, dokuzuncu ve onuncu yüzyıl İslam dünyasının, felsefenin gelişimine olabildiğince uygun olan entelektüel atmosferinin ifadesine aracılık etmiştir. Bununla birlikte Râzî,

55 C. E. Butterworth, "Kindî: İslam Felsefesinde Siyasetin İzleri", ss. 50-51.

söz konusu ezeli ilke teorisi üzerinden din ve peygamberliği gereksiz gören deist bir anlayışın savunuculuğunu yaptığı iddiasıyla, bir "mülhit" suçlamasına maruz kalmış biridir. "Eserlerinin büyük bir bölümünün günümüze ulaşmamış olması, ulaşanların da onun bu tartışmalı yönünü yeterince açığa çıkartacak nitelikte olmaması, söz konusu "mülhitlik" iddiasının Râzî anlatılarının ayrılmaz bir parçası olmasına yol açmış ve bu da onun genellikle İslam felsefe tarihlerinde 'kenarda kalmış' bir isim olmasına sebebiyet vermiştir."[56]

Râzî yorumcularına göre, doğalcılığı büyük ölçüde hekimliğinden, dünyaya bir hekim olarak yaklaşmasından, âlemi bir hekim olarak kavramasından kaynaklanır.[57] Gerçekten de esas olarak bilim adamlığıyla anlaşılan, ortaçağın en büyük Müslüman âlimlerinden biri olarak kabul edilen Râzî, felsefeyle tıbbın aynı kaynaktan geldiğini ve aynı araştırma yöntemlerini kullandığını düşünmüş, bu yüzden felsefenin tıptan bir adım ileri gitmemesi veya bir adım geri kalmaması gerektiğini öne sürmüştür. Felsefede kendisini esas itibariyle Sokrates ve Platon'un öğrencisi olarak görmüş, bilginin ilerlemesine sonsuz bir inanç beslerken, belli bir eşitlikçiliğin savunuculuğunu yapmıştır.[58] Sokrates'i bütün filozofların hocası olarak gören Râzî eserlerinde, Sokrates dışında Demokritos'a Pisagorculara, Platon, Aristoteles ve Porpyrhos'a sık sık atıfta bulunmuştur. Felsefenin hiçbir zaman bir ve aynı kalmadığını ve onun peşine takılanlar arasındaki küçük farklılıklar yoluyla ilerlediğini söyleyen Râzî'ye göre, filozof olmak, hakikate sahip bulunmak değil; yolda, hakikat yolunda olmaktır.

Gerek bilimsel çalışmalarında, gerekse felsefi görüşlerinde ödün vermez rasyonalizmiyle öne çıkar; bu yüzdendir ki hakikat yolunda akıldan başka bir güç ya da ilkeye ihtiyaç bulunmadığını söyleyen Râzî, Tanrı'nın aynı doğruları bütün insanlara ilham ettiğini öne sürerken, peygamberlik diye bir şeyin olmadığını ve olamayacağını söylemiştir. Onun etiği de rasyonalist veya entelektüalist bir etik olup temelinde akıl bulunur: Aklın eylem alanındaki görevi, davranışı düzenleyip, ona yön vermek ve tutkuları kontrol altında tutmaktır.

Hayatı ve Eserleri

İranlı bir âlim ve filozof olan Râzî, 864 yılında Rey'de doğmuştur. İlk gençlik ve eğitim hayatı hakkında pek ayrıntılı bir bilgiye sa-

56 H. Karaman, "İlhâd'ın Gölgesinde Bir Filozof: Râzî", s. 119.
57 P. E. Walker, "Râzî'de Dünya Görüşü ve Siyaset", s. 67.
58 P. E. Walker, "Abu Bkr Muhammed Ibn Zakariyya' al-Râzî".

hip değiliz; bazı kaynaklar onun önce musiki eğitimi aldığını, fakat daha sonra Bağdat'a gidip, orada zamanın ünlü bilginlerinden Ali bin Sehl bin Rabban et-Taberî'den tıp öğrenimi gördüğünü ve bu arada Hipokrat ve Galen üzerinde çalıştığını bildirir. Bazı kaynaklar ise, onun gençliğinde musikiyle uğraşmak dışında, kuyumculuk yaptığını, kendisini kimyaya ve tıbba yönelten şeyin söz konusu kuyumculuk işi olduğunu belirtir.[59]

O, sonraki tahsili sırasında çeşitli bilim ve kültür merkezlerinde sadece Grek tıbbını değil, fakat Hint, İran ve İslam tıbbını incelemiş, Yunanlı Galen'den beri hiçbir hekimin ulaşamadığı bir tıp bilgisine ulaşmıştı. Dönüşünde doğduğu kentteki hastanenin başhekimliğine getirilen Râzî, aynı görevi daha sonraki yıllarda, başta Bağdat olmak üzere, önemli İslami merkezlerdeki pek çok hastanede sürdürmüştü. O, aynı zamanda kimyayı tıbbın hizmetine koşan ilk hekim olarak tanınmaktaydı.

İlgilendiği hemen tüm alanlarda çok sayıda eser verdi. Gerek tıp, gerek kimya ve gerekse felsefe alanındaki araştırma ve eserlerine "canlı bir hayvan" olarak âlem görüşünün damgasını vurduğu Râzî'nin eserlerinden çoğu Latince, İbranice ve diğer Batı dillerine çevrilmişti. Tıp alanındaki en önemli eseri, 20 ciltlik *el-Hâvi* ve *Kitabu'l-Mansur*'dur. *Kitâb-ı tıbbü'r-rûhânî* [Manevî Hekimlik] adlı kitabı, İslam kültüründe ahlak felsefesi alanında kaleme alınan ilk eser olma özelliğine sahiptir. Felsefe alanındaki temel eserleri ise, *Kitâbü's Sîretü'l-felsefiyye* [Fikir Hayatı-Felsefece Yaşama] ve *el ilm-el ilâhî* idi [ilk Felsefe ya da Metafizik].

Çok çalışkan ve üretken olmasına rağmen, kendisine unvanını layık görmeyenlere kırgınlığını hemen her fırsatta ifade etti. Nitekim *Felsefece Yaşama*'da kendisini şöyle savunmaktaydı:

> Şimdiye kadar fizik ve metafizik gibi felsefenin çeşitli disiplinleriyle ilgili iki yüze yakın eser yazdım. İmdi, ulaştığım bu bilgi düzeyi filozof unvanını almama yetmiyorsa, keşke bilseydim, şu çağımızda bu isme layık olan kimdir? (FY, 81)

Aşırı yorgunluk nedeniyle hayatının sonlarına doğru Parkinson hastalığına yakalanmıştı; gözlerine katarakt inen filozof, ameliyat önerisini "Artık çok geç, zaten dünyayı yeterince gördüm" diyerek geri çevirmişti. 925 yılında yine doğduğu kentte hayata gözlerini

59 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 69.

kapadı. İki yüzden fazla eserinden, günümüze sadece birkaç küçük eser ve fragman kalmıştır.[60]

Metafiziği: Beş Ezeli İlke ve Yaradılış

İslam metafiziği tarihinde gerçekten ayrıcalıklı bir konum işgal eden Râzî, içinde yer aldığı İslami geleneğe aykırı, ilham aldığı Yunan felsefesi geleneğine uygun olarak, sadece Yaratıcının (*Bârî*) değil, madde, ruh, mekân ve zamanın da ezeli olduğunu iddia etmişti. Söz konusu beş ilkenin ezeliliğini Yunanlıları da aşacak şekilde, çok daha toparlayıcı bir sentez içinde ortaya koyan Râzî'de bundan bile paradoksal olan şey, onun Yunan'da dahi bir araya gelmesi mümkün olmayan filozoflar ve bu filozofların görüşlerini kendi metafizik anlayışına temel yapmış olmasıdır. Ondan önce Kindî'nin zaman zaman yaptığı, ondan sonra da Fârâbî ve İbn Sinâ'nın yapacakları gibi, Platonik felsefeden kimi unsurlarla, Aristoteles'in sisteminden kimi elemanları bir sentez içinde, farklı oranlarla bir araya getirmek hiç kuşku yok ki makul ve anlaşılır bir şeydir, zira iki düşünürün görüşleri arasında bir devamlılık vardır. Aynı şekilde Pisagorcu bakış açısıyla Platon'un görüşlerinden birlikte yararlanmak da fazlasıyla anlaşılır bir şeydir, çünkü bu iki filozoftan her ikisi de aynı çizgide yer alır; hatta Platon kendi sistemini inşa ederken, Pisagor felsefesinden çok yararlanmıştır. Fakat Pisagorcu ve Platoncu unsurlara, atomcu felsefeden veya materyalist Demokritos'tan felsefi birtakım öğeler eklemek çok anlaşılır değildir. Râzî birçok bakımdan hayli özgün olan eklektik sisteminde, Aristoteles'e şiddetle karşı çıkarken, işte bunu yapar.

> Muhammed İbn Zekeriyyâ er-Râzî, kadim Yunanlılardan beş şeyin ezeli olduğu görüşünü aldı: Üzerine kendi felsefi sistemini kurduğu Tanrı, Külli ruh, ilk madde, mutlak mekân ve mutlak zaman. Fakat o zaman ile süreyi birbirinden ayırıp, sonluluk sayılabilirliği doğurduğu için, sayıların bunlardan birine tekabül ettiğini, ötekine etmediğini ve bundan dolayı da filozofların, sürenin (*dehr*) başlangıcı ve sonu olmadığı halde, zamanı, başlangıcı ve sonu olan şeylerin süresi olarak tarif ettiklerini söylemektedir. Ayrıca, varlıkta şu beş şeyin zorunlu olduğunu söyler: Varlıkta duyulur haldeki terkipten oluşan madde; o mekâna bağlıdır. O halde, bir mekân olmalı-

60 L. E. Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", s. 200.

dır; O'nun biçim değiştirmesi zamana ait bir özelliktir, çünkü bazısı ondan öncedir ve bazıları ondan sonradır ve zaman sayesinde eskilik, yenilik ve daha eski, daha yeni ile eşzamanlı olan bilinir. Şu halde, zaman da zorunludur. Varlıklar arasında canlı olanlar mevcuttur, o halde ruh olmalıdır; ruhta düşünülür şeyler vardır ve onların terkibi tamamen mükemmeldir; şu halde bilge, mutlak ilim sahibi, eşyayı mümkün olduğunca yetkin kılan ve kurtuluş için akıl veren bir Yaratıcı olmalıdır (Birûnî'den akt. Bedevî, 29-30).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Kindî Tanrı-evren ilişkisini beş ezeli ilke üzerinden açıklar. Sadece bilimde değil, fakat metafizik ve etikte de ilerlemenin mümkün olduğuna inanan Kindî'yi söz konusu ilkelere yönelten şey, bu anlamda iyimserliği, ama çok daha önemlisi geliştireceği metafiziğin bir yandan İslam yaratıcılığının diğer yandan Yunan ezeliciliğinin yarattığı kavramsal problemlerin üstesinden gelebileceği kanaati olmuştur.[61] Kindî'nin metafiziğinin yapı taşlarını meydana getiren ilkeler Tanrı veya Yaratıcı, külli nefis, madde, mekân ve zamandır. Bu ilkelerden Tanrı ve külli nefis canlı ve etkin, madde cansız, zaman ve mekân ise ne canlı ne de pasiftir.[62] Söz konusu ilkeler, evrenin varlık kazanabilmesi, âlemin ortaya çıkışı için zorunlu olan ilkelerdir.

1. *Mutlak Madde* (*heyûlâ*): Buna göre, Râzî atomculuğuna ve dolayısıyla materyalizmine koşut olarak, öncelikle maddenin ezeli olup evrende boşluğun var olduğunu öne sürer. Mutlak madde, bölünemeyen sonsuz sayıda atomdan meydana gelmiş olup basittir. Âlemde var olan ve dört unsurdan başlayıp göksel cisimlere ve feleklere kadar uzanan tüm varlıklar, madde ile mekânın farklı oranlardaki birleşimlerinden meydana geldikleri için, âlem sona erdiğinde, mutlak maddenin parçaları terkipten önceki hallerine geri dönerler. Onlar, varlıklarını bu şekilde ilelebet sürdürürler.[63]

Maddenin ezeli oluşu yaratmayı da tıpkı Platon'da olduğu gibi, şekilsiz maddeye şekil verme olarak tanımlamayı ve dolayısıyla yaratıcının da ezeli olmasını zorunlu kılar. Başka bir deyişle, şekil verme olarak yaratma, yalnızca yaratma eyleminin failini değil, aynı

61 L. E. Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", s. 200.
62 H. Karaman, "Ebû Bekir er-Razî'nin 'Beş Ezeli İlke' Anlayışının Kaynağı Problemi", s. 76.
63 H. Karaman, "İlhâd'ın Gölgesinde Bir Filozof: Râzî", s. 124.

zamanda yaratma eyleminin kendisinde kaim olacağı veya gerçekleşeceği bir dayanağı, yani maddeyi (*heyûlâ*) gerektirir.[64]

2. *Mutlak Mekân* (*halâ*): Ezeli olan madde ise kendisinin kaim olabileceği bir yeri, yani boşluğu mantıksal ve ontolojik olarak kaçınılmaz hale getirir ve bu yer de, Râzî'nin metafiziğinde, madde ve Yaratıcıya (*Demiurgos*) ek olarak, ezeli olan üçüncü ilkedir. Bununla birlikte, söz konusu mekân, Aristoteles'te olduğu gibi, cismin işgal ettiği yer ya da ihtiva ettiği cismin en dış sınırı olarak cüzi mekândan ziyade, cisimden bütünüyle bağımsız olan sonsuz külli mekândır. Çünkü yer kaplayan şeyler olmadan mekân olabilmekle birlikte, mekân olmadan yer kaplayan şeyler olamaz. Yer kaplayan, mekân içinde bir yer işgal eden şeyler var olduğuna göre, mutlak mekânın da olması gerekir.

3. *Mutlak Zaman* (*dehr*): Aynı şey, Râzî'ye göre, zaman için de geçerlidir. Başka bir deyişle, zamanı da mekân gibi, mutlak zaman ve göreli zaman olarak ikiye ayırır. Bunlardan göreli zaman harekete bağlı olan, bir başlangıcı ve sonu bulunan zamandır. Oysa hareket olsa da olmasa da var olan mutlak zamanı Râzî, başlangıcı ve sonu olmayan müddet, ezelden ebede kadar akan bir töz olarak tanımlar.[65] Mutlak mekâna benzer şekilde mutlak zamanın da maddi âlemle ilişkisi bulunmadığından, Razî, yıl, ay, hafta, gün, saat, dakika gibi zaman birimlerini göreli zamana ait birer kavram olarak değerlendirir, mutlak zamanı maddi âlemden bağımsız bir töz olarak değerlendirir. O, rasyonel dünyanın süre ölçüsü olan zamandır.

4. *Tanrı*: Râzî'nin metafiziğinde, hiç kuşku yok ki en önemli ilke Tanrı'dır. O, kendisiyle diğer dört ezeli ilke dışındaki bütün varlıkların varlığa getiricisi veya düzenleyicisi olup bilgisizliğe düşmeyen âlim, zulmetmeyen âdildir. İlmi, adaleti ve rahmeti mutlak olan Tanrı tam anlamıyla kudret sahibidir. Râzî, Tanrı'nın bu üç temel sıfatını, yani akıl, rahmet ve adaletini, sadece metafiziği veya doğal teolojisinde değil, sonradan normatif bir etik geliştirmek için kullanacaktır.[66]

5. *Küllî Nefis*: Râzî'nin bir başka ezeli ilkesi olarak külli ruh veya dünya ruhu da kendinden kaim bir töz olarak ne cisim ne de mekânda bulunur. Fakat o, varlıkları birleştirmek için maddeyle birleşince bireyselleşir. Lakin bireysel ruhlar, ezeli olmadıkları

64 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 117.
65 H. Karaman, "Ebû Bekir er-Razî'nin 'Beş Ezelî İlke' Anlayışının Kaynağı Problemi", s. 77.
66 T.-A. Druart, "Metafizik", s. 365.

için, ölümle birlikte bedenden ayrıldıklarında tekrar âlem ruhuyla birleşirler. Buna göre, âlem ruhu, tıpkı kendisi gibi ezeli olduğu maddeden ayrı, ona tümden yabancı bir varlıktır. Fakat o, maddi evrene süzülmek, özde yabancı olduğu maddeye meftunluğu nedeniyle maddi formla birleşmek için yakıcı bir arzu duymuştur.[67] Başka bir deyişle, Râzî yine Platon gibi, ruhun temelde maddeden ayrı olduğunu söylemiş, fakat bunun hemen ardından da onun bu ezeli ilke için şehevi bir aşkla yanıp tutuşurken, maddi bir form aracılığıyla madde ile birleşme mücadelesi içine girdiğini söylemiştir. İşte, maddeye form kazandırma olarak evrenin yaratılışı, bu amaca kendi başına ulaşmaya hiçbir şekilde yetili olmayan evren ruhunun söz konusu arzusunun bir sonucudur.[68] Râzî'ye göre, Yaratıcı işte bundan dolayı, yani ruhun maddeyle birleşebilmesi ve böylelikle de kendi arzusunu karşılayabilmesi veya tatmin edebilmesi için, maddi dünyayı, fiziki evreni yaratmak zorunda kalmıştır.

Râzî'de Yaratıcının insanoğlunu kendi tanrısal özünden yaratması da yine aynı ruh-madde ilişkisiyle bağlantılıdır. Buna göre, Yaratıcı, bir yandan da bireysel ya da cüzi ruhlar toplamı olan evren ruhunu (*anima mundi*) maddeye olan bağımlılığından kurtarabilmek, ona gerçek yerinin *makûlat* âlemi olduğunu anımsatmak, maddi formlara ve cismani tat ya da lezzetlere dalmış olan ruhu uyuşukluğundan kurtarıp saf formlara yöneltmek, onun gerçek kaderinin bilincine varmasını sağlamak için, insana özündeki tanrısal cevher dolayısıyla aklı (*nous*) göndermiştir. Başka bir deyişle, Yaratıcı aklı, bulunduğu yerde insanda uyumuş olan ruhu uyandırmak ve bu yaratılmış âlemin onun gerçek yurdu, mutlak saadet ve sükûn yeri olmadığını ona göstermek için gönderir. Maddenin bağlarından kurtulmak hususunda, her insan için yalnızca tek bir araç vardır ki, o da felsefedir. Râzî'ye göre, bütün bireysel insani ruhlar kurtuluşa eriştikleri zaman, dünya çözülüp dağılacak ve şekillerinden mahrum kalan madde ilk haline dönecektir.[69]

Etik Anlayışı

Râzî ahlak görüşünü "bütün filozofların hocası" diye nitelendirdiği Sokrates'in etik anlayışına ve Platon'un psikolojisine dayandırır. Ru-

67 H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 143.

68 M. Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 51.

69 P. Kraus - S. Pines, "Râzî", *İslam Ansiklopedisi*, 9. cilt, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 5. baskı, 1978, s. 643.

hun yaradılışla olan ilişkisi dikkate alındığında, bu, onda etiğin yine tıpkı Platon'da olduğu gibi, metafiziğe tabi olduğu anlamına gelir. O da Platon'un yaptığına benzer bir tarzda, radikal bir düalizm içinde, insanın ruh ve beden gibi iki bileşenden meydana geldiğini söyler. Bunlardan gerçekten var olan, sadece ezeli değil, fakat aynı zamanda ebedi olup, beden karşısında mutlak bir bağımsızlık içinde bulunan ruhtur. Beden, sadece ruhun amaçlarını gerçekleştirebilmesi için bir araç olarak vardır. İnsanın özü, özsel unsuru olan ruh ise üç parçaya ayrılır. Bu parçalar sırasıyla rasyonel, akli ya da ilahi ruh, hayvani ruh ve nihayet şehevi veya nebati ruhtur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Râzî'de ruhun üç parçaya ayrılması Platonik bir tavrı yansıtmakla birlikte, onun akli, hayvani ve nebati ruh diye bölümlenmesi, daha ziyade Aristotelesçi bir stratejiyi açığa vurur. Nitekim bundan sonra ruh, rasyonalist Râzî'de, Aristoteles'te olduğu gibi, son çözümlemede rasyonel parça ve akıldışı parça diye ikiye ayrılır.

Akıl ve Heva: Buradan da anlaşılacağı üzere, Râzî'ye göre, insanı yöneten iki güç vardır: Akıl ve *heva*. Akıl, insana Tanrı tarafından hem bu dünyada hem de öte dünyada hayatını rahata erdiren ve güzelleştiren şeyleri elde etmesi için verilmiştir. Bu yüzdendir ki insanın, tüm diğer canlı varlıklardan üstün olmasını sağlamakla kalmayıp bütün iyiliklerin kaynağı olan aklın rehberliği altında eylemde bulunması gerekir. Onun metafizik veya psikolojik determinizmine ek olarak burada öne sürdüğü etik düalizmin bir gereği olarak aklın karşısına koyduğu *heva*, insanın maddi veya doğal boyutundan kaynaklanan her tür gazabı ve özellikle de şehevî istek ve arzuları kapsar.[70]

Râzî, söz konusu etik düalizminin bir gereği olarak, kötülük kaynağı olarak *heva*nın aklın düşmanı olup onu yoldan çıkarttığını ve hedefini gerçekleştirmesine engel olduğunu savunur. Haset, cimrilik ve yalan benzeri tüm kötü alışkanlıklar ondan kaynaklanır. Çünkü aklın tercihlerinde geleceği hesaba kattığı için, sonuç itibariyle değerli ve faydalı olanı seçtiği yerde, *heva* ve doğal dürtüler, yakın olanı hesaba katıp ona göre tercihte bulunur. Öte yandan akıl seçimde bulunurken gerekçelerini ortaya koyarken sadece eğilimleri dikkate alır. *Heva* kötü eylemlerin ortaya çıkışına neden olup aklın ve bir bütün olarak insanın yoldan çıkmasına neden olduğu için, onun denetlenmesi, engellenmesi, hatta bastırılması gerekir. Râzî, işte bu sürece erdem adını verir.

70 H. Karaman, "İlhâd'ın Gölgesinde Bir Filozof: Râzî", s. 128.

Erdemler: Başka bir deyişle, işte bu durumun bir sonucu olarak, erdem, aklın akıldışı *heva*yı denetim altında tutmasından, onu tahakkümü altına almasından meydana gelir. Söz konusu erdem anlayışı da, Grek felsefesindeki her nesnenin, her parçanın kendi doğasına, özüne uygun düşen gerçek görevini veya işlevini tam ve eksiksizce yerine getirme anlamında erdem telakkisine uygundur. İnsandaki ilahi öz olan akıl, insana ruhunu maddeye olan bağımlığından, maddeye meftunluğunun yol açtığı uyuşukluk halinden kurtulması için, Yaratıcı tarafından verilmiş olan ilahi varlık ya da güçtür. Aklın görevi, öyleyse, bu durumu, yani yaradılışı, Yaratıcısını ve evrenin düzenini bilmektir. Onun etik anlayışının iki temel erdemi, buna göre, bilgelik ve adalettir:

> Allah bizi mutlu olalım, keyifli ve rahat yaşayalım diye değil; ilim sahibi olalım ve adalet yapalım diye yarattı. İşte bizi, ölümün de acının da olmayacağı ebediyet yurduna salimen kavuşturacak olan iki prensip (Râzî'den akt. P. E. Walker, s. 70).
>
> Mademki O bizim yaratanımız ve sahibimiz, biz de O'nun kulları ve köleleriyiz; efendilerin en çok sevdiği köle de efendisinin izinden gidendir; öyleyse şanı Yüce Allah'a en yakın olan kul, en bilgin, en âdil, en merhametli ve en şefkatli olanıdır. İşte bütün filozofların, "felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesidir" sözüyle anlatmak istedikleri budur. Kısaca, filozofça yaşamak da işte budur (*FY*, 80).

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

Aksi durumda, yani ruhun akıllı parçasının akıldışı parçayı denetim altına alması yerine, akıldışı parçanın baskın çıkması durumunda, Râzî'ye göre, bundan her türlü kötülük ve erdemsizlik çıkar. Ruhu temelde mekân, madde ve zamandan oluşan bu dünyaya ait bir unsur haline getirip, oraya mahkum eden, söz konusu kötülük ya da şeytani eğilimlerin başında hırs, tamah, öfke, yalan, oburluk, sarhoşluk, cinsel dürtü, dünyevi şeref düşkünlüğü ve ölüm korkusu gelmektedir.

> Râzî'ye göre, zevkle birleştirilebilen en güçlü arzunun bir kere ruhu ele geçirip, onu arayanı bir hayvan derecesine indirgeyen şey, fiziki veya şehvani aşktır. Bununla beraber, hayvan cinsel arzusunu bir dereceye kadar tatmin etmeye gönüllü iken, insanlar, itaat ve bağlılıklarını hem arzuyla ve hem de onun objesiyle terkip ederek, arzularını sevgili dışında herhangi bir kaynaktan tatmin etmeyi reddederler. Buna ek olarak, insan-âşıklar arzuları tatmin edilmediği sürece, kimi zaman çılgınlığa veya vesveseye iten endişe, hastalık ve tümden zafiyet de dahil olmak üzere her zorluğa katlanacaklardır. Ölüm nedeniyle sevgilinin er geç yitirilmesinin, acılarını ve endişelerini arttıracağını ve başlangıçtan itibaren şehvani tutkularını kontrol altına almalarının kendileri için daha iyi olacağını fark etmezler, anlamazlar.[71]

Hazcılık: Bununla birlikte, Râzî'nin etiği, son çözümlemede bir erdem etiği olarak ortaya çıkmaz. Onun etiği, söz konusu erdem temeline rağmen, hazcı bir etik olarak gelişir.[72] Üstelik bu hazcılık, bir yönüyle de doğal bir hazcılıktır. Yani, insanın haz ve elem gibi iki efendisi olduğunu, insanın elemden kaçarken, hazza yöneldiğini varsayar. Bununla birlikte, onun hazcılığı negatif bir hazcılıktır. Çünkü doğrudan doğruya veya öncelikle hazzı amaçlamaktan ziyade, elemin yokluğunu temel alır veya hazzı çoğu durumda acının yokluğuna eşitler. Nitekim o, haz anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için, gölgeli, serin bir yerden bunaltıcı yaz güneşinin altına çıkan ve sıcaktan etkilenince tekrar eski yerine geri dönen kimsenin durumunu örnek verir.[73] Bu kişi, başlangıçta bulunduğu gölgede, doğal halde bulunduğu için, ne haz ne de acı hisseder. Tekrar eski yerine döndüğü zaman ise, güneşin bunaltıcı sıcaklığından kurtularak doğal durumuna döndüğü için haz alır. Râzî'de, haz konusunda belirleyici olan ikinci ölçüt, ölçü veya sınırdır:

> Hazlara karşı duyulan arzuyu tatmin ederken bu konuda aşılmaması gereken en üst sınır; zulme, can almaya ve Allah'ın gazabına yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının gerekli görmediği her tür aşırı davranıştan sakınmak-

71 M. Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 53.
72 P. S. Groff, *Islamic Philosophy*, s. 179.
73 H. Karaman, "İlhâd'ın Gölgesinde Bir Filozof: Râzî", s. 129.

tır. Bunun dışında kalan her şey, insanlar için mubahtır. Hazlara duyulan arzuyu tatminin en alt sınırına gelince; insan, kendisine zararı dokunmayacak ve hastalığa yol açmayacak kadar yemelidir. Açlığını gidermenin ötesinde zevk ve lezzet almak amacıyla yememelidir. Cildini incitmemek şartıyla, vücudunun dayanabildiği kadar basit giyinmeli, kendisini aşırı sıcak ve soğuktan koruyacak barınakta oturmalı, süslü, göz alıcı ve kıymetli konaklarda yaşamamalıdır. Ama geniş malî imkânlara sahip olan biri, zulüm ve haksızlık yapmamak, aşırı kazanç hırsıyla kendisini yormamak şartıyla gösterişli bir hayat yaşayabilir (*FY*, 79).

Dünyevi ve Uhrevi Hazlar: Râzî, akıl-*heva*, haz-acı düalizmini, bir sonraki evrede hazlar üzerinden kurar ve hazları, *dünyevi* veya *cismani hazlar* ile *uhrevi hazlar* olarak ikiye ayırır. Bunlardan dünyevi hazlar, ölümle birlikte yok olan, dolayısıyla bedenden ayrılmaz olan maddi hazlardır. Bunlara düşkünlük göstermek insanın ilahi âleme yükselmesini engeller. Uhrevi hazlar ise ahiret âleminin üstün ve yüksek manevi hazlarıdır. Râzî'ye göre akıl insanı uhrevi hazlara yöneltir. İnsanın akıl dışı parçası veya doğanın kendisi ve nefsani arzular, duyusal veya maddi hazlara sevk eder.

Bunlardan maddi hazların bir sürekliliği yoktur. Zira her hazzın bir doyum noktası vardır ve bu doyum noktası aşıldıktan sonra haz çoğu durumda eleme dönüşüp insana zarar vermeye başlar. Maddi hazlar, başka türlü söylendiğinde, her daim bir noksanlık ihtiva eder. Bu tür hazlara düşkünlük gösterenler doyumsuz kalırlar. Nihayet bu hazlar, insanı kendilerinden haz aldıkları şeylerin kölesi haline getirip onların özgürlüklerini elinden alırlar. Duyusal hazlar, kısacası onun huzura ve mutluluğa ulaşmasına engel olurlar.[74]

Üzüntü ve Ölüm Korkusu: Râzî, etiğinde elem veya acıyı tamamlayan bir başka olumsuz duygu olarak üzüntüyü gündeme getirir. Buna göre üzüntü, insanda sevilen ve arzu edilen şeylerin kaybolması veya elde edilememeleri nedeniyle oluşan bir duygudur. *Heva*dan kaynaklanan üzüntünün hem bedene hem de nefse verdiği zarar dolayısıyla tamamen giderilmesi veya en aza indirilmesi gerektiğini savunan Râzî, bu noktada biri üzüntüyü önlemenin diğeri hafifletmenin yöntemi olan iki ayrı yöntem önerir. Bunlardan birin-

74 J. Kenny, *Philosophy of the Muslim World*, s. 120.

cisinde, üzüntüye yol açan durum henüz meydana gelmeden önce, onun gerçekleşmemesi için çalışmaktan meydana gelir. İkincisinde ise üzüntü meydana geldikten sonra, engellenemeyen bu üzüntüyü tamamen olmasa bile, mümkün olduğu ölçüde giderme amacı güdülür, en azından etkisi azaltılmaya çalışılır.

Burada, Râzî'ye göre, kişiye en büyük yardımı sağlayacak olan şey felsefe veya bilgeliktir. Zira oluş ve yok oluşa tabi olan hiçbir şeyin sabit ve sürekli olmadığını, tam tersine değişken ve geçici olduğunu, bu yüzden sahip olunan bir şeyin yitirilmesi karşısında üzülmemek gerektiğini insana sadece akıl ve bilgelik gösterir. İkinci olarak, ruha üzüntüden kurtulduktan sonra ulaşılacak hali hatırlatmak, onun dikkatini başka şeylerle meşgul olmasını sağlamak suretiyle yöneltmek gerekir. Buna insana sadece akıl gösterebilir. Üzüntüye kapılan kişinin durumunu başkalarının durumuyla kıyaslaması gerektiğini, dünyadaki ikametgâhı sırasında üzüntüden azade olan tek bir kişi bulunmadığını, insana ancak bilgeliği işaret edebilir.

Aynı şey ölüm korkusu için de geçerlidir. Ölüm korkusunun pek çok olumsuz etkisinin olduğunu, onun insanı bir çaresizlik ve yılgınlık içine soktuğunu, yaşama sevincini yok ettiğini söyleyen Râzî, onun da aynı şekilde ya ortadan kaldırılması ya da etkisinin en aza indirilmesi gerektiğini söyler. O, bu noktada biri Platoncu, diğeri Epikürcü iki ayrı tedavi edici argüman geliştirir. Başka bir deyişle, Râzî idealist Platon'dan gelen argümanın ikna edici olmaması durumunda, materyalist Epikür'den türettiği argümanın kullanılabileceğini söyler. Buna göre o, öncelikle Platoncu argümandan hareketle ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine başvurur ve ölüm korkusunun ancak insanın öldükten sonraki hayatının ve gideceği yerin bu dünyadaki hayatından daha iyi olacağına inandığı zaman tam olarak ortadan kaldırılabileceğini söyler.

Râzî, bu argümanın ikna edici olmaması durumunda, Epikür'ün ruhun ölüm sırasında bedenle birlikte yok olması nedeniyle, yani "ölüm geldiğinde bizim olmayacağımızı, biz olduğumuz zaman da ölümün olmadığını" bildiren argümanına dayanarak, ölümden korkulmaması gerektiğini söyler. Gerçekten de bedenle birlikte nefis de yok olacaksa, o zaman insan ölümle birlikte yok olup gideceği için, hiçbir şekilde elem ve ıstırap hissetmez. Elemin bulunmadığı hal, elemin bulunduğu halden daha iyi olduğuna göre, insanın öldükten sonraki durumu elemin bulunduğu bu dünyadaki durumundan daha iyidir.

Peygamberlik

Râzî'nin sapkın veya "mülhit" bir filozof olarak değerlendirilmesine yol açan en önemli nedenlerden biri de, peygamberlik konusunda geliştirmiş olduğu, İslam Ortodoksisi'ne tamamen aykırı düşen görüşlerdir. Gerçekten de doğalcı, rasyonalist ve eşitlikçi bir filozof olarak Râzî'nin, İslam'da veya İslami epistemolojide yeni yeni gelişmeye başlayan peygambere özgü bilgi türüne ve genel olarak da peygamberlik kurumuna önemli bir darbe indirdiği kabul edilir. Buna göre tam bir deist gibi düşünen filozof, Tanrı'nın kendi ilahi özünden bütün insanlara eşit olarak bağışladığı aklı ön plana çıkartırken, nübüvveti ve mucizeleri eleştirmiştir. Ona göre, ne mucizelere ve ne de peygambere ihtiyaç vardır. Peygamberliğin sadece gereksiz değil, aynı zamanda zararlı bir kurum olduğunu savunan Râzî'nin bakış açısından, akıl, insanlığı aydınlatmak, insanlara rehberlik etmek için fazlasıyla yeterlidir. Başka bir deyişle, herkeste eşit olan akıl, ilahi hakikatlerin ve evrenin gizlerinin bilinmesi, iyi ve kötüyle doğru ve yanlışın tanınması için fazlasıyla yeterlidir. Buna göre felsefenin din karşısındaki bağımsızlığını ve önceliğini vurgulayan Râzî, bütün dinleri eleştirir ve onlara karşı bütünüyle olumsuz bir tavır takınır. Bu durumun tek istisnası, akla dayandığı için, rasyonel bir din olan İslam'dır. Ona göre, uyuyan ruhları uyandırma, maddenin kirine bulanmış ruhları kendine getirme görevi filozoflara aittir.

Kindî gerçekten de "bütün insanların yaratılıştan eşit olduklarını, peygamberlerin akli ve ruhsal hiçbir üstünlükleri bulunmadığını; birer vakıa değil de, efsane olan mucizelerin tek olan ezeli hakikate aykırı olduğunu; filozofların eserlerinin, insanlık için mukaddes kitaplardan daha faydalı olduğunu" söyler. "Dine bağlanmaya yol açan sebeplerin başında taklit, alışkanlık, ananecilik, tembellik, baskı ve hadiselerin meydana getirdiği korkunun bulunduğunu" savunan Râzî'nin bu görüşlerini, Şiî İsmailî öğretisinin tanınmış isimlerinden Ebû Hâtim er-Râzî, kendisiyle Râzî arasında nübüvvet konusunda geçen diyalogu anlattığı *A'lâmu'n-nübüvve* adlı eserinde şöyle anlatır:

> **Ebû Bekir er-Râzî**- Allah'ın bazı kimseleri peygamber olarak seçip, bütün insanlardan üstün tuttuğunu, peygamberleri önder yapıp insanları onlara muhtaç kıldığını nereden biliyorsunuz? Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesini, düşmanlık duygularının gelişip savaşların artmasını ve bu sebeple insanlığın helak olmasını ilahi hikmetle nasıl bağdaştırıyorsunuz?

Ebû Hâtim er-Râzî- Sana göre, hikmeti gereği olarak Allah ne yapmalıydı?

Ebû Bekir er-Râzî- Hâkim ve rahim olan Allah'ın hikmet ve merhametine yaraşan, dünya ve ahirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamaktır. Böylece insanlığı felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler ortadan kalkmış olur.

İnanç ayrılıkları sonucunda insanların birbirlerinin kanını dökmesinden, düşmanlık duygularının savaşlara yol açıp bir felaket halini almasındansa, bizim söylediğimiz daha tutarlı ve daha güvenli bir yoldur. Nitekim nice kimselerin bu yüzden öldüğünü görmekteyiz.

Ebû Hâtim er-Râzî- Sen Allah'ın hikmet ve merhamet sahibi olduğuna inanıyor musun?

Ebû Bekir er-Râzî- Elbette.

Ebû Hâtim er-Râzî- Sence hâkim olan Allah, hikmet ve merhametine yaraşanı kullarına uygulamış mıdır? Kimsenin kimseye muhtaç olmayacağı şekilde herkese gerekeni ilham etmiş midir?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî-Bu tezinin doğruluğunu ispatlamalısın. Çünkü bütün dünyada, her din ve millette, esas senin mesleğin olan felsefede, gördüğümüz kadarıyla bir imam ve onun bağlıları, bir âlim ve onun talebeleri vardır. Hiç kimse kendi kendine yeterli olamaz, tersine herkes birbirine muhtaçtır. Senin görüşünün aksine, herkes dünya ve ahireti için neyin yararlı, neyin zararlı olduğunu ilham ile değil, âlimlerden ve inanıp bağlandığı imamlardan öğrenmektedir.

Son derece açık ve seçik olan bu gerçeğe olsa olsa ancak safsatacılar ve inatçılar karşı çıkabilir. Oysa felsefî ilimlerde tek söz sahibinin kendinin olduğunu, bu alanda senden başkasının söyleyecek bir sözü bulunmadığını, herkesin seni üstat kabul edip, senden okuması gerektiğini söyleyen yine sen değil misin?

Ebû Bekir er-Râzî- Benden başkası felsefeden anlamaz demedim. Şu var ki ben, öğrenmek için çok çalıştım, diğerleri bu işi önemsemediler. Onların bilgisizlikleri anlayış kıtlığından değil, felsefeye karşı isteksizliklerinden kaynaklanıyor. Nitekim sıradan bir kimse, günlük hayatında, ticari işlerinde çoğumuzun akıl erdiremediği önemli işleri başarır. Çünkü

olanca gücünü ve yeteneğini o işe harcamıştır. Şayet benim gibi bütün gücünü felsefeye harcasaydı, elbette benim mertebeme o da ulaşabilirdi.

Ebû Hâtim er-Râzî- Sana göre akıl, zeka ve eğilimleri açısından insanlar eşit mi, değil mi?

Ebû Bekir er-Râzî-Çalışıp çabalasalar, gerekeni yapsalar akıl ve eğilimlerinin eşit düzeye geleceğine hiç şüphe yoktur (*TAR*, 83-85).

Meşşai Geleneğin Büyük Filozofu: Fârâbî

İslam felsefesinin en önemli kurucu düşünürlerinden biri de, dünyanın "en büyük filozoflarından biri olarak"[75] değerlendirilen Fârâbî'dir. Talihsizliğinin İbn Sinâ gibi bir filozofun gölgesinde kalmak olduğu bildirilen Fârâbî, özellikle mantık, metafizik ve politika felsefesi alanındaki çalışmalarıyla ve klasik siyaset felsefesini İslam ile olabildiğince uyumlu hale getirmeye yönelik çabalarıyla seçkinleşmiştir.[76]

Fârâbî'nin tam adı Ebû Nasr Muhammed İbn Uzlug Tarhân olup, o Batı'da *Alfarabius* veya *Avennasar* ismiyle tanınır. Zaman zaman özgün, bazen de eklektik görüşleriyle, fakat esas Aristoteles mantığı üzerine şerhleri ve bağımsız araştırmalarıyla, Grek mantığı ve felsefesini kendisine bütünüyle yabancı bir kültürel atmosfere mutlak bir başarıyla monte etmiş olan filozof, bundan ötürü, birincisinin Aristoteles olduğu, "ikinci Öğretmen ya da Üstad" anlamında "Muallim-i Sânî" (*ŞY*, 152) unvanına layık görülmüştür. Gerçekten de onun "Muallim-i Sânî" unvanıyla anılmasının en önemli nedeni, İslam dünyasında ilk kez Kindî'nin başlattığı felsefi harekete ve onun şekillendirdiği Meşşai akıma, kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan ulûhiyet, nübüvvet ve meâd akidesinin yanı sıra, Platon ve Yeni-Platonculuk'tan aldığı bazı unsurları da katarak sağlam ve aldığı bütün etkilere rağmen özgün bir sistem kurmasıdır.

O, türüm öğretisi bir yana bırakılacak olursa, psikoloji ve bilgi teorisinde olduğu kadar, metafiziğinde de hemen tamamen Aristotelesçi bir tavır sergilemiş, bir yandan da Platon'un *Devlet* ve *Yasalar*'a dayanan siyaset felsefesini çağdaş politik duruma büyük bir maharetle uygulama gayretiyle seçkinleşmiştir. Fârâbî özellikle mantık alanındaki çalışma ve araştırmalarına bağlı olarak, İslam felsefesini

75 I. R. Netton, "Abu Nasr al-Fârâbî".
76 M. Mahdi, "Al-Fârâbî", s. 206.

yöntem, terminoloji ve problemler bakımından temellendiren, onun zeminini genişleten en önde gelen Meşşai filozofu olarak bilinir.

Fârâbî, çokça incelemiş ve etkilenmiş olduğu Platon ve Aristoteles gibi, Sokratik geleneğin ve dolayısıyla teleolojik dünya görüşünün önemli temsilcilerinden biridir. Dolayısıyla o da, sırasıyla âlemde, toplumda ve bireyde düzeni arar. Bu düzen, ona göre de âlemde Tanrı'nın, toplumda bilge yöneticinin ve insanda aklın eseridir.

> Platon'un metafiziğinde olduğu gibi, Fârâbî'nin ideal devlet şemasında da metafizik, psikoloji ve siyaset teorisi iç içe geçmiş halde bulunur. Çünkü evrende, insanda ve örgütlü toplumda, hep aynı düzen hüküm sürmektedir. Söz konusu düzen öncelikle zorunluluk âleminde vardır. Aynı düzen, insan evrendeki hiyerarşiyi ruhunda eksiksizce taklit etmeye bilinçli olarak karar verip aklının kendisini yönetmesine müsaade ettiği takdirde insanda var olur. O, nihayet kâmil insan olarak filozof, inzivaya çekilmek yerine, ümmetini ilahi aklın işleyişine dair kavrayışına uygun olarak şekillendirdiği takdirde toplumda görünür hale gelir. Bütün bunların temelinde bulunan âlemdeki düzeni mümkün kılan şeyin ise onun ezeli-ebedi ve yetkin olan İlk Varlık, İlk Neden tarafından yönetilmesi olduğunu unutmamak gerekir.[77]

Buradan hareketle, Fârâbî'nin özelde İslam düşüncesine, genel olarak da felsefe tarihine olan en büyük katkılarından birinin, teoriyle pratik arasındaki birliği yeniden tesis etmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Onun bu doğrultuda, Yeni-Platoncu okulların programlarında önemli ölçüde ihmal edilmiş olan siyaset felsefesini yeniden gündeme getirmiş olması ayrı bir önem taşır.[78] Kendi zamanında fazla bir karşılığı olmamasına rağmen, Yunan'a özgü "iyi hayatı" amaçlayan siyaset anlayışını psikolojik ve etik unsurlarıyla olabilecek en ayrıntılı şekilde incelemiş olması bile başlı başına bir değer ifade eder.

Fârâbî, yine Platon ve Aristoteles felsefeleri üzerine yaptığı çalışmaların bir sonucu olarak, bu iki filozofu farklı söylem ve yöntemleri kullanarak bir ve aynı hakikati ifade eden iki filozof olarak

77 R. I. Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, s. 20.
78 Ş. Korkut, "Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", s. 123.

değerlendirmiştir.[79] Bu iki filozof tarafından ifade edilen hakikatin, sadece felsefede değil, dindeki birliğinin de savunuculuğunu yapan Fârâbî'nin, aynı çerçeve içerisinde yapmış olduğu bilimler sınıflaması ile yavaş yavaş gelenek oluşturma aşamasına gelen İslami felsefe okullarına hem usul hem de müfredat açısından bir yol haritası çizdiği kabul edilir.[80]

Hayatı ve Eserleri

Ünlü İslam tarihçisi ve düşünürü İbn Haldûn'un, bir filozof olarak "İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün hayli fevkinde bir feylesof diye gösterdiği"[81] Fârâbî, 873 yılında, Türkistan'ın Farâb vilayetinin Vesiç kasabasında doğmuştur. Tahsilini önce Merv, sonra daha güçlü bir biçimde Bağdat'ta yapmış olan Fârâbî'nin hocaları arasında oldukça önemli ve seçkin bir mantıkçı olan Yuhannâ b. Haylân ve Bağdat'taki Hıristiyan Aristotelesçi (leri) Okulu'nun kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus bulunmaktadır. O, adı geçen hocalarının nezareti altında, sadece mantık ve felsefe değil, fizik, matematik, astronomi ve müzik de öğrenmiş, hatta kısa bir süre içinde hem usta bir müzisyen ya da icracı ve hem de ciddi bir müzik teorisyeni olup çıkmıştır. Hayatının son dönemini (Hamdânî Emîri) Seyfüddevle'nin daveti üzerine, Halep'te sarayda geçirmiş olan filozof, burada çok sayıda eser vermiştir. Hayatını kazanmak veya idame ettirmek için, herhangi bir işle uğraşmamış olan Fârâbî, çoğunluk mutlak bir yalnızlık, disiplin ve sadelik içinde gerçek bir filozof hayatı sürmüştür.

Geride otobiyografi kabilinden bir eser bırakmadığı için, hayatı hakkında çok fazla bir bilgiye sahip olmadığımız Fârâbî'nin adı ve kişiliği etrafında doğallıkla bir menkıbeler ağı örülmüştür. Söz gelimi anlatıldığına göre Fârâbî Seyfüdevle'nin sarayına ilk defa gittiğinde, içeriye Türk kıyafetiyle girer. Emir kendisine oturmasını söyleyince, filozof "Kendi yerime mi, senin yerine mi?" diye sorar. Emir'in ondan kendisine lâyık olan yere oturmasını istemesi üzere, Fârâbî orada bulunan topluluğu yararak, geçip Seyfüdevle'nin yanına oturur; bununla da yetinmeyip, onu sıkıştırarak oturduğu yerden kaydırır. Bunun üzerine Emir önde gelen devlet büyüklerine, sadece kendi aralarında kullandıkları bir dille, Fârâbî'ye bazı şeyler

79 Y. Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu", s. 151.
80 Ş. Korkut, "Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", s. 124.
81 W. M. Watt, "Al-Fârâbî", *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 179.

soracağını ve sorularına cevap veremezse eğer, edebe aykırı davranan bu ihtiyarı dışarı attırıp cezalandıracağını belirtir. Konuşulanları anlayan Fârâbî, aynı dille Emir'e sabretmesini, işin sonunun önemli olduğunu söyler. Seyfüdevle hayretle, "Sen bu dili biliyor musun?" deyince filozof, "Ben yetmişten fazla dil bilirim," karşılığını verir. Ardında mecliste bulunan âlimler, onunla çeşitli konularda tartışmaya girişirler: Fârâbî hepsine baskın çıkınca, susup onu dinlemeye sonra da defterlerini çıkarıp not almaya başlarlar. Meclis dağıldıktan sonra filozofla baş başa kalan Seyfüdevle'nin isteği üzerine musiki topluluğu bazı parçalar çalar. Fakat Fârâbî çalınanlardan hiçbirini beğenmez ve müzisyenlere yaptıkları hataları gösterir. Yanında taşıdığı tablayı açarak, ona düzen verdikten sonra neşeli bir parça çalar ve orada bulunan herkesi gülüp eğlendirir. Ardından çalgıyı bir başka şekilde düzenleyerek hüzünlü bir parça çalar ve herkesi ağlatır. Nihayet, yeni bir düzen verdiği enstrümanla ağır bir parça çalınca nöbetçilere varıncaya kadar, herkes uykuya dalar; bu sırada Fârâbî de çıkıp gider. Aynı kaynak, kanun denen sazı icat edenin Fârâbî olduğunu bildirmektedir.[82]

Fârâbî'nin hayatı kadar eserleri de zengindir. Külliyatı gerçekten de epeyce dolgun veya hacimli olan Fârâbî'nin eserleri **(i)** Aristoteles mantığı ve Yunan felsefesini Arapçaya aktaran, açıklayan ve yorumlayan risale ve kitaplarla, **(ii)** özellikle mantık, metafizik ve siyaset felsefesi alanındaki kendi özgün görüşlerini serimleyen yapıtlar olmak üzere ikiye ayrılır. Onun sözünü ettiğimiz birinci türden eserleri arasında, Türkçe tercümesiyle önce *İkinci Analitikler Üzerine Şerh*, *Birinci Analitikler Üzerine Şerh*, *İsagoci Şerhi*, *Topika Üzerine Şerh*, *Sophistika Üzerine Şerh*, *Peri Hermenias Üzerine Şerh*, *Kategoriler Üzerine Şerh*, *Zorunlu ve Vucûdî Mukaddimeler Üzerine Bir Risâle* ve *Bütün İlimlerde Kullanılan Önerme ve Tasımlara Dair* adlı yapıtlar bulunmaktadır.

Yine aynı kategori içinde yer alan diğer eserler, fizik ve kozmolojiyle ilgili çalışmalar başlığı altında toplanabilir. Bu eserler, *Kitab el-Semâ*, *el-Asâr el-Ulviyye*, *Kitab el-Meâdin*, *Kitab et-Nebât*, *Kitab el-Nefs*, *Kitab el-Sıhha ve'l-Maraz*, *Kitab el-Şebâb ve'l Herem*, *Kitab tül el-Ömür ve Kasrihî*, *Kitab el-Hayat ve'l Mevt*, *Kitab el-His ve'l-Mahsûs* ve *Kitab Hareket el-Hayvan* diye sıralanabilir. Bununla birlikte, bu kategorinin biraz daha önemli eserleri, Fârâbî'nin Platon'la Aristoteles'in görüşlerini daha genel bir perspektiften ele alan ki-

82 I. R. Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 2005, ss. 16-19.

taplar olarak *Telhisi Nevamisi Eflatun* [Eflatun Kanunlarının Özeti], *Felsefetü Eflâtûn* [Platon Felsefesi], *Felsefetü Aristûtâlis* [Aristoteles Felsefesi] ve *el-Cem Beyne Ra'yi'l-Hakimeyn*'dir [İki Filozofun Görüşlerinin Bağdaştırılması].

Buna mukabil, Fârâbî'nin kendi özgün görüşlerinin yer aldığı kitapların belli başlıları *ihsâ el-Ulûm (İhsâü'l-Ulûm)* [Bilimlerin Sayımı], *Kitab'ül Cedel (Kitâbü'l Cedel)* [Diyalektik], *Kitab el-Burhan (Kitâbü'l-Burhân)* [İspata Dair Kitap], *Kitâb'us- Siyâset'il- Medeniyye (Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye)* [İnsan Davranışı Üzerine Tez], *Tahsil'üs Sa'âde* (Kitâbü Tahsîli's-sa'âde) [Mutluluk Sanatı-Mutluluğun Kazanılması], *Medinet'ül Fâzıla* [Erdemli Toplum], *Fusulü'l-Medeni* [Siyaset Felsefesi] diye sıralanabilir.

Bilimler Sınıflaması ve Mantık

Fârâbî felsefesinde, daha sonra kendileriyle ilgili görüşlerini geliştireceği bilimlerin konumlarını belirlemek, kendi bilim ve yöntem anlayışı yanında, esas felsefi ve dünya görüşünü yansıtma ve nihayet çeşitli bilimlerin birbirleriyle olan ilişkilerini açıklığa kavuşturma amacıyla, öncelikle bilimleri sınıflamıştır. Onun beş başlıktan oluşan ünlü bilimler sınıflamasında ilk iki başlık, filozof dil ile mantık arasında yakın bir benzerlik ve sıkı bir ilişki bulunduğunu öne sürdüğü için, dil ve mantıktan meydana gelir. Aslında o, dili bir dış konuşma ve mantığı da iç konuşma olarak tanımlayıp, dil bilgisinin hatasız konuşmanın, mantığın da doğru düşünmenin kurallarını verdiğini söylediği için, bu iki disiplinin bütün bilimlerin temelini oluşturduğu söylenebilir.[83] Bu yüzden başka bir sınıflamasında, bu iki bilime yer vermez.[84]

Fârâbî, temeline dil ve mantığı yerleştirdiği bilimler sınıflamasında, bilimleri daha sonra konu aldıkları varlıkların yapısına ve amaçlarına bağlı olarak, teorik ve pratik bilimler olarak ikiye ayırır. Bilimler ile sanatların iyi veya faydalıyı elde etmeye çalıştığını savunan Fârâbî'ye göre bütün bilimlerin kapsamı içinde yer aldığı en kuşatıcı disiplin, felsefedir. Bu yüzden o, bilimlerin bilimi, hikmetlerin hikmeti veya sanatların sanatı olarak değerlendirilir. İşte bu felsefenin veya felsefe kapsamı içinde kalan bilimlerin gerçekten iyi olana erişmeye çalıştığından en küçük bir kuşku yoktur. Felsefenin sadece anlamaya, her şeyi kavramaya yönelen teorik bir boyu-

83 M. Kaya, "Fârâbî", *İslam Ansiklopedisi*, s. 147.
84 Y. Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu", s. 155.

tu (*nazari* felsefe) yanında, hem anlamaya hem de birey ve toplum düzeyinde doğru eylemeye yönelen pratik bir boyutu (*ameli* felsefe) vardır. Bunlardan nazari felsefe veya teorik bilimler kapsamına matematik, fizik veya doğa bilimi, metafizik benzeri bilimler girer. Matematik bilimler arasında geçen aritmetik ve geometri sırasıyla sayı ve büyüklükleri konu edinirken optik, astronomi, müzik, mekanik ve dinamik sayı ve büyüklükleri özleri itibariyle içeren varlıkları ele alır. Doğa bilimi elementlerden başlayıp insana kadar yükselen oluş çizgisinde cisim ve cisimde olanı, cismani özellikleri konu alır. Oysa metafizik, fizik alanın ötesinde olanı veya maddi olmayan ve maddede bulunmayanı, yani Tanrı'yı ve ilahi varlıkları ele alıp araştırır (*MYY*, 49).

Fârâbî'nin pratik bilimler kapsamı içine, siyaset, etik ve fıkhı yerleştirir. Metafiziğinin taşıdığı öneme, din ile felsefe arasında tesis ettiği muazzam uzlaşıma rağmen, onun ilgisinin esas olarak etik ve siyaset üzerinde yoğunlaştığı kabul edilir. Hatta onun felsefesinin temel kavramının mutluluk olduğu söylenebilir. Mutluluğa ise sadece bireysel bir düzlemde değil, iyi düzenlenmiş bir toplumda erişilebilir. Onda, insan için mutluluk veya "iyi hayat"ın nihai amaç olarak konumlanması dolayısıyla gündeme gelen teleolojik bakış açısı ve âlem-toplum-birey arasında kurulan ilişki, etik ve siyasetin bilimler sınıflamasında en üst noktaya yerleştirilmesini anlaşılır hale getirir.[85] Gerçekten de evren, toplum ve birey arasında kurulan ilişkiye paralel olarak, metafizik, etik ve siyaset teorisi, tıpkı Platon'da olduğu gibi, Fârâbî'nin ideal devlet teorisinde de çok içten bir biçimde birbirine bağlanır. Üstelik onda da mutluluk, sadece erdemli alışkanlıklar geliştirmeye bağlı olan bir şey değildir. Fârâbî'ye göre de hakikatin bilgisi olmadan mutluluğa erişilemez. Mutluluğun, daha önce de belirttiğimiz üzere, ancak uygun bir politik düzende veya siyasal yaşam aracılığıyla elde edilebileceği dikkate alındığı takdirde, etik ve siyasetin onun metafizik öğreti ile başlayan felsefi söyleminin son konusunu oluşturması daha bir anlaşılır olur.

Fârâbî'nin bu sınıflamayı geliştirirken, Yunan felsefesinden, özellikle de Aristoteles'ten çokça etkilendiği, en azından yoğun bir şekilde ilham aldığı hemen hemen herkes tarafından kabul edilir. Bununla birlikte onun sınıflaması Aristoteles'in sınıflamasının yalın ve basit bir tekrarı değildir. Fârâbî'nin sınıflamasının en kötü

85 Z. Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, ss. 96-97.

durumda Aristoteles'in tasnifini dikkate alan bir uyarlama olduğu söylenebilir. Onun sınıflaması İslami kültür çevresini hesaba katan bir tasniften meydana gelir.[86]

Onun düşüncesiyle katkılarını incelemeye, bilimler sınıflamasındaki sıraya uyarak baştan ve mantıkla başlayacak olursak, eserlerinin önemli bir kısmı mantığa ayrılmış olan Fârâbî'nin İslam dünyasının en önemli mantıkçısı olduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilir. Onun mantık alanındaki çalışmaları veya İslam dünyasında mantığa yaptığı katkılar iki düzeyde ele alınabilir. Buna göre, Fârâbî mantığı, bilimler sınıflamasından da anlaşılacağı üzere, hem bağımsız bir disiplin olarak görmüş hem de onu felsefe için bir hazırlık, anlama yetisini ve akıl yürütmeyle felsefi söylemi geliştirmenin evrensel bir aleti olarak değerlendirmişti. Mantığa bu kadar büyük bir önem atfeden Fârâbî, Yunan mantığının değerden bağımsızlığını ve yansız doğasını vurgulayarak her şeyden önce Aristoteles mantığını Arapça konuşulan çevrelere büyük bir vukuf ve başarıyla nakletmiştir.

Mantık ilminin ona uyulduğu takdirde, zihni ıslah edebilecek ve insanı, hakikate giden doğru yola yöneltip hataya düşme tehlikesinden kurtaracak genel kaideleri gösterdiğini (Fârâbî'den akt. İ. Medkûr, 48)

öne süren Fârâbî, bir şey hakkında bilgi edinirken, insan zihninin iki aşamalı bir işlem yaptığını, önce düşüncenin yapı taşları durumundaki kavramlara, sonra da bu kavramları kullanarak yargılara ve önermelere ulaştığını söylemekteydi. Buradan hareketle mantığı, bir yanda terimler, diğer yanda ise önermeler, tasım ve çeşitli ispat türleri olarak ikiye ayırmıştı.[87] Sonra da mantığın temel konularını, son iki madde bir kenara bırakılacak olursa, tıpkı Aristoteles gibi, **(1)** kategoriler, **(2)** önermeler, **(3)** tasım, **(4)** ispat, **(5)** diyalektik, **(6)** safsata, **(7)** hitabet, **(8)** şiir diye sınıflamıştı.[88] Fârâbî, Aristoteles mantığını işte bu temel üzerinde açıklama, yorumlama ve aktarmada o kadar başarılı olmuştur ki, başta İbn Sinâ olmak üzere, ondan sonra gelen bütün İslam düşünür ve mantıkçıları Aristoteles'i onun gözüyle görmüşlerdir.

Fârâbî'nin mantıkla ilgili çalışmaları, bu kez onun mantığa yaptığı katkılar bakımından, ikinci bir düzlemde ele alındığında, filozo-

86 Y. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 50.
87 M. Kaya, "Fârâbî", s. 147.
88 M. A. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Harrossowitz, 1963, s. 455.

fun her şeyden önce bu disiplinin sağlam bir terminolojiye kavuşması için yoğun bir çaba harcamış olduğunu söylemek gerekir. O ikinci olarak, mantığın konularıyla ilgili tasnifinden de anlaşılacağı üzere, akıl yürütmenin sınıflanması işiyle meşgul olmuş ve akıl yürütmeyi salt mantıksal ölçütlere göre beş ayrı sınıfa ayırmanın temellerini atmıştır. Onun sınıflamasına göre, akıl yürütme, öncülleri olan önermeler kesin olduğu için, kesin ve doğru bilgiye götürürse, *burhan* (kanıtlayıcı); çoğunluk tarafından kabul edilen öncüllerden doğru gibi görünen sonuçlara götürürse *cedel* (diyalektik) adını alır. Akıl yürütme hayal ve kuruntuya dayandığı için hata payı yüksek tasımlardan oluşursa, safsata türünden, muhtemel fikirlere yöneltirse veya halk arasında genel kabul gören önermelerden yola çıkarsa, hitabi ve ruha zevk ya da acı veren hayallere sevk ederse, şiire özgü akıl yürütme olma durumundadır.

Söz konusu akıl yürütme türlerinin koşullara ve dinleyicinin ölçülerine göre farklılaştığını savunan Fârâbî, felsefeyi teolojiden kesin olarak ayırma çabasını burada da sürdürmüş, hakikati ve kesinliği amaçlayan âlim ve feylesofların kanıtlayıcı akıl yürütmeyi, burhani kıyası kullanırken, *mutekellumun*un yalnızca diyalektik tasım ya da akıl yürütmeye başvurduğunu söylemiştir. Fârâbî yine, tasımsal indirgemenin vazgeçilmez bir ilkesi olarak terimleri açıkça belirleyip, sarih bir biçimde tanımlamanın önemini vurgularken, "Arapça konuşanların bildikleri terimleri, çağdaşlarının tanışık oldukları örnekleri kullanmaya özen göstermiş ve böylelikle de mantıksal/dilsel bir analiz ilkesinin öncülüğünü yapmıştır."[89]

Yine, o *Mantıkta Kullanılan Terimler Kitabı* adlı eserinde, özellikle mantıksal değişmezler benzeri "âlet-sözcükler"e özel bir önem vermiştir. Bununla da kalmayıp Yunanca ile Arapça arasında kopula (Kapalı ifade) bakımından oluşan farklılığı ele alırken, Arapçada kopulasız kurulabilen önermelerin İslam düşünürlerine ontolojik bakımından nasıl bir rahatlık sağladığının altını özenle çizmiştir. Fârâbî, ayrıca Aristoteles'ten fazla olarak, başta hipotetik tasım olmak üzere, kategorik olmayan tasım türleri üzerinde çalışmıştı. O, İslam dünyasının en büyük mantıkçılarından biri olduğunu gösterecek şekilde, kategorik tasımın analojiden hareket eden akıl yürütmeye uygulanmasında olduğu gibi, tasımsal akıl yürütmenin tümevarımsal kullanımları ve bu arada eksik tümevarım üzerinde

89 J. Jolivet, "From the Beginnings to Avicenna", s. 35.

ayrıntıyla durmuştu. Fârâbî, nihayet, geleceğin olumsallığı problemi için çözümler önermiştir.[90]

Hakikatin Birliği[91]

Fârâbî, daha önce de belirtildiği üzere, Meşşai felsefenin programını ve problemlerini önemli ölçüde belirlemiş bir düşünürdür. Onun ele alıp, sonraki İslam düşüncesini uzun bir dönem boyunca etkileyecek şekilde ele alıp karara bağlamış olduğu problemlerden biri, ama en önemlisi, din-felsefe ilişkileri problemi olmuştur:

> İslam kültür dünyasında yaşayan bir filozof olarak Fârâbî, diğer İslam filozofları gibi, bu kültürün içerisinde doğup gelişen problemlerle uğraşmıştır. Hem filozof olarak hem de İslam kültürüne mensup bir düşünür olarak Fârâbî'yi meşgul eden ve ortaya koyduğu felsefenin merkezinde yer alan temel problemin felsefe-din ilişkisi problemi olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî, Aristoteles felsefesini veya ona ait olduğunu düşündüğü felsefi sistemi hakikatin tek doğru ifadesi olarak kabul etmekte ve kendine ait mille kavramını da bu çerçevede oluşturmaktadır. Filozof olarak Fârâbî'nin, kültürü, ana tezahürleri içerisinde birliği bütünlüğü olan bir yapıya kavuşturma amacına sahip olduğunu söylemek de mümkündür. Tabiidir ki o, bu birliği felsefe ile ve felsefenin içinde kalarak gerçekleştirmeyi planlamıştır. Bu açıdan, onun projesi, daha önce Kindî'de olduğu gibi, her şeyden önce, felsefenin Müslümanlar nezdinde meşruluk kazanması amacını taşımaktadır.[92]

Fârâbî, bununla birlikte, bu noktaya varmadan önce, hakikat arayışı içinde olan felsefenin, sonra da hakikatin birliğini öne sürmüştü. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, o, hakikatin doğru ifadesi olduğuna inandığı tek bir felsefenin bulunduğuna inanmıştı. Fârâbî, bu yüzden hakikate erişmenin tek gerçek amaçları olduğuna inandığı büyük filozofların birbirleriyle uyum içinde olmaları gerektiğini ileri sürmüştü. Dolayısıyla da, bu birlik ve uyum aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, ona göre "felsefenin

90 A. N. Prior, "History of Logic", s. 526.
91 Ö. M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din ilişkisi*, s. 100.
92 Y. Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu", s. 152.

başlatıcısı, öğeleriyle ilkelerinin yaratıcıları olan Platon ile Aristoteles arasında" bulunmaktaydı. O, bu nedenle sadece tek bir okulun, hakikat okulunun varoluşuna inandı.

Platon'dan başlayarak bütün filozofların tek bir hakikat okulunun hocaları olduğunu öne süren Fârâbî, bir adım daha ileri giderek, hakikatin birliği üzerinden felsefi hakikat ile dini hakikatin, formel anlamda farklılık gösterse bile, içerik açısından gerçekte bir olduğunu savunmuştur. Fârâbî'nin göstermek istediği şeyi, yani İslam'ın temel inançları veya akaidiyle felsefe arasında söz konusu olan ahenk veya uyuşmayı mümkün kılan şey, işte bu düşünce olmuştur. Onun yeni felsefe binasını işte bu ahenk veya uyuşma zemini üzerine inşa eden ilk ve en önemli filozof olduğu kabul edilir. İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar, bu noktada onun açmış olduğu yolu takip edeceklerdir.

Din ile felsefe arasındaki söz konusu uyuşma veya ahenk öğretisi, esasen iki ana hususa dayanmaktaydı. Bunlardan birincisi, Peripatetik veya Aristotelesçi felsefeyi yeniden ele alırken, ona Platonik bir elbise biçmekten oluşuyordu. Fârâbî'ye göre, felsefe ancak böylelikle, yani Aristoteles'in felsefesi Platonik elbise içine sokulduğu zaman, temel İslami inançlarla çok daha uyumlu hale getirilebilirdi. İkincisi ise dini hakikatleri felsefi bir yoruma tabi tutmaktan meydana geliyordu. Nitekim o, felsefeyi dini bir şekilde ortaya koyarken, dini de felsefeleştirdi. Ayrı doğrultularda birbiriyle çakışacak şekilde ilerleyen bu iki disiplin, hakikatin birliği altında, en nihayetinde birbiriyle örtüştü.[93] Sonuçta, ortaya, bir tarafta mantığı tamamlayan bir epistemolojiyle birlikte Platonik-Aristotelesçi geleneğe uygun olarak belli bir metafizik, etik ve siyaset teorisi, diğer tarafta felsefi bir şekilde yorumlanan din söz konusudur.

Epistemolojisi

Fârâbî'nin metafiziğine geçişte, mantığıyla birlikte önemli bir rol oynayan epistemolojisi, Aristoteles'in bilgi anlayışıyla pek çok yönden benzerlik gösterir. Bu epistemolojinin hem ontolojik hem psikolojik hem de linguistik/mantıksal bir boyutu vardır. Çünkü o, bilgiyi sadece nesnesi açısından değil, ifadesi ve bilen özne açısından da ele alır. Gerçekten de Fârâbî'ye göre bilgi, her şeyden önce insan zihninde ve çeşitli psikolojik-fizyolojik süreçler içerisinde gerçekleşen bir olgudur. Dolayısıyla onda bilgi problemi öncelikle kendi ruh

93 İ. Madkour, "Al-Fârâbî", s. 457.

anlayışı ve akıl kuramı çerçevesi içinde ele alınıp tartışılır. Bilginin duyu, hayal gücü ve akıl üzerinden gerçekleşen farklı kavrayış türleri yoluyla gerçekleştiği hesaba katılırsa, Fârâbî'nin bilgiyi esasen entelektüel bir gelişme süreci olarak düşündüğü söylenebilir.

Fârâbî, bilgiyi ikinci olarak nesnesiyle, objesi üzerinden tanımlar. Tek teklerin bilinemeyeceğini, bilginin temelde tümellerin, yani formların (suretlerin) ve nedenlerin bilgisi olduğunu ifade eden Fârâbî, buradan da anlaşılacağı üzere, bir yanıyla mütekabiliyetçi bir yanıyla da metafiziksel bir hakikat anlayışı benimsemiştir. Onun doğruluk anlayışının mütekabiliyetçi olmasının nedeni, söz konusu anlayışın tanımlar, önermeler ve burhan üzerinde ifade edilen doğru bilginin varlık düzeninde zihinden bağımsız olarak var olan olguları, tümeller arasındaki olduğundan başka türlü olamayan zorunlu ilişkileri ortaya koymasıdır. En azından Fârâbî'nin buna inanmasıdır. Fârâbî'nin hakikat anlayışının metafiziksel bir anlayış olmasını mümkün kılan şey ise, onda doğru bilginin varlığın kurucu unsurlarıyla eklem yerlerini ortaya koyması, düşünce ilkelerinin aynı zamanda varlık ilkeleri olmasıdır. Nitekim o, hem varlık ile düşünce hem de varlığın işleyiş yasaları arasında bir ahenk bulunduğunu savunur. Daha doğrusu düşünülen şey ile var olan şey örtüştüğü için, onda doğru hem bir bilgiye hem de bir varlığa karşılık gelmektedir.[94] İşte bundan dolayı, Fârâbî'de düşünce ile varlığı ilişki içerisine sokan ve varlıkla düşünce arasındaki ahengi sağlayan şey form ya da surettir.

Bilginin ondaki mantıksal ve linguistik boyutu da işte bu noktada ortaya çıkar. Çünkü gerçek anlamda bilgi tanımlar ve kanıtlayıcı argümanlar (*burhan*lar) yoluyla ifade edilir. Buna göre form ya da bir şeyi her ne ise o şey yapan öz, tanımda türsel ayırım üzerinden ortaya konur. Tanımlarda türsel ayrım ve yakın cinsin bilinmesine bağlı olan form veya suret, burhanda veya bilimsel tasımda orta terime karşılık gelir. Fârâbî, dahası bilginin kavram ve yargı olarak ikiye ayrıldığını veya insanda tasavvur ve tasdik şeklinde var olduğunu savunur.[95] Aslında kavram denilen şey, nesnenin formunun, yani anlamının özne tarafından çeşitli aşamalarda soyutlanarak ifade edilmesinden daha öte bir şey değildir.

Gerek bu soyutlama aşamaları üzerinden gerçekleşen kavrayışın gerekse bilginin kaynağının açıklanması noktasında Fârâbî'nin, tıp-

94 Y. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 55.
95 Y. Aydınlı, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Bir Bakış", s. 8.

kı Aristoteles gibi sentezci bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. Bu bağlamda ilk ve en temel soyutlamanın duyum düzeyinde hayata geçirildiğini ileri sürer. Gerçekten de sadece varlığın değil bilginin de en temel ve kurucu unsuru olan formun zihin tarafından alınması, sırasıyla duyuda, hayal gücünde ve nihayet akılda olmak üzere, üç düzeyde gerçekleşir. Bu ise elbette, bilginin duyumla başladığı anlamına gelir. Bilgiden zorunlu, kesin bilgiyi anlayan Fârâbî'de, duyum, bununla birlikte zorunluluğu ve kesinliği asla veremez. Bunun için aklın "burhan" şeklinde tezahür eden işleyişine ihtiyaç duyulur.

Fârâbî, bu çerçeve içinde öncelikle duyumun duyu-organları aracılığıyla gerçekleşen bir soyutlama olduğunu savunur. Yani bilginin en alt düzeyini temsil eden duyum, maddi formların zihin tarafından cismani bağıntılarının korunarak elde edilmesinden meydana gelir. Buna göre duyum, nesnenin formunu sahip olduğu maddi durumlar içerisinde tasavvur eder. Duyumdan sonraki soyutlama aşaması hayale dayalı algı tarafından belirlenir. Fakat burada da hayal gücü, maddi formları tam bir soyutlama ile değil de maddi bağıntıları içerisinde kavrar.[96] Ama buna rağmen nesneyi bireysel özellikleri ile değil de, türsel yapısı içinde tasavvur eder. Soyutlamanın en son aşamasında form, Fârâbî'ye göre, maddi bağıntılarından tamamen bağımsız bir şekilde, tümel gerçekliği içerisinde algılanır. Demek ki bilme, duyum ve tahayyül evrelerinden geçip özde akılda gerçekleşen bir soyutlama sürecine tekabül ederken, gerçekte tikelden tümele veya maddi formdan tamamen akledilir olan forma doğru bir yükselişi ifade eder.

Fârâbî, bilimin ilk ilkelerinin, burhanın kesin öncüllerinin ve nihayet duyuda karşılığı olmayan soyut ve metafiziksel varlıkların bilgisi olduğunda, meseleye bu kez daha ziyade Platonik bir bakış açısıyla yaklaşır. Zihnin bu kesin öncüllerin, ilk ilkelerin ve soyut varlıkların bilgisine, duyulardan hiçbir şekilde medet ummayarak, sadece kendi imkânları çerçevesinde, rasyonel ve sezgisel yollarla kavuştuğunu söyler. Başka bir deyişle Fârâbî'ye göre, insan zihninde çaba ya da kazanımla elde edilmemiş olmakla birlikte, her tür düşünme ve bilmenin zeminini meydana getiren birtakım bilgiler vardır. Bu bilgilerin önemli bir bölümü soyut/metafiziksel varlıkları bilmemizi sağlayan doğuştan getirilen *a priori* ve kesin bilgilerdir.

96 Y. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 56.

Zorunlu kesin bilgi, düşünmenin temel ilkelerine benzer şekilde zihinde tasım ya da akıl yürütmeyle oluşabileceği gibi, bir tasıma veya burhana dayalı olarak da meydana gelebilir. Tasıma dayalı akıl yürütme sonunda oluşan kesin bilginin, Fârâbî özsel ve arızi olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. Ona göre, kesin bilgide kişi, bilgisini elde etmeye çalıştığı konunun varlığı veya nedeni ya da her ikisi hakkında tam bir kavrayışa ulaşır:[97]

> Kesinlik ifade eden bilgiler üç gruba ayrılır: Birincisi sadece nesnenin varlığına ilişkin kesin bilgi ki, bazıları bunu "nesnenin varlığının bilgisi" olarak isimlendirmiştir. İkincisi, nesnenin sebebine ilişkin kesin bilgi ki, o da "nesnenin sebebinin bilgisi" şeklinde adlandırılmıştır. Üçüncüsü ise bunların her ikisine ilişkin bilgidir. Kesinlik ifade eden ilkelerle ulaşılmak istenen şeylere bu üç araştırma ile ulaşılır. Biz de araştırma esnasında bilginin bu üç türünden birine ulaşmayı amaçlıyoruz (Fârâbî'den akt. Aydınlı, *Fârâbî*, ss. 66-67).

Elbette nesnenin varlığına dair bilgi, onun nedenine dair bilgiden önce gelir. Çünkü bir şeyin var olup olmadığını bilmeden, onu vücuda getiren nedenin bilgisine ulaşmak imkânsızdır. Bu, ontolojik açıdan böyle olmakla beraber, epistemolojik açıdan daha üstün ve değerli olan hem varlığa hem de nedene dair bilgidir. Başka bir deyişle, onun sözünü ettiği üç bilgi türü içinde kesinlik vasfı taşımaya en layık olan bilgi türü, sadece varlığın değil, aynı zamanda nedenin bilgisini veren bilgidir. Bu yüzden kesin bilgi veren öncüllerden hareketle oluşturulan tasımlar da üç sınıfa ayrılır:

> İlki, nesnenin sadece varlığına ilişkin kesin bilgi, ikincisi nesnenin sadece varlık sebebine ilişkin bilgi, üçüncüsü de her ikisine ilişkin kesin bilgidir. Sadece nesnenin sebebinin bilgisini elde etmek üzere kurulan kıyas, daha önce varlığın bilgisine ulaşılmış olan şey üzerine kurulur. Bu bilgi de ya ilk ilkelerin verdiği bilgi ile veya sadece varlık bilgisi veren bir kıyasa dayalı olarak ortaya çıkar. İşte burhan olarak isimlendirilen kıyas, zorunlu kesin bilgi ile kesinlik ifade eden öncüllerden kurulan ve bu üç tür bilgiden birini veren kıyastır. Dolayısıyla burhan da (kanıtlama) üç sınıfa ayrılır: İlki varlığa ilişkin burhan olup

97 Y. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 66.

"nesnenin varlığına dair burhan" şeklinde isimlendirilir. İkincisi nesnenin sebebine ilişkin burhandır. Üçüncüsü ise her iki durumu birlikte içeren burhandır ki, mutlak anlamda burhan budur. Hem sebep hem de varlık hakkında kesinlik ifade eden bilgi, genel olarak burhani bilgi şeklinde adlandırılır. Şu halde mutlak anlamda burhan, hem nesnenin varlığını hem de sebebini, arızi olarak değil de, özsel olarak veren kesin (yakini) kıyastır. Her burhan, kendisinden elde edilen bilginin sebebidir (Fârâbî'den akt. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 67).

Metafiziği

Fârâbî metafizik alanında da yine bir bütün olarak Aristoteles'i takip eder ve metafiziği üç bölüme ayırır. Bunlardan birincisi, **(i)** Varlıkların varoluşlarını konu edinen, onları varlık olmak bakımından ele alan ontolojidir. İkincisi ise **(ii)** maddi olmayan tözleri, onların neliğini, sayısını ve son çözümlemede her şeyin varlığını kendisinden aldığı, her şeyin nihai ve en yüksek ilkesini meydana getiren, kendinden daha kamil hiçbir şeyin düşünülemeyeceği yetkin varlığı konu edinen *teoloji*dir. Metafiziğin üçüncü bölmesi, **(iii)** münferit bilimlerin, özel ilimlerin temelini oluşturan ortak ilkeleri, kanıtlamanın kendilerinden başladığı temel prensipleri inceleyen disiplin olarak karşımıza çıkar.

Bu üç bölmeden mantıksal ve ontolojik anlamda önce gelen elbette ontolojidir; çünkü onun metafiziksel teolojisinin konusunu meydana getiren Tanrı da son çözümlemede bir varlık, üstelik zorunlu, bilfiil, özü varoluşunu ihtiva eden bir varlıktır. Burada geçen varlık, edimsellik, öz, varoluş ve benzeri kavramlar, teoloji tarafından da varsayılan ontolojinin kapsamı içinde ele alınmak durumunda olan kavramlardır. Yani, teoloji ontolojiyi varsayar.

Ontoloji: Ontolojinin konusu ***varlık***tır. Bununla birlikte varlık kavramı nihai ve en tümel kavramdır. O, işte bu yüzden tanımlanamaz. Gerçekten de varlık kavramı bütün kavramlardan önce gelir ve onların en basiti olan kavram olarak ortaya çıkar.[98] Fârâbî de bir kavramı tanımlamanın onun içeriğini analiz etmek, yani kendisini basit bileşenlerine ayırmak olduğunu savunur. Lakin en genel kavram varlık kavramı, kaplam, yani kapsamı içinde yer alan varlık sayısı bakımından ne kadar zengin olursa olsun, içlem yönünden o kadar fakirdir. Neredeyse hiçbir içeriğe sahip olmadığı için, analiz

98 F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, s. 49-50.

edilmeye ya da daha basit bileşenlerine indirgenmeye yönelik tüm teşebbüslere direnir.[99] O, bu yüzden varlığı zaman zaman gerçekliğe eşitler.

Fakat Fârâbî, Parmenides'in durumuna düşmemek için, tanımlanamayacağını ileri sürdüğü varlığı, Zorunlu Varlık ve olumsal varlık olarak ikiye ayırır. Bunlardan ***Zorunlu Varlık*** (*vacibü'l vücûd*) kendinden kaim olan, yani varlığını kendisinden alan, var olmaması ne mümkün ne de düşünülebilir olan varlıktır. Söz konusu Zorunlu Varlık da, onun teolojisi(ni) belirleyen nihai ve en yüksek gerçeklik olarak Tanrı'dır. Buna mukabil ***olumsal varlık*** varlığını bir başka varlığa borçlu olan, yokluğu hem mümkün hem de düşünülebilir olan varlıktır. Bu ise içinde yaşadığımız âlemin, Tanrı dışındaki bütün varlıklarının mümkün ya da olumsal varlıklardan (*mümkinü'l-vücûd*) meydana geldiği anlamına gelir.[100]

Fârâbî'nin ontolojik düzlemde yaptığı ikinci ayrım, gizilsellik (*bilkuvve* olma) ile edimsellik (*bilfiil* olma) arasındaki ayrımdır. Bunlardan ***gizilsellik*** var olma imkânına sahip olma, var olmaya muktedir olma anlamına gelir. Buna göre, yaratılmış her varlık, fiilen varlığa gelmeden önce, bir gizilsellik durumu içinde olup sadece var olma imkânına sahip olur. Oysa ***edimsellik*** fiilen var olma durumunu ifade eder. Fârâbî'ye göre bilfiil var olan bilkuvve olana göre yetkin iken, bilkuvve olan bilfiil olana göre eksiktir. Sadece Tanrı saf edimsellik veya bilfiil varlık olup, doğanın kendisi hem bilkuvve hem de bilfiildir. Onun bu yüzden *oluş içindeki varlık* olduğu söylenebilir.[101]

Fârâbî'nin ontoloji kapsamı içinde yaptığı bir başka ayrım, tözilinek ayrımıdır. Bunlardan ***töz*** (*cevher*), başka bir şeyde değil de kendinde var olan, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlıktır. Oysa ***ilinek*** (*araz*), var olmak için bir töze ihtiyaç duyan, ancak ve ancak bir tözde ve bir töz aracılığıyla var olabilen varlıktır.[102]

Fârâbî'nin ontolojisinin, tıpkı Zorunlu Varlık ile olumsal varlık arasındaki ayrımı gibi, özgün ve temel olan bir başka ayrımı da, onun öz ile varoluş arasında yaptığı ayrımdır. ***Öz***, bir şeyin neden var olduğunu ve ne olduğunu açıklayan sebeptir; buna mukabil ***varoluş***, özün gerçekleşmesi veya bilfiil hale gelmesidir.[103] Buradan da

99 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 58.
100 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 59.
101 Y. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 93.
102 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 59.
103 F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, s. 52-53.

anlaşılacağı üzere, öz ile varoluş birbirinden ayrı ve farklı şeylerdir. Böyle olmasaydı eğer, bunlardan herhangi birini diğeri olmaksızın kavrayamazdık.[104] Fârâbî, bu ayrımı da, aşağıda göreceğimiz üzere, teolojisinde Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için kullanacaktır. Yaratılmış varlıklar söz konusu olduğunda, onların özleri varoluşlarını gerektirmez. Bundan dolayı biz bir şeyin var olup olmadığını bilmeden, özünü bilme imkânı buluruz.

Onun ontolojisinin sonuncu kavram çifti madde ve formdur. ***Madde*** (*heyûlâ*) bir şeyin kendisinden yapılmış veya vücuda gelmiş olduğu belirsiz unsur olarak dayanaktır. Maddenin, form sayesinde şu cisim veya bu nesne olma potansiyeli veya yatkınlığı vardır. Oysa ***form***, maddenin fiilen şu ya da bu cisim olmasını belirleyen ilkedir. Fârâbî, bunlardan ne formun ne de maddenin kendi başına var olamayacağını savunur. Başka bir deyişle o, gerçekten var olanın sadece madde olduğunu söyleyen Demokritos benzeri materyalistlere olduğu kadar, gerçek olanın yalnızca form olduğunu ileri süren Platon benzeri idealistlere de karşı çıkar. Gerçekten var olanın birey veya tikel varlık olduğunu öne sürme noktasında Aristoteles'le birleşir. Bireyler ise, bileşik varlıklar olarak madde ile formdan meydana gelirler. Ona göre, madde ile form arasında amaçlı bir ilişki olup onlar, doğadaki teleolojik işleyişin bir parçası olarak, birbirleri için var edilmişlerdir. Dolayısıyla maddenin formdan ayrı olarak var olması ne kadar anlamsızsa, maddeden ayrı olarak var olan form düşüncesi de o kadar saçmadır.[105]

Metafiziksel Teoloji: Nasıl ki ontolojinin konusu varlık ise teolojinin konusu da Tanrı'dır. Bu ikisini birbirine bitiştiren veya birbiriyle ilişkilendiren yer, onun metafiziğinde Tanrı-evren ilişkisinde ortaya çıkar.

Fârâbî'nin metafiziksel teolojisi bağlamında ilk ele aldığı mesele, Tanrı'nın bilinip bilinemeyeceği meselesidir. O, bir mümin olarak elbette Tanrı'nın varlığını kabul eder, bir filozof olarak O'nun varlığı için birtakım deliller getirir, sıfatlarını argümantatif bir temel üzerinde tartışır. Bütün bunlara rağmen, Tanrı'nın gerçekte ne olduğunun insan tarafından bilinebileceğinden emin değildir. Bunun da nedeni, insan bilgisinin yetersizliği, aklının sınırlı oluşudur. Tanrı'ya dair bilgimizin mükemmel ve eksiksiz olmasının mümkün olmadığını savunan Fârâbî, bunun nedeni olarak, maddeyle karış-

104 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 59.
105 Y. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 93.

mış beşeri kavrayışın güçsüzlüğünü gösterir. Ona göre, her yönden yetkin olan bir varlık güçsüz ve kusurlu olan bir şeyle her yönden kuşatılıp bilinemez.

Fârâbî, burada şöyle akıl yürütür: Işık renkleri, daha doğrusu var olan her şeyi görünür hale getiren ilkedir. Buradan mantıksal olarak çıkartılacak sonuç, yetkin ve olabilecek en güçlü ışığın en yetkin ve eksiksiz görüşü temin edeceği sonucudur. Oysa bunun tam tersi söz konusu olur. Yetkin ve en parlak ışık, gözleri kamaştırıp görüşü çoğu zaman bozar. Bu durum Tanrı için de geçerlidir. Tanrı, sonsuzca yetkin olan varlıktır. Bununla birlikte, O'nun sonsuz mükemmeliyeti insan zihninin bulanmasına, kafasının karışmasına neden olur. Bu yüzden sonsuzca mükemmel olan sonlu ve sınırsız olan tarafından bilinemez.[106] Ona göre, bu yolda mesafe kaydedilebilmesi için, maddeden sıyrılma, onunla olan bütün bağları koparma bir zorunluluk meydana getirir.[107]

Fârâbî, Tanrı'nın bilgisini insan için problematik hale getirmesine rağmen, ***Tanrı'nın sıfatları***nı tartışmaya, O'nun varoluşuyla ilgili olarak birtakım argümanlar geliştirmeye geçer. Buna göre Fârâbî metafiziksel teolojisinde, İslami dünya görüşünün, sadece İslam felsefesi ve kelamında değil, fakat Kuran'da da ifade edilen, Tanrı'dan başlayarak en aşağıya, maddeye kadar uzanan hiyerarşik varlık anlayışının dört başı mamur bir resmini verir. Onun bu varlık veya gerçeklik şemasının en tepesinde, aynı anda hem Aristoteles'in ilk Nedeni'ne hem de Plotinos'un Bir Olanına tekabül eden, var olan her şeyin kendisinden çıktığı varlık olarak Tanrı bulunur. O, bu bağlamda, demek ki Tanrı'nın *evrenin yaratıcısı* olduğu şeklindeki dini ya da İslami öğretiyi aynen tasdik eder:

İlk var olan (*mevcûd*) [Tanrı] bütün diğer var olanların varlığının (*vücud*) ilk Nedeni'dir (*İD*, 33).

Tanrı, hiçbir şeyin kendisinden mantıksal ve ontolojik bakımdan önce gelemeyeceği ve yine hiçbir şeyin kendisinden ontolojik yönden veya varlık bakımından üstün olamayacağı *mükemmel varlık*tır:

> Dolayısıyla, onun varlığı en üstün (efdal) varlıktır ve diğer bütün varlıklardan önce gelir (İD, 33).

106 Ş. Filiz, *Fârâbî*, ss. 62-63.
107 Y. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 77.

Yine, Tanrı *ezeli ve ebedi*dir; hiçbir sıkıntıdan, olumsuzluktan veya potansiyaliteden etkilenebilir değildir:

> O'nun herhangi bir biçimde bilkuvve varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi, herhangi bir biçimde var olmaması da mümkün değildir. Bundan dolayı, o ezelidir; ezeli olmak için kendisini varlıkta kalıcı kılacak (*bekâ*) herhangi bir şeye ihtiyacı olmaksızın tözü ve özü (*zat*) bakımından daimi olarak vardır (*İD*, 34).

Öte yandan, o ne madde ve ne de form olup bunları kendinde birleştirme zorunluluğu veya sorumluluğunda olmayan varlıktır:[108]

> Çünkü o ne bir maddedir, ne de bir madde veya taşıyıcı özne (*mevzu'*) ile kaimdir; tersine O'nun varlığı her türlü madde veya taşıyıcı özneden bağımsızdır. O'nun sureti de yoktur; çünkü suret ancak maddede olabilir. Eğer O'nun sureti olsaydı, özünün madde ve suretten meydana gelmesi gerekirdi (*İD*, 34).

Olumsuz bir biçimde tanımlanmaya devam edildiğinde, O'nun *kendinden başka hiçbir amacı olmayan ve varlığı yine bizzat kendisinden başka herhangi bir şeyden türemeyen varlık* olduğu söylenebilir:

> Aynı şekilde, O'nun varlığının yalnızca kendisini gerçekleştirmek için var olacağı bir maksat (garaz) veya amacı (gâya) da yoktur. Çünkü eğer böyle olsaydı, bu maksat ve amaç O'nun varlığının nedeni olmuş olur ve dolayısıyla o İlk Neden olmazdı (İD, 34).

Fârâbî'nin ilk Neden'in sıfatları bağlamında ortaya koyduğu en önemli özellik, Tanrı'nın basitliğidir. Tanrı, gerek fiziki yönden gerekse metafiziksel bakımdan her tür bileşim veya karışımdan azade olan varlıktır. Bunlardan fiziki bileşim söz konusu olsaydı eğer, Tanrı gibi sonsuz bir varlık kendisinden önce var olan sonlu parçaların birleşiminin bir sonucu olurdu ki, bu da saçmadır. Tanrı, metafiziksel anlamda madde ve formun bir birliği olmadığı gibi, cins ile türün, öz ile varoluşun bir birliği de değildir.

108 D. C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", s. 66.

Ona göre, Tanrı'nın basitliğinin sonucu olan başka bir özelliği *birlik*tir. Gerçekten de tevhit ilkesine merkezi bir önem atfeden Fârâbî'nin bakış açısından Tanrı birdir ve bir olan sadece O'dur. Çünkü iki Tanrı olsaydı eğer, bu takdirde onlar kısmen birbirlerine benzer, kısmen de birbirlerinden farklı olurdu. Bu da tanrıların basitliğini imkânsız hale getirirdi. Dahası, Tanrı'ya benzer, O'na eşit bir başka varlık olsaydı eğer, Tanrı varlık bakımından tamlığa sahip olamaz duruma gelirdi. Dahası O, kendisi dışındaki her şeyden farklı olup biriciktir (*İD*, 34-35). Tanrı'nın tamlığının O'nun dışında bir şeyin var olmasını imkânsız hale getirdiğini savunan Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın varlık yönünden tamlığı, O'nun birliğini ve bu arada sonsuzluğuyla mutlaklığını gerektirir.[109]

O, Tanrı'nın her tür bölünmeden bağışık olduğunu (*İD*, 38), O'nda zihinsel olarak bile herhangi bir bölünmeyi çağrıştıracak anlamların bulunamayacağını titizlikle belirtmekteydi. Tanrı, kendisine neden olunmamış bir varlık olarak sonsuzdur. Fârâbî'ye göre, O, sonsuz olmasaydı eğer, sınırlanmış ve kendisine neden olunmuş olurdu. Zira bir şeyin nedeni, onun sınırıdır. Tanrı, kendisine neden olunmamış, nedeni olmayan neden olduğuna göre, sınırsız ve sonsuzdur.

Tanrı'nın zıddının bulunmaması (*İD*, 37) sonucu, O'nun daha önce ele aldığımız özelliklerinden çıkar. Öte yandan, ilk Neden ya da Tanrı maddede olmadığına ve O'nun maddesi bulunmadığına göre, töz bakımından fiilen akıl olan varlıktır (*İD*, 39). O, en yüksek gerçeklik ve en temel hakikat olup (*İD*, 40-41), en mükemmel, en sevgili ve en cömert varlıktır (*İD*, 44-45).

> Zorunlu Varlık'ı bir an için yok saydığımız zaman ise bu durum mantıki imkânsızlığa (*muhal*) yol açar. O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur; varlığının başkasından olması da mümkün değildir. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Şu hâlde O'nun varlığının tam; madde, fail ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir.
>
> Zorunlu varlığın cisim gibi bir mahiyeti yoktur. "O vardır" dediğin zaman "var"ın tarifi başka, cismin tarifi ise daha başkadır. Şu halde, O'nun varlığı Zorunlu Varlık anlamında bir varlıktır. Buna göre, O'nun cinsi, faslı ve tarifinin olma-

109 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 63.

> ması gerekir. O'nun varlığına delil de yoktur; aksine, O her şey için delildir. Özü itibariyle O'nun varlığı ezeli ve ebedidir. O'nun hakkında yokluk söz konusu değildir; varlığı güç (bil-kuvve) değildir. Böyle olunca O'nun var olmaması imkânsızdır. Kendi varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığında değişme olmaz. O, birdir; şu anlamda ki, O'nun sahip olduğu hakikat kendisinden başkasında yoktur. Birdir; şu anlamda ki, uzamı ve niceliği olan şeyler gibi bölünme kabul etmez. Şu halde, O'nun hakkında "ne kadar", "ne zaman" ve "nerede" denilemez. Cisim değildir. O, birdir; şu anlamda ki, O'nun zatı madde, suret, cins ve fasıl gibi kavramlardan meydana gelmiş değildir. O'nun zıddı yoktur. O sırf iyiliktir, sırf akıl ve sırf ma'kûldür. Bu üç kavram O'nun zatında aynı şeydir. O, hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten ve irade sahibidir. O son derece güzel ve mükemmeldir (*UM*, 118-119).

Fârâbî, Aristotelesçi geleneği takip ederek Tanrı'nın akıl olduğunu ileri sürer. Söz konusu anlayış açısından varlığında maddenin bulunmadığı, maddeye hiçbir şekilde ihtiyaç duymayan bir şey, tözü bakımından bilfiil akıl olur. O, sadece varlık bakımından değil, etkinlik bakımından da kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlıktır. En yüksek etkinlik ise düşünmedir. Tefekkürün, maddi hiçbir şey ihtiva etmeyen, özne-nesne ikiliğine yol açmayan en üst türü ise "kendi kendini düşünme"dir. Tanrı bu yüzden, yani en mükemmel olanı (kendisini) en mutlak bilgiyle (kendi mutlak bilgisiyle) bildiği için bilgedir. Hatta bilgelik, var olmaması düşünülemeyen Zorunlu Varlığın tam ve mükemmel bilgisi olduğuna göre, Tanrı'dan başka bilge olmadığını söylemek gerekir.[110]

Metafiziksel teolojisinde Tanrı'nın sıfatlarını bu şekilde ortaya koyan Fârâbî, sıra ***Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanlar***a gelince, üç argüman geliştirir. Tanrı'nın sıfatlarıyla da yakından ilişkili olan bu argümanlardan birincisi, her ne kadar Fârâbî Tanrı idesinden Tanrı'nın reel varlığına gitmese de,[111] ortaçağda ilk kez Aziz Anselmus eliyle formüle edilen, modern çağda ise Descartes tarafından kullanılan ünlü *ontolojik deli*lin tohum halindeki ilk versiyonudur.[112]

110 Y. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 74.
111 M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 24.
112 M. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988, ss. 215.

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

Fârâbî'nin kullandığı bir diğer kanıt ise ilk Neden kanıtı veya *kozmolojik delil*in bir versiyonu olarak, özle varoluş arasındaki ayrıma dayanan imkân delilidir. Yukarıda açıklanan söz konusu ayrıma göre, maddi töz ya da varlıklar, bileşik varlıklar olup bir öz ile bir varoluştan meydana gelirler. Tüm varlıklar için söz konusu olan bu ayrım, Tanrı için geçerli değildir, çünkü Tanrı'nın özü var olmaktır. Tanrı özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için başka bir nedene ihtiyaç duymayan varlıktır.

Buna karşın, duyusal dünyanın varlıkları, Tanrı gibi zorunlu değil de, mümkün ya da olumsal varlıklardır; varlığa gelip gitmelerinden de belli olduğu üzere, maddi töz ya da varlıkların özleri varoluşlarını içermediği için, onlar zorunlulukla var olmazlar.[113] Bu varlıklar var olmadıklarında veya yok sayıldıklarında, herhangi bir mantıksal imkânsızlık söz konusu olmaz. Hatta bir olumsal varlığın yokluğu genel varlık düzeni içinde fark bile edilemez. Buna göre, mümkün ya da olumsal kategorisine giren varlıkların bir nedeni bulunmakta ve bunlar, kendi kendilerine varoluş veremeyecekleri için, varoluşlarını başkasından almaktadırlar. Olumsal varlıkların nedensellik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğundan, en sonunda zorunlu bir ilk varlıkta son bulmaları gerekmektedir. Yani, onlar varoluşlarını kendisinden alacakları bir varlığa ihtiyaç duyarlar ki, bu varlık kendileri gibi, olumsal olmamalıdır. Onlar varoluşlarını, olumsal değil de, zorunlu olan bir Varlıktan, yani Tanrı'dan almışlardır:

> Buna göre var olan her şey ikiye ayrılır: Birincisi, özü (*zat*) itibariyle zorunlu olmayandır; buna *mümkün varlık* (*mümkinü'l-vücûd*) adı verilir; ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da *Zorunlu Varlık* (*vâcibü'l-vücûd*) denir.

113 F. H. Mahmoud, "Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı", s. 181.

> Mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum bir imkânsızlığa (*muhal*) yol açmaz. Dolayısıyla, onun varlığı bir sebebe dayanmaktadır. Zorunlu varlığa gelince, onun zorunluluğu başkasına nispetle ortaya çıkıyorsa, böyle bir varlığın özü itibariyle mümkün, başkası itibariyle zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu mümkün oluş ya öteden beri süregelen ya da zaman zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devir şeklinde de sonsuza kadar sürüp gitmeleri imkânsızdır. Öyleyse, mümkün varlıkların eninde sonunda bir Zorunlu Varlık'ta son bulmaları gerekir ki, işte bu İlk Varlık'tır (Tanrı) (*UM*, 118).

Fârâbî'nin kullandığı üçüncü Tanrı delili, her ne kadar o burada da bir delil, teleolojik bir kanıt kurma cihetine gitmese de,[114] *teleolojik argüman* veya düzen ve amaç kanıtıdır. Ona göre, evrende var olan mükemmel düzen, Tanrı'nın eseri, O'nun adaleti ve cömertliğinin bir sonucudur:

> Bu isimler [adalet ve cömertlik], dünyamızla ilgili olarak öyle bir üstünlük ve mükemmelliğe işaret ederler ki, bu mükemmelliğin kendisi dışındaki bir şeye nispeti onun bir parçasını teşkil eder. Öyle ki bu nispet, o ismin işaret ettiği bütünün bir parçasını oluşturur veya (başka deyişle) bu üstünlük ve mükemmellik bir başka şeye nispetle vardır (*İD*, 50).

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

Varlıkların Sınıflanması: Fârâbî Tanrı'nın varoluşunu ispat edip, özelliklerini saydıktan sonra varlıkları sınıflamaya geçer.[115] O bu sınıflamada mutlak ve en mükemmel varlık olarak Tanrı'dan, "ilk Neden"den başlayıp basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (*heyala*) kadar iner. Buna göre, farklı varlık

114 M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 54.
115 M. Kaya, "Fârâbî", *İslam Ansiklopedisi*, s. 149.

düzeylerinin ilki, insan aklının erişebildiği en kutsal varlık olarak Tanrı'dır. İkincisi, Fârâbî'nin "ikinciler" (*es-sevânî*) ve "maddeden ayrık akıllar" (*el-ukûlü'l-müfârika*) adını verdiği, sayıları gök kürelerinin sayısına tekabül eden dokuz akıldan meydana gelen varlık alanıdır (*İD*, 51-53). Varlığın üçüncü düzeyi, Tanrı ile ay altı evren arasında aracı durumda bulunan "Etkin Akıl"dan meydana gelir.

Dördüncü düzeyde ise yine basit ve tinsel bir varlık olarak ruh ya da nefis bulunur. Nefis gök cisimlerinde dairesel hareketi, insan, hayvan ve bitkilerde ise biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her tür faaliyeti ifade eder. Beşinci ve altıncı varlık düzeyinde ise form ve madde bulunur. Bununla birlikte, bu ikisi birbiri için gerekli olup, biri olmazsa diğeri de olmaz. Bunlardan form etkin ve şekil verici, madde ise pasif ve şekil alıcıdır. Bu iki basit ilkenin birleşimiyle ay altı evrende öncelikle toprak, hava, su ve ateş oluşur. Maddi varlık alanının yapı taşları olan bu dört kök maddenin her birinde soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık gibi dört karşıt nitelik bulunur. Bu niteliklerden ikisinin bulunması sonucunda, bir karışım ya da ilk somut madde veya cisim meydana gelir. Bu sürecin ilk aşamasında inorganik varlıklar, sonra da organik varlıklar oluşur. Burası artık Fârâbî'nin cisimler alanı dediği, gök cisimleri, dört öğe, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelen maddi varlık alanıdır (*UM*, 120-121).

> Cisimlerin ve arazların kendileriyle kaim olduğu ilkeler altı sınıf olup, bunlardan her birinde altı mertebe bulunmaktadır. İlk Sebep ilk mertebede, ikinci sebepler ikinci mertebede, faal akıl üçüncü mertebede, nefis dördüncü mertebede, suret beşinci mertebede, madde altıncı mertebede bulunmaktadır. İlk mertebede bulunanın çok olması mümkün olmayıp O tektir. Diğer mertebelerin her birinde bulunanlar ise çoktur. Onlardan üçü, yani İlk Sebep, ikinci sebepler ve faal akıl ne cisimdir ne de cisimde var olurlar. Onların üçünün, yani nefis, madde ve suretin özleri cisim değildir, fakat cisimde var olurlar. Cisimler ise altı cinstir: Semavi cisim, düşünen hayvan, düşünmeyen hayvan, bitki, madeni cisim ve dört unsur. Âlem, işte bu altı cins cismin oluşturduğu bütündür. İlk, Tanrı olduğuna inanılması gereken şeydir ve o, ikincilerin ve faal aklın varlığının yakın nedenidir. İkinciler semavi cisimlerin varlığının nedenleridir. Bu cisimlerin cevherleri onlardan meydana gelmiştir. İkincilerin her birinden semavi

> cisimlerin her birinin varlığı zorunlu olarak çıkar. İkincilerin mertebe bakımından en üstte olanından ilk semanın varlığı en altta olanından da içinde ayın bulunduğu kürenin varlığı zorunlu olarak çıkar. Bu en üst ile en alttaki felekler arasında bulunan ikincilerden bütün feleklerin varlığı birer birer zorunlu olarak çıkar. İkincilerin sayısı semavî cisimlerin sayısıncadır. İşte bu ikincilere "ruhani varlıklar", "melekler" ve benzeri adlar verilmelidir (*SM*, 1-2).

Buna göre, bütün bir varlık alanı, Fârâbî'de son çözümlemede ay üstü evren ve ay altı evren diye ikiye ayrılır. O, ay üstü evrende dokuz göksel kürenin ya da felekle bunları yöneten dokuz hareket ettiricinin veya aklın var olduğunu öne sürer (*İD*, 51-53). Bunlardan birincisi, dünyanın etrafında yirmi dört saatte bir kez dönen en dış felektir (*İD*, 51). İkincisi, sabit yıldızların bulunduğu küre ya da felektir. Geri kalan yedi kürede ise sırasıyla o zamanlar bilinen beş gezegenle Güneş ve Ay bulunur.

***Tanrı-Evren İlişkisi*:** Onun metafiziğinde, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bundan sonraki adım, söz konusu hiyerarşik varlık zincirinin nasıl meydana geldiğini, geri kalan halkaların ilk halkadan nasıl türediklerini, ya da kısaca Tanrı-varlık ilişkisini açıklamaktır. Fârâbî bunun için, yani ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan; bir, mutlak ve zorunlu olan ile çok ve olumsal olan arasındaki ilişkiyi açıklamak ve böylelikle de bütün bir evreni hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak için, İslam dünyasına Plotinos'tan intikal etmiş olan ünlü sudur veya kozmik akıllar teorisine başvurur. Bütün tektanrılı dinlerde olduğu gibi, İslamiyet'te de evrenin Tanrı'nın özgür iradesi ve mutlak kudretinin sonucu olarak sonradan yaratıldığı inancı bulunmasına rağmen, Fârâbî'nin bu Yunani öğretiyi benimsemesinin, bariz Yunan felsefesi etkisi dışındaki gerekçeleri şöyle sıralanabilir: **(i)** Tanrı mutlak anlamda birdir, oysa evren tam bir çokluk ve çeşitlilik sergiler. Evrenin doğrudan ilahi yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa, o zaman Tanrı'nın özünde de çokluk bulunduğu düşünülebilir ve bu durum O'nun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Dolayısıyla, Fârâbî, Tanrı'yla evren arasındaki ilişkiyi ilahi birliğe zarar vermeden açıklayabilmek için, Plotinos'un "Birden ancak bir çıkar" hipotezine başvurmuştur.

(ii) Varlığın yine sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa, zaman kavramından kaynaklanan bazı problemler de ortaya çıkabilir. Söz gelimi, yaratma bir eylem olup bir süreçte gerçekleşir. Öte yan-

dan madde, hareket ve dolayısıyla değişme olmadığında, zamanın varlığından söz edilmesi anlamlı olmaz. Yine burada, "Eğer evren sonradansa, Tanrı ondan önce ne yapıyordu?" diye bir soru akla gelebilir. Bir şey yapmıyor idiyse eğer, bu kez atıl ve pasif bir Tanrı kavramı ortaya çıkar. **(iii)** Problemle ilgili bir diğer husus, evrenin sonradan olması durumunda mantıksal olarak Tanrı'nın evreni yaratmadan önceki iradesiyle yarattığı andaki iradesi arasında bir fark olacağına işaret eder. İrade bakımından olan bu değişiklik, Tanrı'nın özünde de bir değişmenin olabileceğini akla getirir ki bunu da Tanrı kavramıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak, "Neden Tanrı belli bir anda varlığı yaratma iradesi göstermiştir, acaba O'nun daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da iradesini o anda kullanmasını gerekli kılacak başka bir güç ve irade mi vardı?" türünden sorular da pekâlâ sorulabilir. **(iv)** Fârâbî'nin yoktan yaratma dogmasına karşı türüme başvurmasında etkili olan bir diğer neden de, muhtemelen kötülük kavramına makul bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Tanrı ile bir ilgisinin bulunmadığını göstermektir.[116]

Varlık teorisi bakımından spiritüalist olan Fârâbî'nin, Aristoteles'ten alınan tuğlalar ve Yeni-Platoncu felsefeden ödünç alınan harçla inşa edilmiş türüm ve evren görüşüne[117] göre, ilk Neden olarak Tanrı, varlık taşkını yoluyla evrendeki bütün varlık düzenini "doğal bir zorunlulukla" meydana getirir. Çünkü ilk varlık olan Tanrı, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağı olup hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç gütmez. Yani, evren, en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Tanrı'nın iradesi olmadan, O'ndan doğal bir zorunlulukla çıkarak meydana gelmiştir. Bununla birlikte, buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp, bizzat Tanrı'nın Zorunlu Varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenmesi ve yüksek inayeti, varlığın O'nun iradesine gerek kalmadan kendisinden çıkmasına yol açmıştır (*UM*, 119-120).

Fârâbî sudur öğretisinde Aristoteles'in sadece hareket bakımından var olduğunu öne sürdüğü nedenselliğe, İslam inancı gereği eksikliğini duyduğu varoluş yönünden nedenselliği, bilme ya da düşünme ve eylemi özdeşleştirerek ekler. Buna göre, mutlak olan Tanrı aynı zamanda mutlak akıldır, kendi özünü bilir, dolayısıyla

116 M. Kaya, "Fârâbî", *İslam Ansiklopedisi*, s. 149.
117 H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 44.

kendisi tarafından bilinir.[118] Yani Tanrı hem akıl, hem akleden, hem de akledilendir. Bu kavramların üçü de Tanrı hakkında aynı şeyi, yani mutlak bilinci ifade eder. İşte Tanrı'nın kendi özünü bilmesi, varlığın O'ndan çıkmasına neden olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiştir. Fârâbî'ye göre, Tanrı ya da İlk Neden'in kendi özünü düşünmesi ve bilmesi, O'nun kendi özüne dair düşüncesi yoluyla, O'ndan hiçbir şekilde cismani bir varlığı olmayan ilk akıl türer veya sudur eder. Bu akıl Tanrı'ya göre zorunlu, kendi özü itibariyle olumsal bir varlıktır ve bundan dolayı çokluk karakteri taşır. İlk akıl da Zorunlu Varlık olan Tanrı gibi düşünür. Fakat o, hem kendisinden türediği ilk Akıl'ı ve hem de kendisini olumsal varlık olarak düşünmek durumundadır. Yani, ilk aklın, biri İlk Neden'i, diğeri ise onun kendi özünü konu alan düşünce olmak üzere, iki düşüncesi vardır. Fârâbî'ye göre, birinci düşünceden ikinci bir akıl ve ikinci düşünceden ise ilk kürenin varoluşu, birinci göğün nefsi ve maddesi çıkar.[119]

Aynı şekilde ikinci akıl, hem evrenin İlk Nedeni'ni ya da İlk Var Olan'ı ve hem de kendi özünü düşünür. Bu aklın Tanrı'yı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinin olumsal varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise ikinci felek, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendisinden sonra bir başka aklı ve nefsiyle birlikte bir gökküresini meydana getirir. Bu durum Güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca sürüp giderek, Ay küresinin bulunduğu göğün sudur ettiği dokuzuncu akla kadar devam eder.

Aristoteles'in sisteminde, o, cismani olmayan nedenlere sadece göksel kürelerin hareketini açıklayabilmek için başvurmuş olduğundan ve yine onda ay altı evren bir bütün olarak hareket etmediğinden, ay altı dünya için cismani olmayan bir varlığa ihtiyaç duyulmamıştı. Oysa Fârâbî'nin sisteminde her akıl kendisi gibi başka bir aklın varoluşunun nedeni olduğundan, Ay'ın bulunduğu kürenin hareket ettiricisi olan dokuzuncu akıldan, kendisinin üzerindeki akılların özelliklerine sahip onuncu bir aklın sudur etmesi beklenir. Nitekim Fârâbî sistemine söz konusu fazladan türümü de dâhil eder. Ve bu onuncu akıl da, Aristoteles'in *De Anima*'sında geçen Etkin ya da Faal Akıl'dır. Bununla birlikte, simetri burada son bulur, çünkü düşüncesi yukarıdan ya da ilk Varlık'tan ziyade aşağıya, ay

118 Ş. Korkut, "Plotinos ve Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi", s. 269.
119 I. R. Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 72.

altı evrene yönelmiş olan Etkin Akıl insan aklının yaratıcısı değil, onu aydınlatan, onun gizilden edimsele, kuvveden fiile yükselmesini, kendini tam olarak gerçekleştirmesini sağlayan manevi ilkedir.

> O'ndan ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; o da ilk akıldır. Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk vardır; o, özü itibariyle mümkün, ilk olduğu için de zorunlu bir varlıktır. Bu sebeple o, zatını da bilir, İlk Varlık'ı da. Ondaki çokluk "ilke"den değildir; zira varlığının mümkün oluşu, onun özü gereğidir. Bu akıl İlk'ten kaynaklanan bir varlığa sahiptir.
>
> İlk aklın varlığı zorunlu olduğu ve İlk'i de bildiği için ondan, başka bir akıl daha meydana gelir. Bundaki çokluk da yukarıda anlattığımız gibidir; varlığı mümkün olduğu ve özünü bildiği için, bu ilk akıldan ikinci akıl ile madde ve suretiyle "nefis" demek olan en yüksek gök (*el-felekü'l-a'lâ*) meydana gelir. Bu demektir ki, onun mümkün varlık oluşu ve özünü bilişi, gök ve nefsin meydana gelmesine sebep olmuştur.
>
> İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök daha meydana gelir. İlk akıl hakkında başlangıçta anlattığımız gibi, ikinci akılda da araz bakımından bir çokluk olduğu için, ondan başka bir akıl ve gök meydana gelir.
>
> İşte bu sistemle, her akıldan başka bir akıl ve gök meydana gelir. Biz bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyiz. Sadece faal akılların (*el-ukûlü'l-fa-âle*) maddeden soyutlanmış olan bir faal akılda sona ermesine kadar olmalarını bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur. Akılların bu şekilde birbirlerinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Ayrıca bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder. Bu akılların sonuncusu (*faal akıl*) bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin (canlıların), bir yönüyle de gökler aracılığıyla dört unsurun varoluş sebebidir (*UM*, 120).

Fârâbî'nin metafiziği ile ilgili olan bu bölüme son vermeden önce, onun tümeller konusunda, realizm ve kavramcılığın ya da radikal realizmle ılımlı realizmin bir sentezini yaptığını ve idea ya da formların veya özlerin üç ayrı varoluş tarzına sahip olduklarını öne sürdüğünü ekleyelim. Buna göre, tümeller **(i)** her şeyden önce,

tikellerden veya şeylerden bağımsız olarak "Tanrı"da, **(ii)** şeylerde ve nihayet **(iii)** soyutlanmış olarak insan zihninde var olurlar.[120]

Psikolojisi

Maddi evrendeki veya ay altı âlemdeki bütün varlıkları madde-form, varoluş-öz ayrımına tabi tutan Fârâbî'de bu durum elbette insan için de geçerlidir. O, insanı, doğanın amaçlı işleyişinin en yüksek noktasında hem bir madde hem de bir ruh varlığı olarak ortaya çıktığını, tabiatın bitkiye, hayvana ve genel olarak nesnelere yerleştirmiş olduğu bütün güçlere sahip olan varlık olarak tanımlar. İnsanın maddesi bedendir ve beden parçalardan meydana gelir. O, mekân içinde sınırlanmış olup, ölçülebilir ve bölünebilir bir şeydir. Oysa bedenin formu olan, insanı olduğu şey yapan ruh, bu türden cismani özelliklerin ötesindedir. Bu yüzden bedenin yaratılmış dünyanın bir parçası olduğu yerde, nefis ay üstü âlemin sonuncu aklının dünyasına aittir.

Ruhun Güçleri: Fârâbî, insanı söz konusu madde-form ilişkisi üzerinden, *düşünen hayvan* veya *düşünen canlı* olarak tanımlar. Bunlardan insanı yakın cinsi (hayvan) ve türsel ayrımı (düşünme) üzerinden tanımlayan birincisi daha iyi ve daha doğru bir tanımdır. Bu yüzden o, tam özsel bir tanım olarak değerlendirilir. İnsanı yakın cinsi üzerinden değil de, uzak cinsi üzerinden tanımlayan düşünen canlı tanımının avantajı da, insan ruhunun, kendi ayırt edici güç ve özelliklerine ek olarak, diğer canlılarla paylaştığı güç veya yetileri ele almaya imkân vermesidir.

Ruhu "güç halindeki doğal organik cismin ilk yetkinliği" diye tanımlayan Fârâbî'ye göre ruh, gerçekten de birtakım parçalardan ziyade, Aristoteles'in belirttiği üzere, birtakım kuvvetler veya yetilerle karakterize olur. Buna göre, insan nefsi, aynen Aristoteles'in söylediği üzere, sırasıyla nebati, hayvani ve akli ruhlardan meydana gelir. Bunlardan nebati ruh beslenme, büyüme ve üreme güçleriyle; hayvani ruh isteme, hareket, hayal etme ve duyum güçleriyle; aklî ruh ise sadece teorik değil, aynı zamanda pratik boyutu da olan tefekkür gücüyle karakterize olur.

Bunlardan, yine hiyerarşik bir yapılanma içinde, ayırt edici veya belirleyici güçler olarak öne çıkanlar, besleyici, hissedici, hayal edici ve akledici (*ğaziye*, *hâssa*, *mutehayyile*, *nâtıka*) güçlerdir. Bunlardan

120 F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, New York, 1982, s. 58.

(1) besleyici kuvvet, bedeni ayakta tutmaya yarayan, besinle veya besinden kaynaklanan belli bir fiili yapan melekedir (*FM*, 29-30). Başka bir deyişle insanda ortaya çıkan ilk manevi emare, beslenme yetisi olup besleyici melekeye sahip olan cisim, kuvve halindeki duyarlı varlıktır. Söz konusu duyarlı varlıkta gerçekleşen ilk ruhsal belirti bu kez duyu yetisidir. Duyum kuvveti, duyu organları aracılığıyla duyusalları, iyi ve kötüyü, yararlı ve zararlıyı ayırt etmeden kavramaya yarar.

Bu ise, onda hayal kuvvetinin ikinci ana güç olarak ortaya çıktığı anlamına gelir. **(2)** Hayal kuvveti, duyumların etki alanına giren nesnelerin etkilerini duyusal idrak alanına kaydırdıktan sonra korumayı sürdüren bir yetidir. Başka bir deyişle, tahayyül yetisinin temel işlevi duyu verilerini duyusal nesne ortadan kalkmasından sonra saklamaktır. Şu halde, hayal gücü öncelikle hıfzedici bir güçtür. O, duyu yoluyla algılanan nesnelerin suretlerin korunmasından olduğu kadar, bunları yeni formlar meydana getirecek şekilde birleştirmek ve ayırmak suretiyle kontrol etmekten sorumludur. Başka bir deyişle duyum ile akıl arasında aracı bir konum işgal eden hayal gücü, duyudan gelen izlenimleri korumakla kalmaz, onları kompleks bir duyusal imge meydana getirecek şekilde birleştirip ayırır. Sonradan bu imgeler Etkin Akıl'ın aydınlatıcı eylemi yoluyla soyut kavram ve düşünceler haline geleceklerdir.

Fârâbî, *mutehayyile*ye, söz konusu iki görevin dışında bir üçüncü görev daha yükler. Bu da, Yunanca *mimesis*in Arapça muadili olan *muhâkât* olarak taklittir. *Mutehayyile*, bu yetenek sayesinde, nesneleri diğer nesnelerin formlarıyla temsil edebilir ve dolayısıyla temsil yeteneğini hissedilir niteliklerin resmedilmesinin ötesine genişletebilir.[121] Hayal gücünün bu taklit yeteneği, Fârâbî'nin mantık eserlerinde bulunan bir iddiaya, şiir sanatının amacının zihinde hayal ettirme fiillerini uyandırma olduğu iddiasına psikolojik temel sağlar. Fârâbî, hayal gücünün bu yeteneğini dahası nübüvveti açıklamak için de kullanır.

(3) Nefsin bir başka temel yetisi veya gücü de şehvet kuvvetidir (*kuvve-i şeheviyye*). O, insanın bir şeyi istemek veya istememek, tercih etmek ve ondan kaçınmak, bir kimseye dostluk veya düşmanlık beslemek şeklindeki eğilimlerini ortaya çıkarır. Burada söz konusu olan şey, hoşa gideni elde etme doğrultusunda hayvanı tahrik eden istek gücü ile sevilmeyen, zararlı ve korku verici şey-

121 D. L. Black, "Fârâbî", s. 222.

lerden uzaklaşmayı sağlayan öfke gücüdür. Fârâbî, nefsin şehevi faaliyetlerinin, söz konusu isteme ve istikraha yol açan birtakım bilişsel faaliyetlerle yakından ilişkili olduğunu düşünür. Dolayısıyla bir şekilde idrak edilen nesnelere yönelik bir istek ya da arzu bilişsel gücün faaliyetlerine eklenir. O, bu yüzden şehevi kuvveti bütün iradi fiillerin kökeni olarak ayırır. Bununla birlikte, söz konusu kuvvet arzunun fiilen açıklama harekete geçmesini açıklamaya yetmez. Şehevi kuvvet daha ziyade bir kural olarak kendisi aracılığıyla nefsin bedeni kontrol altında tuttuğu harekete geçirici bir güç şeklinde iş görür ve bedeni nefsin makbul olduğuna hükmettiği şeyi araştırmaya, zararlı bulduğu şeyden de kaçınmaya muktedir hale getirir.[122]

Bütün bunlara, sözünü ettiğimiz güçlerin sağladığı temele rağmen, nefsin en önemli yetisi **(4)** hiç şüphe yok ki akıl kuvvetidir. Akıl kuvveti, yine teorik ve pratik akıl diye ikiye ayrılır (*İD*, 77-78). Fârâbî'ye göre, bunlardan pratik akıl teorik akla hizmet için vardır. İnsan, teorik aklı sayesinde kendi gayreti ile elde etmeyi düşünemeyeceği her tür bilgiyi elde eder. Bununla birlikte, teorik aklın esas ya da nihai amacı, onun etik anlayışında daha ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, mutluluktur:

> Ameli akıl, nazari akla hizmet için vardır. Nazari akıl ise başka bir şeye hizmet için değil, mutluluğa ulaştırmak için vardır (*İD*, 91).

İnsanın özellikle akıl kuvvetiyle temayüz ettiğini ve aklı sayesinde tüm diğer canlı varlıklardan ayrıldığını savunan Fârâbî, teorik aklı dört düzeyde ele alır. İnsanı gerçeklik, özellikle de düşünülür realite ile ilişki içerisine sokan ve var olanların kesin bilgisine ulaştıran akıl, doğal durumunda gerçekleşmemiş bir güç, form veya akledilir şeyleri almaya elverişli bir yatkınlık olarak görülür. Bu, *bilkuvve* veya *potansiyel akıl*dır. Fârâbî, onu nesnelerin özleri veya formlarını, kendilerini temsil eden duyusal imgelerden veya suretlerden soyutlamaya, akledilir formları (*mâkulât*) yönünde bir yönelimden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle o, akledilir şeylerin imge veya tasavvurlarını almak üzere hazırlanmış maddi bir yatkınlıktır. Bilkuvve akıl, bu tasavvurları alıp rasyonel formları idrak ettiği zaman, *bilfiil akıl* haline gelir. O, soyutlanmış olarak depo edilen duyusal

122 D. L. Black, "Fârâbî", s. 222.

suretlerin akli formlar olarak kavranmasından, yani bir kuvvenin hayata geçirilmesinden meydana gelir.

Bununla birlikte kuvve durumundan fiil durumuna geçiş, Fârâbî'ye göre, fiilen var olan bir faili gerektirir. Yani, insan aklının maddi akıldan bilfiil akla yükselmesi her daim etkin olup maddeden ayrı olarak var olan *etkin akıl* yoluyla gerçekleşir.[123] Akıl bu düzeyde sadece akledilir formların çok önemli bir bölümünü değil, kendini düşünme faaliyetini tam olarak gerçekleştirir. Bu ise artık aklın üçüncü düzeyine, kazanılmış akla (*müstefâd akıl*) karşılık gelir. Burada insan aklı, tamamen gerçekleşmiş olduğu için, etkin akıl da dahil olmak üzere, maddi olmayan diğer akıllara yakın bir konum elde eder ve tür bakımından onlara benzer hale gelir. Başka bir deyişle, kazanılmış akıl kendine özgü fiilini kendi üzerinde gerçekleştirmek suretiyle, ay üstü dünyanın, aynı faaliyeti gerçekleştiren göksel akılların varoluşlarına benzer bir statü ya da varlık kazanır.

Etik Anlayışı

Fârâbî, insanın bunu başardığı, yani Etkin Akıl'ın desteğiyle, ondan gelen aydınlanma yardımıyla, varlığın ve ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisine ulaştığı, böylelikle de kendini tam olarak gerçekleştirdiği zaman mutluluğa erişmiş olacağını söyler.

Mutluluk: Teleolojik dünya görüşü uyarınca bu âlemdeki her varlığın nihai bir amacı olduğunu, her varlığın kendi türüne özgü bir mükemmellik formu bulunduğunu kabul eden Fârâbî'ye göre, bu mükemmellik ilgili varlığın özünü tam olarak gerçekleştirmesinden meydana gelir. İnsanın, onu diğer canlılardan ayıran, kendisini her ne ise o yapan en temel özelliği ise akıl veya düşünmedir. Demek ki insan, kendine özgü faaliyet türünü tam olarak hayata geçirdiği, aklı bilkuvve olmaktan çıkarak bilfiil duruma geldiği, kazanılmış akıl düzeyinde hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra etkin akılla irtibat tesis ettiği ve hakiki bilgiyle aydınlandığı zaman mutluluğa erişmiş olur.

> Bu nihai mükemmellik ise mutluluktur. Mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü o bu noktada, cisim-dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dahil olur ve ebediyen bu durumda

123 Y. Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu", s. 152.

> kalır. ... Bu mertebeye ancak bazısı fikri, bazısı bedeni olan fiillerle ulaşılır. Bunlar gelişigüzel fiiller değil, kesin ve belirli istidat ve melekelerin sonucu olan kesin ve belirli fiillerdir. ... Mutluluk, kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyiliktir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği hiçbir şey yoktur. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan iradi fiiller, güzel fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden doğdukları istidat ve melekeler de, erdemlerdir. Bunlar kendi özleri bakımından değil, mutluluğun kendisinden ötürü iyi [olan] şeylerdir. Mutluluğa engel olan fiiller ise, kötü şeyler, yani kötü fiillerdir (*İD*, 90)

Kendini Gerçekleştirme ve Saadet Etiği: Fârâbî, insanın mutlu olmak için yaratılmış olduğunu ve sınırlı da olsa bu mutluluğu tek başına gerçekleştirme güç ve imkânına sahip bulunduğunu öne sürer. Onun gözünde de mutluluk, araçsal mutlak bir iyidir. O, hiçbir şeye bir araç olmayıp, doğrudan doğruya bir amaçtır ve bu, apaçık bir şeydir. Mutluluk, kendi içinde tam ve en yüksek değerdir. Yani, insan mutluluğu elde ettiği zaman, onun başka hiçbir şeye ihtiyacı kalmaz. Bununla birlikte, mutluluk insanın maddi varlığının ihtiyaçlarını ölçüsüzce karşılamasından, olabildiğince haz elde etmesinden, zenginlik veya şan-şeref peşinde koşmasından meydana gelmez. Mutluluk insanın kendini gerçekleştirmesinden, özellikle teorik boyutu içinde akıl kuvvetini hayata geçirmesinden meydana gelir ve insanın aşkınlığında bulunur. Mutluluk ya da kemalin teorik özünü vurgulayan Fârâbî'ye göre, aklın işlevi birey için en yüksek tatmini yaratmaktır.

Buna göre, akıl hem mutluluğa ulaştıran biricik araçtır ve hem de mutluluğun kendisi ve sürekli kaynağıdır. Başka bir deyişle, mutluluğun en temel bileşeni tefekkürde kemal olduğundan,[124] insan akıl kuvvetini gerçekleştirdiği, felsefi tefekküre yükseldiği zaman, onun önündeki saadet kapısı ardına kadar açılır ve o maddi varlığını aşar. Demek ki, insanın amacı esas akli melekelerini bilerek ve isteyerek geliştirmek, evrenin esas ve en yüksek amacını anlamaktır. Bu ise, Etkin Akıl'ın insanın akıl kuvveti üzerindeki etkisi ya da eylemiyle mümkün olur. İnsana düşen de esas budur: Felsefi tefekküre yükselmek. Bunu yapan insan, sadece mutluluğa değil, aşkınlığa ve ölümsüzlüğe erişir; gerçekleştiremeyenlerse, ölümle birlikte yok olup giderler.

124 M. Galston, "Fârâbî'nin Önerisi, Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan", s. 84.

Bununla birlikte, insan aklının olgunlaşıp Etkin Akılla irtibat kurması, evrensel bilgiyle aydınlanması olarak tanımlanan en yüksek ve en gerçek mutluluğa Fârâbî de, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, sadece filozofların ve onda fazladan peygamberlerin ulaşabildiği unutulmamalıdır. Gerçek mutluluğun sadece çok küçük bir azınlık için mümkün olduğunu ima eden böyle bir anlayış, elbette Yunan'dan mülhem olan bir entelektüel elitizmle yakından ilişkilidir.[125] Söz konusu elitizm özellikle de Fârâbî din ile felsefe arasında oldukça radikal bir ayrım yaptığı, insanların büyük bir çoğunluğunun teorik olarak yeterince temellendirilmemiş zahiri bir mutluluğun peşinden koştuğunu söylediği zaman ortaya çıkar. Onun bakış açısından, biri gerçek biri zahiri olmak üzere iki tür mutluluk vardır. Bunlardan gerçek mutluluk özellikle filozofların ve bu arada peygamberlerin erişebileceği bir şey olup akli ruhun bedenden ayrı veya ayrılabilir olan kısmının faaliyetiyle, Etkin Akıl ile *ittisal* şeklinde gerçekleşir.

Sadece seçkinlerin erişebildiği böylesi bir mutluluğa sıradan insanlar olsa olsa yaklaşabilirler. İyi düzenlenmiş bir toplumda ancak ikinci dereceden bir mutluluğa, hiç kuşku yok ki peygamberlerinin önderliğinde, ahlaklı ve erdemli bir yaşayışa imkân sağlayacak alışkanlıklar geliştirerek güzel huylar kazanarak erişebilirler. Yani, onda sıradan insanların mutluluktan pay alabilmeleri için, kendilerini mutluluğa götürecek erdemli davranışları kazanmaları ve kazandıktan sonra da onları koruma konusunda sürekli ve ciddi bir çaba göstermeleri gerekmektedir.

Erdem Etiği: Buradan da anlaşılacağı üzere, onun etiği, aynen Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, siyaset felsefesiyle yakından ilişkili olup belli bir toplum düzenini varsayar. Dahası, onun etiği eylem merkezli değil de, fail merkezli bir etiktir. Önemli olan ahlaki failin birtakım ödevleri, doğru eylemleri her nasılsa gerçekleştirmesi değildir, doğru eylemlerin nihai amacını gerçekleştirme doğrultusunda olgun bir karakter geliştirmiş, en azından bu yönde bir yatkınlık meydana getirmiş insandan adeta süzülmesidir. Fârâbî'nin etiği bu yüzden, sadece bir kendini gerçekleştirme etiği değil, aynı zamanda erdem etiğidir. Erdem bu durumda nihai amacı doğrultusunda yürüyen kamil insanın kendine özgü faaliyet türlerini olabilecek en iyi şekilde hayata geçirmesinin sonucunda ortaya çıkan yetkinlik veya meziyet olarak ortaya çıkar. Fârâbî, erdemleri

125 D. H. Frank, "Ahlak", s.205.

ikinci olarak insanı mutluluk amacına götüren temel alışkanlık veya faktörler olarak da ortaya koyar.[126] Bu yüzdendir ki erdem, onun etiğinin mutluluktan sonra gelen ikinci temel kavramıdır. Erdem, Fârâbî'de hem bir sonuç hem de araçtır.

Fârâbî, erdemleri nefsin güçleriyle ilişkili olacak şekilde dört başlık altında toplar. Birinci başlıkta *spekülatif* veya *nazari erdemler* bulunur. Bunlar, dünyevi ve edebi saadete erişebilmek açısından vazgeçilmez olup insandaki "varlık ve hadisat karşısında ulaşılan bilgi zenginliği ve olgunluğunu ifade ederler.[127] Spekülatif erdemler, *a priori* ve aksiyomatik bilgilerden, yani formel bilimlerden başlayarak, tüm teorik bilimleri ve varlığın nihai ilkesi olan Tanrı ve diğer manevi varlıklar ile bilgileri, kapsayıcı ve kuşatıcı bir bilgeliği tanımlar. İkinci erdem türü ise *entelektüel erdemler*dir. Bunlar insan zihninin teoriye değil de pratiğe koşulmuş yönünü gündeme getirir ve kendilerini düşünme gücünün sadece birey için değil fakat topluluk için de en yararlı olanı araştırma çabasında gösterirler.

Üçüncü başlık altında, *ahlaki erdemler* bulunur. Bu erdemler, Aristoteles tarafından gündeme getirildiği şekliyle, en basitinden iki aşırı uç arasındaki doğru ortayla belirlenen dengeli davranışlarda ortaya çıkar. Fakat Fârâbî bununla yetinmez, ahlaki erdemleri spekülatif ve entelektüel erdemlerle uyumlu kılacak şekilde yeniden ele alıp tanımlar. Bu açıdan bakıldığında ahlaki erdemin sadece iyi bir huy veya alışkanlık olmakla kalmayıp aynı zamanda bir yetenek olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Buna göre ahlaki erdemler iyi yönde olduğu kadar kötü yönde de kullanılmak bakımından nötr olan spekülatif ve entelektüel erdemleri iyilik ve adalet yönünde kullanmayı keşfetme yeteneğinin cisimleşmesi, hatta bir tür basiret olarak ortaya çıkarlar. Kişi spekülatif erdem kapsamında savaş sanatının ne olduğunu çok iyi bilebilir ve entelektüel erdem kapsamında değişen koşullara uygulayabilir. Bunun da ötesinde o, bu bilgisi ve gücünü haklı ve haksız savaş türlerinde kullanabilecek şekilde mükemmelleştirebilir (*MK*, 76-82), teorik bilgeliğini pratik bir bilgeliğe dönüştürebilir veya genişletebilir.[128]

Dördüncü ve sonuncu erdem türü, spekülatif veya teorik erdemlerin tam karşı kutbunu meydana getiren erdemler olarak ameli erdemlerdir. Bu erdemler, insanın çeşitli sanat ve mesleklere

126 H. Karaman, "İslam Ahlâk Filozofları", s. 177.
127 M. S. Saruhan, "Ahlak ve Erdemin İnşası", s. 344.
128 Ş. Korkut, "Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", ss. 150-151.

karşı olan eğilimlerini geliştirerek iyi yetişmesiyle ilgili olanlardır. Onlar, kişinin geliştirdiği veya mükemmelleştirdiği moral yeteneğini, basiretini başkalarına aktarmasından meydana gelen erdemlerdir.

Fârâbî, bu erdemlerden hiçbirinin doğuştan olmadığını, olsa olsa insanda birtakım yatkınlıklar olarak var olduğunu söyler. Onların yaratılmasını, geliştirilmesini mümkün kılan şey, iyi bir toplum düzeni ve eğitimdir. İşte buradan hareketle, onun siyaset felsefenin etiğinden ayrılmaz olduğunu söyleyebiliriz.

Siyaset Felsefesi

Fârâbî, nitekim toplumun kuruluşunu, temel ihtiyaçların iş bölümü üzerinden karşılanması amacından ziyade, ahlaki bir amaç üzerinden, erdem ve dolayısıyla mutluluk yoluyla meşrulaştırır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Fârâbî'ye göre erdemin iyi diye nitelenmesinin biricik nedeni onun mutluluğa olan katkısıdır. İnsan, tecrit edilmiş bir halde değil, iyi yönetilen bir toplumda başkalarıyla iyi ilişkiler içinde yaşadığı ve doğru yönlendirildiği zaman[129] erdemli olur. Başka bir deyişle, erdemli olabilmek için, insanın iyi düzenlenmiş ve doğru yönlendirilen erdemli toplumlarda yaşama zorunluluğu bulunmaktadır. Zira insanlara bu noktada yardım edecek yegâne kişi, ittisal tecrübesini yaşamak suretiyle mutluluğun en yüksek düzeyini gerçekleştirmiş olan peygamber ve filozoftur. İnsanlar ancak onun şekil verdiği ve eğittiği bir toplumda erdemli yaşayıp mutluluk amacına erişebilirler.

Devletin Etik ve Metafizik Temelleri: Başka bir deyişle Fârâbî, "her canlı varlığın diğer bütün canlıları kendi amacının bir aracı olarak gördüğünü" söyler. Fakat buradan Hobbesçu anlamda "herkesin herkesle savaş durumu"nu veya Nietzscheci anlamda bir "güç istemi" anlayışı çıkarmak yerine,[130] sırasıyla akla, fedakârlığa ve aşka dayanan erdemli toplum tasavvuru çıkartır. O, politik toplumu, mutluluk veya aynı anlama gelecek şekilde "erdemli ve iyi yaşama" amacı üzerinden meşrulaştırır.

Gerçekten de onun bir parçası veya mensubu olduğu felsefi gelenek, insanı sosyal ve politik bir varlık olarak tanımlar. İşte bu insanın veya bireyin varlığının amacı mutluluk, mutluluğa ulaşmanın aracı da toplumdur. Toplum insan hayatı için vazgeçilmez bir yer

129 E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 180.
130 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 66.

ve alternatifi olmayan bir araçtır. İşte bu yüzden siyaset felsefesinin en önemli konusu mutluluktur. Zira insanların farklı yatkınlık ve potansiyellerle hayata gelmiş olmaları, insanın nihai amacı olan mutluluğu bir politik sorun ve hatta eğitim meselesi haline getirir.[131] Bütün insanların mutluluğun ne olduğunu bilmediğini, hatta bu konuda çoğu zaman yanlışa düştüklerini söyleyen Fârâbî, onların sadece bilme ve yapma konusunda değil, kendilerini kontrol ve bilinçli eylem noktasında da yetersiz olduklarını savunur. İşte bu yüzden toplumda eğitim, öğretim ve mutluluğa yönlendirme stratejilerini hayata geçiren kişi, devletin aklını temsil eden yöneticidir (*SM*, 63).

Fakat her şey bundan ibaret değildir. Zira Fârâbî'nin siyaset felsefesi, aynı zamanda metafiziksel bir temel üzerine yükselir. Zira onun politika felsefesi, insanın doğası ve varoluş amacına en uygun düzenin mahiyetiyle işleyişini en temel problemi olarak merkeze alır. Öte yandan Fârâbî'nin sözünü ettiği doğaya uygunluk, elbette bir yönüyle doğal düzene uygunluk, yani bu düzenin akıl temeli üzerinde amaçlı varoluşunun hesaba katılması, diğer yönüyle de bütün var olanların fail ve ereksel nedeni olan Tanrı'ya uygunluk anlamına gelir. Aslında her ikisi de son tahlilde doğru bir politik yönetim veya devlet politikasının Tanrı'nın evrendeki yönetimini örnek alan bir politika olduğu,[132] ideal toplumun bu yüzden bilgelik sahibi olan gerçek yöneticiler tarafından yönetilmesi gerektiği anlamına gelir.

Gerçekten de insan toplumlarını düzenleme, yönetme ve yönlendirme işinden sorumlu olan insanlar, Fârâbî'ye göre, son çözümlemede felsefi bilgeliğe sahip bulunan insanlardır, çünkü teorik bilgelik olmadan, evrenin amacına, kaynağına ve anlamına dair bilgiden yoksun bulunulduğunda, insanoğlu için yasa yapmak söz konusu olamaz (*İD*, 107-108). Hal böyle olduğundan, insanlar için kurtuluşun ancak ve ancak filozofların kral ya da kralların filozof olmalarıyla, yani siyasi iktidar ile bilgeliğin gücünün birleşmesiyle mümkün olabileceğini söylemiş olan Platon'dan sonra, Fârâbî'de de felsefi bilgelikle iktidar birleşir. Bununla birlikte Fârâbî, Aristoteles ve Platon'un öğrencisi olduğu kadar, yaratıcı bir Tanrı'ya iman eden Müslüman bir düşünürdür de. Felsefi ilkeleri şeriatın hükümleriyle bir araya getirmek durumunda kalan Fârâbî'de, *felasife* ile *hikmet*, felsefi bilgelikle dini hikmet birleşir ve filozofla peygamber neredeyse özdeş olup çıkar.

131 Y. Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu", s. 170.
132 E. Şahin, "Platon ve Fârâbî'de Aristokrasi", s. 120.

Peygamberlik: Ona göre de insan, ideal devleti ya da erdemli toplumu ancak hakikatin bilgisi yoluyla tesis edebilir ya da başka deyişle o, ancak Tanrı ile evrenin ilişkisini bilirse, bu ilişkinin bir taklidi olacak ideal, erdemli toplumu yaratabilir.[133] Bunu ise sadece filozof ve peygamber yapabilir. Yani, insanları nihai ve en yüksek amaçlarına götürecek, onları erdemli özneler haline getirecek ilkeleri belirleyip yasaları yapan kişi ancak filozof ya da peygamber olan bir yönetici olabilir. İkisi arasındaki yegâne fark, birinin sadece akla, diğerinin muhayyileye dayanmasıdır.[134] Buna göre, yönetici toplumu ve devleti nasıl düzenleyeceğini Etkin Akıl ile olan temasından öğrenir. Filozof Etkin Akıl'la sadece aklı yoluyla temas kurarken, peygamber vahyin ve nübüvvetin kaynağı olan muhayyileyi kullanır. Bilgiye giden yol muhayyileden geçerse eğer, kişi söz konusu bilgiyi halkın anlayabileceği bir dille ifade etme imkânı bulur. Bu açıdan bakıldığında peygamberlik, akıl ile muhayyile arasındaki doğrudan temasın bir sonucu olup, o felsefe yoluyla da erişilebilir olan aynı hakikatleri sembolik bir tarzda ortaya koyar. Peygamberin hayli gelişmiş muhayyile gücü, onun Etkin Akıl'dan gelen bir sudura tabi olmasıyla sonuçlanır.

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

> Bir insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun ruhu, sanki Faal Akıl'la bir olmuştur. O, kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile vakıf olan bir insandır. Bu ise bir yönetici olmanın şart-

133 Z. Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 97.
134 O. Leaman, "Fârâbî", s. 676.

larından birincisidir. Ayrıca onun dilinde, bildiği her şeyi başkasının tahayyülünde en iyi biçimde canlandırma kudreti olmalıdır. O, insanları mutluluğa ve kendileriyle mutluluğun elde edildiği fiillere en iyi bir biçimde yöneltme kudretine sahip olmalıdır (*İD*, 107).

Erdemli Toplum: Bu açıdan bakıldığında peygamber ve filozofun gerçekte aynı şeyi bildikleri, fakat söz konusu bilgiyi farklı dillerde ifade ettikleri söylenebilir. Bunun nedeni, filozof ile peygamberin farklı yeteneklere sahip olmasıdır; gerçekten de filozofun sadece entelektüel yeteneklere sahip olduğu yerde, peygamber ayrıca politik yeteneklere, insanları doğru bilgiye dayanarak mutluluğa sevk etmeyi mümkün kılacak ikna gücüne sahip olur. Söz konusu ideal yönetici siyasi ve toplumsal düzende, Bir Olan ya da ilk Neden gerçeklik düzeninde her ne ise odur. Böylesi yetkin idareciler, yani peygamberler tarafından, onların belirledikleri ilkelere, koydukları yasalara göre yönetilen bir toplum, Fârâbî'ye göre, iyi toplum veya erdemli şehir olarak tanımlanır:

> O halde, insanları kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir erdemli, mükemmel bir şehirdir; insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur (İD, 100-101).

Erdemli toplum, gerçek mutluluğa erişmek ve bu noktada yardımlaşmak üzere bir araya gelen insanların oluşturduğu toplumdur. Ona göre, düşünce ve eylemleriyle sadece iyiyi hayata geçirmeye, gerçek mutluluğu elde etmeye çalışan ve doğallıkla erdemli bir başkan (filozof-peygamber) tarafından yönetilen insanların meydana getirdiği her toplum erdemli bir toplum olma durumundadır. Bu toplumu erdemli kılan şey, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin iyi ve ahlaki bir hayatı amaçlamalarıdır. Onu erdemli kılan şey, ikinci olarak yöneticileri ve geliştirilen yönetim modelidir.[135] Erdemli her toplumda, en genel anlamıyla biri yöneten diğeri de yönetilen olmak üzere iki grup insan bulunur. Bunlardan yönetenler de yönetilenler de, kendi içlerinde yöneten ve yöneticiler olarak

135 Y. Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan Kavramı", s. 293.

ikiye ayrılırlar.[136] Toplumun veya devletin başındaki yöneticiyi biyolojik açıdan insan organizmasındaki kafaya benzeten (*İD*, 102) Fârâbî'ye göre bunlardan yöneten "ilk başkan" (*er-reis el-evvel*) anlamında peygamber filozoftur. Diğer yöneticiler ise sırasıyla din hizmetkârları, dil uzmanları, teknikerlerden meydana gelir. Bunun dışında, yönetilenler mücahitler ve iktisadi işlerle uğraşanlar ve diğer insanlardan oluşmaktadır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Fârâbî'nin erdemli toplumu, hiyerarşik bir yapılanma içinde altı sınıf insandan meydana gelir.[137] Yönetilenler, bunun dışında anlama ve kavrama düzeyindeki farklılıkları dolayısıyla birbirlerinden ayrılırlar. Onların bilgilerinin ve kavrayışlarının nesneleri ortak olmakla beraber, bilge kişilerin bilinmesi gereken şeyleri, gerçekte oldukları şekliyle bildikleri yerde, sıradan insanlar (müminler) onları ancak imgeleri, örnekleri veya taklitleriyle bilirler.

Erdemli toplumun karşısında, kötü ve bilgisiz hükümdarlar tarafından yönetilen, bireyleri erdemi tanımayan, mutluluk nedir bilmeyen, neyin gerçekten iyi olduğundan yana derin bir cehalet içinde bulunan bir toplum cahil şehir, bozuk toplumdur.

> Cahil şehir, halkı mutluluğu bilmeyen, mutluluktan habersiz olan şehirdir. Onlar mutluluk konusunda aydınlatılsalar bile, onu ne anlayacak, ne de [ona] inanacaklardır. Onların bildiği iyi şeyler, yalnızca görünüşte iyi oldukları zannedilen bazı şeylerdir ki bunlar beden sağlığı, zenginlik, şehevi zevkler, insanın kendi arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi hayatta gaye oldukları düşünülen şeylerdir. Cahil şehrin halkına göre, bunların her biri mutluluk çeşididir ve en büyük, en tam mutluluk da onların hepsinin toplamıdır. Onların zıddı olan şeyler, yani hastalık, yoksulluk, zevklerden mahrum olma, arzularının peşinden koşmada serbest olmama, saygı ve itibar görmeme de kötülüklerdir (*İD*, 110).

Fârâbî erdemli toplumun bir model oluşturduğunu, dolayısıyla onun kendi türünde tek olduğunu söylerken, farklı cahil şehir tür-

136 Y. Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan Kavramı", s. 295.
137 Ş. Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları ve Kökenleri*, ss. 144-149.

leri olduğunu söyler. Bunlardan birincisi, insanın biyolojik yaşantısını sürdürebileceği asgari koşullar temeli üzerinde örgütlenmiş toplum olarak zorunluluk şehridir (*zarûriyye*). İkincisi, temel amacı zenginleşmek olan, sosyalleşme ve işbirliğinin zenginlik, mal mülk ve servet üzerinden tanımlandığı zenginlik toplumudur (beddâle). Üçüncüsü ise bayağılık (hıssa) ve düşüklük (sukût) şehridir. Burada amaç, zorunlu ihtiyaçları temin etmek yanında, maddi zevklerin peşinden koşmaktır. Fârâbî, bir başka bozuk veya cahil toplum örneği olarak, şan şeref peşinde koşanların oluşturduğu şeref şehrini (*kerrâmiyye*) verir. Bir başka cahil şehir örneği, zorbalar tarafından yönetilen, temel derdi egemenlik olan zorba şehirdir (tegallüb). Onun verdiği bir başka bozuk toplum örneği, herkesin arzularına gem vurmaksızın her istediğini yapmaya çalıştığı demokratik toplumdur (*cemâ'iyye*).

İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ, politik ve fikri çekişmelerinin, mezhep çatışmalarının yoğun olduğu bir dönemde ortaya çıkarak imanda birliğin ancak felsefe yoluyla sağlanabileceğini öne süren bir felsefe topluluğudur. Gerçekten de dinin cehaletle kirletildiğini, ona batıl ve sapık fikirler karıştırıldığını iddia ederek yola çıkan İhvân-ı Safâ, dini gerçek saflığına ve birliğine iade etmenin ancak felsefe ile mümkün olacağını, bunun için de İslam inancı ve şeriatının Yunan felsefesiyle uzlaştırılması gerektiğini savunmuştur. İhvân-ı Safâ sadece İslam ümmetinin değil, fakat insanlığın huzur ve mutluluğunu felsefileşmiş bir dinde görür ve bu yüzden, eklektik bir sistem içinde bütün din ve milletlerin manevi ve bilimsel mirasını bir araya getirme amacı güder (*İSR*, 212). Topluluk, "siyasetin emrine koşulmuş bir felsefe anlayışıyla"[138] ve dini/ahlaki kaygılarla ortaya çıkan İhvân-ı Safâ bağnazlığı, politik çekişme ve mezhep çatışmalarını gidermeyi, kardeşlik ve dayanışma duygusunu yerleştirmeyi, yanlış bilgiler ve batıl düşüncelerle kirletilmiş olan dini, felsefe ile temizleyip saflaştırmayı hedeflemişti.[139]

Pisagorcular gibi, dini bir cemaat ve bir felsefe topluluğu olarak ortaya çıkan İhvân-ı Safâ, aslında çeşitli dini topluluklar, politik toplumlar ve İslami mezhepler arasındaki mücadele ve savaşlardan yılmış Müslüman elitlerin bir şekilde sığınabilecekleri bir ahlaki-ma-

138 M. Fahri, *Felsefesi Tarihi*, s. 173.
139 E. Uysal, "İhvân-ı Safâ", s. 2.

nevi cemaat inşa etmeyi amaçlamıştı.[140] Topluluk, bu uğurda da büyük ölçüde bilim ve felsefeden yararlanmıştı. Bunu söz konusu amaç doğrultusunda hazırlamış oldukları eser olan *Resâilü İhvâni's Safâ* [Risaleler]'den görmek mümkündür. Eserde eğitimsel, ahlaki ve felsefi bir motife çok belirgin olarak rastlanmakla birleştirici motif diniydi.

Topluluğun Kimliği ve Eserleri

Basra'da hicri dördüncü/miladi onuncu yüzyılda kendini gösteren İhvân-ı Safâ, aynı zamanda politik yönleri de olan bir topluluktu.[141] Başka bir deyişle, İhvân, kendilerinden felsefi olarak ilham aldıkları Pisagorculardan yaşayış ve örgütlenme tarzı bakımından da etkilenmişti. Buna göre, İhvân, dünyayı ve onun çekici maddi yönlerini hor gören, kaynağı nerede olursa olsun kendilerini hakikate veren, asıl ilgi alanı olarak ilahiyatı benimsemiş bir örgüttü. Gizli teşkilatları komünal bir yapı arz ediyordu. Topluluğun üyeliğine kabul edilenlere, maksat hâsıl oluncaya kadar birbirlerine yardım edip destek olmaları ve değersiz insanlarla ilişkilerde birbirlerini korumaları ısrarla anlatılırdı. Söz konusu politik ve dini cemaatin amacı şu şekilde anlatılmaktaydı:

> Dinler konusunda bilgin, peygamberlik sırlarına vâkıf ve felsefi eğitim görmüş olmak bizim erdemli kardeşlerimizin özelliklerindendir. Onlardan biriyle karşılaşır ve yoldaş olduğuna inanırsan, onu sevindirecek müjdeyi ver. Yeni bir keşif ve uyanış döneminin başlamakta olduğunu hatırlat. ...
>
> Bilmelisin ki, kardeş ve yandaşlarımızdan bir grup bizim varlığımızdan şüphe etmekte; bizim sürekli olduğumuza ve kendilerini himaye edeceğimize dair tereddütleri bulunmaktadır. Başka bir grup da bizim sürekliliğimize kesin inandıkları halde, hareketimizden ve sırlarımızdan habersizdirler. Fakat hepsi de bizim ortaya çıkmamızı ve dönemimizin bir an önce başlamasını beklemekte; bize yardım etmek için can atmaktadırlar. Onlardan biriyle karşılaşırsan müjdeli haberi ver ki, uzak sandığın olayın umduğundan da yakın olduğuna inanıp sevinsin. Kardeşlerimizden güvendiklerine, bizim sana öğrettiklerimizi anlat; sırlarımızdan onları haberdar et ki, bize olan inançları pekişsin; inandıkları hareketimizin

140 O. A. Farrukh, "İkhwan al-Safa", s. 289.
141 E. Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, s. 21.

doğruluğu onlarca da açıklık kazansın. Ruhlarını okşayacak ve huzur verecek risalelerimizi onlara takdim et. Fakat bu, bizim sana öğrettiğimiz sıra düzenine uygun olmalı. Umulur ki, dinlendikleri zaman manasını anlarlar; gaflet ve cehalet uykusundaki ruhları uyanır (*İSR*, 218-219).

Kendisini *İhvân'us Safâ* ve *Hullânu'l Vefâ* (Gönlü Arınmış Kardeşler ve Sözüne Sadık Dostlar) gibi isimlerle de adlandıran topluluğun başında, kurucu üyeler olarak Zeyd bin Rifa'a, Ebu Süleyman Muhammed bin Ma'şer el-Büstî el-Makdisi, Ebu'l-Hasen Ali bin Hârûn ez-Zêncanî, Ebu Ahmed el-Mihricânî bulunmaktaydı. Bu âlimler ve düşünürler grubundan oluşan dini tarikat, felsefi topluluk veya politik örgüt, müminleri dört düzey veya mertebeye ayırmakta ve insanların topluluktaki yerleri bu hiyerarşiye göre belirlenmekteydi. Birinci mertebe, yaşları on beşe ulaşan, keskin anlayış ve kalp temizliğiyle temayüz eden kimselere özgü *adaylık* ya da *çıraklık mertebesi*dir. İkinci mertebe, otuz yaşına girmiş, şefkati, kurnazlığı ve özellikle yönetim işlerinde sergilediği pratik düşünüş ile seçkinleşen insanlara özgü *liderlik mertebesi*dir. Üçüncü düzey, otuz ile kırk yaş arasında bulunan ve ilahi yasadan yardım alan insanların *hâkimlik* veya *meliklik mertebesi*dir. İhvân-ı Safâ tarafından belirlenen dördüncü düzey, topluluğun üyelerinin ellili yaşlarında ulaşmaya davet edildikleri, elbette "hakikatin idraki"ne ve "melekut âlemi"ne yükselişle belirlenen *peygamberlik evresi*dir.[142]

Topluluğun eser verme tarzı da doğallıkla farklılık gösterdi. Onlar felsefeden siyasetin hizmetine koşulmuş, aydınlanma amacına hizmet eden bir hikmeti anladıkları için, verdikleri eserlerle kendi üyelerini olduğu kadar toplumu da aydınlatma amacı güttüler. Temel ve en önemli eserleri toplam elli iki deneme ya da risaleden oluşan *Risaleler* adlı İslam ansiklopedisiydi.[143] Ansiklopedi kapsamı içinde yer alan bu elli deneme, sırasıyla matematik, fizik, psikoloji ve ilahiyatla ilgili olacak şekilde dört ayrı gruba ayrılır.[144]

Bunlardan matematik kapsamı içinde yer alan birinci grup on dört risaleden oluşur; bu risalelerden birincisi doğrudan doğruya matematiğin doğası ya da mahiyetine, ikincisi geometriye, üçüncüsü astronomiye, dördüncüsü musikiye, beşincisi coğrafyaya, altın-

142 B. A. Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi bir Topluluk olarak İhvân-ı Safâ", s. 246.
143 D. Steigerwald, "Ikhwan al-Safa".
144 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 176.

cısı sayısal, geometrik ve harmonik orantılara, yedinci ve sekizinci risaleler pratik sanatlara ve dokuzuncusu da ahlâkın yapısı ve farklılığına dair bir eserdir. Birinci grubun onuncu risaleden on dördüncü risaleye kadar olan son beş risalesi mantık konusuna ayrılmıştır. *İsagoji* onuncu, *Kategoriler* on birinci, *Peri Hermenias* on ikinci, tasım on üçüncü ve burhan da on dördüncü risalede ele alınır. On yedi risaleden oluşan ikinci grupta doğa bilimleri konu edilmektedir. Bunlardan ilk yedisinde gökyüzü, âlem, oluş ve bozuluş, meteoroloji, madenler, bitkiler, hayvanlar, duyu ve duyum konuları ele alınmıştır. Yine aynı kapsamda, Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* adlı eserlerinde ele almış olduğu madde-form ilişkisi, doğanın mahiyeti, insanın bileşik bir varlık oluşu benzeri konuları ele alan dört risale bulunmaktadır. İkinci grubun geri kalan altı risalesi, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinde ele aldığı konulara değinmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın *Risaleler*'inin üçüncü grubu, daha ziyade onların deyimiyle "nefsânî-aklî" bilimler üzerinde yoğunlaşan risalelerden meydana gelmekteydi. Burada aklın yapısı, akıl ilkeleri, aşkın, özellikle de mistik aşkın mahiyeti, hareketin türleri, nedensellik, yeniden diriliş ve tanımlarla ilgili risaleler bulunur. Sonuncu grup ise dini ve ilahi bilimlerden, yani bir bölümüyle metafizik, daha önemli bir bölümüyle teolojik olan risalelerden meydana gelmektedir. Bu kapsam içinde yer alan on bir risalede, ruhsal arınma, nübüvvet meselesi, ilahi takdir gibi konular yanında, çeşitli dini ve felsefi görüşler, insanı Allah'a kavuşturacak yöntemler ve nihayet politik meseleler ele alınıp incelenmektedir.[145]

Felsefe Anlayışı

İhvân-ı Safâ'nın felsefe anlayışı, bu söylenenlerden de kolaylıkla anlaşılacağı üzere, büyük ölçüde pratik bir felsefe anlayışıydı. Onların zaman zaman mistik bir doğrultuda gelişen, bazen de ahlaki birtakım normlar üzerine inşa edilen felsefe anlayışları, Pisagorcu ve Sokratik felsefe tasarımı geleneğine çok büyük ölçüde sadık kalmıştı. Gerçekten de İhvân için felsefe, sadece hakikatin araştırılması amacına yönelmiş teorik bir faaliyet değildi; felsefeyi belirleyen şey, esas itibariyle onun kişinin eylemleri ve hayatını, kazanılan hakikat bilgisi doğrultusunda düzenlemesine dönük pratik ya da moral boyuttu.

145 F. Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", ss. 188-189.

Teorik düzeyde erişilen doğruların, şu halde kişinin pratikteki durumu, moral düzlemdeki konumuyla yakından ilişkili olduğunu ima eden İhvân-ı Safâ, pek çok Müslüman düşünür veya okul gibi, felsefeyi bilgi-davranış bütünlüğünü ifade eden hikmet kavrayışıyla birleştirir.[146] O, işte böylesine bir yaklaşımın sonucu olarak felsefeyi, tıpkı Platon'da olduğu gibi, "ölüme bir hazırlık", "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi" diye tanımlarken, felsefenin pratik boyutuna bir kez daha vurgu yapar. İhvân filozofu da bu çerçeve içinde "davranışları güzel, sanatı sağlam, doğru sözlü, güzel ahlaklı, düşünceleri düzgün, amelleri temiz, bilgileri gerçekçi" biri diye nitelerken, gerekli moral donanım olmadan felsefe yapmanın kralın huzuruna düstursuz girmeye benzediğini söyler.[147] Gerçekten de felsefeyle ruhsal arınma arasında yakın bir ilişki kuran İhvân'ın anlayışına göre, felsefe teorik bir uğraştan ziyade, insanın zihin, kalp, ahlak ve eylem dünyasını tamamen ve bir bütün olarak düzenleyen kuşatıcı bir disiplindir:

> Felsefenin üstün özelliklerine ve dünyada ondan yararlanma hususuna gelince; bu fani ve bayağı âlemden ayrılmak, iyilerin ahlakına sahip olmak, cömertçe davranmak, iyilik ve güzellikleri yaymak, kötülük ve çirkinlikleri önlemek için; halkın beğenisini kazanmak, hükümdarların takdirine layık olmak, zalimlerin tasallutundan korunmak, kabilesinin imamı ve aşiretinin mihrabı olmak için bu üstün özellikler gereklidir.
>
> İnsanın insani erdemleri kazanarak kendini yetiştirmesi de o özelliklerdendir. Çünkü insanın kemale ermesi, ancak kendi düşünme gücünün ürünü olan bilgiyi ortaya çıkarmasıyla gerçekleşir. Doğuştan gelen düşünme, ayırt etme özelliğine sahip olan aklın formu sayılır. O akıl ki, insan onun için vardır ve onun sayesinde öteki canlılara üstün kılınmıştır. Şöyle ki, bu âlemde var olan her bir varlığın kendine özgü bir fiili vardır ve o fiili gerçekleştirmek için yaratılmıştır. İnsana özgü olan fiil, doğuştan gelen düşünme yetisini, düşünceyi işleterek geliştirmek, kendinde güç halinde bulunanı fiil haline çıkartmak; bir canlı olarak yaratılmışken varlığını insanca sürdürmek için insani erdemleri, meleklerin ahlakını

146 E. Uysal, "İhvân-ı Safâ", s. 2.
147 E. Uysal, "İhvân-ı Safâ", s. 2.

ve yüksek ilahi bilgileri kazanmak suretiyle yok hükmünde olan şeyleri var kılmaktır. Zira insanın ruhu doğuştan aktif ve güç halinde bilgindir. Güç durumunda var olan şey, bilfiil yok sayılır. Ancak bilfiil var olunca tam varlık kazanmış olur. Fakat insan kendine en çok yaraşanı ve en yararlı olanı yapmayacak olursa, insan olarak var sayılmaz.

O halde, ilim tahsil etmekle ve güç halindekini fiil alanına çıkartmakla insanlık ve ademoğluna yaraşır ahlak tamamlanmış olur ve bu sayede dosdoğru yola kavuşur. Böylece insan, en bayağı düzeyden en şerefli mertebeye yükselmiş olur. Öyle ki, onun ruhu değerli meleğe dönüşür ve yücelik merdivenlerinin basamaklarında yükselerek ahiret yurdunda meleklerle ve Kutsal Ruh'la birlikte değerli şahsiyetlerin bulunduğu yere yükselir. Cennetlerde rahat ve bol nimet içinde Rahman olan Allah'a yakın olur.

Öyleyse felsefenin yararlı bir hikmet, kesin bir delil, doğruya ileten, cennette en yüce mertebeye ulaştıran bir vasıta olduğu kanıtlanmıştır. Bundan dolayı, "Her yararlı olanının bilgisi ve toplayıcı olan her âdil ilkeye bağlanmak felsefedir" denilmiştir. Ve yine demişlerdir ki: "Felsefe hakikatlere inanma, doğruyu söyleme ve iyi olanı kusursuzca yapmaktır." Yine demişlerdir ki: "Felsefe, varlığın hakikatini hatasız ve kusursuz olarak bilmektir." O halde felsefenin kurtuluş merdiveni, kerem hazinesi, hidayet kandili, doğru yolun anahtarı, kulların hayat kaynağı, ülkelerin dirlik ve düzenliği olduğu kanıtlanmıştır (İSR, 222-223).

Kaynakları

İhvân-ı Safâ'nın eserini şekillendiren elbette kendi katkılarının yanı sıra, kültürel ve felsefi anlamda aldığı etkiler de olmuştur. Başka bir deyişle, onlar farklı entelektüel yapı ve mizaçlarıyla sadece belli bir kriz okumasına veya içinde bulundukları çağın koşullarını yorumlamaya değil, bir yandan da gördükleri krizi aşmaya, çağın koşullarına belli bir tepki vermeye yönelmişlerdir. İşte bu noktada, sadece kendi kaynaklarına dayanmadılar, başka kaynaklardan da beslenmişlerdir. Kendi doğal kaynakları, onları belli bir kriz okumasına yönelten mizaçları olmuştur. Kendi kültürel kaynakları da, doğallıkla İslam dini, hatta genel olarak dindir. Nitekim İhvân-ı Safâ düşünürlerine göre, bütün dinler, ibadetler ve hukuk açısından, yani zahiri yönden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, inanç yani batını yönden

bir ve aynılardır. Başka bir deyişle, semavi dinlerdeki görünür farklılıklar, "Allah'ın insanlara yol göstericiliğindeki bir pusula düzeltmesinden kaynaklanmadığı gibi, O'nun elçilerinin görevlerini ifade edişlerindeki bir yetersizlikten de meydana gelmez. İlahi dinlerin zahirleri bakımından farklılığı, davete muhatap olan insanların ve bu insanların çağlarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır."[148]

Aslında çoğu zaman "hakikatin birliği" anlayışının önemli bir temsilcisi olan İhvân-ı Safâ, bilimden, ama özellikle de felsefe bağlamında Yunanlılardan etkilenmişti. Nitekim eserlerini kendilerini ve kaynaklarını tanıtırken, onlar, şöyle söylemekteydiler:

> Bilimlerimizi dört tür kitaptan aldık. Birincisi, bilge ve filozofların kaleme aldıkları matematik ve fiziğe dair kitaplardır. İkincisi, Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kutsal kitaplardır. Üçüncüsü, yıldızların hareketleri ve burçların bölümleri gibi etkenlerle maden, bitki ve hayvanlar gibi var olanların şekillenişini anlatan fizik bilimine dair kitaplardır. Sonuncusu ise ancak tertemiz meleklerin dokunabildiği ilahi kitaplardan gelen ilhamdan alınanlardır (İhvân-ı Safâ'dan akt., Toktaş, 190).

Sokratik Gelenek: Gerek Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanlar, Tanrı dünya ilişkisi, gerekse insanın doğası, var olanların hiyerarşik yapısı benzeri konularda Yunanlı düşünürlerden etkilenen İhvân-ı Safâ, elbette bütün Müslüman düşünürler gibi Sokratik geleneğin kurucu düşünürlerinden ilham almıştı. Gerçekten de İhvân'ın önemli bir felsefî kaynağı, Sokrates'le Platon olmuştur. Sokrates'in ölümü metanetle ve gönül rahatlığıyla karşılayan tavrından etkilenen İhvân, bu iki düşünürden hareketle kahraman olarak filozof tasarımına ulaşmıştı. Birlik ya da topluluk üyeleri, Platon'un idealar teorisinden etkilenmek dışında, bedenin manevi yetkinliğe ulaşma yolunda insan için bir engel oluşturduğu görüşünü miras almışlardı.

İhvân-ı Safâ'nın eklektik sistemi, neredeyse bütün Yunanlı düşünür ya da okullardan etkilenmişti. Söz gelimi İhvân, makro-kozmos olarak büyük evren ile mikro-kozmos olarak insan arasında yapısal bir benzerlik veya koşutluk ilişkisi kurma noktasında Stoacıları takip

148 F. Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", s. 196.

etti. İnsanın kendi varlığında evreni özetlediğini öne süren İhvân, fiziğiyle metafiziğinin anahtar kavramlarını ise Aristoteles'ten almıştı.[149]

Pisagorcular ve Yeni-Platoncular: Bununla birlikte, alınan Yunan kaynaklı etkiler dikkate alındığı zaman, İhvân-ı Safâ'nın farklı ve yeni bir yönelişi temsil ettiği rahatlıkla söylenebilir. Buna göre, Kelami felsefe ile Tasavvufi felsefe dışta bırakılarak sadece İslam felsefesinin ana akımı veya gövdesi hesaba katılacak olursa, Meşşailiğin esas olarak Aristoteles'i, İşrakiliğin de Platon'u takip ettiğini öne sürmek hatalı olmaz. İhvân ise, eklektik sisteminde her ne kadar Platon ve Aristoteles'ten de etkilenmiş olsa bile, esas Pisagorcu ve Yeni-Pisagorcu felsefeden beslenmişti. Zira İhvân da yaratılmış şeylerin doğasıyla sayının doğası arasında mutlak bir ilişki bulunduğunu öne sürmüştü. Varlığı anlamanın anahtarının matematikten geçtiğini düşünen okul üyeleri, yine Pisagorcu düşünürler gibi, her şeyin Bir'den çıktığını söylemekteydiler. Onlar, bir tür sayı mistisizmiyle, varlığa ve bilgiye bir derinlik ve sihirsel birtakım anlamlar yükleme yoluna başvurmuşlardı. Bu yüzden tıpkı Pisagorcular gibi, var olanlara belli sayılar yüklediler. Toprak, hava, su ve ateş gibi dört öğeye, dört mevsime, dört yöne, vb., dikkat çekerken, bir sayısına ek olarak, dörde de özel bir önem izafe ettiler. Tanrı'nın birliğiyle ilgili bilgiye ulaşmanın ilk ve en önemli yolunun matematik veya sayılar üzerinde çalışmak olduğunu bildiren ve sayılarla kendilerine bir sayı izafe edilen şeyler arasında ayrım yapabilen İhvân, görüşleriyle Pisagorcular karşısında bir ilerlemeyi temsil etmekteydi.[150]

> Pisagorcu filozoflara gelince, onlar "var olan her şey sayısaldır" diyerek her şeye hakkını vermişlerdir. ... Bu sistemde her varlık doğal akışı ve ilahi düzeni içinde hiyerarşik olarak yerli yerine oturtulur. ... Varlıktaki hiyerarşi ve yaratılanlardaki düzen, bir sayısının oluşturduğu sayılar düzeniyle uyum içindedir ve hepsi "bir"e muhtaçtır. İhvân'ın görüşüne göre de, "bir" ve ondan sonra gelenler bir başkasına muhtaçtılar ki, o da "sayan"dır (*İSR*, 223).

İhvân'ın *Risaleler*'ine veya genel olarak metafiziğine Pisagorculuk kadar baskın çıkan diğer Yunani felsefe ise, Yeni-Platonculuk

149 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 183.
150 I. R. Netton, "The Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)", s. 224.

olmuştur. Yeni-Platoncu öğretinin en temel unsurlarını meydana getiren hiyerarşik varlık tasarımıyla Tanrı'dan başlayan sudur teorisi İhvân'ın metafiziğinin de en temel öğretileridir.[151] Nitekim onlar, evrenin Tanrı tarafından var edilişini aynı sudur anlayışı çerçevesinde, tıpkı Yeni-Platoncular gibi konuşan birinden sadır olan sözler, bir lambadan veya Güneş'ten yayılan ışığa, yanan bir cisimden yayılan sıcaklığa benzetmişlerdi.[152] Fakat Plotinos'un özde dört aşamalı bir süreçten meydana gelen türüm anlayışını onlar dokuz düzeyli bir hiyerarşik varlık anlayışı üzerinden ifade etme cihetine gitmişlerdi.

Din-Felsefe İlişkisi

İhvân-ı Safâ'nın öğretileri içerisinde, onun din-felsefe ilişkilerine dair görüşleri önemli bir yer tutar. Din ile felsefeden İhvân düşünürleri için, onlar her ne kadar hakikatin birliğinden söz etseler de, *aksiyolojik ve epistemolojik olarak önce gelen dindir*. Zira onlar felsefeye, daha önce de söylediğimiz üzere, dinin okunması ve anlaşılması noktasında yaşanan bir krizden, İslami kültüre musallat olan cehaletten dolayı başvurmuşlardı. Buradan hareketle, İhvân-ı Safâ'nın din-felsefe ilişkileri söz konusu olduğunda, önce gelen din olacak şekilde bir tür tamamlayıcılık anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, felsefe cehaletle kirletilmiş olan dinin temizlenerek ihyasını temin etmek, ona asli saflığını kazandırmak, onun okunmasında karşılaşılan güçlükleri bertaraf etmek için vardır.

İhvân-ı Safâ'nın, felsefenin dinin bir anlamda hizmetkârı olduğunu ima eden söz konusu görüşünü temellendirmek amacıyla aktarılan bir anekdota göre, "Bir gün Hz. Peygamber'in meclisinde Aristoteles'in adı geçince, Hz. Muhammed, kendi zamanında yaşamış olsaydı onun İslam'a bağlanarak kendisini izleyeceğini" söylemiştir (*Rİ*, 33). İhvân topluluğunun üyeleri, aynı bağlamda peygamberlikten sonra gelen en şerefli mesleğin felsefecilik olduğunu söylemişlerdi.

Dinin felsefe karşısında aksiyolojik ve epistemolojik açıdan sahip olduğu öncelik veya üstünlük, İhvân-ı Safâ'nın görüşlerinde, felsefeyle din arasında *hem konu hem de amaç yönünden savunulan*

151 I. R. Netton, "The Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)", s. 227.

152 B. A. Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi bir Topluluk olarak İhvân-ı Safâ", s. 265.

birlik anlayışıyla telafi edilir. Buna göre, gerek din gerekse felsefe metafiziksel ve ahlaki açıdan yaklaşık olarak ayrı konuları ele alırlar. Söz gelimi neyin gerçekten var olduğu, Tanrı ile âlem arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, insan hayatının amacının ne olduğu, onun nasıl yaşaması gerektiği konuları her ikisinin de ortak konusudur. Bu noktada onların arasındaki en önemli farklılık yöntem farklılığıdır. Kaldı ki İhvân-ı Safâ, bu farklılığı pek önemsememiş, onun bir hastalığın tedavisinde farklı hekimlerin farklı tedaviler kullanabilmelerinden öte bir anlama sahip olmadığını söylemişlerdir. Bu noktada onlar açısından önemli olan, araçtan ziyade amaç olmuştur.[153]

Buradan da anlaşılacağı üzere, İhvân-ı Safâ din ile felsefe arasında bir amaç birliği olduğunu savunmaktaydı. Onların amaçları ilahi vatanından kopup yeryüzüne, bir büyük denize düşmüş insanın boğulmasını, yok olup gitmesini önleyerek çıkması veya varması gereken yere çıkmasını, varmasını sağlamaktır. Başka bir deyişle, gerek dinin gerekse felsefenin amacı insan nefsini düşmüş olduğu yeryüzünden kurtarmak ve kendisini mümkün olduğu ölçüde Allah'ın sıfatlarıyla donatmasına katkı sağlamaktır (*Rİ*, 227-228). İnsan, İhvân düşünürlerine göre, ancak böylelikle "yalan söylemekten, batıl bir inancı benimsemekten, hatalı bir bilgi edinmekten, ahlaki olarak kötü ve dinen günah olan davranışlar sergilemekten kaçınabilir" (İhvân-ı Safâ'dan akt., Toktaş, 200). Din ve "doğru felsefe" sayesinde nefsini bilgi ve eylem bakımından terbiye eden insan, dünya üzerindeki yolculuğunu başarılı bir biçimde tamamlamış olacaktır. Felsefe ve dini gemiye, Nuh'un gemisine, peygamber ve filozofu da geminin kaptanına benzeten İhvân düşünürleri, insanın bazen gemiye binerek, bazen tutarak, bazen de dinlenip yüzerek karaya, yani vatanına ulaşarak sevdiklerine kavuşacak ve mutlu olacaklardır. Yani, insan ölümle birlikte oluş ve bozuluş âleminden ebedi ikametgâhı olan ahiret âlemine geri dönecektir.[154]

Metafiziği

İhvân-ı Safâ, felsefeyi, *Risaleler*'e ilişkin incelememizde söylediğimiz üzere, esasen hazırlık bilimleri olarak matematik ve mantık, doğa felsefesine ve nihayet rasyonel/nefsani bilimler olmak üzere, üç başlık altında mütalaa etmişlerdi.[155] Bunlardan doğa felsefesi ka-

153 F. Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", s. 200.
154 F. Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", s. 200.
155 B. A. Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi bir Topluluk olarak İhvân-ı Safâ", s. 248-249.

dar nefsani/rasyonel bilimler kapsamı içinde yer alan epistemoloji, etik ve siyaset felsefesi, aslında rasyonel bir bilim olarak metafiziğe bağlıydı. İhvân'ın metafiziği, gerçekte neyin var olduğu sorusuna cevap vermeye çalışan ve bu çerçeve içinde var olanları hiyerarşik bir yapı içinde tasnif eden bir ontoloji ile gerçekten var olan olarak Tanrı'nın sıfatlarını, evren ile ilişkisini ortaya koyan bir teolojiden meydana geliyordu. Bu ikisini, metafizik kapsamı içinde birleştiren şeyler de, elbette Pisagor'dan başlayarak bütün bir Sokratik gelenek tarafından benimsenen teleolojik dünya görüşü ile Plotinos'tan gelen sudur öğretisiydi.

Tanrı'nın Varlığı: Buradan da anlaşılacağı üzere İhvân'ın metafizik anlayışının temelinde, Kur'an'ın yaratıcı Tanrı'sı bulunmaktaydı. Tanrı'nın zatıyla varlığı ya da özüyle varoluşunu bir ve aynı kabul eden İhvân, bununla birlikte insan aklının kavrayış bakımından ne kadar yükselirse yükselsin, Tanrı'nın özünü tam anlamıyla kavrayabilmekten aciz olduğunu düşünmekteydi. O'nun özünü kavrayabilmek mümkün olmadığından, insanın O'nun varoluşunu da tam olarak kavrayamayacağını öne süren İhvân-ı Safâ, insanın Tanrı'yı ancak eserlerinden yola çıkarak burhan yoluyla tanıyabileceğini dile getirmekteydi. İnsan, tıkandığı noktalarda da bilgisini vahyin ışığında varabildiği noktalardan biraz daha ileri götürebilirdi.[156]

İhvân, bu amaç doğrultusunda Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak neredeyse bilinen bütün Tanrı delillerini kullanmıştır. Birinci argüman, ya Batı'da sonradan Aziz Anselmus tarafından geliştirilecek olan "ontolojik argüman"ın öncülü olarak ya da evrensel mutabakat argümanının bir versiyonu olarak görebileceğimiz "fıtrî delil"dir.[157] "Tıpkı kuşlarda yuva yapma hissinin, mıknatısta demiri çekme kuvvetinin bulunması gibi, bütün insanlarda doğuştan getirilen bir Tanrı idesinin bulunduğunu" öne süren İhvân, Tanrı'nın bilgisiyle ilgili genel stratejisine ve büyük ölçüde deneyimci bilgi anlayışına koşut olarak daha ziyade *a posteriori* delillere başvurmuştur. Bu çerçeve içinde, kozmolojik argümanı olduğu kadar teleolojik argümanı da kullanan İhvân'ın, yine de en gözde argümanının "matematik delil" olduğu kabul edilir.[158]

Gerçekten de "Sayıların 'bir'den türemesi üzerinde güzel düşünürsen, bunun Tanrı'nın birliğine ve O'nun eşyayı nasıl yarattı-

156 E. Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 71.
157 E. Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 78.
158 E. Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, ss. 79-82.

ğı konusunda çok açık bir delil olduğunu anlarsın," diyen İhvân-ı Safâ'ya göre, sayılar kendinden sadır olsa bile, bir sayısında bir değişiklik olmaz ve onun parçalarına ayrılmasından söz edilemez. Aynı şekilde Tanrı da birliğinin nurundan eşyayı yaratıp, onun devam, beka ve kemalini sağlasa bile, O'nun yaratmadan önceki birliğinde herhangi bir değişiklik meydana gelmez. İhvân'a göre, tıpkı "bir"in sayıların aslı ve kaynağı, ilki ve sonu olması gibi, Tanrı da bütün eşyanın sebebi ve Yaratıcısı, başlangıcı ve sonudur. Ve nasıl ki sayıların meydana gelmesi ve artması "bir"in tekrarına bağlı ise, varlıkların meydana gelmeleri ve kemale ermeleri de O'nun feyz ve keremiyle olur. Nihayet "bir"in her sayıda ve sayılabilen her şeyde olması gibi, Tanrı da herhangi bir karışma olmaksızın, her şeyde ve her şeyledir. Buna göre diğer sayıların bir önceki sayıya birin eklenmesi suretiyle ardışık olarak vücuda gelmesi ve dolayısıyla "bir"in sayıların ilkesi olması gibi, Tanrı da var olan her şeyin ilk ilkesidir. Dahası tıpkı "bir"in doğasının sayıların doğasından farklılık göstermesi gibi, Tanrı'nın doğası da kendisinden türeyen her şeyden farklılık gösterir.

Tanrı'nın Sıfatları: Tanrı'nın özünün insan aklı tarafından tam olarak bilinemeyeceğini söyleyen İhvân'ın Tanrı'sı her şeyden önce "Yaratan", "yoktan var eden" bir Tanrı'dır. Böyle bir Tanrı'nın varlığının başlangıcı ve sonu yoktur; O, her şeyi bilir, gücü her şeye yeter. İhvân'ın Tanrı'sı buradan da anlaşılacağı gibi, Platon'un *Demiurgos*'u gibi ezelî maddeye sonradan şekil veren bir Tanrı olmayıp, onu yoktan var etmiş yaratıcı bir Tanrı'dır. Bu yüzden İhvân Tanrı için "eşyayı bulan (*vâcidü'l-Eşya*) değil de, onu var eden, varlık alanına çıkaran (*Mûcidü'l-Eşya*), yaratan, yoktan var eden (*mübdi'*, *muhteri'*), eşyanın varlığını tamamlayıp (*mütim*) devamını sağlayan ve onu kemale erdirip mükemmelleştiren (*mükemmil*)" isimlerinin kullanılmasının uygun olacağını belirtir. Zira İhvân Tanrı'ya "*mûcid*" değil de "*vâcid*" niteliğini yüklemiş olsaydı, eşya kıdem ve ezelîlik kazanmış olacak, Tanrı ona oluş için, ya Platon'da olduğu gibi şekil ya da Aristoteles'te olduğu gibi hareket vermiş olacaktı.[159]

Tanrı-Âlem İlişkisi: Tanrı'nın bekanın yaratıcısı olma anlamında Baki, sürekliliğin yaratıcısı olma anlamında da Daim olduğunu öne süren İhvân, Tanrı'nın yaratıcı eylemini açıklamak için, kendisine Yeni-Platoncu felsefeden intikal etmiş olan sudur ya da türüm teorisinden yararlanır. Teoriye göre yaratma süreci iki yönlü ya da

159 E. Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, ss. 93-94.

aşamalıdır. İlk Akıl'ı yoktan var eden Tanrı, Akıl'ın sudurundan sonra, mevcut evrene şekil verecek şekilde, aşağıya doğru aşama aşama yayılır.

Buna göre Tanrı'nın her bakımdan bir olduğunu ileri süren İhvân, yarattıklarının fiilen bir olmasına izin vermenin O'nun için uygun ve doğru olmadığı kanaatindeydi. İhvân düşünürleri işte bu yüzden ikilik ve çokluğun Tanrı tarafından yaratılan ilk varlık olan Akıl'la başladığını öne sürdüler. Onların sudur anlayışlarının gerisinde, ikinci olarak varlık ve erdem bakımından yetkin olan Tanrı'nın erdemlerini ve yetkinliğini yaymak yerine kendisine saklamasının doğru olmayacağı ilkesi bulunmaktaydı. Bu ilkeyi benimseyen İhvân, bununla birlikte Tanrı'nın cömertliği ve erdeminin âlemin yaratılmasını gerekli kıldığı düşüncesini hiçbir şekilde kabul etmemişti. O, evrenin bir başlangıcı ve bir de sonu olduğu inancına paralel olarak evrenin Tanrı'nın kendisi gibi ezeli olduğu düşüncesine de karşı çıkmıştı.[160]

Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu bağlamda güneş-ışık, konuşma-söz, ateş-sıcaklık metaforlarını kullanan İhvân düşünürleri, özellikle konuşma-söz metaforundan yararlanarak âlemin Tanrı'nın istek ve iradesinin bir sonucu olarak, hiçten yaratılmış olduğunu öne sürdüler. Onun ilk Akıl'ı yaratmasından önce zaman, mekân, hareket, madde ve formdan hiçbiri var değildi. Tanrı'dan başlayan önce yaratma, sonra da sudur sürecine göre, varlıklar tümeller (*külliyât*) ve tikeller (*cüziyât*) olarak ikiye ayrılırlar. Onlar söz konusu külli varlıkları, aşağıda da göreceğimiz üzere, hepsinin nedeni olarak yetkin Tanrı'yla başlayan dokuz hiyerarşik düzey üzerinden sıraladılar. Bu hiyerarşi yetkin olanla başlayıp daha az yetkin olana ilerleyecek şekilde aşağıya doğru iner.[161] İhvân düşünürleri, söz konusu küllileri kendi içlerinde fizik ötesi (*fevk al-tabiya*) veya manevi (*el-ruhaniya*) tümeller olarak iki ayrı kategoriye bölmüşlerdir. Bunlardan maneviyat kategorisi içine girenler, ilk dört varlık düzeyini, sırasıyla Tanrı, akıl, külli nefis ve ilk maddedir. Fiziki küllîler kategorisi ise geri kalan beş varlıktan meydana gelir.

Söz konusu türüm sürecinin adımları veya hiyerarşik düzenin evreleri şunlardır: **(1)** Kendisine hiçbir antropomorfik niteliğin yüklenemeyeceği Tanrı (*el-Bârî*), ilk ve tek ezeli varlıktır. O'na nispet

160 O. A. Abouzeid, *A Comparative Study Between the Political Theories of Al-Fârâbî and the Brethren of Purity*, ss. 342-343.

161 B. A. Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi bir Topluluk olarak İhvân-ı Safâ", ss. 266-267.

edilebilecek yegâne şey, yaratıcı iradedir. **(2)** Hiyerarşinin en tepesindeki Tanrı'dan ilk sadır olan varlık Akıl'dır (*el-akl*). Allah onu kesintisiz bir biçimde ve hiçbir hareket ve çabaya ihtiyaç duymadan yaratmıştır.[162] Ebediyetinden süreklilik ve yetkinliğini aldığı Tanrı'nın kendisi gibi, o da sayıca birdir. Bununla birlikte, Tanrı maddi varlıklarla uğraşmaya tenezzül etmediği için, sonradan varlığa gelen tüm varlıkların formlarını bu akılda vücuda getirmiş ve ona suduru yeniden başlatıp düzenleme görevi vermiştir.

(3) Tanrı'nın en yetkin temsilcisi olan Akıl'dan daha sonra bütün bir evrenin ruhu olan, basit bir öz olarak Külli Nefis ya da evren ruhu (*el-nefs el-külliya*) sudur eder. Enerjisini Akıl'dan alan bu evrensel ruh kendisini, bir bütün olarak ay altı evreni harekete geçiren, Güneş aracılığıyla gerçekleştirir. İhvân'a göre, fiziki dünyadaki yaratılış süreci, esas olarak işte bu evren ruhuna özgü bir olaydır. İhvân düşünürleri, külli nefsin başlangıçta doğrudan nedeni olan etkin aklı arzu etmekle ve ondan sadır olan erdemleri ve iyiyi almayla meşgul olduğunu, fakat onun erdemlere doyduktan sonra, bu değerleri yayma ihtiyacı hissettiğini söylerler. İlk cisim ya da maddenin külli neftsen türemesinin hikâyesi, işte budur. Bununla birlikte, **(4)** kendi başına türeyemeyen sonraki varlık düzeyi olarak ilk maddenin (*el-heyûlâ el-ula*) evren ruhundan sudur etmesini ve farklı şekiller almasını temin eden külli varlık Akıl'dır. İlk madde de, kendisinin üzerindeki diğer külli varlıklar gibi, algılanabilir herhangi bir boyutu olmayan, basit ve manevi bir tözdür. Etkin akılla ilişkisi noktasında, potansiyel olarak bilebilir ve ondaki erdemleri isteyip alan külli nefis ile kıyaslandığında, ne etkin ne de bilgiye yetilidir. İşte bu yüzden külli nefis, ilk maddeye baskın çıkmak için önemli bir mücadele vermiştir. Onun bu çabası sonucunda, ilk madde farklı formları kabul etmek için hazır hale gelmiştir.

(5) Varlık hiyerarşisindeki beşinci düzey, organik ve inorganik bütün cisimler boyunca yayılan Doğa'dır. Hareket, yaşam ve değişmenin nedeni olan bu varlık düzeyinin, aynı zamanda Akıl'ın etkisinin son bulduğu bir düzeyi ifade ettiğini belirten İhvân'a göre, türüm sürecinin sonraki aşamaları daha maddi ve eksiklidir.[163] **(6)** İhvân'ın varlık hiyerarşisinde, daha sonra, dünyamızın kendisinden meydana geldiği fiziki töz olarak mutlak cisim (*el-cism el-mutlak*) gelir. O, ilk madde fiziki özellikler kazandığı zaman ortaya çıkar.

162 O. A. Farrukh, "İkhwan al-Safa", s. 295.
163 D. Steigerwald, "Ikhwan al-Safa".

Başka bir deyişle, âlem ruhu veya külli nefis aklın yardımıyla ilk maddeye üç yönden meyledip onu harekete geçirdiğinde, ilk madde, uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde boyut kazanır ve böylelikle mutlak cisim veya ikinci madde oluşur. Söz konusu mutlak cisim, içinde yaşadığımız dünyanın yaratıldığı tözdür. **(7)** Tanrı'dan başlayan türüm sürecinin daha sonraki evresinde, İhvân'a göre, oyuk, şeffaf ve ortak merkezli küreler bulunur. Bunlar, sabit yıldızların, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay'ın bulunduğu feleklerdir. Söz konusu bütün göksel cisimlerin esir adı verilen beşinci bir öğeden oluştuğunu öne süren İhvân'a göre, ay üstü evren oluş ve bozuluşa tabi değildir. **(8)** Varlık hiyerarşisinin bundan sonraki evresinde, oluş ve bozuluşa tabi olan dört öğe sadır olmuştur. **(9)** Türüm sürecinin nihai evresini veya varlık hiyerarşisinin en aşağı düzeyini sırasıyla madeni, bitkisel ve hayvani varlık düzeyi oluşturur. Bu üç varlık alanı dört unsurun birbirine dönüşmesinden ve belli bir oran dahilinde karışmalarından doğmuştur.

Psikolojisi

İhvân-ı Safâ'nın *Risaleler*'de üzerinde ayrıntılı olarak durduğu bir başka önemli konu ruhtur. Onların bireysel ruhların varlığa gelişini ve bir beden içine girişlerinin nedenini açıklama tarzları, din ile felsefeyi bağdaştırmaya yönelik çabalarının özel bir örneğini meydana getirir. İhvân'a göre külli nefis, kendisinden sadır olan ve varlık hiyerarşisinde beşinci düzeyde bulunan, onların felsefi olarak doğa adını vermiş oldukları özel bir güç ya da enerjiye sahiptir. İşte bu doğa, külli nefsin, ay altı dünyadaki bütün cismani varlıklara nüfuz edip onları yöneten güçlerinden biri olarak tanımlanır. Bu güç, gerçekte bireysel ruha tekabül etmektedir. Buna göre, dört öğe, doğal türler ve bu türlerin kapsamında yer alan her bir birey için bir ruh vardır. Söz konusu bireysel ruhlar, bedenlerin vücuda gelmesinden önce var olmuş ve bir yandan Allah'a ibadet ederken, bir yandan külli nefsin kendilerine temin ettiği iyiliklerden faydalanmayı devam ettirmişlerdir. Fakat bir gün gelmiş, bu ruhlar, İhvân'a göre, külli nefsin faydalarına olan ilgilerini kaybederken, Allah'a ibadeti unutup cismani olana meyletmeye başlamışlardır. Onların günahı işte budur ve bundan dolayı, günahlarının kefaretini ödemek için bu dünyaya, bir beden içine gönderilmişlerdir.[164]

164 O. A. Farrukh, "İkhwan al-Safa", s. 304.

İhvân'a göre, bir beden ve bir ruhtan meydana gelen her insanda, hayvani ruh tarafından temsil edilen bir şeytan vardır. Gerçek insana veya insanın özüne tekabül eden şey ise akli ruhtur. Söz konusu rasyonel ruhun görevi, ruhun kurtuluşa erebilmesi, gerçek dergâhına ulaşabilmesi ve doğallıkla iyi yaşayabilmesi için, hayvani ruhunu kontrol altında bulundurmaktır. Gerçekte ölümsüz bir töz olan ruhun, bedenden kurtulup ölümsüzlüğe erişebilmesi için bu temel koşuldur. İnsan, bunun tersine, akli ruhunun hayvani ruhu tarafından baştan çıkarılmasına izin verir ve maddeye düşkünlük gösterip kendisini istek ve arzularına kaptırırsa eğer, onun çektiği ceza da ebedi hale gelir.

Epistemolojisi

İhvân-ı Safâ'nın epistemolojisi onların epistemolojilerinden hiçbir şekilde ayrılmaz. Çünkü insanın ölümsüzlüğe, ebedi saadete veya cennet mutluluğuna erişebilmesi ancak onun gerçek bilgiye erişmesiyle mümkün olur. Beslenmenin bedeni sağlıklı kılması noktasında önemi neyse, bilginin de ruhun beslenmesi ve ölümsüzlüğe erişmesi noktasında öneminin o olduğunu savunan İhvân düşünürleri, gerçekten de ruhun kurtuluşuna giden yolda hakiki bilginin, ahlaki erdemlerden bile daha büyük bir rol oynadığını savunurlar.[165] Buradan da anlaşılacağı üzere, İhvân, bilgiye asli değil de, sadece araçsal bir değer vermiştir. İhvân düşünürlerinin gözünde insanın gerçekte manevi bir töz olarak varoluşunu ortaya koyan bilginin, öncelikle ve en yüksek bir değeri vardır. Dahası, külli nefsin bilgiye fiilen sahip olduğu yerde, cüzi nefis veya bireysel ruhun bilgiye sadece potansiyel olarak sahip olduğunu ileri süren İhvân'ın, insanın kendisine dair bilgiye giden yolda iki bilgi türünü öne çıkardığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, evrene dair bir bilgidir. İhvân düşünürlerinin evrene dair bilgiyi bu kadar öne çıkarmalarının nedeni, elbette evren ile insan arasında kurmuş oldukları koşutluktur. İnsanın evreni ne kadar iyi bilirse, kendisi de manevi töz olarak kavrama noktasında o kadar yol alabileceğini savunan İhvân'ın öne çıkardığı ikinci bilgi türü, elbette Tanrı'ya dair bilgidir. Burada da onlar, insanın kendisini ne kadar iyi bilirse, Tanrı'yı da o kadar iyi tanıyacağını savunurlar. Dolayısıyla, metafizik ve teolojiye giden yolda en önemli anahtar psikolojidir.

165 O. A. Abouzeid, *A Comparative Study Between the Political Theories of Al-Fârâbî and the Brethren of Purity*, s. 371.

Ruhun Güçleri: İhvân düşünürleri, işte bu noktada bireysel ruhun üç ayrı parçası veya melekesi olduğunu ileri sürerler. Birincisi, nebati (bitkisel) ruhtur. Onun beslenme, gelişme ve üreme gibi üç ana faaliyeti veya işlevi vardır. İkincisi ise, sadece hayvanlarda ve insanlarda bulunan hayvani ruh olup, onun hareket ve duyum olmak üzere iki ana gücü bulunur. Buna mukabil üçüncüsü, sadece insanda bulunan nâtık nefis veya akli ruhtur.[166] İnsanda ruhun bu üç parçası ya da melekesinin bir işbirliği temeli üzerinde ve hiyerarşik bir yapı içinde faaliyet gösterdiğini öne süren İhvân-ı Safâ'ya göre, ruh, son çözümlemede bilgiye temel olacak şekilde beş duyusal, beş de manevi güce sahiptir. Duyusal güç ya da kapasiteler dokunma, görme, koklama, tat alma ve işitme duyumlarından, manevi güçler ise hayal gücü, düşünme, bellek, birtakım fikirleri vücuda getirme ve konuşma yetilerinden meydana gelir.[167]

İhvân epistemolojisine göre, dış dünyadaki maddi nesnelerin duyulardan gelen izlenimleri beynin ön kısmında bulunan hayal gücüne taşınır. Bu izlenimler bir yanda bellekte korunurken, bir yandan da beynin merkezinde bulunan düşünme yetisine aktarılır. Düşünme yetisinin bu izlenimleri değerlendirip yargıladığını, onların kendilerinden kaynaklandığı nesnelerin niteliklerini ve niceliklerini değerlendirip iyi mi kötü mü olduklarına hükmettiğini söyleyen İhvân düşünürleri, onun ürettiği düşünceleri sözler ve önermeler üzerinden dışa vurduğunu dile getirmişlerdi.[168]

Bilginin Kaynağı ve Türleri: Buradan da anlaşılacağı üzere, onlar, Pisagor ile Platon'dan aldıkları bütün etkiye rağmen, insan zihninin doğuşta beyaz bir kağıt gibi olduğunu savundular. Yani, bilginin başlangıçta rasyonel ruhta sadece kuvve olarak var olduğunu veya onun kaynağında duyu-deneyimi veya izlenimlerin bulunduğunu ileri sürmüşlerdi. İhvân düşünürleri, insanın bilgiye aslında üç şekilde veya üç farklı yoldan giderek ulaştığı kanaatindeydi. Başka bir deyişle, onlar, her birinin konusu farklı olan üç ayrı bilgi türünün olduğunu iddia etmişlerdi. Bilginin kaynağında duyu-deneyiminin bulunduğunu, insanın düşünsel faaliyetinin izlenimlerin hayal gücüne taşınmasıyla başladığını dile getiren İhvân-ı Safâ açı-

166 Ş. Filiz, "Ihvan-ı Safa'ya (X. yüzyıl) Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", s. 110.

167 O. A. Abouzeid, *A Comparative Study Between the Political Theories of Al-Fârâbî and the Brethren of Purity*, s. 373.

168 B. A. Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ", s. 319.

sından, birinci bilgi türü ampirik bilgidir. İnsan bu bilgide duyular yoluyla, varlık hiyerarşisinde kendisinin aşağısında bulunan şeyleri, maddi şeyleri, tikel olguları bilir.

İhvân-ı Safâ'ya göre ikinci bilgi türü, entelektüel veya sezgisel bilgidir. İnsan bu bilgi yoluyla kendisini ve özünü bilir. Buna mukabil, üçüncü yolda gündeme gelen bilgi kanıtlayıcı bilgi olup, bu bilgi türünde insan zihni kıyas ve burhanı kullanarak, varlık düzeyinde kendisinin üzerinde bulunan varlıkları, söz gelimi etkin aklı, Tanrı'yı bilir. İhvân düşünürlerine göre, nasıl ki bu bilgi türlerinin konuları arasında hiyerarşik bir sıralama bulunuyorsa, aynı şekilde en altta ampirik veya duyusal bilgi gelecek şekilde belli bir hiyerarşik düzen içinde sıralanırlar. Duyusal bilgi, her ne kadar epistemolojik hiyerarşinin en aşağısında yer alsa da, bilginin kaynağında bulunmak, daha yüksek bilgi türlerine giden yolun ilk adımını meydana getirmek açısından temeldir. Nitekim İhvân düşünürleri, bu bağlamda "duyuların şu ya da bu şekilde kavrayamadıklarını hayal gücü imgeleyemez, hayal gücünün imgeleyemediğini zihin idrak edemez ve idrak edilemeyen şeyin kanıtlanması da söz konusu olmaz" (İhvân-ı Safâ'dan akt. Abouzeid, 374) demişlerdir. İnsanın, Tanrı'nın kaçınılmaz olarak kanıtlama veya felsefi argümanlara bağlı olan bilgisine yükselebilmesi için, bedene ve duyulara ihtiyaç duymasının nedeni budur.

Etik Anlayışı

İhvân felsefesinin önemli bir diğer parçası da onların etik anlayışlarından meydana gelir. Bunun nedeni, söz konusu etik anlayışının deontolojik olduğu kadar, teleolojik ve entelektüel unsurlar da ihtiva eden dini bir etik olmasından meydana gelir. İhvân'ın etik anlayışı, dahası insanın bir beden ile ölümsüz bir ruhtan meydana gelen bileşik bir varlık olmasını varsayan belli bir psikolojiyi varsayar.[169]

Teleolojik Etik: Gerçekten de İhvân düşünürlerinin en temel ilgisi, felsefelerinin çok çeşitli alanları ihtiva eden geniş kapsamlılığına rağmen, insanın kurtuluşu olmuştur. Onların etiğinin, bütün bir ortaçağ boyunca etikten esas olarak Tanrı'nın emirlerini yerine getirmekten, O'nun tarafından ahlak yasasına itaat etmekten meydana gelen dini etiğin anlaşılmasına rağmen, öncelikle teleolojik bir etik olmasının nedeni budur. Buna göre, insanın nihai amacı baştan sona bozulmuş olan maddi dünyadan kurtularak edebi bir saadete

169 S. Tüfenkçi, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset", s. 161.

ulaşmaktır. Demek ki, insan hayatının nihai amacı, onun olması gerektiği bir durum, bir yetkinlik veya gerçekleşme hali olarak ebedi mutluluktur.[170]

İhvân düşünürlerine göre, söz konusu ebedi mutluluğa erişebilmek için, nefsin bedenden ayrılması gerekir. Zira insanın bu dünyada gerçek yurdundan ve özünden uzaklaşmış bir durumdayken saadete ulaşabilmesi mümkün değildir. Böyle bir şey, yani insanın doğal dünyanın sınırları içinde mutluluğa erişebilmesi eşyanın doğasına veya ruhun özüne aykırıdır. İnsanın gerçek mutluluğa ancak özünü meydana getiren ruhu için bir hapishane meydana getiren veya engel oluşturan bedenden kurtulmasıyla mümkün olabilir. Gerçekten de *Risaleler*'in yazarlarında, *bedenin* manevi mükemmelliğe bir engel ve ruh için bir hapishane olarak kabul edilmesi ortaktı. Onlar, "bedenleri, ruhlar için bir hapishane" olarak kabul etmişlerdir. Bu düşünce, "dünya, müminler için, bir hapishane, kâfirler için ise cennettir" hadisine dayanmaktadır.[171]

İşte bunun için insanın nefsini temizlemesi, yaşantı ve eylemleriyle meleklere benzemeye çalışması, sadece anlayışını değil, karakterini ve ahlakını temizlemesi gerekir. İnsanın ancak bu sayede manevi yetkinliğe erişebileceğini savunan İhvân-ı Safâ'ya göre, o, böylelikle dünyevi hayatında "bilkuvve", bedenden ayrılınca da "bilfiil melek" olur.

Erdem Etiği: İnsanın söz konusu ebedi saadete erişebilmesinin, yani "bilfiil melek" olabilmesinin yolu, şu halde ahiret mutluluğu için hazırlık yapmasından, yani bu dünyada "bilkuvve melek" olmasından geçer. Başka bir deyişle, gökyüzüne giden yol yeryüzünden, ebedi âleme giden yol içinde yaşadığımız fani dünyadan geçer. İhvân düşünürlerine göre ruh ile ve bedenin bir arada bulunma nedeni, nefsin bu dünyada bulunduğu sırada yetkinliğe ancak bedenle birlikte ulaşabilmesidir. Nitekim rahmin cenin için bir ev olması gibi, bedenin de nefis için bir ev olduğunu söyleyen İhvân düşünürleri, nasıl ki cenin oluşumunu tam olarak tamamladıktan sonra rahimden çıkıyorsa bunun gibi nefis de tam olgunluğa ulaştığında bedenden ayrılır. Buna göre hayat nefsin bedeni nihai amacına erişme noktasında doğru kullanması gibi, ölüm de nefsin bedeni kullanmayı bırakmasından başka bir şey değildir.[172]

---

170 O. A. Farrukh, "İkhwan al-Safa", s. 306.

171 B. A. Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufi Kavramlar ve Meseleler", s. 212.

172 S. Tüfenkçi, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset", s. 161.

Bunun layıkıyla olabilmesi, yani insanın nihai amacı olan manevi yetkinliğe erişebilmesi için, insanın bir yandan bilgiye, diğer yandan erdeme ihtiyacı olur. İhvân'ın bilgiyi bu anlamda erdemin bile önüne geçiren entelektüalist etik anlayışında, insanın hakiki mutluluğa erişebilmesi için, öncelikle kendisini, özünü, hayatının amacını ve ikinci olarak da dünyanın mahiyetini, neyin gerçekten iyi neyin kötü olduğunu, en nihayetinde de ilahi kaynağını bilmesi gerekir.[173] O, bu bilgiden sonra ancak doğru huylar, sağlıklı eylem alışkanlıkları anlamında birtakım erdemler kazanabilir. Bu yüzden, İhvân'ın savunuculuğunu yapıp vazgeçilmez olduğunu söylediği ilk ve en temel erdem ilimdir, bilgelik veya *hikmet*tir. Gerçekten de insanın manevi ve ahlaki gelişiminin, onun öncelikle kendisini bilmesine, tanımasına bağlı olduğunu ileri süren İhvân düşünürlerine göre,

> nefsini tanımayan, kendisini bilmeyen, ruhla beden arasındaki farkı göremeyen insanlar, bütün çabalarını hayattan tat almak, ikinci hayat (*meâd*) ve ahret gerçeğini unutarak sadece dünya nimetlerinden yararlanmak ve dünyanın ebediliğini temenni etmek gibi tutumlarıyla yalnızca bedenin durumunu iyileştirmeye, bedenin isteklerini karşılamaya çalışırlar. Buna karşılık nefsini tanıyan ve kendi cevherini gerçek yönüyle kavrayan insan, çabasını büyük ölçüde ruhunu yüceltmeye yönelir. Düşüncesini, ruhun ölümden sonraki halini kavramaya, ikinci hayatı anlamaya, dünyadan göçmeye, ahiret hazırlığına, hayırlarda acele etmeye, tövbeye, kötülük, fenalık ve isyankâr davranışlardan kaçınmaya hasreder (İhvân'dan akt. Çağrıcı, 206).

Yine İhvân düşünürlerine göre insan, önce bu dünyada manevi yetkinliğe ancak bir beden içindeki varoluşu sırasında varabileceğinden, onun bu amaç doğrultusunda bedenin ihtiyaçlarını zorunlulukla karşılaması gerekir. Fakat bu noktada aşırıyı kaçmak, ruhu gerçek amacından uzaklaştırabileceği gibi, nefsin aracı olan bedene de zarar verebilir. Bundan dolayı İhvân açısından ikinci temel erdem *ölçülülük* olmuştur. Nitekim İhvân düşünürleri, Hz. Aişe'nin "Peygamber'in irtihalinden sonra bu ümmetin başına gelen en büyük bela çok yemedir," anlamındaki sözünü vesile ederek buradan

173 B. A. Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi bir Topluluk olarak İhvân-ı Safâ", s. 306.

pek çok kötülüğün çıktığını söylemekteydiler. Bu fenalıklar ise, tutkuların azgınlaşması, dinin yara alması, edebin yok olması, yoksulların hakir görülmesi, ibadetin terk edilmesi, hayanın silinmesi, kibir ve haset duygularının kamçılanmasıdır.[174]

İnsan maddi ihtiyaçlarını, bir başına değil de, ancak bir toplum içinde başkalarıyla birlikte karşılayabileceğine göre, İhvân düşünürleri bir başka temel erdemin dostluk olduğunu söylemişlerdi. "Hoşgörülü ol, iyiliği emret ve cahillerden sakın!" mealindeki ayetten hareket eden İhvân düşünürleri, *iyilik için çalışmayı* ve *hayırseverliği*, kötülükle mücadele edebilme noktasında *cesur olmayı*, hırs ve hiddete karşı *kendine hâkim olmayı*, *dedikoducular ve cahiller için dua etmeyi* yine başkaca temel erdemler olarak öne sürmüşlerdi. Ama onlar esas, en büyük dini erdemler olarak kurtuluş için umut beslemeyi, Allah'a ve O'nun kullarına aşk ve muhabbetle bağlanmaya vurgu yapmışlardır.

Siyaset Felsefesi

İhvân felsefesinin hiç kuşku yok ki, en değerli bölümlerinden birini, onların siyaset felsefesine dair görüşleri oluşturur. Bu, onların bu konuda bir birlik, hatta tutarlılık sergilememelerine rağmen böyledir. Başka bir deyişle, başlangıçta "Pisagorcu yanıyla siyasal politik bir devrimden yana olan İhvân-ı Safâ, süreç içinde dünyada yaşamaktan utanç duyan ve bu sebeple ailesinden, doğduğu şehirden hiç söz etmeyen sudurcu Plotinos'a evrilmiş gibidir."[175] Onların politik görüşlerindeki bu istikrarsızlığa ya da değişime dair görüşün temelinde, hiç kuşku yok ki İhvân-ı Safâ topluluğunun kurucu üyelerinin başlangıçta dini-siyasi bir mezhebe yakınlık duyarken, sonradan dini-felsefi bir kurtuluş teorisine doğru evrildikleri ön kabulü bulunmaktadır.[176]

İhvân düşünürlerinin Pisagorcu görüşten Plotinosçu kurtuluş teorisine doğru olan bu evrimlerinin mahiyeti her ne olursa olsun, onların Pisagor'dan Yeni-Platonculuğa kadar uzanan bu felsefenin teleolojik dünya görüşünü koşulsuz benimsedikleri ve dolayısıyla âlemde buldukları düzenin bir benzerini toplumda yaratma çabası verdikleri söylenebilir. Buna göre, devlet zorunlu bir kurum olup, düzeni ve adaleti tesis etmek için vardır. Siyaseti ahlaki bir zemine

174 S. Tüfenkçi, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset", s. 161.
175 F. Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", s. 208.
176 F. Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", s. 208.

oturtan, düzeni sağlamak durumunda olan devletin aynı zamanda erdemli bir toplum inşa etmek için var olduğunu ileri süren İhvân, burada Hz. Muhammed örneğinden yola çıkar:

> Allah, peygamberleri ve bilgeleri, bozuk işleri düzeltmeleri için göndermiştir. Nitekim Hz. Muhammed, "Her biriniz çobansınız ve her biriniz, sürünüzden sorumlusunuz" demiştir (İhvân'dan akt. Toktaş, 209).

Döngüsel Tarih Kuramı: Buradan da anlaşılacağı üzere, İhvân düşünürleri siyaset felsefelerini devlete sadece ahlaki değil, dini bir meşruiyet zemini açmak ve böylelikle de zamanlarının devletini, yani Abbasi devlet sistemini eleştirerek yeni bir devletin temellerini atmak amacıyla oluşturmuşlardı.[177] Onlar bu amaç doğrultusunda, öncelikle politik temelleri olan bir döngüsel tarih kuramı öne sürdüler. Gerçekten de nübüvvet ile mülkten, peygamber ile devletten bir olmaksızın diğerinin varlığını sürdürmesinin mümkün olmadığını savunan İhvân düşünürleri, oluş ve bozuluş dünyasındaki veya devlet düzenindeki bozukluğun, aynı zamanda insanı kurtuluşa götürecek hakiki bilginin ortadan kaybolması anlamına geldiğini ileri sürmekteydiler. Dolayısıyla, cahil sürülerinden oluştuğuna inandıkları Abbasi devlet sisteminin yerine yeni bir politik düzenin, nübüvvet ile mülkü yeniden birleştirecek bir sisteminin kaçınılmaz olduğunu savundular. Döngüsel tarih kuramını öne sürmelerinin nedeni de, bunun imkânını gösterebilmekti. Devletlerdeki bozuluşun ardından dinin ve ahlakın ihyasını mümkün kılacak yeni devletin ortaya çıkışının kaçınılmaz olduğunu ileri süren İhvân düşünürlerine göre, devletlerin belirli bir süre içinde gerçekleşen yükseliş, gerileme, yıkılış ve yeniden doğuşlarıyla belirlenen bir döngüsel yapı olma durumundadır.[178] Buna göre, bir devlet her iki yüz kırk yılda bir hükümdardan başka birine veya bir milletten diğerine geçerek belirli bir amaca doğru yöneltilir. İhvân düşünürleri, işte bu bağlamda kötüler devletinin zamanlarında kendi ömrünün sonuna geldiğini, hicri 132 yılında iktidarı ele geçiren Abbasî hilafetinin yıkılarak yerini erdemli toplumu yaratacak bir iyiler devletinin alacağını düşünürler:

177 B. A. Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi bir Topluluk olarak İhvân-ı Safâ", s. 298.

178 O. A. Abouzeid, *A Comparative Study Between the Political Theories of Al-Fârâbî and the Brethren of Purity*, s. 399.

> Bil ki, her devletin ilerlemesi ve sona ermesini başlatan bir zaman vardır. Bir devlet zirveye ulaştığı zaman, gerileme ve eksiklikler başlar ve onun halkında uğursuzluklar ve aşırılıklar baş gösterir; bunun karşısında güç bakımından sona ulaşan bir devlette, canlanma, ilerleme ve gelişme başlar; o, gün geçtikçe güçlenir ve yükselir. Zirveye ulaşmış olup da gerileyen devlet, gittikçe zayıflayıp güçsüzleşir, ta ki ilk baştaki durumuna (zirve) gelinceye ve gelecekti son durumunda güçleninceye kadar. ... Bu örnek, zamanın hükümleri gibidir; zaman bir tarafı gündüz aydınlık, diğer tarafı gece karanlık olan iki kısımdan oluşur. Yine zamanın bir kısmı yaz sıcak; diğer kısmı kış, soğuktur. Bunlar dönüşümlü olarak birbirlerini izlerler. Dolayısıyla devletler de bunun gibi bazen yükselir, bazen de geriler: birisi yükseldiği zaman diğeri geriler. İlerleme ve gerilemede zirveye ulaştığı zaman, yükselmenin sonunda gerileme başlar, diğerinde gerilemenin sonunda ise yükselme başlar. Güç bakımından eşit oluncaya kadar yok olmazlar. Sonra yükselme ve gerilemede her ikisi sona ulaşıncaya kadar biri diğerinin durumunu aşmaya başlar. Nihayetinde ikisinden biri yükselmede zirveye ulaşır, gücü ortaya çıkar, dünyada her işte söz sahibi olur; diğerinin ise gücü azalır, onun zıddına dünya işlerinde etkisi azalır (İhvân'dan akt. Çetinkaya, 297).

İyilerin Devleti – Erdemli Devlet: Döngüsel tarih kuramı, sadece dünya devletleri için değil, bir millet veya ümmetin kendi devleti için de geçerlidir. Yani, Hz. Peygamber zamanında iyi yönetilen İslam devleti, sonradan çıplak bir "hanedan devletine", mülke dönüştürülmüştür. Buradan da anlaşılacağı üzere, İhvân düşünürleri söz konusu döngüsel tarih kuramlarını, İslam'ın politik tarihine uygular ve iyilerin devletiyle kötülerin devleti arasında gidip gelen bir döngüden söz ederek, erdemli şehri veya iyilerin devletini inşa etme çabasına girişir. İyilerin devleti veya erdemli devlet, aynı amaç ve düşünce etrafında bir araya gelmiş, aynı dinin şemsiyesi altına konumlanmış, kısır çekişmelerden kaçınan, birbirlerinin başarı için yardımlaşan dayanışma halindeki insanlardan oluşur. Böyle bir toplum bütün işlerinde tek vücut olmuş olup onun Allah rızası dışında hiçbir beklentisi yoktur. İnsanların maddi ve manevi bütün olumlu yeteneklerinin birleştirildiği böyle bir devletin temelini takva, harcını doğruluk, çatısını vefa ve emanete riayetle ebedi

nimetlere ulaşma amacı oluşturur.[179] İhvân düşünürleri, dostluğun kardeşliğin, kardeşliğin ise sevginin, sevginin de sosyal düzenin iyileştirilmesinin temeli olduğu inancıyla, politik düzenin temelinde barışçı birtakım değerlerin, sağlam ahlakî ilkelerin olması gerektiğini savunmaktaydı. Başka bir deyişle, politik düzenin temeline ahlakı koyan, devletin sadece insanların maddi ihtiyaçlarını temin edecek sosyal ve ekonomik bir düzeni tesis etmek için değil, esas iyi ve erdemli bir hayatı mümkün kılmak için var olduğunu savunan İhvân açısından böyle bir devletin peygamber-filozoflar tarafından yönetilmesi gerektiğini ileri sürdüler. Başka bir deyişle, böyle ideal bir toplumda, sadece yurttaşlar değil, onları yönetenler de erdemli ve hikmet sahibidir.

Sentez: İbn Sinâ

İbn Sinâ asıl adı Ebû Ali el-Hüseyn İbn 'Abd-Allah İbn Sinâ olan, buna mukabil ortaçağ Hıristiyan dünyasında *Avicenna* adıyla tanınan büyük İslam düşünürüdür. Uygarlık tarihinin en büyük mucizesinin peygamberlerin bir dinin şemsiyesi altında milyarlarca insanı toplaması olduğunu bildiren kimi araştırmacılar, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'in Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet açısından yaptığının bir benzerini İbn Sinâ'nın İslam kültürü için yaptığını, onun İslam kültür ve uygarlığının zirvesinde merkezi bir rol oynadığını öne sürer.[180] Gerçekten de İslam felsefecileri İslam düşünce tarihinde kelami düşünceden Meşşai felsefeye geçişi sağlayanın Kindî, bu felsefeyi terminoloji, yöntem ve problemler açısından sistemleştirenin Fârâbî, kendi dönemine kadar gelen bu zengin birikimi yeni baştan işleyerek büyük bir külliyat halinde değerlendirenin ise İbn Sinâ olduğunu öne sürerler.[181] Yani İbn Sinâ, sadece bir büyük feylesof olmakla kalmayıp, aynı zamanda güçlü bir âlim olarak, hem İslam dünyasında ve hem de Hıristiyan Batı'da büyük bir ün kazanmıştır:

> [O] Felsefi eserlerinin sayısı ve niteliği daha yüksek olmakla beraber, pozitif ilimlerde ve özellikle de tıp alanında, İslam tıp tarihinde ve (belki de ondan daha çok) Avrupa tıp

179 B. A. Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi bir Topluluk olarak İhvân-ı Safâ", s. 295-296.

180 J. W. Morris, "İbn Sinâ: Felsefenin İslam'daki Yeri, Yasa Yapıcılığın Kaynakları", s. 133.

181 *Bkz.*, örneğin M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinler*, s. 276.

tarihinde, (modern tıbbın kurulduğu on altıncı asra kadar), kendisini rakipsiz bir otorite olarak kabul ettirmiştir.[182]

İbn Sinâ felsefe ve özellikle metafizik alanında da çok güçlü izler bırakmıştır. Hatta onun "Zorunlu Varlık ve mümkün varlık ayrımı" bağlamında, Zorunlu Varlık'tan başlayan bir türüm sürecinin ürünü olarak gelişen varlık anlayışının, bir eşine daha yirminci yüzyılda Bergson felsefesinde rastlanacak olan "yaratıcı evrim" anlayışının ilk örneği olduğu dahi söylenmektedir.[183] Onun ortaçağ düşüncesinin en geniş kapsamlı ve en derinlikli sistemlerinden birini ortaya koyan felsefesi, hiç kuşku yok ki Doğu'da felsefenin ulaşabildiği en yüksek noktayı veya düzeyi göstermek durumundadır:

> Büyük İslam filozofları arasında Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve diğerlerinin hücumlarına rağmen, İslam felsefesi geleneğine asırlarca hâkim olmuş son derece tafsilatlı ve mükemmel bir felsefe sistemi kuran tek kişi odur. Bu hâkimiyet yalnızca onun İbn Sinâ'ya ait bir felsefe sistemi olmasından değildir, sistemin bir çeşit üstün kabiliyetle sergilenen dikkat çekici orijinallik alâmetleri taşımasından ileri gelir. Bu üstün yetenek, kendisini, ünlü mirasçılarından biri olduğu, tamamen akla ve düşünceye dayalı Helenistik geleneği İslam'a göre ve bir ölçüde onun içinde kalarak yeniden ifade etmenin yollarını aradığı yöntem ve tezleri geliştirmekle ortaya koyar.[184]

Aristoteles'e çok şey borçlu olmakla birlikte, özellikle epistemoloji ve metafiziğinde Yeni-Platoncu öğretileri benimsediği için hiçbir şekilde Aristotelesçi diye nitelenemeyecek olup oldukça geniş kapsamlı bir sistem meydana getiren İbn Sinâ'nın, ilk büyük başarısı Aristoteles felsefesiyle Yeni-Platoncu felsefenin kusursuz bir sentezini oluşturmuş olmaktır. Bu ise onun aslında "Plotinos ve Proklus'un metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni Eflâtunculuğunu ve Fârâbî okulunun, yani Bağdat Meşşailerinin Aristotelesçiliğini felsefi açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla bir araya getirmiş olduğu" anlamına gelir.[185]

---

182 N. Keklik,"Türk-İslam Filozofu İbn Sinâ: Hayatı ve Eserleri", s. 2.
183 J. L. Teicher, "Avicenna's Place in Arabic Philosophy", s. 38.
184 Ö. A. Ferruh, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 121.
185 Ö. M. Alper, "İbn Sinâ ve İbn Sinâ Okulu", s. 252.

Başka bir deyişle, hemen her İslam filozofunda olduğu gibi, İbn Sinâ felsefesinde de Grek felsefesinden gelen etkiler kolaylıkla teşhis edilebilir. Buna göre, sudur öğretisinde Yeni-Platonculuktan, siyaset felsefesinde Platon'dan, psikolojide Galen'den, yine fizik ve metafizikte Aristoteles'ten, mantıkta da Stoalılardan etkilenen İbn Sinâ, ayrıca kelami felsefeden de etkilenmiştir. O, özellikle İslam teologlarının dünyadaki şeylerin olumsallığının doğasıyla ilgili görüşleriyle hesaplaşmış ve Fârâbî'den de ilahi özle varoluşun birliği görüşünü almıştır.

Aldığı bütün bu etkilere rağmen, eklektik değil de, başarılı ve özgün bir sistem meydana getiren İbn Sinâ'nın ikinci ve çok daha önemli sentezi, Aristotelesçi-Yeni-Platoncu geleneğin rakip yaklaşımlarıyla İslam teolojisini, felsefeyle dini sentezlemesidir. Hakikatin birliği anlayışını, güçlendirerek, savunmuş olması, felsefe ile din arasında gerek hareket noktaları, gerekse konuları ve amaçları bakımından tam bir paralellik, hatta özdeşlik olduğunu ileri sürmüş olmasıdır.[186] Başka bir deyişle, onun esas büyük başarısı, İslam dinini kendi sisteminin terimleriyle ifade etmekten veya yorumlamaktan meydana gelir. Buna göre, İbn Sinâ, kelamdan gerçek anlamda felsefeye geçişi sağlayan Kindî'den, onu terminoloji, yöntem ve problemleriyle zenginleştiren Fârâbî'den sonra, kendi dönemine kadar gelen bu birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyat halinde toplayıp değerlendiren filozoftur. Ona bu katkıları dolayısıyla, felsefe ve diğer bilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirdiği için, İslam dünyasında "eş-şeyhü'r-reîs" unvanı verilmiştir.[187]

Hayatı ve Eserleri

980 yılında bugünkü Özbekistan sınırları içinde bulunan Buhara'da dünyaya gelen İbn Sinâ'nın hayatının en kayda değer yönlerinden biri, onun on altı yaşına kadar almış olduğu sıkı eğitimdir. Daha on yaşındayken zamanının klasik eğitimini tamamlayan, yani Kur'an'ı ezberleyip edebiyat, akait ve fıkıh öğrenimi gören, mantık ve matematik çalışmaya başlayan İbn Sinâ henüz on bir yaşındayken Öklid geometrisini okumuş ve bu alanda kendisine yardım eden hocasının hatalarını ortaya çıkaracak bir düzeye ulaşmıştır. Yine o, on altı yaşından itibaren tıp ve fizyoloji okumaya başlamış ve çok kısa bir

186 A. Arslan, "İbn Sinâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", s. 81.
187 A. Durusoy, "İbn Sinâ", s. 322.

sürede Samaniler devletinin saray hekimliğine yükselecek kadar büyük bir tıp âlimi olup çıkmıştır.

> Sonra tıp ilmine önem verdim ve bu konuda tasnif edilmiş kitapları okumaya başladım. Baktım ki tıp ilmi zor ilimlerden değilmiş. Şüphesiz ki bu konuda ilerlemiştim. Öyle ki, tıp hocaları benden tıp ilmi okumaya başladılar. Hastaları iyileştirmeyi üzerime alıyordum. Deneylerden alınmış muâlecelerin (ilaç verme) de kapıları tarife sığmaz şekilde bana açılmaktaydı. Bu arada fıkıh derslerine de gidiyor ve o konuda münazara yapıyordum. O sıralarda ise on altı yaşlarında bir çocuktum.
>
> Sonra bir buçuk yıl kadar ilime [felsefi ilimlere] ilgi gösterdim ve mantık ile bütün felsefe disiplinlerini tekrarladım. Bu süre içinde bütün olarak tek bir gece bile uyumadım ve gündüzleri de ilimden başka bir şeyle meşgul olmadım. Kitapları önüme topluyordum; baktığım her vesikada analoji yoluyla öncülleri tespit ediyor ve onları bu kitaplar üzerinde düzenliyordum. Sonra da muhtemel olarak sonuç verecek olanlara bakıyor ve o meseledeki doğruluk benim için gerçekleşinceye kadar onun öncüllerinin şartlarına dikkat ediyordum. Ne zaman bir mesele konusunda tereddüt eder de kıyas konusunda orta terimi bulmayı başaramazsam, camiye giderek namaz kılar ve her şeyi güzel yaratan Tanrı'ya yalvarırdım. Ta ki o güçlüğü bana açsın ve zor olan şeyler kolaylaşsın (İbn el-Kıftî ve İbn Ebî Useybia'dan akt. N. Keklik, 12).

İbn Sinâ üzerinde çalışan felsefe ve yorumcular, onun hayatında en fazla öne çıkan iki şey olduğunu ileri sürerler. Bunlardan birincisi, gerçekten de onun Ku'ran ve İslami kaynaklara dair eğitimini on yaşında, fıkıh, astronomi, tıp, mantık ve felsefe dahil olmak üzere geri kalan alan veya disiplinlerle ilgili eğitimini on sekiz yaşında tamamlamış olmasıdır.[188] Sadece saraylarda hekimlik yapmakla kalmayıp bir dönem politikayla da meşgul olan İbn Sinâ, otuz yaşından itibaren kendisini esas olarak bilim ve felsefeye, yani araştırma ve tefekküre vermiştir. O, hemen hemen her konuda ders vermiş ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bu da bizi onun hayatının en önemli özelliklerinden ikincisine götürür. Yaşadığı dönemin kendi-

188 S. Inati, "İbn Sinâ", s. 277.

sini zaman zaman bir yerden başka bir yere gitmek, kaçmak, kılık değiştirerek hareket etmek ve hatta hapse girmek zorunda bırakan istikrarsız politik koşullarına rağmen, İbn Sinâ olağanüstü üretken bir yazarlık kariyeri oluşturmuştur.[189]

Gerçekten de çok sayıda eser kaleme almış olan İbn Sinâ'nın eserleri arasında baş sırayı mantık, fizik ve metafizik konusuyla ilgili olan *Kitâbü'ş-şifa* alır. Bir başka önemli eser, *Şifâ*'nın doğa felsefesi, mantık ve ilahiyatla ilgili bölümlerinin bir özeti niteliğinde olan *Kitabü'l-Necât*'tır. Eserin, felsefenin temel konularında okuyucuyu bilgilendirme ve bu alana yönelmiş kimseleri yetiştirme amacıyla kaleme alındığı düşünülmektedir.[190] Onun en kapsamlı felsefe eseri olarak kabul edilen *Kitâbü'l-işarât vet'tenbihât* ise mantık, doğa felsefesi, ilahiyat ve etik konularında yazılmış bir eser olup, diğerleri gibi o da başta İngilizce ve Almanca olmak üzere pek çok dile tercüme edilmiştir. Onun felsefe alanında yazılmış ansiklopedik eseri *Dânişnâme-i Alâ'î* Farsça yazılmış bir eserdir. Yine metafizik ve etikle ilgili olan bir diğer önemli eseri, *El-Mebde vel-Meâd*'tır. İbn Sinâ'nın tıp konusunda yazılmış geniş kapsamlı eseri olan *Kânun fi't-tıb* ise ilk defa 1593 yılında Roma'da basılmıştır.

Bilimler Sınıflaması

İbn Sinâ, felsefeyi, "nefsin şereflenmesi, kemale ermesi, var olan evrene benzer akledilir bir âlem olması ve öte dünyadaki gerçek mutluluğu elde etmesi için, insanın gücü ölçüsünde, kendisi vasıtasıyla bütün varlığın ilkelerini elde ettiği ve Zorunlu Varlık'ı vasıflarıyla birlikte tanıdığı düşünme sanatı" olarak tanımlar. Onu alternatif olarak da "insanın gücü ölçüsünde birtakım şeyleri tasavvur etmesi, teorik ve pratik hakikatlerin tasdiki yoluyla nefsini kemale erdirmesi"[191] şeklinde tanımlar. Bundan sonra da rasyonel bir bilim olarak felsefeyi, teorik ve pratik felsefe diye ikiye böler. Teorik felsefe hakikatin, pratik felsefe ise iyinin bilgisini amaçlar. Buna göre, teorik felsefenin amacı ruhun sadece bilgi yoluyla kemale erişmesini, kendini gerçekleştirmesini, yetkinleşmesini sağlamaktır. Oysa pratik felsefenin amacı, ruhun, yapılması gerekene ilişkin bilgi yoluyla olgunlaşmasını temin etmektir. Başka bir de-

189 S. Inati, "İbn Sinâ", s. 278.
190 Ö. M. Alper, "İslam Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sinâ ve Felsefesi", s. 183.
191 Fârâbî'den akt. Ö. M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din ilişkisi*, s. 158.

yişle, teorik felsefe veya nazari bilimlerin amacı hakikattir; buna mukabil, pratik felsefenin amacı iyiliktir.[192]

İbn Sinâ, teorik felsefenin bizim seçimimize ve eylemimize bağlı olmayan şeylerin, pratik felsefe ise bizim tercih ve eylemlerimize bağlı olan şeylerin bilgisi olduğunu söyler.[193] Yani teorik felsefe veya bilimlerin üzerlerinde hiçbir kontrolümüzün olmadığı şeyleri konu alırken, pratik bilimler kontrolümüz altında bulunan şeyleri ele alır. Öte yandan teorik bilimlerin bilgiyi bizatihi bilginin kendisi için ararken, pratik bilimler bilgiyi eylem için ister. Bunlardan teorik bilimler, dünyada var olan şeylerin gerçek doğalarıyla ilgilidir. Buradan da anlaşılacağı üzere, özlerden ayrılmaz olan kavramsal araz ya da özelliklerle meşgul olan mantık, İbn Sinâ'da bu sınıflamaya girmez. Çünkü mantık, bilimsel söylem ve keşfin en temel aracıdır.[194]

İbn Sinâ, bundan sonra teorik bilimleri de konularına göre üçe ayırır. Başka bir deyişle, teorik bilimler, **(1)** öncelikle hareket veya değişme ile ilişkili olan varlıkları konu alan bilimler ile **(2)** değişme veya hareketten bağışık olan varlıkları konu alan bilimler olarak ikiye ayrılır. Bunlardan hareket ile ilişkili olan varlıklar, doğallıkla ikiye ayrılırlar. Bunlardan birinciler **(1a)**, hareketten bağışık olarak var olmadıkları gibi ondan bağımsız bir biçimde düşünülemeyen varlıklardır. Bunlar dahası, insan ya da at örneğinde olduğu gibi, maddeyle birlikte var olan gerçekliklerdir, çünkü bir şeyin değişebilmesi veya harekete konu olabilmesi için, onun maddesi olması gerekir. İkinciler ise **(1b)** hareketle zorunlu olarak ilişkili olmakla beraber, hareketten bağımsız olarak düşünülebilen varlıklardır. Dahası, onlar, kare örneğinde olduğu gibi, madde olmadan kavramsallaştırılabilen varlıklardır. Bunlardan birincileri, yani hareketin hem düşüncede hem de gerçeklikte kendilerinden ayrılmaz olduğu şeyleri konu alan teorik bilimler *doğa bilimleri* veya *fizik*tir. Buna mukabil ikincileri, yani kendilerine hareketin gerçeklikte değil, sadece düşüncede izafe edildiği, maddeden bağımsız olarak kavramsallaştırabilen şeyleri konu alan bilim, matematiktir.[195]

Doğa bilimleriyle matematiğin nesnelerine ek olarak, yukarıda da belirtildiği üzere, bir de hareketten zorunlulukla bağışık olan,

192 A. Durusoy, "İbn Sinâ", s. 324.
193 S. Inati, "Ibn Sinâ", s. 233.
194 J. M. Ginnis, *Avicenna*, s. 35.
195 H. Kaya, "İbn Sinâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı", ss. 55-56.

değişmeye hiçbir şekilde maruz kalmayan varlıklar vardır. Bu madde ve hareketten tamamen olan ayrı varlıklar arasında Tanrı ve İbn Sinâ'nın "Akıllar" adını verdiği, maddi olmayan tözler bulunur. O, bu kapsam içinde bir de hareketle ilişkili düşünülebilmekle birlikte, onu hiçbir şekilde gerektirmeyen "varlık", "birlik", "çokluk", "nedensellik" gibi varlık kategorilerine yer verir. İşte bütün bu varlıkları konu alan disiplin de *metafizik* olma durumundadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Sinâ, tıpkı Aristoteles gibi, varlığı şu ya da bu yönüyle değil de, genel olarak ele alan bir bilim olarak metafiziğin kaçınılmazlığını görmüştür.[196] Dahası, onda da metafizik, her ne kadar gerçekte beş ayrı bölüme ayrılsa da, Aristoteles'te olduğu üzere, esas itibariyle Tanrı'yı konu alan *teoloji*yle, varlığı genel olarak ve varlık olmak bakımından ele alan *ontoloji*den ve bir ilkeler teorisinden meydana gelir.

> Felsefi ilimler nazari ve ameli (teorik ve pratik) olmak üzere ikiye ayrılır. Bunların arasındaki farka işaretle denilmiştir ki, nazari olanla, bilfiil aklın oluşması sonucu, nefsin nazari gücünün yetkinlik kazanması amaçlanır. Bu da bizim durum ve davranışlarımızın katkısı olmaksızın meydana gelen kavram ve önerme bilgisinden ibarettir. O halde nazari felsefede gaye, bir görüş ve inancın oluşmasıdır, fakat bu, bir iş ve davranışın nasıl olacağına veya onun ilkesinin nasıl olduğuna ilişkin bir görüş ve inanç değildir. Ameli felsefede ise öncelikle bizim davranışlarımız sonucunda kavram ve önerme bilgisinin doğrudan meydana gelmesiyle nazari gücün yetkinleşmesi; ikinci olarak da ahlak sayesinde ameli gücün olgunlaşması amaçlanır.
>
> Yine nazari olanın fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üç kısma ayrıldığı anlatılmıştır. Fiziğin konusu hareketli ve hareketsiz oluşu bakımından cisimler ve bu açıdan onlara ilişkin arazların araştırılmasıdır. Matematiğin konusu ya doğrudan maddeden soyut nicelik ya da nicelikli olandır. Burada araştırılan, nicelik olması bakımından niceliğe ilişkin durumlardır. Onların tanımında madde türünden veya hareket gücünden söz edilmez. İlahiyat ise mahiyet ve tarif bakımından maddeden ayrık şeyleri araştırır. Yine sen duymuş

196 A. M. Goichon, *The Philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe*, s. 11.

olmalısın ki, metafizik; fizik, matematik ve bunlara ilişkin şeylerin ilk sebeplerini, sebeplerin sebebi ve ilkelerin ilkesi olan şanı yüce Allah'ı araştırmalarına konu edinmiştir (*Şİ*, 279-280).

İbn Sinâ, pratik bilimlere geçtiğinde, onları da insan eyleminin farklı alanlarına ve temele alınan ilkelere bağlı olarak üçe ayırır. Bunlardan birincisi, insan eyleminin kamusal alanda ortaya çıkan türüyle meşgul olup insanlar arasındaki genel paylaşım ve bölüşümün temelinde bulunan ilkeler üzerine yükselen *siyaset felsefesi*dir. Buna göre, belli bir coğrafya üzerinde yaşayan ve ortak çıkarları bulunan kişilerin oluşturacağı politik topluluğun mahiyeti üzerinde yoğunlaşan siyaset felsefesi, ümmetin kim tarafından hangi ilkelere göre yönetilmesi gerektiği üzerinde durur. İkincisi, beşeri eylemin evde ortaya çıkan türü üzerinde yoğunlaşan ve özel alanda insanlar arasındaki bireysel paylaşımı belirleyen ilkeleri temele alan *iktisat*tır. Üçüncüsü ise bireyin nefsinin kemale erip kendini gerçekleştirme noktasında ortaya çıkan eylemleriyle ilgilenen ve bireyin yapıp etmelerinin temelinde bulunan ilkelere dayanan *etik*tir. Bu sonuncusu, sadece bireyin hayatının nihai amacı ve doğru idamesiyle meşgul olur.[197]

Akıl ve Gerçeklik İlişkisi Dolayımında Mantık

İbn Sinâ'nın hayat hikâyesinden anladığımız kadarıyla, o, varlık, gerçeklik ve Tanrı'yla ilgili nihai hakikatlere erişme sürecinde, bazı kritik noktalarda aldığı yardımlar dışında, tamamen kendi başına yol alıp ilerlemiştir. İbn Sinâ yorumcularına göre, böyle bir ilerlemeyi mümkün kılan şey, onun gerçeklik ve akıl yürütme anlayışı olmuştur.[198] Gerçekten de İbn Sinâ bütün bir varlık alanının yaratıcı ilkesi olan Tanrı'nın saf akıl olduğunu; zihinler, bedenler ve tüm diğer cisimlerin, kendisiyle zorunlu bir ilişki içinde olduğu bu ilkeden sudur ettiğini öne sürer. Tam olarak idrak edildiği takdirde, rasyonel bir yapı sergilediği kolaylıkla görülebilecek olan bu zorunluluk, Fârâbî'ye göre, bütün var olanların birbirlerinden ve son çözümlemede de Tanrı'dan türetilmesine veya mantıksal bir düzen içerisinde çıkarsanmasına imkân sağlar.

197 S. Inati, "Ibn Sinâ", s. 234.

198 *Bkz.*, örneğin S. Kemal, "Abu 'Ali al-Husayn Ibn Sinâ"; L. E. Goodman, *Avicenna*, s. 184.

Mantık-Metafizik İlişkisi: Ona göre, gerçekten var olanlar, yani akıl yoluyla idrak edilebilir varlıklar rasyonel bir biçimde, mantıksal bir yapı içinde düzen kazandıkları gibi, bilgi de akledilir varlığın tasımsal mantığa uygun olarak kavranmasından oluşur.[199] İbn Sinâ açısından bilgi, mantıksal ve rasyonel bir biçimde yapılanmış gerçek varlığın bilgisi olduğundan, onun doğallıkla mantıksal akıl yürütmeye dayanması, akıl yürütmenin akledilir varlık ya da kendilikler arasındaki ilişkileri takip etmesini gerektirir. Demek ki o, varlığın rasyonel ve mantıksal bir yapı sergilediğini, insanın bu yapıyı tam ve eksiksizce kavrayabileceğini, bu kavrayışın tasımda nedenleri veren orta terim aracılığıyla gerçekleştiğini öne sürmekteydi. Bu yüzden İbn Sinâ'da, mantık sadece epistemolojik bir aracı değil, gerçeklikle zihin arasında ortaklığı temin eden ontolojik bir güç, hatta insanları moral yetkinliğe götüren ahlaki bir yoldur.

Mantıksal Düşünme ile İlişkileri Açısından İnsanlar: Gerçekten de İbn Sinâ mantığa ilişkin tartışmasında, metafiziksel bir boyutu da aşıp, insanları akıl yürütme düzeyleri ve ahiret hayatında elde edecekleri şansları bakımından sınıflama noktasına yükselir. Ona göre insanlar, bilgi elde etme, dolayısıyla nedenleri veren orta terimleri tasımsal akıl yürütme yoluyla yakalama kapasitelerine bağlı olarak sınıflanabilirler. Cahil insan, gerçeklikle ilgili rasyonel tefekkürden bihaber olan, bütün bir gerçekliği, olayların olumsal veya gelişigüzel akışından ibaret gören kimsedir.[200] Böyle biri argümanlar oluşturmaktan, akıl yürütmelerde bulunmaktan aciz kişidir. Diğer uçta ise akledilirleri, akıl yoluyla idrak edilebilir olan varlıkları tam ve eksiksizce kavrayan peygamber bulunur. O, bütünüyle rasyonel bir ruha sahip olan, orta terimleri de dahil olmak üzere, akledilirleri uygun tasımsal düzenleri içinde bilen kişidir. Aradaki insanlar ise, orta terimi kavrama kapasitelerini, dengeli bir mizaç oluşturma ve bir ruh saflığına erişme suretiyle geliştirebilirler. Arada bulunan kimseler veya yetkinlikten yoksun olan düşünürler düşünmelerini salt dile, bulanık kavramlara dayandırırlar. Mantığın duyusal malzemeden soyutlanan kavramlarla iş görmesiyle birlikte, kendisini duyusal olanın tikelliği ve olumsallığından yalıtlayabildiğini öne süren İbn Sinâ'ya göre,[201] diller her ne kadar birbirlerinden farklılık gösterseler de, gerideki mantıksal yapı hepsinde aynıdır. Bu yüzden

199 S. Kemal, "Abu 'Ali al-Husayn Ibn Sinâ".
200 O. Leaman, "Avicenna", s. 672.
201 M. Fakhry, "Rationality in Islamic Philosophy", ss. 507-508.

filozofa düşen, kavramları açıklığa kavuşturmak, esas olarak da dilin temelindeki mantıksal yapıyı ve genel/soyut mantıksal ilkeleri gözler önüne sermektir.[202]

Mantığı sadece epistemolojik değil, yine aynen Aristoteles'te olduğu gibi, metafiziksel bir temele oturtan İbn Sinâ, demek ki *onun hem insanların yanlış düşünmelerini engelleme gibi negatif hem de gerçekliğin doğru bilgisini verme, en azından ifade etme gibi pozitif bir işlevi olduğunu* düşünmekteydi. Bununla birlikte, mantığın bu işlevlerini yerine getirebilmesi için onun cins, tür ve ayrım benzeri tümel nesneleriyle, doğa bilimlerinin somut tikellerle söz konusu tikeller arasındaki nedensel ilişkilerden meydana gelen nesneleri arasında bir bağ olması gerekir. Bu ikisi arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu, bu ilişkinin bilgide erişilmeye, mantıkta tanım ve kıyaslar yoluyla ifade edilmeye çalışılan özler ve nedenler üzerinden gerçekleştiğini savunan İbn Sinâ'ya göre, bilimsel bilginin iki unsuru vardır. Bunlardan birincisi, mantığın işi olan kavramsallaştırmadır. Burada bir sözcüğün veya cümlenin, tür, cins ve ayrım üzerinden ifade olunan anlamı gündeme gelir, önermelerin bir kıyas içinde bir araya gelmeleri üzerinde yoğunlaşılır. Buna mukabil, doğrulama evresinde, mantık yoluyla anlamlı bir şekilde kavramsallaştırılan şeylerin dünyadaki gerçek ilişkilere tekabül etmesi, dünyadaki şeylerin haritasını çıkarması söz konusu olur. İbn Sinâ işte bu yüzden, mantığında önce, konuşmanın basit öğeleri olarak sözcükleri, sonra da kategorileri ele almış, mantığının üçüncü bölümünde, sözcüklerden veya kategorilerden meydana gelen önermeleri incelemiştir.[203] Onun mantığında, bunu önermelerden meydana gelen akıl yürütmelerin formel geçerliliğine dair inceleme anlamında *kıyas mantığı* ve nihayet, formel geçerliliği olan akıl yürütmelerin doğruluna ilişkin bir araştırmadan meydana gelen *burhan mantığı* takip eder.

Bilgi Görüşü

Platon ve Aristoteles benzeri büyük Yunan düşünürleri yanı sıra, Fârâbî benzeri Müslüman fikir ustaları gibi, İbn Sinâ da insanın nihai amacının uygun ya da doğru bir politik düzen içinde kendini gerçekleştirmesinden, doğasına uygun olarak yetkinleşmesinden geçtiğini düşünmekteydi. Yetkinliğin de insan aklının biri teorik, diğeri ise pratik olan iki boyutu olduğu dikkate alınırsa, iki ayrı

202 D. L. Black, "Logic in Islamic Philosophy".
203 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 68.

türü vardır. Teorik yetkinlik veya nazari kemal, İbn Sinâ'nın bakış açısından teorik aklın faaliyetinin eseri olup, o sadece ay üstü evrenle değil, bir bütün olarak evrenin kendisi, insan ve insanın nihai amacıyla ilgili olarak ezeli-ebedi doğrulara, değişmez ve nihai hakikatlere eriştiği zaman gerçekleşir. Teorik akıl bunu yapabilmek için, duyulardan, esas olarak da Etkin Akıl'dan yardım görür. Zira bilgi, akledilirlerin Etkin Akıl yardımıyla insan aklına mal edilmesi ve söz konusu temel unsurlardan hareketle genel doğrulara erişilmesinden başka bir şey değildir.

Sentezci Yaklaşım: İbn Sinâ işte bu genel çerçeve içinde, insan aklının doğuştan boş bir levha, eğitim yoluyla gerçekleşecek bir *tabula rasa* ya da saf potansiyalite olduğunu kabul eder. Bilgi, iyi bir Aristotelesçi olan İbn Sinâ'ya göre, bu dünyadaki nesnelerle kurulan ampirik bir tanışıklıkla başlar; bu nesnelerden tümel kavramların soyutlanmasıyla devam eder. Bilgilenme süreci tasımsal bir akıl yürütme, yani kıyas yoluyla gelişir. Burhan yoluyla nedensel ilişkilerin bilgisi haline gelir. Bu akıl yürütme sürecinde ihtiyaç duyulan kavramsal araç ve ilkeler söz konusu olduğunda, İbn Sinâ bunları iki ayrı tümel formu olarak, ilk akledilirler ve ikinci akledilirler şeklinde ikiye ayırır. İnsan tarafından dolayımsız olarak, yani ruh veya nefsin duyumsal düzeyde hazırlık niteliği arz eden faaliyetlere ihtiyaç duymadan kazanılan ilk akledilirler (*el-makûlat el-ûla*), kendinden açık veya apaçık mantıksal doğrulardır. Bunlar, ikinci akledilirlerin kavranması için sadece birer araç görevi görürler.[204] İkinci akledilirler (*el-makûlat es-sâniye*) ise, kendileri için normalde iç ve dış duyuların kullanımını ihtiva eden hazırlık niteliğindeki faaliyetlerin kaçınılmaz olduğu, sadece kanıtlayıcı, ispati bilgiye erişmeye yetili insanlara açık bulunan kavramlar ve doğrulardır.

Aklın Düzeyleri: İbn Sinâ bilgiyi, teorik aklın düşünce ve bilginin temelini meydana getiren akledilirler aracılığıyla mutlak hakikatlere erişmesi süreci olarak tanımlar. O, bu süreci aynı zamanda teorik aklın maddi akıl veya saf potansiyalite düzeyinden mutlak bir aydınlanma veya Etkin Akıl'la birleşme düzeyine doğru bir ilerleme süreci olarak ifade eder. Başka bir deyişle, teorik aklın ya mutlak olarak potansiyel, ya göreli olarak potansiyel ya da etkin olabileceğini söyleyen (*NEC*, 59-63) İbn Sinâ'da, aklın akledilirlerle ve bilginin dereceleriyle olan ilişkisi bağlamında farklı düzeyleri

204 M. Aydın, "İbn Sinâ'nın Mutluluk (*Es-Sa'âde*) Anlayışı", s. 436.

söz konusu olur. Bunlardan birincisinde, teorik akıl boş bir levha gibi, mutlak bir potansiyalite hali içinde olmakla birlikte, tümelleri kavrama, akledilirleri idrak etme kapasitesi ya da yeteneğine sahip olur. İbn Sinâ işte bu epistemolojik duruma veya aklın ilgili epistemolojik konumuna *maddi* (*heyûlanî*) *akıl* adını verir. Onun "maddi" sözcüğünü kullanması elbette aklın bu durumunu ilk maddenin hiç şekil almamış haline benzetmesinden ötürüdür (*NEC*, 63).

Maddi akıl ilk akledilirleri, yani rasyonel düşüncenin temel yapıtaşlarını meydana getiren soyut mantıksal öncülleri veya *a priori* ilkeleri kavradığında, göreli olarak potansiyel hale gelir ve böylelikle de İbn Sinâ'nın *bilmeleke akıl* dediği düzeye ulaşır (*NEC*, 34). Söz konusu mantıksal öncüller, "Bütün, kendisini meydana getiren parçalardan büyüktür" veya "Bir şeye eşit olan iki şey arasında da bir eşitlik vardır" türünden apaçık ilkelerle, çelişmezlik ilkesi benzeri mantık ilkeleridir. Buradan da anlaşılacağı üzere, meleke halinde akıl aşaması, varlığın çeşitli alanlarında bilgiye erişilebilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı bir aşamayı ifade eder. Başka bir deyişle, söz konusu aşama, aklın tanım yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi için, mantığın veya düşünmenin temel ilkeleriyle kavramlarını öğrendiği aşamaya tekabül etmektedir. İbn Sinâ'ya göre, bu temel ilkeler doğrudan bir şekilde deneyimden gelmediği gibi doğuştan da değildir. Çünkü akıl, doğuştan bir bilgiye sahip olmayıp sadece bilme yeteneğine, yani maddi akla sahiptir.[205]

Akıl bu düzeyden itibaren, ikinci akledilirleri tasımdan da yararlanarak kavramaya ya da çıkarsamaya yetili hale gelir. Teorik akıl bunu yapmaya başladığı, yani ilk kendi başına, bağımsız akıl yürütmelerde bulunduğu zaman, *bilfiil akıl* düzeyine yükselmiş olur (*NEC*, 35). Buna göre, bilfiil akıl, aklın ikinci aşamada temel ilkelerin kazanılmasından sonra, söz konusu ilkelere dayanarak, gözlem, düşünme ve sezgiyle birlikte, yeni bilgiler kazandığı, özellikle de ikinci akledilirlere ulaştığı düzeyini ifade eder. Burada akıl artık, varlığın bütün alanlarıyla ilgili olarak bilgiye erişebilecek şekilde etkin durumdadır. Akıl bu düzeye yükselmiş olmakla birlikte, bunu fiilen yapmadığı ya da sadece otomatik bir biçimde yaptığı zaman, göreli bir potansiyalite hali içinde olur. Ama teorik akıl rasyonel araştırmaya bilerek, isteyerek ve dolayısıyla etkin bir tarzda kalkıştığı ve bunun anlamının bütünüyle farkında olduğu

205 Ö. M. Alper, "İbn Sinâ ve İbn Sinâ Okulu", s. 262.

zaman, o *müktesep akıl* konumuna ya da düzeyine erişir.[206] Adından da anlaşılacağı üzere, aklın bu düzeyi, doğuştan getirilen bir yapı ya da derece olmayıp, "kazanılmıştır". Bununla birlikte, aklın fizikten metafiziğe kadar her şeyi bildiği ve düşündüğü bu evrede elde edilen bilgiyi, İbn Sinâ, sadece düşünmeye bağlamaz. O, burada sezgiye (*hads*) başvurur.

Bilgi Türleri: Aklın bu farklı düzeyleriyle ilişkili bilgi türlerine, onun tümelleri konu alan kavrayışının alternatif yollarına gelince: **(1)** Bilgi, onda her ne kadar deneyimle başlasa da, esas aklın nedenleri bulmaya, özleri keşfetmeye yönelik düşünme faaliyetiyle gerçekleşir. Bu yüzden İbn Sinâ'da bilginin veya rasyonel düşüncenin birinci türü, tümellerin ve evrensel doğruların adım adım ilerleme suretiyle, ayrıntılı bir biçimde ve yöntemli olarak kavrandığı diskürsif bir akıl yürütme sürecinden meydana gelir. Esas amacı doğru bir sonuca ulaşmaktır, fakat bunun yanı sıra tasımın mantıksal olarak istenen sonuca götüren tek tek adımları veya öncülleri üzerinde duran diskürsif düşünce veya fikri bilgi (İbn Sinâ'dan akt., Dağ, 383) İbn Sinâ'da, aklın hiç kuşku yok ki bilfiil olan düzeyiyle ilişkilidir. **(2)** Buna karşın, ikinci bilgi türü ya meleke akıl düzeyinde ya da bilfiil akıl düzeyinden hemen sonra söz konusu olan, nefsin daha önce aklettiği, fakat daha sonra dikkatini kendisine yöneltmediği tümelleri kavrayışından oluşan bilgidir. **(3)** Buna karşın, en yüksek bilgi türü müktesep akıl düzeyiyle ilişkilendirilen ve insanın Etkin Akıl'la birleşmesinin (*ittisâl*) bir sonucu olan, bu doğrudan temas sayesinde insana mutlak ve kesin hakikatlere ulaşma imkanı veren sezgisel bilgidir.[207] İlahi bir feyiz ve Etkin Akıl'la doğrudan bir akli ittisale karşılık gelen sezgi, seçime, çabaya ve duyular benzeri birtakım araçlara başvurmadan gerçekleşen kesin ve doğrudan bir kavrayıştan oluşur.

Doğruluk: İbn Sinâ, bilgi türleri arasındaki ilişkiyi ve teorik aklın bilgi bakımından ilerleme sürecini, aynı zamanda bilginin nasıl doğrulandığı sorusunu yanıtlayarak açıklamaya çalışır.[208] Buna göre sahip olunan bilgiyi doğrulamanın, mevcut inancın akledilir gerçek varlığın doğru bilgisi olduğu yönünde sağlam kanaate erişmenin iki yolu vardır. Bunlardan birincisi, argümanlarda veya akıl yürütmelerde söz konusu olan formel çıkarım standartlarına, akıl yürütmenin

206 H. A. Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 103.
207 P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, s. 87.
208 S. H. Rizvi, "Ibn Sinâ".

mantıksal yönden sağlam olup olmadığına gönderme yapar. Doğrulamanın birinci yolu formel çıkarım standartlarına işaret ederken, ikincisi, var olan her şeyin özünün kendisinde bulunduğu aşkın aklın rolüne göndermede bulunur. Buna göre, söz konusu Etkin Akıl insan zihnini aydınlatır ve ona şeylerin doğru bilgisini verir. Bu, elbette, tüm akıllar için değil de, gereği gibi eğitilmiş, kendilerini belli ölçüler içinde gerçekleştirmiş bireysel akıllar için söz konusudur. Aynı Etkin Akıl, İbn Sinâ'nın sezgi teorisine göre, bireye sağlam çıkarımlar yapması, orta terimi kavraması için ilham verir. Gerçekten de insanın teorik bakımdan kemale ermesini, teorik aklın maddi düzeyden müktesep akla derece derece yükselmesini sağlayan en önemli fail Etkin Akıl'dır. O, sürekli fiil halinde olduğu için, tümelleri veya akledilirleri verendir (*vâhib as-suvar*). Etkin Akıl ikinci olarak, insan aklını aydınlatır ve onun maddeden bağımsız varlıkları kavrayacak düzeye gelmesini sağlar. Şu halde, Etkin Akıl sayesinde yükselen ve her tür yetkinliği kazanan teorik akıl en sonunda akıllar dünyasının bir üyesi haline gelip, gerçek ebedi saadete erişir.

İnsanların Bilgi Yönünden Tasnifi: İbn Sinâ, insanın göreli ve nihai amaçlarını, insana gerek pratik ve gerekse teorik bakımdan açık olan imkanları, onun gerçek mutluluğa ulaşabilmesinin yollarını, bunun ardından da mantığın konumunu ve işlevini, bilginin yapısını ve araçlarını açıkladıktan sonra, insanları ve insani ruhları daha ayrıntılı bir sınıflamaya tabi tutar. Bu sınıflamaya göre, **(a)** teorik ve pratik akıl bakımından tam yetkinliğe ermiş olan ârif-mütenezzihin ruhu ölümden sonra mutluluk ve sevincin zirvesinde olur. **(b)** Teorik akılda birinciler kadar olmamakla birlikte, pratik akılda tam yetkinleşmiş olanlar zâhid ve âbidler de mutlu ve sevinçlidir. **(c)** Teorik akılda yetkin oldukları halde pratik aklın gereğini yerine getirmeyenler, duyu hazlarına olan tutkularından dolayı, bir süre mutsuz kalacaklar, fakat bu hazların etkisi silindikten sonra mutluluğa yükseleceklerdir.

(d) Teorik akılda yetkinleşme imkanı bulamamış akıl hastaları ile çocukların, vb., nefisleri ise, eğer duyu hazları tutku haline gelmemişse, mutluluğa ancak ilahi inayetin ve rahmetin yardımıyla erebilirler. **(e)** Güç ve imkânları olduğu halde, teorik akıl bakımından yetkinliğe erişemeyip, maddi hazlara dalıp gidenler ölümden sonra lezzetlerin arzusuyla yanıp tutuşacak ve bu lezzetlere erişme imkânını hiçbir zaman bulamayacakları için, bunların hasretini çekerek ebediyen mutsuz olacaklardır. İbn Sinâ'ya göre, makul âlemi, metafizik varlığı kabul etmeyen bu türden nefislerin sayısı azdır.

Dolayısıyla, insanların büyük çoğunluğu mutluluğa er ya da geç erişeceklerdir.

Psikolojisi

İbn Sinâ'nın epistemolojisi veya bilgi görüşünün, bedenden bağımsız olmasından başka, soyutlamaya da yetili olan bir ruh görüşüne bağlı olduğu açıktır. Rasyonel bir benliği, Kartezyen *cogito*dan yaklaşık altı yüz yıl önce açıklıkla ortaya koyarken, düşüncesinin İslami olduğu kadar, Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu kaynaklarını bir kez daha açığa vuran İbn Sinâ, ruh görüşünü genel insan tasarımının bir parçası olarak ifade eder.

Düalist İnsan Anlayışı: O, kendisinden önceki birçok Yunan ve İslam düşünürü gibi, insan varlığı söz konusu olduğunda, düalist bir görüş benimser. Buna göre, insan bileşik bir varlık olup bir ruh ve bir bedenden meydana gelmiştir:

> Mutlak Hakikat'in [Hakk] insan varlıklarını iki farklı şeyden yarattığını bil! Bu iki farklı şeyden birine beden [ten], diğerine ben [can, ruh, nefes] adı verilir. O, bunlardan her birini farklı bir dünyadan getirmiştir (*MİR*, 112).
>
> İnsan kendisine o şeyden dolayı "o" denilen ve kendisinin de "ben" dediği şey üzerinde düşünmeye başlayınca, o düşündüğü şeyin bedeni ve cesedi olduğunu zanneder. Sonra düşününce anlar ki, eli, ayağı, kaburgaları ve öteki dış organları kendi bedeninden sayılmadıkları takdirde insanı gösteren o mana ortadan kalkmamaktadır. Buradan hareketle, bedenindeki organların hatta beyin, kalp, karaciğer ve aynı değerdeki hayati organların, insanın anlamına dahil olmadığını bilir. O halde organlarından birçoğunun bedenden ayrılması durumunda bu [insan] hakikati bir anda ortadan kalkmaz; kalp ve beyin var olduğu sürece, o da az çok bir süre kalabilir. Beyinden bir parça ayrıldığı takdirde, muhtemelen insanın anlamında bir değişme olmayacaktır. Ancak kalp için bu mümkün değildir. [Kalbin ayrılması durumunda insanın] gerçek değil, ancak hayaldeki varlığı kalır. Çünkü insan, üzerinde konuştuğumuz kendi mahiyetinin varlığını bildiği halde, kalbinin bulunduğunu, onun nasıl, nerede ve ne olduğunu bilmeyebilir. Nitekim kalbini görmeyen onun varlığını kesin olarak değil, başkasından duyarak kabul edip de mide olduğunu sanan birçok insan

vardır. Öyleyse bir şeyin bir olması ve aynı anda hem bilinmesi hem bilinmemesi veya o şeyin birin parçası olması ve olmaması imkânsızdır.

Bütün bunlardan ortaya çıkan ve doğru olan şudur: Beden bütünüyle insanın anlamına dâhil değildir. Ancak, beden insandan başka, onun dışında, onun yeri veya meskeni ya da onu taşıyıp tutan olabilir. Şu var ki insan bedene alışmış, ona ait çokça duyum almış, bedenle birlikte çok fazla bulunmuş olduğundan onu insan sanmakta ve ondan ayrılması kendisine güç gelmektedir. Zaten insana alışkanlıktan ötürü, dışarıdan edindiği birçok şeyden ayrılmak zor gelir.

Gerçekte insan veya insanda dikkate değer olan şey, onun kendisine "ben" diye işaret ettiği şeydir. "Ben" onun gerçek varlığıdır. İnsanın kendisi olarak bildiği o şey zorunlu olarak nefistir (*VOB*, 297-298).

İbn Sinâ'nın ruh-beden düalizmi, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, o basit olan ruhun ölümsüzlüğüne inandığı (*NEC*, 59-63) ve insanın asli bileşeninin ruh olduğunu düşündüğü için radikal bir düalizm olma durumundadır. Buna göre, o, beşeri ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu, nefis ya da ruhun bedende yer tutmasının formun maddede yer tutmasına benzemediğini, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da, varlığını sürdüren bir töz olduğunu, insanın gerçek varlığı ve benliğinin ruhtan ibaret bulunduğunu öne sürer. Ruh ya da nefis için, birbirlerine alternatif ve birbirleriyle ilişkili birkaç tanım sunan İbn Sinâ'ya göre, ruh, cansız bedenle ilişkilendirildiğinde, her şeyden önce canlılık ilkesi veya harekete geçirici ilkedir. Buna mukabil, nihai amaç veya yetkinlik açısından ele alındığında, ruh belli bir yaşam tarzı ya da formunun, türü cinsten ayıran, özgül veya türsel ayrımıdır.

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

> Ruh bir şekilde üç parçaya bölünebilir olan tek bir cins gibidir (*NEC*, 25).

Üç parçalı ruhun İbn Sinâ'nın sözünü ettiği parçaları, sırasıyla bitkisel, hayvani ve akli parçalardır. Bu parçaların bütünle olan iliş-

kisi, türün cinsle olan ilişkisi gibidir. Parçalardan her biri, bitkisel ruh karaciğerde, hayvani ruh kalpte ve akli ruh beyinde olacak şekilde, bedenin belli bir organında oturur (*NEC*, 25). Onlar belli türden eylemleri ya da faaliyetleri yöneten etkin ilkelerdir. Başka bir deyişle, *bitkisel ruh* beslenme, büyüme ve üreme gücü ya da eylemleriyle karakterize olur. *Hayvani ruh* ise sırasıyla *idrak* ve *hareket güçleri*yle ortaya çıkar. Bunlardan idrak melekesi veya fakültesi, dış idrak güçleriyle iç idrak güçlerinden meydana gelir.[209] Dış idrak güçleri, zihin dışı dünyadaki nesneleri ve nitelikleri algılayan beş duyudan ibarettir.[210] Aynı şekilde iç idrak güçleri de beş tanedir. Bu güçlerden birincisi, insana fiziki duyulardan gelen malumattan hareketle, bir nesne veya epistemik bir obje inşa etme imkânı veren ortak duyudur (*el-his el-müşterek*). İkinci meleke, algılanan nesnenin suret ya da imgesine sahip olan hayal gücüdür (*el-hayal*). İbn Sinâ'nın psikolojisinde bunu, imgeleri bellekte birleştirip ayıran ve yeni imgeler meydana getiren tahayyül yetisi (*el-mütehayyile*) takip eder. İbn Sinâ açısından dördüncü güç ya da meleke algılanan imgeye bir anlam yükleyen kavrayış (*vehm*) yeteneğidir. Onun burada verdiği klasik örneğe göre, kurt algısından örtük tehlike anlamı çıkarsanır. Buna mukabil beşinci güç, hayal gücüne bağlı olarak depolanan, kavrayış gücüne bağlı olarak analiz edilip anlamlandırılan ideler temeli üzerinde akıl yürütülerek, nihai hakikatlerin bilgisine erişen tefekkür gücüdür.

Hayvani ruhun ikinci ana gücü olan hareket gücüdür. O, iradeye bağlı olarak sinir ve kaslar aracılığıyla organların hareketini sağlar. Söz konusu hareketin gerçekleşmesi için, üç temel ilkeye ihtiyaç vardır veya hareket üç aşamada gerçekleşir. Bunlardan ilki, hareketin uzak ilkesi olan bilgidir. İkinci ilke ise irade gücüdür. Başka bir deyişle, iradi hareketin başlangıç noktası kavrayış ile bunu takip eden bilgidir. İbn Sinâ'ya göre, harekete yönelme sürecinde, bilgiyi istek aşaması takip eder. Buna göre, bir şeyin yararlı veya zararlı olduğu düşünüldüğü zaman, canlıda, bu kavrayış veya bilgiden dolayı, o şeyi elde etmeye veya ondan kaçınmaya yönelik bir istek uyanır. Bunun sonucunda, insanda, hareketin üçüncü ve yakın ilkesi ortaya çıkar ve bu ilke sinir ve kasları uyararak bedenin harekete geçmesini sağlar.

Hayvani ruhtan sonra gelen nefis, İbn Sinâ'da *akli ruh*tur. Akli ruh bilme ve yapma gücüyle ya da akledilirlerin kavranması, sa-

209 A. Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 107.
210 J. M. Ginnis, *Avicenna*, s. 100.

natların icadı, yaratılanlar üzerinde düşünme, doğruyla yanlışı ve güzelle çirkini birbirinden ayırma eylemleriyle seçkinleşir. İbn Sinâ farklı bireysel ruhlardan kaynaklanan eylemlerin, bireyin seçimine, organın yetenek ya da becerisine veya bedene dışsal olan koşullara bağlı olarak az veya çok iyi ya da mükemmel olabileceğini söyler. Öte yandan, ruhun parçaları arasındaki doğallıkla hiyerarşik bir ilişki, ruhların sözü edilen güçleri arasında tam bir sıra düzeni olma durumundadır. Örneğin akli ruh, bitkisel ve hayvani ruhların faaliyetlerini yönlendirip koordine etmesinin yanı sıra, onlarda olmayan eylem türlerini de hayata geçirir.

Teorik ve Pratik Akıl: İnsan varlıkları, İbn Sinâ'ya göre, bitkisel ve hayvani ruhları tüm diğer hayvanlarla paylaşırlar. Ama insan, akli ruha sahip olduğu için, hayvanları eyleminin kusursuzluğu ve asaleti bakımından sınırsızca aşma yeteneğine sahiptir. Akli ruhun, biri pratik ya da ameli akıl, diğeri ise teorik akıl olmak üzere iki veçhesi ya da boyutu vardır. Bunlardan pratik akıl, bir yandan, bedene ek olarak bitkisel ve hayvani ruhlarla, diğer yandan teorik akıl arasındaki ilişkileri düzenleyip yönlendirir:

> Pratik meleke insan bedeninin, onu ölçüp biçmeyle karakterize olan ve amaçlı mütalaalara uygun olarak gerçekleşen bireysel eylemlere sevk eden, hareket ilkesidir (*NEC*, 32).

Buna göre, pratik aklın en önemli görevi ya da işlevi, hayvani ve bitkisel ruhlara, teorik aklın özellikle ahlaki ya da politik eylem bağlamında yararlı ve gerekli olan doğrularını, öneri ya da öğütlerini kullanarak yol göstermek, onları yönetmek ve denetim altında tutmaktır (*NEC*, 33).

> Ameli yeti (kuvve âmile), bir başka yetinin, yani kuramsal yetinin (kuvve âlime) kurallarına göre bedenin öteki yetilerine egemen olur ve böylece kendisi onlara boyun eğmeyip, onlar kendisine boyun eğmiş olurlar (İbn Sinâ'dan akt. Dağ, 373).

İnsan, İbn Sinâ'ya göre, bu güç sayesinde yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri ayırabildiği gibi, iyi ve kötü, güzel ve çirkin, yararlı ve zararlı şeyleri tefrik edebilmekte ve böylelikle kendisine amaç koyarak erdemli hale gelebilmektedir. Başka bir deyişle, insanın ahlaklı olabilmesi, pratik aklın bedene, bedensel güçlere hâkim olup onları yönetmesiyle gerçekleşebilmektedir. Söz konusu ameli

akıl, insanın erdemli ve ahlaklı ya da ahlaksız olmasında birinci dereceden bir rol oynar.[211]

Akli ruhun ikinci boyutu ise teorik akıldır. Pratik akıl aşağıya, insanın daha aşağı doğasını kontrol altına almaya yönelirken söz konusu teorik akıl ya da bütünüyle rasyonel benlik, yukarıya, ilahi ve ulvi olana yönelir. Başka bir deyişle, hareketi yukarıya dönük olan teorik akıl, insanın ilahi alanla ilişkisini temin eden bir güç olarak ortaya çıkar. Bu güç, gerçek ve değişmez bilgiyi oluşturan tümel formları, ilk ve ikincil akledilirleri ruha kazandıran, insanın entelektüel anlamda yetkinliğe erişmesini sağlayan en önemli melekedir. Zira insan, bu akıl gücü sayesinde tümel ve metafiziksel bilgiye erişmek ve gerçek nedenler üzerinde düşünmek suretiyle diğer canlılardan ayrılır.

Metafiziği

İbn Sinâ farklı yerlerde farklı isimlerle, söz gelimi ilk felsefenin (*el-felsefetü'l-ülâ*), Tanrı ile ilgili ilim (*el-ilmü'l-ilâhî*), ilahiyyat, aşkın hikmet (*el-hikmetü'l-müteâliye*), hikmet, nihai amacın bilimi (*ilmü'l-gâye*), doğaötesinin bilimi (*ilmü mâ ba'de't-tabîa, ilmü mâ kable't-tabîa*) diye çağırdığı metafiziği beş ayrı bölüme ayırır. Bunlardan birincisi, **(i)** birlik-çokluk, neden-sonuç, kuvve-fiil gibi, bütün varlıklar için geçerli olan genel anlamların bilgisini araştıran bölümdür. Bu, aynı zamanda onun varlığı varlık olması bakımından ele alan ontolojisinin ilk bölümünü teşkil eder. İkincisi, Aristoteles'te ilk ilkelerin bilimi olarak metafiziği meydana getiren **(ii)** usul ve ilkeleri araştıran bölümdür. Üçüncüsü ise **(iii)** Tanrı'nın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve bu sıfatların gerçekte ne anlama geldiğini araştıran bölüm olarak teolojidir. Bundan sonra, ontolojinin diğer bölümleri gelir. Bunlardan birincisi **(iv)** mertebe olarak Tanrı'dan sonra gelen ilk manevi tözler ile bunlardan sonra gelen ikinci manevi töz ya da cevherlerin (göklerden sorumlu, arşı taşıyan, doğayı idare eden, oluş ve bozuluş dünyasında olanları düzenleyen tözlerin) ispatı konusunu ele alan bölümdür. Onu, **(v)** gök ve yerin cismani tözlerinin sözü edilen manevi tözlere boyun eğişini ve bunlar arasındaki ilişkiyi inceleyen bölüm takip eder (*Şİ* 283-287).

Tanrı'nın Varoluşu: Bu bölümlemeden de anlaşılacağı üzere, İbn Sinâ'nın metafiziği ve hatta bütün sistemi, hiyerarşik bir varlık anla-

211 Ö. M. Alper, "İslam Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sinâ ve Felsefesi", s. 191.

yışı içinde, ilk ve en gerçek var olan, maddi olmayan töz olarak Zorunlu Varlık'a, yani Tanrı'ya dayanır. Onun metafiziğinde, en temel varlık her şeyin *causa essendi*si, yani varlık sebebi olarak Tanrı'dır. Bu yüzden İbn Sinâ, metafiziğinde işe Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayarak başlar.

Bununla birlikte, metafiziği, Aristoteles'ten sonra yeni baştan sadece temel değil, tümel bir bilim olarak inşa eden İbn Sinâ, ona özel bir statü atfederken, metafizik sonuçların metafizik önermelere dayanması gerektiğini ileri sürmüştü.[212] Gerçekten de o, bütün bir ortaçağ boyunca sadece Doğu'da değil, Batı'da da bir "varlık filozofu" olarak değerlendirilmişti.[213] Bu durumun bir sonucu olarak metafiziği en temel bilim haline getiren İbn Sinâ, "varlığı varlık olmak" bakımından ele alan bir disiplin olarak metafiziğin diğer disiplinlerden veya kendi altında yer alan bilimlerden öncüller alıp kullanmasının doğru olmadığını söylemekteydi. Dolayısıyla, İbn Sinâ, metafiziğinde kendisinden yola çıktığı Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için, fizik alanından hareket edemeyeceğini, fizikte kullanılan ampirik ve *a posteriori* argümanları kullanamayacağını düşünmüştür. Bu argümanların kullanılmasının zaten hatalı olduğuna inanmaktaydı. Başka bir deyişle, Tanrı'nın veya İlk İlke'nin hareket ilkesine indirgenemeyeceğini ileri süren filozof, O'nun varlığını, metafiziğinin temel kavramları olan mümkün varlık ve Zorunlu Varlık kavramlarına dayanarak gözler önüne serme cihetine gitmiştir.

Gerçekten de o, Tanrı'ya öncelikle varlıklar arasında mantıksal kiplik bakımından bir ayrım yaparak ve var olanların nitelik ya da sıfatlarını inceleyerek ulaşır. Bu ayrımın sonradan sadece formel değil, fiili gerçekliği olan bir ayrım olduğunu öne süren İbn Sinâ'nın, daha sonra "imkân delili" olarak ünlenecek argümanına göre, **(1)** her varlık veya var olan her şey (*mevcut*) ya kendinde zorunludur ya da mümkündür. Burada akla bir üçüncü şık daha gelebilir ki, bu da bir şeyin varlığının imkânsız oluşudur. Fakat bu üçüncü durumdan söz etmenin bir anlamı yoktur, çünkü var olan bir şey, adı üzerinde var oluyorsa eğer, onun imkânsızlığından söz edilemez. **(2)** Var olanın sahip olduğu bu varlık zorunluysa eğer, onun bir nedeni yoktur. Dolayısıyla, onun varlığı ancak bir çelişkiye düşmek suretiyle inkâr edilebilir. **(3)** Buna mukabil, bir şeyin varlığı mümkünse eğer, o, kendinde bir çelişkiye yol açma-

212 Ö. M. Alper, "İbn Sinâ ve İbn Sinâ Okulu", s. 266.
213 A. M. Goichon, *The Philosophy of Avicenna*, s. 10.

dan, var olduğu gibi, var olmayabilir de. Bu yüzden, o var olduğu takdirde, kendisini varlığa getirecek, kendisini, kendinde değil de, söz konusu nedene bağlı olarak zorunlu kılacak bir nedene ihtiyaç duyar. **(4)** Daha önce de belirtildiği üzere (ikinci öncülden), bir şey var olmaktadır. **(5)** Bu bir şey (ya da dış dünyada gördüğümüz varlıklar), (birinci öncüle göre) ya zorunlu olarak var olur ya da olumsal bir varlıktır. **(6)** O, zorunlulukla var oluyorsa eğer, bu takdirde bir Zorunlu Varlık, yani nedeni olmayan bir varlık vardır. **(7)** Fakat o, zorunlulukla var olmayan, mümkün bir varlıksa eğer, onun varlığını belirleyen veya varlık veren bir nedenin olması gerekir (zira doğasında var olmasını gerektiren hiçbir şey olmadığı gibi, onun hiç var olmamış olması bir çelişkiye yol açmaz). **(8)** Ona varlık veren nedene geçtiğimizde, denilebilir ki, bu nedenin de (ilk öncül gereği) ya olumsal ya da zorunlu olması gerekir. **(9)** Bu nedenin olumsal olması durumunda, diziyi zorunlu bir varlığa ulaşıncaya kadar takip etmemiz gerekir. **(10)** Fakat fiili bir sonuçta nihayetlenen, sonsuz bir nedenler dizisi olamaz. Böyle bir dizi kendi varlığını kendiliğinden devam ettiremeyeceği gibi, dizideki olumsalı zorunluya dönüştürebilir. Bu yüzden, var olan mümkün varlıklara varoluş veren bir Zorunlu Varlık'ın olması gerekir.[214]

İbn Sinâ'nın bu argümanına göre, çevremizde varoluşlarını gözlemlediğimiz, kendilerine tanık olduğumuz varlıklar, özleri gereği mümkün ya da olumsal olan varlıklardır, çünkü kendilerinde, özleri gereği hiçbir zorunluluk taşımazlar. Başka bir deyişle, mümkün varlıklar var olmamaları hiçbir çelişki olmadan düşünülebilen varlıklardır.[215] Dünyadaki varlıkları ister hep birlikte, ya da ister tek tek alalım; onların var olmayabileceklerini düşünmek hiçbir çelişki yaratmaz.[216] Ya da başka bir deyişle, İbn Sinâ'ya göre, var olan türleri incelediğimiz takdirde, onların özlerinde üyelerinin varoluşlarını açıklayacak hiçbir şey bulunmadığını görürüz. Onların ne olduklarından, var olacakları sonucunu çıkartamayız. Yani evrende var olanlar içerisinde hangi varlığı ele alırsak alalım, onun özü veya mahiyetinde varlık zorunlu bir öğe olarak bulunmaz. Onların özlerini düşündüğümüzde, varlığın onlar için sadece bir imkân olduğunu görürüz. Zira varlık, bir şeyin ne özünü, ne de özünün bir parçasını meydana getirir.[217] Dolayısıyla bir türün üyesi, kendi başına alın-

214 L. E. Goodmann, *Avicenna*, s. 64.
215 J. Jolivet, "From the Beginnings to Avicenna", s. 42.
216 L. E. Goodmann, *Avicenna*, s. 55.
217 Ö. M. Alper, "İbn Sinâ ve İbn Sinâ Okulu", s. 268.

dığında, sadece mümkün bir varlıktır, çünkü o var olduğu gibi var olmayabilir de.[218] Var olan bir türü ele alalım, onun mahiyetinde sebeb-i vücudunu açıklayacak hiçbir şey bulamayız. Böyle bir varlık kendi başına yalnızca mümkündür: O, var olabilir de, var olmayabilir de. Ne kadar var olursa olsun, onun ne olduğundan var olduğu sonucunu çıkartamayız.[219]

Üstelik mümkün ya da olumsal varlıklar bir nedensellik zinciri içinde yer alırlar; yani, onlar bir nedeni olan, var olmak için bir nedene muhtaç durumda bulunan, var oluşlarını kendilerinden değil de, kendilerinin dışındaki bir şeyden alan varlıklardır:

> Bilmelisin ki var olan her şeyin var olmasının ya bir sebebi vardır ya da yoktur. Eğer onun bir sebebi varsa, biz ona "mümkün varlık" diyoruz. O, var olmadan önce ister biz onu zihnimizde var sayalım isterse bulunduğu şekliyle kabul edelim, o yine mümkün varlıktır. Çünkü varlığı mümkün olan bir şeyin varlık sahnesinde yer alması, ondaki varlık imkânını ortadan kaldırmaz (*RİS*, 307).

Varoluşlarını başka bir şeye borçlu olan mümkün varlıkların var oluşları, İbn Sinâ'nın metafiziğinde son çözümlemede nedensel ilişkilerle, kendileri de özleri itibariyle olumsal olan göksel kürelere bağlanır.[220] Ama "özleri gereği mümkün olan varlıklar yine mahiyetleri gereği mümkün olan sayısız sebeplerle zamandaş olarak birlikte bulunamazlar."[221]

Yani, bir nedenler zincirinin bir mümkün varlıktan (*mümkünü'l vücûd*) sonsuzca (*ad finitum*) bir diğer varlığa gitmesi imkânsızdır. Zira mümkün bir varlık, tanım gereği var olması kadar, var olmaması da mümkün olan bir şeydir. Dahası, İbn Sinâ'ya göre, olumsal varoluş veya mümkün varlık, kendi içinde zorunlu olan bir şeye dayanmadığı sürece, yokluğa meyleder veya yok olup gitmeye elverişlidir. Öyleyse, nedensellik zincirinde, özü itibariyle zorunlu olan, yani özü, başka her şeyin kendisinden yoksun bulunduğu zorunluluk niteliğini ihtiva eden bir ilk terim olmalıdır. İşte bu ilk terim Zorunlu Varlık'tır (*vacibü-l vücud*).[222]

---

218 S. Inati, "İbn Sinâ", s. 240.
219 M. E. Marmura, "İbn Sinâ", *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, s. 90.
220 F. H. Mahmoud, "İbn-i Sinâ'nın Felsefesinde Evrenin Olumsallığı", s. 196.
221 M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 42.
222 Ö. M. Alper, *İbn Sinâ*, s. 91.

Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın varoluşunu kanıtlarken, gerçeklik alanını, Aristoteles'in potansiyel tözler ile aktüel tözler arasındaki ayrımına koşut bir yapı oluşturacak şekilde,[223] Zorunlu Varlık ve mümkün varlıklar diye ikiye bölen İbn Sinâ'nın bu dikotomisinin temelinde, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, öz ve varoluş teorisi bulunur. Teori öz ile varoluş veya mahiyet ile varlık arasındaki ayrıma dayanır. Bununla birlikte, İbn Sinâ'nın ayrımı biraz daha özel olarak Aristoteles'in ünlü hareket ya da değişme teorisi ve Yeni-Platoncu sudur öğretisine dair tartışma bağlamında ortaya konur. O, arzu ettiği sonuçlara ulaşabilmek için, hem Yeni-Platoncu öğretide ve hem de Aristoteles'in madde-form görüşünde birtakım değişikliklere gitmiştir. Buna göre, varlığı madde ve form diye ikiye ayıran, bunlardan maddenin potansiyalite, formun da edimsellik ilkesi olduğunu bildiren Aristoteles açısından, bir şeyin formu, o şeyin özü, onun tanımını oluşturan genellenebilir nitelikler bütünü olarak mahiyetin toplamıdır. Buna mukabil, bir şeyin maddesi de bu formu alma potansiyeline sahip olan ve kendisiyle belli bir formun bireysel bir varlık olup çıktığı şeydir.

Aristoteles evrendeki hareket ya da değişme olgusunu, işte bu iki ilke yardımıyla, onların karşılıklı etkileşimi olarak veya var olan potansiyellerin edimselleşmesi diye açıklar. Birçok itiraza maruz kalan bu öğreti, özellikle bir şeyin bilfiil varoluşu bağlamında önemli güçlüklerle karşı karşıya kalır. Form, Aristoteles'te tümel olduğu için bireysel varlıktan bağımsız olarak hiçbir varoluşa sahip değildir. Maddenin kendisi de salt potansiyalite olduğu ve ancak formla gerçeklik kazandığı için var olmaz. O zaman, sorulacak soru şudur: "Nasıl olur da var olmayan bir form, yine aynı şekilde var-olmayan bir madde tarafından vücuda getirilir?"[224] Veya şeyler niçin yerlerinde gerçekleşmemiş bir biçimde, salt potansiyel güçler olarak var olmuyorlar? Evrendeki hareket zorunluluğunu, madde ya da formdan alamıyorsa eğer, nereden almaktadır?

İbn Sinâ açısından, sudur teorisi tek bir evrensel ve harici hareketin varoluşunu öne sürmek suretiyle bu güçlükleri gidermeye, problemi çözmeye kalkışmakla birlikte, söz konusu hareket için bir mantık geliştirememiş veya gerekçe ortaya koyamamıştır. Probleme ve mevcut güçlüklere daha derinlemesine vâkıf biri durumuna ge-

223 A. L. Ivry, "Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi", s. 168.

224 Ö. A. Ferruh, "İbn Sinâ", s. 125.

len İbn Sinâ, maddi nesnelerin varlığını analiz ederken Aristoteles'in iki terimi yerine, üç terim kullanmaya başladı. Bu yüzden de genel olarak varlığa ilişkin açıklamasında madde, form ve varoluş gibi üç faktörü ve evrendeki hareketle değişme sürecinin temeli olarak da Zorunlu Varlık'ı öne sürmek durumunda kalmıştı. Onu söz konusu öz-varoluş teorisini geliştirmeye sevk eden şey, kolayca tahmin edileceği üzere, sadece felsefi nedenler değildir; çok daha önemlisi, İslam dininin Tanrı ile evren arasında temel bir ayrım bulunduğunu öne sürmesi ve bu ayrımı, herkesten olduğu gibi, İbn Sinâ'dan da talep etmesi olgusudur.[225] Yunan düşüncesinden etkilenen ve filozof yönü oldukça kuvvetli olan İbn Sinâ kelamcıların yaratımcılığını, bu görüş Tanrı'nın evren karşısındaki mantıksal önceliğini zorunlu kıldığı için, elbette kabul edemezdi.[226] Bunun yerine o, Tanrı'yı dünyadan, O'nun varlığının basit ve zorunlu olması olgusuyla ayırdı. Tanrı madde ve formdan meydana gelemez; o, basit ve saf varlıktır. Tanrı'dan, her ne kadar maddeleri olmasa da, öz ve varoluştan mürekkep olan akıllar türer; maddi varlıklar ise, özlerini meydana getiren form ile maddeden meydana gelen bileşik varlıklar olup varoluşlarını Tanrı'ya borçludurlar.

İbn Sinâ böylelikle, Yunan felsefesinin dünya görüşüyle İslami yaratımcılık öğretisi arasındaki çelişkiyi de ortadan kaldırmıştır. Buna göre o, Yunanlı filozoflarla beraber, zaman içinde yaradılışı reddederken, dünyanın ezeli olduğunu öne sürer. Fakat bir yandan da kelamcılarla birlikte, dünyayı bütünüyle ve ezeli-ebedi olarak Tanrı'ya bağımlı hale getirir. Bu eşsiz çözüm, ona Meşşai felsefe tarafından ortaya konan "hakikatin birliği" öğretisini yeni baştan ifade etme şansı verir. Yunan felsefesiyle İslami dünya görüşünü bir araya getiren bu olağanüstü önemli sentez, İbn Sinâ'ya felsefeyle din arasındaki ilişkiyi yeni baştan ve doğru tanımlama imkânı verir. Dinin doğrularıyla felsefenin bulgularının büyük önemi olan bu temel noktada, birbirleriyle çelişmedikleri gibi, birbirlerine özdeş de değillerse, o zaman onlar birbirlerine koşuttur. İbn Sinâ işte buradan hareketle, dinin kitleler için bir tür felsefe olduğu sonucuna varır.[227] Din çıplak ve yalın felsefi hakikati açımlamaz, kitleleri felsefi hakikatlerin olabildiğince yakınına getirir. Peygamberler de insanları daha ahlaklı ve erdemli kılma yönünde-

225 F. Rahman, "Ibn Sinâ", s. 482.
226 L. A. Goodman, *Avicenna*, s. 63.
227 F. Rahman, "Ibn Sinâ", ss. 483-484.

ki pragmatik mahiyetli teşebbüsler olarak dini hareketleri başlatan kişilerdir.

Tanrı'nın Sıfatları: Öyleyse, ortaçağın tüm diğer düşünürleri gibi hiyerarşik bir varlık anlayışı benimseyen İbn Sinâ'nın varlık hiyerarşisinin en tepesinde özün varoluşunu içeren Zorunlu Varlık olarak Tanrı bulunur. Buna göre, Tanrı'nın en temel özelliği zorunluluktur.[228] Çünkü evrendeki mümkün varlıklar dizisi veya nedensellik zinciri, ne kadar uzatılırsa uzatılsın, son çözümlemede kendisine dayanacağı, var olmaması mümkün olmayan veya yokluğu düşünülemeyen zorunlu bir varlık ya da ilkede son bulma durumundadır (*RİS*, 308).[229] Bu varlık ya da ilke, varoluşu ile özünün, ya da varlık ile mahiyetinin özdeş olması anlamında *vacip* ya da Zorunlu Varlık'tır. O'nun varlığı apaçıktır ve o, her şeyin kanıtı ya da burhanıdır. Zorunlu Varlık'ı kendi dışındaki varlıklarla açıklamak mümkün değildir; tam tersine, diğer bütün varlıklar O'nunla açıklanabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın ilk ve en temel özelliği zorunluluktur, daha doğrusu O'nun zorunlu bir varlık (*vacibü-l vücud*) olmasıdır.[230]

Zorunlu Varlık olarak Tanrı birdir (*MET*, II, 4, 702)[231] yani O, çokluktan bağışık olduğu gibi sayısal veya kavramsal olarak bölünebilir de değildir:

> Bilmelisin ki, iki tane zorunlu varlığın bulunması hiçbir şekilde mümkün değildir. Bunun kanıtı şudur: Bir başka zorunlu varlığın daha bulunduğunu varsayalım. Bu takdirde, onların birbirinden "bu" ve "şu" ifadeleriyle ayırt edilmesi gerekecektir. Ayırt edilme ise ya öze (zat) veya araza (ilinek) ilişkin olacaktır. Eğer birbirlerinden ayırt edilmeleri arazi ise, bu arazlık ya her ikisinde veya sadece birinde bulunacaktır. Şayet birbirinden ayırt edilmeleri her ikisinde de arazi ise, bu durumda onların her biri sebepli demektir. Çünkü bir şeyin kendisi gerçekleştikten sonra arazi olan ona katılır. Eğer arazlık varlığın gereği türünden bir şey ise ve birinde bulunup ötekinde bulunmuyorsa, bu takdirde kendisinde arazlık bulunmayan Zorunlu Varlık olur, öteki Zorunlu Varlık olmaz. Şayet aralarında ayırt edilmeyi sağlayan öze ilişkin bir şey

228 İ. Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, ss. 93-94.
229 Krş., M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 162.
230 A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, s. 26.
231 İ. Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 118.

ise ve her birindeki öze ilişkinlik ötekinden farklı ise, bu durumda her ikisi de birleşik olur. Halbuki birleşik olan sebepli sayılır. Öyleyse, bunların her ikisi de Zorunlu Varlık olamaz. Eğer bu öze ilişkinlik birinde bulunup öteki her bakımdan bir olur ve kendisinde hiçbir şekilde birleşiklik bulunmazsa, kendisinde öze ilişkinlik bulunmayan Zorunlu Varlık'tır, öteki Zorunlu Varlık değildir (*RİS*, 308).

Yine Tanrı, cisim olmadığı gibi, cisme ait bir şey de değildir (*HE*, 250). Tanrı'nın maddi olmadığı, kendisinde cismani hiçbir şey bulunmadığı sonucu da, aslında İbn Sinâ'nın Zorunlu Varlık'a ilişkin analizinden çıkar. Gerçekten de onun analizine göre, Tanrı cismani olsaydı eğer, kendisindeki maddeyi bilfiil hale getirecek bir forma da ihtiyaç duyardı. Bu ise, O'nun form ve maddeden meydana geldiği ve dolayısıyla bileşik olduğu anlamına gelirdi. Oysa İbn Sinâ, Tanrı'nın mutlak olarak basit olduğunu savunur. Mutlak olarak basit olan Zorunlu Varlık'ın özü, tüm diğer varlıkların tersine, basit bir biçimde varoluşudur. O'nun bileşiminde varoluştan başka hiçbir faktör içerilmez; gerçekte o hiçbir bileşime, nedensel bir açıklamaya ihtiyaç gösterecek hiçbir farklılaşmış yana sahip değildir.

Dahası, Varlık'ın dahası cinsi ve türü de yoktur (*HE*, 244). Bu ise, hiç kuşku yok ki O'nun tanımlanamayacağı anlamına gelir.[232] Başka bir deyişle, O'nun varlığı ve mahiyeti ayrı olmadığı için, cinsi, türü, eşi, benzeri ve ortağı da yoktur (*RİS*, 308); dolayısıyla, O'nun ne varlığının tanımı yapılabilir, ne de varlığına kanıt getirilebilir. Zorunlu Varlık'ın konumu veya zamanı, "illeti ve keyfiyeti" de olmadığı için, O, diskürsif düşüncenin konusu yapılamaz. Buradan da anlaşılacağı üzere, O'nun dengi de yoktur:

O halde İlk'in mahiyeti yoktur; mahiyet sahibi olanlara varlık İlk'ten taşar. İlk, yokluk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır. Sonra mahiyet sahibi diğer şeyler mümkündür ve onunla var olurlar. ... İlk'in cinsi de yoktur. Çünkü İlk'in mahiyeti yoktur. Mahiyeti olmayanın cinsi de olmaz. Çünkü cins, "O nedir?" sorusunun cevabında söylenendir; cins bir yönden şeyin parçasıdır. Oysa İlk'te terkip bulunmadığı ortaya konulmuştur. Yine cins anlamı kaçınılmaz olarak ya Zorunlu Varlık olacaktır ki bu durumda

232 İ. Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 123.

> bir ayrım bulunması gerekmez. Veya Zorunlu Varlık değilse ve zorunlu varlığı var kılıyorsa, bu durumda Zorunlu Varlık, Zorunlu Varlık olmayanla var olacaktır. Bu, bir çelişkidir. Şu halde İlk'in cinsi yoktur. Bu nedenle, cinsin faslı da yoktur. İlk'in cinsi ve faslı olmadığından, tanımı yoktur. İlk'e burhan da yoktur. Zira onun illeti yoktur. Bu nedenle onun niçini de olmaz (*MET*, II, 4, 702).

Buna göre Tanrı veya Zorunlu Varlık nedeni olmayan, ezeli ve ebedi, mutlak, değişmez ve biricik olan varlıktır:

> Varoluşu kendisi yoluyla zorunlu olanın bir nedeni yoktur. Dahası, varoluşu kendisinden dolayı zorunlu olan varoluşu bakımından bütün yönleriyle zorunludur. ... Üstelik, varoluşu zorunlu olanın çokluktan meydana gelmesi imkânsızdır. Nihayet, varoluşu zorunlu olanın sahip olduğu hakiki doğanın her nasıl olursa olsun bir şekilde paylaşılması da mümkün değildir. Öyleyse, varlığı itibariyle zorunlu olanın göreli olmadığı, değişmez olduğu, çok olmadığı, kendisine özgü varlık bakımından paylaşılabilir olmadığı, şimdiye kadar tasdik edilmiş olanlardan zorunlulukla çıkar (*HE*, 241-242).

Maddi olmayan bir gerçeklik olarak Zorunlu Varlık, İbn Sinâ'ya göre, akledilir, akıl yürüten bir akıldır (*MET*, II, 6, 733). Buna göre özü itibariyle akledilir bir gerçeklik olan Zorunlu Varlık'ın tefekkür veya akletme faaliyetinin konusu da akledilir gerçeklikler olma durumundadır. Başka bir deyişle, akledilir gerçeklikler olarak tümeller (*makulât*), onları ezeli-ebedi bir biçimde ilahi tanrısal akılda bulunurlar, zira düşünce, düşünen ve düşünülen Tanrı'da bir ve aynı şeydir. Zorunlu Varlık, tıpkı Aristoteles'in İlk Muharrik'i gibi, kendi kendisini düşünen varlıktır.

Bununla birlikte bu, Tanrı'nın sadece tümelleri bildiği, tikelleri bilmediği, dünyada olup biten şeyleri bilemeyeceği anlamına gelmez. Başka bir deyişle o, Aristoteles'ten farklı olarak, Tanrı'nın yaratılmış düzen içinde ortaya çıkan bireysel varlıklar ile tikelleri özel bir anlamda bilebildiğini ve bu bilginin mümkün varlıkların tikelleri bilebilme tarzından bütünüyle farklı olduğunu savunmaktadır.[233] Aslında onda da Zorunlu Varlık, Aristoteles'te olduğu gibi, esasen

233 J. M. Ginnis, *Avicenna*, s. 100.

kendisini veya yalnızca kendisini bilir. Fakat o, kendisini bilirken, gerçekte bireylere varıncaya kadar her şeyin ilk ilkesini bilmiş olur. Gerçekten de Zorunlu Varlık kendisini tam anlamıyla idrak ederken, aslında kendisini var olan her şeyin ilkesi veya nedeni olarak kavrar. Lakin bir neden tam olarak bilindiği takdirde, o nedenden çıkan sonuçlar da bilinmiş olur. İbn Sinâ'ya göre, Tanrı veya İlk olan, kendisini her şeyin ilk nedeni olarak bildiği zaman, neden olduğu şeylerin bilgisine de sahip olur. Fakat tikelleri bilmenin, bir değil, birçok yolu vardır. Başka bir deyişle, ezeli-ebedi ve dolayısıyla zaman ve mekânın dışındaki bir gerçeklik olarak Tanrı'nın zaman ve mekân içinde var olan tikelleri, zamansal fenomenler veya olaylar olarak bilebilmesinden söz edilemez. O, tikelleri kendisinin neden olduğu varlıklar olarak, ezeli-ebedi bir şimdide bilir.

> Zorunlu Varlık, zatını ve bütün varlıkların ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. ... İlk Varlık, sebepleri ve bu sebeplerin kendilerinden meydana gelen şeylerle örtüşmesini bilir. Böylelikle, zorunlu olarak sebeplerin yol açtığı şeyleri, onların arasındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir. Çünkü ötekini bilip de bunu bilmemesi mümkün değildir. Böylece Zorunlu Varlık, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından, yani sıfatlara sahip olmaları bakımından idrak eder (*MET*, II, 6, 740).

Dahası, Zorunlu Varlık, bilgi, bilen ve bilinendir (*RİS*, 314). İbn Sinâ'ya göre, Tanrı ya da Zorunlu Varlık biricik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir. Bu bakımdan başkası O'nu sevsin ya da sevmesin, O kendi kendisini sever. Bundan dolayı da O sevgi, seven ve sevilendir; aşk, âşık ve ma'şuk'dur;[234] O yine hay, kadir ve mürit olup, bu nitelikleri kendi kendisini bilmesinin sonucudur.

Tanrı veya Zorunlu Varlık, çok daha önemlisi yetkin varlıktır. Diğer bütün ortaçağ düşünürleri için olduğu kadar İbn Sinâ açısından bir şeyin yetkinliği, o şeyin varlık bakımından eksik olmaması, mutlak bir tamlık hali içinde olması durumunu ifade eder. Tanrı, varlık yönünden hiçbir eksiği olmayan, varoluş yönünden mutlak bir tamlık sergileyen yüce varlıktır; aksi takdirde Zorunlu Varlık olmazdı. Zorunlu Varlık, İbn Sinâ'ya göre, sadece varlık bakımın-

234 H. Altıntaş, *İbn Sinâ Metafiziği*, s. 73.

dan yetkin değildir; o, aynı zamanda saf iyidir. Gerçekten de iyiyi bizatihi kendisi için istenen şey olarak tanımlayan İbn Sinâ, herkesin her yönden mükemmel olan Zorunlu Varlık'ı bizatihi kendisi için istediğinden dolayı en yüksek iyi olduğunu savunur.

Sudur Öğretisi: İbn Sinâ, daha önce de belirtmiş olduğu üzere, varlığı açıklamak, var olan her şeyin Tanrı'dan nasıl vücuda geldiğini açıklamak için, diğer Meşşai düşünürleri gibi, Plotinos'tan gelen sudur öğretisine başvurur. Bunun hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, onun İslami öğreti ile Yunan felsefesi veya din ile felsefe arasında gerçekleştirmiş olduğu sentezdir. Çok daha öne çıkan neden ise evrenin kökenini Tanrı'nın iradi eylemiyle başlayan bir yaratma süreci üzerinden açıklayan klasik İslami öğretinin güçlüklerle dolu olmasıdır. Buna göre, yaratma düşüncesi zorunlulukla Tanrı'da bir değişmeyi gündeme getirir ve söz konusu değişmeyi Tanrı'nın yetkinliği ve mutlaklığıyla bağdaştırmak neredeyse imkânsızdır. Tanrı'nın seçimine bağlı olarak gelişen yaratma düşüncesinin yol açtığı ikinci önemli güçlük, yaratma iradesi veya isteminin kaçınılmaz olarak ilahi varlıkta bir eksikliğe işaret etmesinden meydana gelir.[235] Zira yaratma isteği, bir anlamda Tanrı'nın sahip olmadığı veya eksikliğini hissettiği bir şeyi istemesine işaret edebilir. Nihayet, içinde yaşadığımız bu dünya, çok çeşitli varlık ve öğeden meydana gelen bir çokluk alanıdır. Yaratımcılık, burada bu kez çokluğun saf birliğe tekabül eden Tanrı'dan çıkmasıyla ilgili güçlükle baş etmek durumunda kalır.

İbn Sinâ'nın perspektifinden bakıldığında, Yeni-Platoncular tarafından geliştirilen ve evrenin kökenini, tıpkı ısı ve ışık ışınlarının Güneş'ten çıkması gibi, Tanrı'dan başlayan zorunlu bir akış ile açıklayan sudur teorisi bu güçlüklerden tamamen azadedir. O, çokluğun ve maddenin manevi birlikten hemen ve dolayımsız olarak çıkmasına izin vermediği gibi, ilahi irade veya istemi de devre dışı bırakır. Dolayısıyla âlemin kökenini Tanrı'nın yaratma isteğiyle değil de, ilahi aklın bir tür idrak faaliyeti yoluyla açıklar.

Âlemin, Zorunlu Varlık ya da Tanrı'dan türemesi, İbn Sinâ'ya göre gerçekten de Tanrı'nın bilgisiyle, düşünme ve kavrama faaliyetiyle, kendi özünü bilmesiyle yakından ilişkilidir. Başka bir deyişle, bilme ile yaratma, düşünme ile yapma arasındaki korelasyonu Zorunlu Varlık'ın bir ayrıcalığı olarak gören İbn Sinâ'ya göre, dünya Tanrı'dan O'nun kendi özüne dair bilgisinin bir sonucu olarak tü-

235 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 74.

rer. Bununla birlikte, Tanrı'nın kendi zatı veya özünü bilmesi, bilende bir çokluğa yol açmaz; çokluk doğrudan doğruya Tanrı'dan çıkmaz. Bir olandan sadece bir çıkabilir. Buna göre Tanrı'nın özü ve varoluşu, varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde çokluk bulunmadığı, her bakımdan bir ve tek hakikat olduğu için, O'nun bilgisinin konusu da bir tektir, yani kendi özüdür; oluş veya sudur sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın kendi özünü veya zatını bilmesi, O'ndan bir aklın türemesine veya suduruna yol açar.

> O'nun bir ve Zorunlu Varlık olduğunu, değişik fiilleri gerektiren zatına sonradan katılan sıfatının bulunmadığını, tersine fiilin, O'nun kamil olan zatının eseri olduğunu anladıysan ve durum gerçekte böyleyse, o halde Allah'ın ilk fiili birdir. Çünkü O'ndan iki fiil sudur edecek olsa, sudurda değişik iki yön bulunurdu; zira fiildeki ikilik failde de ikiliği gerektirir. Zatı gereği kendisinden fiil sudur eden şayet bir ise O'ndan ancak bir fiil sudur eder. Eğer kendisinde ikilik varsa, bu takdirde O'nun zatı birleşik olur. Biz ise bunun imkânsız olduğunu anlatmıştık. Öyleyse O'ndan ilk sudur edenin cisim olmaması gerekir. Çünkü her cisim madde ve suretin birleşiminden oluşmuştur. Bunlar ya iki sebebe veya iki yönü olan bir tek sebebe muhtaçtırlar. Eğer böyle ise ikisinin de Allah'tan sudur etmesi imkânsızdır. Zira O'nun asla birleşik olmadığı ispatlanmıştır. O halde, Allah'tan ilk sudur eden cisim değil, manevi bir cevherdir ki, o da "İlk Akıl"dır (*RİS*, 320).

Çokluk, işte Tanrı'dan sudur eden ilk varlık olan İlk Akıl'dan doğar; yani, İlk Akıl'ın kendini bilmesi ya da kavraması belli bir ikiliği gerektirdiğinden, onda, yaratıcısı Zorunlu Varlık'ın aksine, bir çokluktur. Buna göre, İlk Akıl özü itibariyle kendisinin mümkün, fakat yaratıcısı itibariyle zorunlu olduğunu kavrar; o, bu kendi özünü bilme edimine ek olarak, nihayet kendisinin ilkesini düşünmekle meşgul olur. İlk Aklın söz konusu bilme etkinliğinden üç şeyin varoluşu çıkar: O, kendi ilke ya da yaratıcısını düşünürken kendi özünü zorunlu diye bilirken, bir ruh ya da nefsi ve kendisini mümkün diye tanırken, ilk göğün cismini (birinci felek ya da küreyi) yaratır. İkinci akıl da aynı bilişsel faaliyet içinde başka bir üçlünün doğuşuna yok açar. İbn Sinâ'ya göre, aynı şey üçüncü akıl için de söz

konusu olup, bu süreç ay altı evreni yöneten onuncu akıla, Etkin ya da Faal Akıl'a gelinceye kadar tekrarlanır.

> Bütün varlık bir sıradüzeni ve aracılar vasıtasıyla Allah'tan sudur etmiştir. Mesela biz, "Bu fiil O'ndan sudur etmiştir," dediğimizde bu, sebep ve sebepli [ikisi de] aynı şekilde O'ndan sudur etmiş ve O'nun etkinliğinde herhangi bir eksilme olmamıştır; hatta hepsi O'ndan, O'nun sebebiyle ve O'na [yönelmek üzere] sudur etmiştir demektir. O halde varlıklar, bilinen sıradüzenine göre ve aracı varlıklarla O'ndan sudur etmiştir; önceki sona, sonraki öne geçemez. Öncelik O'na aittir. Bilinen sıradüzeni ve vasıtalarda öncelik sonralık birlikte bulunamaz.
>
> Evet, Allah'tan sudur eden ilk varlık [O'na en yakın ve en soyut olduğu için] en şereflidir. En şerefliden aşağıya doğru, en bayağıya varıncaya kadar inilir. İlk [sudur eden] akıldır, sonra nefis, daha sonra göğün (atlas feleğinin) maddesi, en sonda da suretleriyle birlikte dört unsur meydana gelir. Bunların maddeleri müşterekse de suretleri değişiktir (*RİS*, 320-321).

Bir Olan'dan veya Tanrı'dan başlayan bu sudur sürecinde, sonuncu akıl olan Etkin Akıl'ın İbn Sinâ'nın sudur şemasına Fârâbî'de eksik kalan simetriyi kazandıran birtakım işlevleri vardır. O her ne kadar, kendisinin üstündeki akıllar gibi, bir göksel kürenin cismiyle ruhunu yaratamasa ve ondan başka bir gayri cismani akıl türemese de, son çözümlemede, **(i)** ay altı evrenin maddesinin sudur süreci içindeki yaratıcı nedeni; **(ii)** başta bitkisel, hayvani ve insani ruh olmak üzere, maddede ortaya çıkan doğal formların yine varlık sebebi ve nihayet **(iii)** insan aklının aktüelleşmesinin, kuvveden fiile veya gizilden edimsele geçmesinin nedeni olma durumundadır.

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

> Gerçekten de tüm varlıklar varoluşlarını en yüksek ölçüde Tanrı'ya, Zorunlu Varlık'a borçludurlar, fakat edimsel

[aktüel] varoluşun bu en yüksek kaynağı işte böyledir ve bireysel tözlerin karmaşık dünyası, olanca çeşitliliği içinde, O'nun özüne yabancıdır. İbn Sinâ'nın Zorunlu Varlık'ı, tıpkı Aristoteles'in kendi kendisini düşünen düşüncesi gibi, bu dünyayı bütünüyle yaratmaz, onu gerçekte herhangi bir anlamda değil; bir, ama onun için kaçınılmaz olan anlamda yaratır.

İbn Sinâ'nın Tanrı'sı bundan ötürü, Aristoteles'in Tanrı'sı gibi, evrenin sözcüğün tam anlamıyla yaratıcısı olmama biçimindeki —İbn Sinâ için— sıkıntılı konumdadır. İbn Sinâ ezeli evren fikrini öne sürdüğünde, bu her ne kadar yaratanın tek Zorunlu Varlık olarak kavramsallaştırılması ve var olan tüm diğer varlıkların *per se* olumsal doğası bu olguyu gözden kaçırmaya eğilimli olsa da, bu hiç kuşkusuz beklenen bir şey olmalıydı. Şu halde, Zorunlu Varlık olarak İbn Sinâ'nın Tanrı'sı dünyaya daha doğrudan bir biçimde karışır; o dünyayı, kendisini düşünmeye ara vermeksizin, gizilden edimsele çıkaran ve hareket ettiren bir akıldır.[236]

Söz konusu sudur şeması İbn Sinâ'ya ikinci olarak, Tanrı'nın mevcudiyetini, var olan her şeyin varoluşunun güvencesi olarak ileri sürerken, O'nun maddeyle olan uzaklığını korumasını temin eder. Zira sudur sürecinin tekrarlanan uğrak ya da etkilerinde, her küre ya da feleğin aklı, kendisini bir mümkün varlık olarak düşünmek suretiyle, o küreye, ilk kürenin başlangıçtaki yaratılışına benzer bir biçimde cismini verir. İbn Sinâ aynı türüm öğretisiyle üçüncü olarak, Aristoteles'in pek el sürmediği ya da muğlak bıraktığı, göksel akılların Tanrı'yla olan ilişkisini açıklığa kavuşturma ve Tanrı dünya ilişkisini, sözü edilen Tanrı-madde ve Tanrı-göksel akıllar ilişkisi dolayımında, biraz daha belirgin hale getirme imkânı verir. İbn Sinâ'ya göre, göksel akıllar varoluşlarını Tanrı'dan alırlar ve sadece ontolojik değil, aynı zamanda normatif olan bir hiyerarşi içinde, Tanrı'ya olan yakınlıklarına bağlı olarak konumlanırlar. Tanrı, bu yüzden sadece ilk hareket ettirici değil, aynı zamanda varlık nedenidir.

236 A. L. Ivry, "Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi" , s. 169.

Etik Anlayışı

Doğalcı-Fail Merkezli-Teleolojik Etik: İbn Sinâ'nın etiği, her şeyden önce *doğalcı* bir *etik anlayışı*dır, çünkü söz konusu etik belli bir insan ve ruh anlayışına, belli bir insan doğası görüşüne, yani onun psikolojisine dayanır. Yani insanın nasıl olması ve neyin peşinden koşması veya hangi değerleri tecessüm ettirmesi gerektiği, İbn Sinâ'da insanın varlık hiyerarşisindeki yerinden çıkartılır. Gerçekten de o, psikolojik görüşleri ahlaka ilişkin görüşlerinin temeli saymakta, buna bağlı olarak da insanın ne olduğu sorusundan kalkarak onun nasıl davranması gerektiği sorusuna gitmektedir. Başka bir anlatımla, İbn Sinâ değer yargılarını olgu yargılarından çıkarmakta, ahlaki iyiyi psikolojinin terimleriyle ifade etmektedir.[237]

İbn Sinâ'nın etiği, ikinci olarak o insanın ahlaklılığını eylemleriyle hayata geçirdiği birtakım ödevlerden ziyade eylemlerinin sonuçlarıyla, varılması gereken hedeflerle belirlediği için, *teleolojik* bir *etik anlayışı* olma durumundadır. Bununla birlikte, onda bu amaç, tek tek eylemlerin doğru ahlaki sonuçlarından ziyade, "iyi hayat" diye nitelenebilecek bir hayatın en yüksek düzeyinde gerçekleşebilecek olan bir amaçtır. Söz konusu nihai amaç, insanın kendisini gerçekleştirmesi, özellikle de teorik aklını tam anlamıyla edimselleştirip yetkinleştirmesi olarak tanımlandığından, kendini gerçekleştirme veya *ebedî saadet etiği* olarak ortaya çıkar. Bütün bunları bir araya getirdiğimizde, İbn Sinâ'nın etiğinin de, klasik dönemin bütün etik teorileri gibi, *fail merkezli* bir *etik* olduğu sonucunu çıkartabiliriz.

Bu noktada, İbn Sinâ'nın en temel ilgisi insanın kendisini tam olarak gerçekleştirmesi, mevcut potansiyelini bütünüyle bilfiil hale getirmesi üzerinden ifade edilecek beşeri bir iyi anlayışı oluşturmak ve insanın bu iyiye veya amaca nasıl erişebileceğini göstermek olmuştur denilebilir. O, bu bağlamda insan için gerçekten iyi olanı veya beşeri iyiyi, "her şeyin türünün tanımı ve kendisiyle varoluşunun tamamlanıp yetkinleşmesi yönünden istediği şey" olarak tanımlamaktaydı (*MET*, II, 6, 283). Tanımdan da anlaşılacağı üzere, insanı "akıllı hayvan" olan tanımı yönünden tamamlayıp yetkinleştirecek şey, aklın faaliyetidir. Başka bir deyişle, insana özgü, onu bütünüyle gerçekleştirecek en yüksek faaliyet türü rasyonel faaliyettir. Söz konusu rasyonel faaliyet de, insan aklının daha önce de gösterdiğimiz üzere, teorik ve pratik iki ayrı boyutu olduğu için iki-

237 M. Aydın, "İbn Sinâ'nın Mutluluk (*Es-Sa'âde*) Anlayışı", s. 436.

ye ayrılır. Bunlardan pratik akıl, İbn Sinâ'da teorik akla tabi olduğu için, insan açısından en yüksek iyi teorik aklın faaliyetiyle belirlenir, özellikle de temaşa edilmeye en yüksek derecede layık olan gerçeklik olarak Tanrı üzerine tefekkür ve teorileştirmeden oluşur.

Erdemler: Etiği, daha önce de belirttiğimiz üzere, psikolojinin ve çok daha önemlisi metafiziğinin bir devamı olmak anlamında doğalcı olan İbn Sinâ'da insan, Tanrı'yı temaşa etmekten, Etkin Akıl'la bir olmaktan meydana gelen nihai amacına, bedenin engellemeleri nedeniyle bu dünyada ulaşamaz. O, bu yüzden akledilirlerin temaşası, Zorunlu Varlık üzerine tefekkür ve Etkin Akıl'la ittisal ile belirlenen en yüksek iyiye veya iyi hayata, bu dünyada sadece bir giriş ve esas itibariyle de hazırlık yapılabileceğini söyler. Söz konusu hazırlık, teorik akla tabi olan pratik aklın ruhun akıl dışı parçasını denetlemesinin ifadesi olan erdemler üzerinden gerçekleşir. Başka bir deyişle, İbn Sinâ, insanın, ruhunun çift yönlü hareketi veya iki yönlü doğasından dolayı, evrende eşsiz bir konum işgal ettiğini dile getirir. Ruhun, bunlardan pratik akılla, hiç kuşku yok ki özdeş olan aşağı doğru hareketi, iştiharının, istek ve arzuların, salt bedenin sağlığı ve bekası adına dizginlenmesinden oluşur. Bu gerçekleştirildiğinde, yani kişi mizacını, huy ve alışkanlıklarını adalet ilkelerine göre örgütlenmiş bir dini topluluğun temel ahlaki prensipleriyle pratik aklın yönlendirmelerine tabi hale getirdiği zaman erdemli biri olur. Aksi durumda, yani tutkuların pratik aklına tabi olmak yerine, onu kendisine tabi kıldığı zaman ortaya sadece kötülük çıkar.

Demek ki, insanın kendisini tam olarak gerçekleştirebilmesi, yani nefsin bütün kötülüklerden arınabilmesi ve sonunda hakikatin cilalı bir aynası haline gelebilmesi için, öncelikle pratik yetkinliğin gerçekleşmesi zorunluluğu vardır. Başka bir deyişle, ruhun pratik akıl boyutu veya aşağı doğru olan hareketi söz konusu olduğunda, insana düşen bitkisel ve hayvani ruhları, bireysel ruhların bütünsel düzenine uygun olarak yönetmektir. Söz konusu parçalardan her birine, onların doğal eğilimlerine, istek ve arzularına, mutlak bir ölçülülük içinde hakkını vermektir. Bu gerçekleştiği zaman, insan hiç kuşku yok ki, erdemli olur. Temel erdemler ise, Yunan'daki kardinal erdemler gibi, dört tanedir:

İbn Sinâ Aristotelesçi geleneği sürdürerek erdemi "ifrat" ve "tefrit"in ortası olarak tanımlar. Ancak "vasat" gerçek-

> leşmesi ile insan, güçlük çekmeden iyi fiilleri işleyebilir. İbn Sinâ erdemleri iffet, şecaat, hikmet (*ameli*) ve adalet diye dörde ayırır. Arzu gücü (*el kuvve eş-şehevviye*)nün itidalinden iffet, öfke gücünün itidalinden şecaat, bu iki gücün yerli yerinde kullanılmasından da ameli hikmet doğar. Bu üç erdemin birlikte bulunması ile de adalet gerçekleşir.[238]

İnsan her ne kadar pratik yetkinliğe erişince erdemli olup eylem bakımından kemale erince, doğal olarak istek ve arzuların ölçülü tatmininden haz alacak şekilde belli bir mutluluğa hak kazansa da, bu mutluluk yeterli ve tatmin edici bir mutluluk olmaktan uzaktır. Buna göre, şehvet gücünün iki aşırı uç arasındaki dengesi olarak iffetli, öfke gücünün denge hali olarak yiğit, kişinin her türlü psikolojik yatkınlığı ile sosyal ilişkilerinde kurduğu denge olarak hikmet dolu ve nihayet, nefsin taleplerini belli bir dengede tutmakla ilgili olan adil bir yaşayış, Müslüman'a elbette belli bir mutluluğa erişme imkânı verir. Fakat bu olsa olsa, ölümden sonra erişilecek gerçek mutluluk için, bir hazırlık olabilir. İbn Sinâ'ya göre, insanı insan yapan şey salt insana özgü akli ruh olduğu için, insan gerçek mutluluğa ya da ebedi saadete, pratik kemale ek olarak, teorik yetkinliğe eriştiğinde, yani teorik aklın potansiyelini tam olarak hayata geçirdiği, kendini rasyonel bakımdan bütünüyle gerçekleştirdiği, Etkin Akıl'dan aldığı tümelleri veya akledilebilirleri evren ve insanın evrendeki yeriyle ilgili sağlam bilgilere erişmek için kullandığı zaman erişebilir:

> Bu ameli yetkinliğe bir de düşünen gücün yetkinliğini eklersek, insanın çıkması mümkün olan en yüce dereceye ulaşmış oluruz ki, bu dereceye "hekim ve feylesofun derecesi" de denir. Zaten mutluluk da böyle yüce bir dereceye çıkmaktan başka bir şey değildir.[239]

Gerçekten de ruhun kemalini ve dolayısıyla, hayatın amacını insanın kendisini ölümden sonra gerçekleşecek ahiret mutluluğu için hazırlamasında gören İbn Sinâ'ya göre, ruhun kemalinin veya yetkinliğinin ölçüsü, bilgelik ve erdemdir. Bu açıdan bakıldığında,

238 M. Aydın, "İbn Sinâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", s. 444.
239 M. Aydın, "İbn Sinâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", s. 436., s. 444.

İbn Sinâ da, felsefeyle dinin birleşiminin gerek bu dünyada gerekse ahiret hayatında ahenkli yaşama için kaçınılmaz olduğunu düşünür. Çünkü ona göre, etik moral bilginin sadece formunu verir, içerik söz konusu olunca vahye dayalı dinin varlığı kaçınılmaz hale gelir.[240]

Siyaset ve Din Felsefesi

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

> Şimdi bana sormuş olduğun sembollerin çözümünü ele alıyoruz. Nebi için konuşmasının sembolik ve sözlerinin imalı olmasının şart olduğu ileri sürülür. Nitekim Platon *Kanunlar* kitabında, peygamberlerin sembollerinin anlamlarını kavrayamayan kimsenin ilahi melekut alemine ulaşamayacağını söyler. Böylece Pisagor, Sokrates ve Platon gibi Yunan filozoflarının önde gelenleri ve onların nebileri, kitaplarında sırlarını içlerine doldurdukları semboller ve işaretler kullanmışlardır. Platon'a gelince, Aristo, onun hikmeti yaymasını ve bilgiyi açıklamasını eleştirmiş ve hatta şöyle demiştir: "Her ne kadar ben böyle yapmış olsam da, kitaplarımda aklı başında bilginlerden pek azının vakıf olabileceği pek çok boşluklar bıraktım" (*NÜ*, 568).

Ona göre, peygamberlerden bazıları bu özel sembolik bilgiyi göksel ruhlardan dolayımsız olarak alır. Bu türden bir kazanım, böylesi dolayımsız bir bilgi peygamberin tahayyül gücünü zorunlu kılar. Entelektüel yönü ağır basan daha yüksek bir peygamberlik türünde, peygamber göksel akıllardan sadece ilk tümelleri değil, ikinci akledilirleri de alır.[241] Burada işe esas karışan şey sezgi gücüdür. İbn Sinâ'ya göre, bütün bilginin son çözümlemede kendisine dayandığı ilk ilkeleri kavrayan sezgi gücünün üstünlüğüne bağlı olarak, teorik aklın farklı yetkinlik derecelerinden söz edilebilir. Sezgi gücü

240 A. Durusoy, "İbn Sinâ", s. 327.
241 M. E. Marmura, "Avicenna", s. 228.

bazı insanlarda yok denecek kadar azken, bazılarında da oldukça yüksek seviyelere çıkabilir:

> O zaman kişinin Nefsi daha yüksek akli faillerle ittisal için öyle bir parlaklık ya da hassasiyet derecesine ulaşır ki, o kişi hads [sezgi] ile dolar taşar.[242]

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

Tanrı'nın iyiliğini, O'nun insanlar için koymuş olduğu kuralları insan varlıklarına iletmekle yükümlü olan peygamberin en önemli görevi, dünya mutluluğu ve ebedi saadet için gerekli bilgiyi vermek ve ahlaki erdemleri öğretmektir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nun vahdaniyeti ve öteki sıfatları, ölümden sonraki hayatın niteliği gibi konular da peygamberin insanlara bilgi aktarmakla yükümlü olduğu konulardır. Bununla birlikte, peygamber bu konuları insanlara herkesin anlayabileceği bir dille, kolay kavranabilen "misallerle" anlatır. Demek ki, insana açık yetkinliğin doruk noktasını, ahlaki erdeme erişmek için gerekli olan eylem ve düşüncenin birlik ve bütünlüğünü hayata geçiren Peygamber'de bulan İbn Sinâ, İslami toplumun düzenini, ilahi hikmete uygun olarak düzenleme görevini Peygamber'e verir. Çünkü Peygamber kendi gelişimi için gerekli bütün ahlaki özelliklere sahiptir; öyle ki bu özellikler, ona sadece özgür düşünceyi hayata geçirme imkânı sağlamakla kalmayıp, başka insanlar için, yasalar ve adaletin tesisi yoluyla kurallar koyma yeteneği kazandıran olgun ve yetkin bir ruha şekil verir. O, bütün beşeri iyiliklerin kaynağında bulunan adaleti tesis eden kişidir.

242 İbn Sinâ'dan akt. M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 154-55.

Ahlakçı Düşünür: İbn Miskeveyh

Doğu'da Meşşai felsefenin son örneklerinden biri, çok yönlü düşünür kimliğine rağmen, kendisini daha ziyade ahlâk felsefesiyle göstermiş olan İbn Miskeveyh'tir. Felsefesini büyük ölçüde Grek düşüncesine dayandıran[243] bu Müslüman düşünürün felsefede eklektik bir yaklaşım benimsediği kabul edilir.[244] Grek felsefesini her ne kadar İslami problemlere uygulamış olsa da, İbn Miskeveyh felsefeyi belli ölçüler içinde de olsa dönüşüme uğratmak için dini pek fazla kullanmamıştır. Bundan dolayı, Fârâbî Okulu'na mensup İslami bir hümanist olarak nitelenen İbn Miskeveyh'in, İslam düşüncesinde İslam'ı bütün insanlığa ortak olan rasyonel pratikler sistemine uydurmaya yönelik bir eğilimi temsil ettiği kabul edilir.[245]

Gerçekten de İslam felsefesi içinde ahlakın nispeten az bir yer işgal ettiğini düşünen ve bu yüzden felsefesinde ahlak konusuna özel bir önem atfeden[246] İbn Sinâ, elbette psikoloji ve metafizikle de uğraşmıştır. Bununla birlikte onun psikoloji ve metafiziğe dönük ilgisinin, esasen bir değer kuramı türetme, insan için birtakım ahlaki yönelimler ve normlar oluşturma amacından ayrılmaz olduğu söylenebilir. Yani o, değeri olgudan türetebilme stratejisi doğrultusunda, insanın evrendeki yerini, madde ve Tanrı karşısındaki konumunu belirlemek durumunda kalmış ve bu yüzden de metafizikle meşgul olmuştur.

Hayatı ve Eserleri

Ebû Ali künyesiyle anılan ve tam adı Ahmet bin Muhammed bin Ya'kûb bin Miskeveyh olan bu Müslüman düşünür, 932 yılında Rey kentinde dünyaya gelmişti. Hayatı hakkında pek fazla bir bilgiye sahip olmadığımız İbn Miskeveyh, İslam dünyasında sıklıkla rastlanan devlet adamı-filozof geleneğinin örneklerinden biri olduğu için, gençliğinde iyi bir eğitim aldığı sanılmaktadır.[247] Nitekim Büveyhî hanedanının vezirlerinden olan Mühellebî, onu danışman olarak yanına almıştır; söz konusu bilgin vezirin, onun aynı zamanda bir tarihçi olarak yetişmesinde önemli katkılarda bulunduğu kabul edilir.[248]

---

243 S. H. Nasr – M. A. Razavî (eds), *An Anthology of Philosophy in Persia*, s. 240.
244 O. Leaman, "İbn Miskawayh", *History of Islamic Philosophy*, s. 252.
245 O. Leaman, "Ahmad Ibn Muhammad Ibn Miskawayh".
246 C. Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlak", s. 221.
247 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 251.
248 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 251.

Dedesi veya babasının Mecusîlikten Müslümanlık'a geçtiği söylenen Miskeveyh temel eğitimini doğduğu kentte almıştır. Temel eğitiminde, alışılmışın dışında mantık, felsefe, kimya, tarih ve edebiyatın önemli bir yer tuttuğu kabul edilir.[249] O, Rey'e, Mühellebî'nin ölümünden sonra Bağdat'tan ayrılıp yeniden dönmüş ve bu sırada kendini daha çok geliştirme imkânı bulmuştu. İbn Miskeveyh, burada iki yıl kaldıktan sonra, vezir İbnü'l-'Amîd'in isteği üzerine onun kütüphanesinin müdürlüğünü ve defterdarlık görevini üstlenmek üzere Bağdat'a dönmüştür.[250] Tam da bu sıralarda felsefeyle ilgilenmeye başlayan İbn Miskeveyh, Fârâbî Okulu'na mensup bir filozof olan Ebû Süleyman es-Sicistânî ile tanışarak ondan mantık ve felsefe dersleri almıştır. O, devletteki resmi görevlerini sürdürdüğü sıralarda, şair İbnü'l Haccâc, filozof et-Tevhidî, hekim İbnü'l Hammâr, mantıkçı İbn Zur'a ve matematikçi el-Buzcânî gibi âlimlerle tartışarak bir yandan araştırmalarını sürdürmüş, bir yandan da esas itibariyle etik alanında eser vermeye başlamıştır. O, özellikle etik alanındaki katkıları nedeniyle, İslam dünyasında Aristoteles ve Fârâbî'den sonra üçüncü muallim olarak anılır.

Doksan yıllık bir ömrün ardından 1030 yılında ölen İbn Miskeveyh, günümüze sadece beş tanesi ulaşan yirmi beş felsefe eseri kaleme almıştı. Bu yirmi beş eser tarihten felsefeye, matematikten tıbba kadar hemen hemen bütün disiplinleri kapsamakla birlikte, esasen tarih felsefesi ve etikle ilgilidir. O, bu eserlerde, tarihin bir nakil değil de bir yorum olduğunu savunur. Akılcılık, eleştiricilik ve yararcılık ilkelerine bağlı kalınarak yapılması gereken tarih yazıcılığında, amacın geçmiş olayları doğru tespit etmek, bunları nedenleriyle açıklamak ve nihayet bu olaylara dayanıp gelecek için öngörüler üretmek olduğunu ileri sürer.[251]

İbn Sinâ'nın metafizikle ilgili görüşlerini *el-Fevzu'l-Asgar*'da buluruz. Müslüman mütefekkirlerin metafizikle ilgili görüşlerinin bir özeti niteliğindeki eser Tanrı, nefis ve peygamberlik gibi üç konu üzerinde yoğunlaşır. Her üç konu da kendi içerisinde on bölüme ayrılarak toplam otuz alt başlıkta incelenir. Birinci bölümde Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak, *hudus* ve *imkân* delillerinden sonra Aristoteles'in *hareket delili* daha geniş bir şekilde çözümlenir. İkinci bölümde ise nefis konusu felsefi bir dil kullanılarak tartışılır. Buna

249 C. Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan ile İslam'da Ahlâk Görüşleri*, s. 10.
250 M. Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", s. 202.
251 M. Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", s. 203.

mukabil eserin üçüncü bölümünde, peygamberlik konusu ele alınıp, vahyin mahiyeti, nübüvvet ve kehanetin farkı gibi konular rasyonel bir analize tabi tutulur.

İbn Miskeveyh, etik alanındaki görüşlerini ise *Tezhîbü'l-ahlâk* [Ahlâkın Olgunlaştırılması], *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm* [Hazlar ve Acılar Üzerine] ve filozofların hikmetli sözlerini bir araya getiren bir antoloji niteliği taşıyan *el-Hikmetü'l-hâlide'* dir. Bunlardan *Tezhîbü'l-ahlâk*, İslam felsefesi tarihi içinde "ahlak ilminin teşekkülü sürecinin sonuna ve gelişmiş sistematik ahlâk çalışmalarının başlangıcına" işaret eden bir eser olarak değerlendirilir.[252] Onun yukarıda sözünü ettiğimiz rasyonalist ve eleştirel tarih felsefesi anlayışını tüm ayrıntılarıyla ortaya koyduğu eseri ise *Tecâribu'l-Umem ve Teâkubu'l-Himem'* dir.

Metafiziği

İbn Miskeveyh yorumcuları, onun esas itibariyle Tanrı'nın var oluşunun kanıtlanması, Tanrı-evren ilişkisi ve kozmik varlıkların oluşturduğu hiyerarşi gibi konular etrafında dönen metafiziğinin Yeni-Platonculuk'un özel bir versiyonu tarafından şekillendiğini söylerler.[253] Bu bağlamda Yunanlı filozofların Tanrı'nın varlığı ve birliği konusunda kesinlikle hemfikir olduklarını öne süren İbn Miskeveyh, dinle felsefeyi uzlaştırma probleminden böylelikle sakınmaya çalışmıştır.[254] Nitekim Aristoteles'in Tanrı'yı İlk Muharrik olarak tanımlamasının İslam için kabul edilebilir bir Yaratıcı anlayışına tekabül ettiğini düşünerek Tanrı'nın var oluşunu kozmolojik bir delille kanıtlamıştır.[255]

Tanrı'nın Varoluşu: Gerçekten de, İbn Miskeveyh'e göre sürekli bir değişme hali içinde bulunan fenomenler dünyasındaki her değişme bir harekettir. Bu yüzden, o hareketin evrendeki en bariz olgu olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın var oluşunu kanıtlaması bakımından en ikna edici kalkış noktasını meydana getirdiğini düşünmüştür. Aristoteles'in ünlü hareket delilini bu şekilde büyük bir hoşnutlukla benimseyen İbn Miskeveyh, varlığın hareket ettiricisinin kendisinin hareketli olmadığını, varlığın hareket nedeni ve amacının değişmez olan Tanrı olduğunu ileri sürmüştür. O, burada kalmayıp Kindî ve Fârâbî'yi anımsatır bir biçimde Tanrı'nın birliğini de felsefi bir argümantasyonla kanıtlamıştır.

---

252 İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 267.

253 *Bkz.*, örneğin O. Leaman, "Ahmad Ibn Muhammad Ibn Miskawayh",.

254 O. Leaman, "Ibn Miskawayh", , s. 253.

255 A. Badawi, "Ibn Miskawayh", s. 472.

Tanrı'nın Sıfatları: O, Tanrı'nın varlığını ve birliğini kanıtladıktan sonra, O'nun cisim olmadığını, O'nda cisme ait çokluk, birleşim, hareket özelliklerinden hiçbirinin bulunmadığını öne sürmüştür.[256] İbn Miskeveyh, Tanrı'nın sıfatları konusuna, "O nedir?" sorusuyla değil de, "O ne değildir?" sorusuyla yaklaşmak gerektiğini düşünmüştür. Aksi takdirde Tanrı hakkında insani terimlerle konuşmak ve dolayısıyla, antropomorfizme düşmek tehlikesiyle karşı karşıya kalınacağını dile getiren İbn Miskeveyh, İslam felsefesinde negatif teolojinin (*burhânü's-selb*) ilk örneklerinden birini ortaya koymuştu.[257] Ona göre, Tanrı'nın her türlü olumlu özelliğin yaratıcısı olarak bütün sınırlı nitelendirmelerin ötesinde olduğunu kabul etmek gerekir.

Gerçekten de İbn Miskeveyh, Tanrı hakkında pozitif bir şekilde "O, şöyledir," demek yerine "O, şöyledir; fakat aslında tam anlamıyla öyle değildir," deme taraftarıydı. Buna göre o, Allah ile ilgili olarak "Tanrı âlimdir, fakat diğer bilenler gibi âlim değildir,", "Tanrı her şeye kadirdir, ama diğer muktedirler gibi kadir değildir," demek gerektiğini savunuyordu. O, bu çerçeve içinde Tanrı'nın sadece bir, âlim, kadir-i mutlak ve ezeli olduğunu öne sürmekle kalmamıştır. Varlık kavramının kamil anlamını O'nda bulduğunu ve dolayısıyla yetkin varlık (*el-vücûdü'l-tamm*) ile Gerçek Bir'in (*el-vâhidü'l-hakk*) aynı şeye delalet ettiğini söylemiştir[258] Dahası Tanrı, ona göre, iyi ve yetkindir.

Sudur Anlayışı: İbn Miskeveyh, Tanrı'yla evren arasındaki ilişkiyi açıklarken, bu kez İslam dünyasında esas olarak Fârâbî'nin metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği sudur teorisini takip etmiştir.[259] Bu nedenle, onun kozmik akıllar, ruhlar ve feleklerle ilgili görüşleriyle feleklerin hareketine dair açıklamaları Fârâbî'nin görüşlerinden farklılık göstermez. Söz konusu sudur teorisiyle aynı zamanda kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin mevcut olduğunu, bu hiyerarşiyi oluşturan varlık düzeylerinin birbirlerine bitişik halde bulunduğunu göstermek isteyen İbn Miskeveyh, varlık düzeylerine ilişkin şeması ve açıklamasıyla ise klasik İslami görüşü temellendirmek amacı gütmüştür.[260]

256 M. Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", s. 204.
257 A. Badawi, "Ibn Miskawayh", s. 471.
258 C. Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlak", s. 226.
259 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 195.
260 M. Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", s. 204.

O, hiyerarşik varlık anlayışını sadece yaratıcı Tanrı'dan, yani yetkin olandan başlayıp dört öğeye, eş deyişle daha az yetkin olana doğru ulaşan bir süreç olarak değil, aynı zamanda dört unsurdan veya daha az yetkin olandan Tanrı'ya ya da en yetkin olana doğru ilerleyen bir süreç olarak göstermeye özen göstermekteydi. Bununla İbn Miskeveyh, hiç kuşku yok ki bir yandan belli bir evrim telakkisini temellendirmeye çalışırken bir yandan da evrenin merkezinden en son gök cisminin dış yüzeyine kadar kozmik varlığın, organları değişik olsa da bütünlük arz eden canlı bir organizma olduğunu gösterme çabası veriyordu. Ona göre, bu bütünlüğü sağlayan şey, çeşitli varlık düzeylerinin evrene sirayet etmiş olan ilahi hikmete uygun hiyerarşik bir yapı sergilemesidir. Bu hiyerarşik sıralanış, ana hatlarıyla ve en aşağıdan başlamak üzere inorganik cisimler veya madenler, bitkiler, hayvanlar, beşeri varlık ve melekler şeklindedir.[261] Dolayısıyla, basitten karmaşığa, inorganik olandan giderek karmaşık bir yapı kazanan organizmalara, nihayet fiziki varlıktan metafizik varlık alanına doğru yükselen bir kozmolojik hiyerarşi söz konusudur.[262] Nitekim İbn Miskeveyh bu konuda, Aristoteles'e dayanarak, şunları söyler:

> Her ne kadar bizim amacımız gayba dair bilgilerden söz etmekse de, onun gerçeğine ancak varlık mertebelerini anlattıktan, Gerçek Bir tarafından, hepsinde yaygın olarak gerçekleştirilen hikmeti ve hikmetin her mertebedeki varlığa layık olduğu [özelliği] tam ve adil bir ölçüyle verdiğini kavradıktan sonra ulaşabiliriz. İmdi, bu mertebelerin ilkinden başlayalım ve araştırarak sonuncusuna ulaşalım. Şüphesiz amacımız olan şeye rastladığımız yerde onu tanırız ve mertebenin kendisinin altındaki ve üstündekilerle olan ilişkisini inceleriz. Böylece onun hakkındaki bilgimiz daha kesin ve daha açık olmuş olur. Eğer amacımıza ulaşmak için varlıkları anlatmak zorundaysak, o zaman varlıkları o doğrultuda ayrıntılı bir şekilde açıklamamız gerekir.
>
> Deriz ki: Varlıktaki cisimlerin birbirleriyle olan ilişkisine, yerin merkezinden dokuzuncu feleğin son yüzeyine kadar tüm varlığın çeşitli organlara sahip bir canlı olduğu hususuna gelince, Bilge (Aristo) bu meseleyi her yönüyle araştırıp

261 M. Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", s. 204.

262 C. Kılıç, "İbn Miskeveyh'te İl-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci", ss. 17-23.

bitirmiştir. Bu bütünün parçalarının taksimine gelince, öncelikle o ikiye ayrılır: Biri bizim yaşadığımız oluş ve bozuluş âlemi, öteki ise yıldızlı gök ve feleklerin yer aldığı oluş ve bozuluşun bulunmadığı âlem. Dokuz feleğin cüzlerinin birbirleriyle olan ilişkileri, gezegen yıldızlarının yörüngeleri, yapı ve durumları, aralarında boşluk ve aralık bulunmadığı gibi hususlar astronomi kitaplarında şüpheye yer vermeyecek şekilde anlatılıp kanıtlanmıştır. Bizim dünyamızdaki cisimler arasındaki ilişkiye gelince, bu durum gözlemle sabittir. Bu da yine [Aristo'nun] *es-semâ'u't-tabî'i* (*Fizika*) kitabında açıkça anlatılmıştır.

Yüce Allah'ın yardımıyla bizim açıklayıp ortaya koymak istediğimiz husus, varlığın, yaygın olan hikmet uyarınca Gerçek Bir tarafından sağlam bir düzene kavuşturulması ve [varlık türleri] arasındaki ilişkisinin, muntazam bir şekilde ipe dizilen incilerin bir kolye oluşturması gibi her türün sonunun kendisinden sonrakinin ilki olması hususudur (*FEV*, 253-254).

Psikolojisi

İbn Miskeveyh'in ruh anlayışı, Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiş olan tinselci görüşe, ruhun kendinden-kaim bir var oluşa sahip olduğu görüşüne dayanır. O, gerçekten de *el-Fevzü'l-asgar*'da, ruhun gerçek varoluşunu, insanda aynı anda farklı, hatta karşıt formlar alan bir şey ya da kendilik bulunduğunu söyleyerek öne sürer. Maddenin belirli bir anda sadece tek bir form alabildiği dikkate alınırsa, söz konusu kendilik, açıktır ki maddi bir şey olamaz.

İbn Miskeveyh ruhun basit ve kompleks, mevcut ve namevcut, duyusal ve akledilir şeyleri idrak ettiğini, bununla birlikte onun hiçbir şekilde bölünebilir olmadığını ileri sürer. Bir ve bölünemez olan ruhun farklı şeyleri, farklı yetilerle, farklı şekillerde idrak edip etmediği sorusunu, iki şekilde yanıtlar. Bunlardan birincisinde, tıpkı Platon gibi, benzerin benzerini bildiğini söyler; buna mukabil ikincisinde, ruhun kompleks maddi şeyleri ve maddi olmayan basit şeyleri algılayan bir yeti ya da melekeye sahip bulunduğunu, ama onun bütün bu farklı şeyleri farklı şekillerde algıladığını dile getiren Aristotelesçi yaklaşımı benimser.[263]

263 A. Badawi, "İbn Miskawayh", s. 473.

Doğallıkla kendinden-kaim bir kendilik olarak ruhun ölümsüzlüğüne de inanan[264] İbn Miskeveyh, bireysel ruh ile ilahi ruh arasında kurduğu analojiden yararlanarak, nasıl ki Tanrı'nın varoluşunu kanıtlarken hareket deliline veya kozmolojik argümana başvurduysa, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlarken de aynı şekilde hareket olgusuna başvurur. Gerçekten de o, Platon'un *Yasalar* ve *Timaeos* adlı eserlerinden yola çıkarak ruhun özünün hareket ve hareketin de ruh için hayat olması nedeniyle, ruhun hareket sayesinde ölümsüzlük kazandığını ileri sürmüştür. Ona göre, ruhun özünü meydana getiren söz konusu mekânsal olmayan hareketi, biri yukarıya Tanrı tarafından yaratılmış ilk varlık olan akla, diğeri de aşağıya, maddeye doğru olacak şekilde, iki ayrı türden olma durumundadır. İbn Miskeveyh bunlardan birincisinde ilk akla yaklaşan ruhun aydınlandığını söyler:

> O mertebede insan ya doğal olarak sürekli yükselecektir ki, bunun anlamı tüm varlıkların hakikatine erebilmek için kendi gücü ölçüsünde, hayatı boyunca sürekli düşünme durumunda olmasıdır. Böyle davranan kimsenin düşüncesi güçlenir, görüşü keskinleşir; birçok ilahi hadise, önsel bilgi denilen bilgiler açık olarak ve mantıki kıyasa gerek kalmadan onun zihninde parlar. Çünkü mantıki kıyasa öncül önermelerle ulaşılır; akılda parlayan bu bilgi ise kıyasla elde edilenden daha üstün, daha aydınlık ve daha parlaktır (*FEV*, 258).

İbn Miskeveyh, bu açıdan bakıldığında, ruhta yukarıya doğru olan bu hareketin onun kurtuluşuna, aşağıya ya da maddeye doğru olan hareketin onun mahvına yol açtığının kolaylıkla görülebileceğini söyler:

> Tabiatçılar (natüralistler), "Lezzet doğal hale dönmektir", demişlerdir. ... oluş ve bozuluş âleminde, lezzet canlılar için bir tuzak ve bir kapan olarak kurulmuştur. Şu aldatıcı âlem ancak hile, aldatma ve yanıltmalarla varlığını sürdürür; dünyalıları istemeyerek ve aldatarak da olsa kendi çıkarları doğrultusunda kışkırtır. ... Hakiki lezzetlere gelince, onlar tam yetkinliklerde ve insanlığın hatta diğer canlıların ve tüm varlıkların yaratılışının gayesi olan genel amaçlardadır. Gerçek-

264 O. Leaman, "Ahmad Ibn Muhammad Ibn Miskawayh".

te bunların en yetkin olanı ilahi lezzetlerdir. Bütün gayelerin varıp ulaştığı en son gaye budur; bununla salt ve sırf varlığı kastediyorum.

... Bu sebeple ilahi fiiller sırf lütuf olduğundan âlemin varlığının sebebi; tabii fiiller sırf adalet sayıldığından imaretinin sebebi; şeytani fiiller ise zulüm olduğundan âlemin bazı kısımlarının yıkılışının sebebidir. Bu fiiller insanı, maşukun âşığını kendisine çektiği gibi son yetkinliğe doğru çeker ve insan bunu gelişmiş akıl gözüyle görür, iştiyakla ona doğru hareket eder. Çünkü eksiklikten yetkinliğe doğru her hareket eden, âşığın maşuku yönünde hareket ettiği iştiyakla hareket etmektedir. İnsan yükselmek üzere kendisini tamamen ona verirse bir ölçüde yaklaşır; bu yaklaşma onun gayretiyle artarak her durumda devam eder. Filozoflar tabiat âlemine "acılar âlemi" demişlerdir, çünkü o, hareket âlemidir. Akıl âlemine ise "lezzetler âlemi" demişlerdir, çünkü o dinginlik âlemidir (RİS, 263-264).

Etik Anlayışı

İbn Miskeveyh'in etik anlayışı da, işte bu ruh görüşünden, ruhun iki ayrı hareketiyle belirlenen iyi ve kötü tasarımından çıkar. İnsan söz konusu olduğunda, gerçekten var olan ruhun ölümsüz olduğunu öne süren İbn Miskeveyh insanın amacının bir bütün olarak kendini gerçekleştirme, yetkinleşme çabasıyla belirlenen gerçek bir mutluluk, esas itibariyle ebedi bir saadet olduğunu öne sürer. Bunun yolu da, yetkinleşmeyi ifade eden erdemli bir yaşayıştan, hem teorik hem de pratik anlamda yetkinleşmekten, birtakım erdemleri hayata geçirmekten geçer.[265]

Buna göre, İbn Miskeveyh öncelikle iyiyi tanımlar ve onu ahlaklılığın nihai amacı olan mutluluktan ayırt etmeye çalışır. Aslında mutluluğu da doğallıkla bir iyi olarak tanımlayan filozof, ikisi arasındaki en önemli farklılığın birincisinin mutlak ve nihai amaç olduğu yerde, ikincisinin onu elde edene göreli ve onun için iyi olduğunu savunur (*AH*, 75). İyiyi, o, diğer bütün Müslüman düşünürler gibi, bütün insanlar tarafından en çok istenen şey olarak öne sürüp, bu anlamda insan için en yüksek mutluluğun "Allah'a vasıl olmaktan" meydana geldiğini ileri sürer. Aslında o, ruhun bedenli ve bedensiz varoluşuna bağlı olarak, cismani ve ruhani saadet olmak üzere

265 M. Fakhry, "Ethics in Islamic World", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

iki tür mutluluk olduğunu kabul eder. Gerçekten de insan, bedenle birlikteyken, süfli âlemi, bu bayağı dünyayı düzenlemekle görevli olup, bu noktada kemale erdiği ve gerekli yetkinliğe eriştiği zaman, burada bedenle elde edebilecek hiçbir mutluluğa ihtiyaç duymaz.[266] O, artık en büyük mutlulukla özdeşleşmiş olan hakiki iyiliğe yükselmiş durumundadır.

Bununla birlikte, insanın kendisini olduğu kadar, süfli âlemi de düzenlemesine bağlı olan dünyevi mutluluğu, onun bu bakımdan yetkinleşmesine, özüne uygun düşen faaliyeti hayata geçirmesine ve güçlerini tam olarak hayata geçirmesine karşılık gelir. İbn Miskeveyh, bütün bunları erdemler üzerinden ifade eder. Bu yüzden onun etiği, sadece bir mutluluk etiği değil, aynı zamanda bir erdem etiğidir. Erdemleri, İbn Miskeveyh, aynen Platon'un yaptığı gibi, ruhun güçlerine; ruhun güçlerinin kendilerine özgü işlevleri yerine getirmesine bağlar. Ona göre, ruhun üç gücü ya da melekesi vardır: **(i)** Beyinde bulunduğunu söylediği, rasyonel güç veya düşünme melekesi; **(ii)** karaciğerde bulunduğunu belirttiği şehevi veya hayvani güç; **(iii)** kalpte olduğunu ileri sürdüğü öfke gücü. Bunlar, İbn Miskeveyh'e göre, tıpkı bileşik kaplara konan farklı sıvılar gibi, yükseklik farkları yoğunluklarıyla ters orantılı olacak şekilde ortaya çıkarlar. Buna göre, düşünme gücü arttıkça, diğer iki gücün seviyesi düşer.[267]

Erdemi ruhun söz konusu üç ayrı gücüne bağlayan İbn Miskeveyh, onu aynı zamanda Aristotelesçi "altın orta" yaklaşımıyla ifade eder. Buna göre, erdem, ruhun ilgili veçhesinin, özellikle de düşünme gücü veya aklının, insanlığın özünü temsil edecek ve onu daha aşağı varlık türlerinden ayıracak şekilde yetkinleşmesine karşılık gelir.[268] İnsanın erdemi, o düşünme ve ölçüp biçme yeteneğini geliştirdiği ve aklını bir bütün olarak hayatına uygulayabilmeyi başardığı ölçüde gelişir. İnsanın, İbn Miskeveyh'e göre, bunu iki aşırı uç arasındaki ortayı gözeterek yapması gerekir; adalet adı verilen o en temel erdem, insan işte bunu gerçekleştirdiği zaman söz konusu olabilir.[269]

Buna göre, temel erdemler, ruhun üç ayrı güçle karakterize olmasına bağlı olarak üçe ayrılır. Ruhun düşünen yanı mutedil olduğunda, yani doğru ortada bulunup, gerçek hedefi olan hakiki bil-

266 C. Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlak", s. 242.
267 C. Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlak", s. 238.
268 O. Leaman, "Ahmad Ibn Muhammad Ibn Miskawayh".
269 D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, s. 124.

giye iştiyak duyduğunda, ortaya bu güç ya da melekenin erdemi olarak *bilgelik* ya da hikmet çıkar. Şehvet gücü doğru ortayı bulduğu, yani kendi hedefi olan itidale, aklın yönlendirmelerini kabul etmek suretiyle ulaştığı zaman, bu kez söz konusu gücün erdemi olan iffet ve onunla birlikte cömertlik meydana gelir. Nihayet, öfke gücü düşünme gücü tarafından yönetildiğinde, kendini denetim altına alma ve onunla birlikte yiğitlik erdemi ortaya çıkar. Bu erdemlerin birleşmesinden, onların birbirlerine bağlı olmaları ve uygun ölçüye göre hareket etmelerinden, en temel erdem olarak adalet erdemi söz konusu olur. İbn Miskeveyh buradan hareketle hikmeti, iffeti, yiğitlik ve adaleti dört temel erdem; cehalet, kendine hâkim olamama, korkaklık ve zulmü dört büyük erdemsizlik ya da bozukluk olarak sayar.[270]

İbn Miskeveyh, bununla da kalmayıp, saadet veya pratik ve teorik yetkinlik amacına hizmet edecek şekilde, birtakım yardımcı erdemlere de yer verir. Söz gelimi hikmet kapsamı altında, o kavrayış gücü, bellek kapasitesi, basiret, keskin anlayış ve öğrenme yeteneğinden bahseder. Öte yandan, İbn Miskeveyh iffet kapsamı içinde utanma, sükûnet, sabır, cömertlik, barışseverlik, doğruluk, iyi huyluluk, uysallık, vekar ve takvayı tartışır. Yiğitlik kapsamı içinde ise, ona göre, alicenaplık, cesaret, sebatkârlık, asalet ve marifet bulunur. İbn Miskeveyh, nihayet adalet kapsamı içinde dostluk, ülfet, minnettarlık, hakkaniyet, hatırşinaslık ve dindarlık gibi yardımcı erdemlerin de bulunması gerektiğini bildirir.

270 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 197.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Reddi Felsefe

Gazzâlî

İslam felsefesinin, kendi istikbali ya da yazgısı üzerinde en belirleyici etkiyi yapan uğrağı, hiç kuşku yok ki Gazzâlî'nin konumlandığı yer veya duraktır. Çünkü Gazzâlî, İslam'ın Doğu'sunda, yani en stratejik bölgesinde, Kindî'nin başlatıp Fârâbî'nin, ama özellikle de İbn Sinâ'nın ivme kazandırarak devam ettirdiği din ile felsefenin birliğini temin etme hareketiyle, dini, felsefe yoluyla aklileştirme sürecinin, doğrudan ya da dolaylı olarak sona erdiricisidir. Başka bir deyişle, son çözümlemede akıl ile iman, felsefe ile din veya en azından dogmatik din ile gönül dini arasında kesin bir tercih yapmış olan, imanı aklileştirmenin onun özünü çarpıtmaktan başka hiçbir şey olmadığına inanan İmam Gazzâlî, yönelttiği eleştirilerle Meşşai felsefenin şüpheli ve sorgulanır hale gelmesine[1] yol açmıştır. Fakat Gazzâlî, burada kalmayıp yeni bir felsefenin, hikmete yönelik mistik bir felsefenin doğuşuna neden olmuştur.

Tek bir adamın bunu, yani bir felsefe çığırını kapatarak, tasavvufi ya da mistik felsefe diye adlandırarak, başka bir felsefe çığırını, ama akılcı felsefeye tamamen karşıt bir gönül felsefesini inşa edebilmeyi nasıl başarabilmiş olduğunu, sadece Gazzâlî'nin içinde bulunduğu koşullar ile onun entelektüel kudretine bağlamak gerekir. Onun yaşadığı dönem, dışarıdan Haçlıların, içeriden de Batını-İsmâilîlerin çalıştığı, politik açıdan ağır bir çalkantı, hatta kriz döne-

1 K. Nakamura, "Abu Hamid al-Ghazzali", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

miydi.[2] Gazzâlî, işte böylesi bir kriz döneminde, İslam toplumuna aynı inanç, duygu ve düşünce ekseninde yeni bir dinamizm kazandırmak amacıyla ortaya çıkmıştı. Bu amacını, yabancı kaynaklardan değil de, İslam'ın kendi öz kaynaklarına dayanarak gerçekleştirmeye çalışması etkili olmuştu. Güçlü zekâsı, ihyacı fikirleri, yol gösterici eleştirileri ve rabbani kişiliğiyle döneme ve İslam düşüncesinin sonraki uzun yüzyıllarına damgasını vurmuştu:[3]

> Bilgi genişliği, orijinallik veya etki; hangisini ölçü alırsak alalım, Gazzâlî İslam dini ve felsefi düşünce tarihinde emsalsiz bir yer işgal eder. Kendisi "İslam'ın Delili" (Huccetü'l-İslam), "Dinin Sözü" (Zeynu'd-Dîn) ve "Dinin Yenileyicisi" (Müceddid) olarak anılmaktadır. Es-Subkî onu değerlendirirken, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra bir peygamber gelseydi, o Gazzâlî olurdu iddiasında bulunacak kadar ileri gider.[4]

O öyle anlaşılmaktadır ki, oryantasyonunun salt felsefeyle sınırlanmış, içinde bulunduğu mekân ve zamandan daha farklı bir çağ ve yerde yaşamış olması durumunda, etkisi Hume ve Kant'ın felsefede yaptığı etkiye yakın olması hayli muhtemel, büyük bir eleştirel kafadır. Hume ve Kant'ın kendi çağlarının felsefesine yönelik eleştirileri felsefeyi metafizikten arındırarak, bilimi temellendirecek ve destekleyecek bir felsefe konsepsiyonunun bayraktarlığını yapmış, din ya da metafizik ve gelenek karşısında, felsefeden ve ilerlemeden yana bir eleştiri olarak gelişmişti. Oysa Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi, her ne kadar kendisinin doğrudan doğruya böyle bir amacı olmamış olsa da, rasyonalist felsefeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir tavrın, ilerleme karşısında geleneğin yanında olmanın sembolü olup çıkmıştır. Ayrıca, onun bunu tam bir yol ayrımında yapmış olması, kafasının ve adının büyüklüğünün kendi tavrının tek ve biricik doğru tavır gibi görünmesine, karşılıklı etkileşimlerinden diyalektik olarak sağlıklı sentezlerin doğabileceği karşıt ya da alternatif söylem ve tavırların tümden etkisizleşmesine yol açmıştır. Nitekim Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi, İslam'da felsefenin yeniden doğuşu veya yeni baştan yapılanışı için bir vesile de olabilirdi. Olmadıysa eğer, bu Gazzâlî'nin çapının büyüklüğünden kaynaklanmıştır:

---

2 W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, ss. 23-25; *krş.*, M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinler*, s. 338.

3 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 339.

4 M. S. Şeyh, "Gazzâlî I", s. 155.

> Ne yazık ki Gazzâlî'den sonra uzun yıllar İslam dünyasının doğusunda onun çapında büyük mütefekkir yetişmemiştir. Belki de bu Gazzâlî'nin ulaştığı zirveye ulaşmanın zorluğundan kaynaklanıyordu.[5]

Dini varoluşsal bir heyecanla savunacak olan Gazzâlî'nin yaşadığı dönem, İslam dünyasının daha önceden iyi veya kötü yaşadığı siyasi birliğin ve medeniyet üretiminin kaynaklık ettiği ihtişam günlerinin geride kaldığı bir zaman dilimiydi. Merkezi hilafetin güçlü konumunu yitirdiği ve iktidar mücadelelerin hemen hemen her düzeyde boy verdiği bu dönemde, yoğun bir mezhep çatışması da yaşanmaya başlamıştı. O, bütün bunların Sünni İslam'dan uzaklaşmanın bir sonucu olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla, hayatına bir yandan hakikat, diğer yandan da tecdit arayışı damgasını vurdu.[6] Bu ise, önemli ölçüde onun düşünce ve eserleriyle hayatı arasında çok sıkı bir ilişkinin bulunduğu anlamına gelir.[7]

Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed İbn Tâvus Ahmet et-Tûsî eş-Şâfiî olan Gazzâlî, 1058 yılında Kuzeydoğu İran'da, bugün Meşhed kenti yakınlarında bulunan Tus kentinin iki kasabasından biri olan Gazal'da doğmuştu.

Gazzâlî yorumcuları, onun hayatında üç evre ya da dönem bulunduğunu kabul ederler.[8] Buna göre, ailesinde alanlarında temayüz etmiş olan birçok âlimin bulunduğu Gazzâlî, hayatının birinci dönemine denk gelen yetişme evresinde, ilk eğitimini zahit bir derviş olan babasından, sonra da ünlü bir kelamcı ve fakih olan amcası Ebu Hâmid el-Gazzâlî'den almıştır. Tasavvufa olan ilgisi hayatı boyunca hep canlı kalan, söz konusu İslam mistisizminin sadece fikriyatını değil, tatbikatını da öğrenen Gazzâlî, 20 yaşındayken Nişapur'a gitmiştir. O, buradaki ünlü Nizamiye Medresesi'nde, kelam, fıkıh, felsefe, mantık, doğa bilimleri ve tasavvuf gibi disiplinleri de kapsayan oldukça geniş bir alanda kuvvetli bir eğitim süzgecinden geçmiştir. Onun felsefi ve kelami düşünceyle yoğun bir ünsiyet kazanmasında, özellikle fıkıh ve kelam alanında önemli bir

5 *Bkz.*, B. Karlığa, "Önsöz", s. XVIII.
6 F. Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", ss. 290-291.
7 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 85.
8 K. Nakamura, "Abu Hamid al-Ghazzali".

uzmanlık inşa etmesinde, hocasının, Eş'ari ekolünün en önde gelen üstatlarından biri olan Cüveyni'nin büyük bir katkısı olduğu kabul edilir.[9] Gazzâlî, almış olduğu derin ve mükemmel eğitime rağmen, halktan, halkın saf inancından kopmaz. Bunu şu sözleri çok iyi bir şekilde teyit etmektedir:

> Cüveyni'nin şöyle söylediğini duydum: Ben, binlerce kitap okudum, sonra İslam ümmetini kendi dinleri ve kitaplardaki açık ilimleriyle baş başa bıraktım ve açık denizler üzerinde, ümmetin reddettiği edebiyata dalmaya başladım. Bütün bunlar doğruyu bulmak içindi. Daha henüz genç yaşımdayken bile, başkalarının görüşünü taklit etmekten kaçındım. Fakat şimdi ben, her şeyden uzaklaşarak şu hakikat sözüne, "Yaşlı kadınların dinine yapışınız!" sözüne döndüm. Eğer hakikat, Allah'ın inayetiyle beni yakalamaz ve dolayısıyla yaşlı kadınların dini için ölmez ve hayatım hakikat erbabının saflığı ve samimiyet sözüyle, yani "Allah'tan başka Allah yoktur," ile son bulmazsa, o zaman Cüveynî'nin oğluna [yani kendisine] yazıklar olsun! [10]

Hayatının ikinci dönemi, onun eğitimcilik yaptığı, nispeten daha kısa bir döneme karşılık gelir. Nitekim henüz 28 yaşındayken Selçuklu sultanı Melikşah'ın ünlü veziri Nizamü'l-Mülk'ün teveccühünü kazanan Gazzâlî, vezir tarafından bir süre önce öğrenci olduğu Nizamiye Medresesi'nin Kelam kürsüsüne tayin edilmiştir. Burada bir hoca ve kelam âlimi olarak büyük bir ün kazanmış olmakla birlikte, yaklaşık olarak otuz beş yaşlarında bir büyük bunalıma girmiş ve iç dünyasında çok temelli bir dönüşüm yaşamıştır. Kuşkuculuğun kendisini baştan aşağı istila ettiği Gazzâlî, felsefe bir yana, fıkıh ve kelamdan da vazgeçmiştir. Onun fakihlerin saatler süren tartışmalarının, kılı kırk yaran yorumlarının boşluğunu gördükten başka, dogmaların otoritesine dayanan kelamcıların düşünce sistemlerinin de kesinlikten yoksun bulunduğunu fark etmesi güç olmamıştır. M. Said Şeyh, Gazzâlî'nin bu son döneminde, yaşadığı derin bunalımı şu sözlerle ifade eder:

9 F. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 30.
10 W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 31.

> Felsefe çalışmaya bir daha, fakat bu kez dikkatle ve elinden geldiğince kavramaya gayret ederek yöneldi. Ancak Kant gibi, yalnızca akılla bir teoloji kurmanın imkânsız olduğunu anladı. Akıl gidebildiği yere kadar iyiydi, fakat çok uzağa da gidemezdi. Yüce ve Mutlak Hakikat'e onunla ulaşılamazdı. Aklın teolojik sınırlarının acı bir biçimde farkına varan Gazzâlî tam bir şüpheciliğe düştü ve akıl sağlığını kaybetti.[11]

Bundan sonra kendini tamamen tasavvufa veren Gazzâlî yaklaşık on bir yıl boyunca sözcüğün tam anlamıyla inzivaya çekilmiş ve uzun süreli gezgin bir derviş ve münzevi bir âlim hayatının ardından en sonunda Tus kentine geri dönmüştür. Burada evinin hemen yanı başına bir tekke yaptırarak, sufi dostlarıyla muhabbete girişmiş ve öğrencileriyle de ilmi bir faaliyet içinde olmuştur. Gazzâlî, yine aynı dönem boyunca, aldığı ilhamları, derin bir tefekkür döneminden sonra öğrenmiş olduğu şeyleri kağıda dökmeye yönelmiştir. O, artık kendisini insanları hakikate ve İslam'ın manevî gücüne davet etme konusunda sorumlu olduğuna inanan dini ve manevi bir reformcudur.

Gazzâlî'nin büyük bir bölümü bu dönemde yazılmış olan eserleri, Gazzâlî araştırmacıları tarafından üç başlık altında toplanmaktadır.[12] Birinci grup eserler, halk için, sıradan insanlara nasihat etmek amacıyla kaleme alınmış eserlerden meydana gelir. Bu eserler arasında *Kimya-i Saadet*, *Cevahir'ül Kur'an ve Maksaadü'l–Esna fi Şerhi'l-Esmaü'l Hüsna* gibi kitaplar bulunur. İkinci kategoride, daha ziyade üst düzey değil de, nispeten daha sıradan sayılabilecek âlimler veya ulema için yazılmış eserler bulunur. Bu eserler, hakikati aramak veya serimlemekten ziyade, hakikatin anlaşılmasını engelleyecek görüşlere karşı yazılmış eserlerdir. Bu eserler içinde *Makâsidü'l-Felâsife* [Filozofların Amaçları] ile *Tehafütü'l-Felâsife* [Filozofların Tutarsızlığı] önemli bir yer tutar. Bunlardan birincisinde Gazzâlî, eseri, *Tehafüt*'te Müslüman filozofların teorilerine yönelik reddiyesine bir temel oluşturmak, yani daha sonra çürütülecek eserleri tanıtmak amacıyla kaleme aldığını söyler. Buradan da anlaşılacağı üzere, ikinci kategoride yer alan eserlerin en önemlisi, Batı'da bile, sadece İslam felsefesinin değil, bütün bir dünya felsefesinin veya felsefe literatürünün başyapıtlarından biri olarak değerlendirilen

11 M. S. Şeyh, "Gazzâlî I", s. 158.
12 G. Deniz, "Ebû Hâmid el-Gazzâli ve Tehâfüt'ü", s. 425.

Tehâfütü'l Felâsife'dir.[13] *Tehâfüt*'ün temel iddiası, bir Müslüman için, ilahi meselelerin ilahiyatla ilgili konuların çözümünde aklın yetersizliğinden dolayı, en doğru tutumun bu gibi konuların çözümünde dini açıklamaları kabul etmek olduğudur.

Burada Gazzâlî, Helenistik Dönem'de Platonlaştırılmış Aristotelesçiliğe olduğu kadar, başta Fârâbî olmak üzere, Meşşai filozoflara şiddetle karşı çıkıp onların görüşlerini çürütmeyi amaçlar. Aslında *Tehafüt* ile yakından ilişkili bir başka eser, ona ek olarak yazılmış *Mi'yarü'l-ilm* [Bilgi İçin Ölçüt]'dir. Özü itibariyle İbn Sinâ mantığının yeniden öne sürülmesinden ve kısmen de geliştirilmesinden meydana gelen bu eser, Gazzâlî'nin mantık konusunda kaleme almış olduğu en kapsamlı çalışmayı meydana getirir.[14]

Onun üçüncü grupta yer alan eserleri ise üst düzey âlimler için yazılmış olan, esas itibariyle yapıcı eserlerdir. Gazzâlî'nin kendi ifadesiyle "hakikat anlayışıyla nihai görüşlerinin yer aldığı" söz konusu eserler, ahlakın, İslam medeniyetinin ihyasını amaçlayan pozitif eserlerdir. Bu grup eserler arasında en önde geleni bu kez onun başyapıtı sayılan *İhyâ'u Ulûmu'd-Din*'dir [Din ilimlerinin Canlandırılışı]. Aynı zamanda Gazzâlî'nin otobiyografisinden meydana gelen *el-Munkiz min ed-Dalâl* [Dalâletten Hidayete] dönemin bir başka önemli eseri olarak karşımıza çıkar. Onun, Meşşai felsefeyi çürüttükten, bu felsefenin düştüğü hataları gösterdikten sonra, sağlam kalan iki alan veya hakikat yolu olarak kelama, özellikle de tasavvufa işaret ettiği kolayca anlaşılabilir. Bunlardan kelamla ilgili olarak yazılmış en önemli eseri, bu dönem kitaplarından biri olarak *İktisad fi'l-itikad*'dir [İtikatte Orta Yol]; onun tasavvufla ilgili son dönem eseri ise *Mişkâtü'l-Envâr* [Nurlar Feneri]'dır.

Yöntemi

Gazzâlî hiç kuşku yok ki oldukça erken sayılabilecek bir yaştan itibaren kendi yaşayışının temeline yerleştirmekle kalmayıp bütün bir İslam medeniyetinin istikbalini belirlemede önemli bir yer tutacağına inandığı bir mutlak hakikat arayışı içine girmişti. O, yürüdüğü bu hikmet ve hakikat yolunda, baştan sona kritik bir zihniyet sergiledi; zaman zaman eleştiri, ama çoğunluk bir kuşku yöntemi olarak tezahür eden negatif bir metot benimsedi.

13 F. Griffel, "Al-Ghazâlî".
14 M. E. Marmura, "Gazzâlî", s. 153

Gazzâlî kendisinin bir filozof olduğunu kabul etmiyordu;[15] bununla birlikte, onun Meşşai filozoflara saldırırken bile felsefi ilkeleri kullanması olgusundan yola çıkan Gazzâlî yorumcuları,[16] Gazzâlî'nin negatif şüphe yönteminin hakikat ile kesinlik arasında kurduğu yakın ilişkiden kaynaklandığını öne sürerler. O, söz gelimi felsefenin, bir kesinlik ortaya koyamadığı için, hakikate götüremeyeceği kanaatindeydi. Gerçekten de Gazzâlî'nin sistemli kuşkuculuğu, onun varlığın veya eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorması ve bu konuda kesin bilgiye ulaşmak istemesiyle başlamıştır:

> Bu durumda hak olanı batıl olandan ayırt etme hususunda birçok ihtilaf bulunduğunu görerek kendi kendime dedim ki, benim amacım sadece her şeyin gerçek bilgisine ulaşmaktır (*DAK*, 343).

Kesin bilginin mümkün olup olmadığı sorusu, Gazzâlî'yi daha önce bilginin ne olduğunu araştırmak gerektiği düşüncesine sevk etmişti. O, bu soruları mevcut anlayışlara, çeşitli akımların verdiği cevaplara bakarak çözümleyemezdi. Zira hakikatin bir tek olması gerektiği halde, çok sayıda farklı akım kendisine göre farklı hakikatlerden söz ediyordu. Dolayısıyla, daha gençlik yıllarından itibaren bilginin engin denizine açıldığının bilincinde olan Gazzâlî'ye göre, bütün bilgi türlerinin incelenmesi ve hiçbir bilginin düşman ya da tehlikeli bir bilgi diye nitelenmemesi vazgeçilmez bir zorunluluktu (*HR*, 6):

> Ergenlik çağına yaklaştığımdan beri, yirmi yaş öncesi delikanlılık döneminden bu güne kadar şimdi yaş elliyi aştı- bu derin denizin dalgalarıyla boğuşmaya, çekingen ve korkak değil, cesurca derinliklerine dalmaya, karanlık olan her şeyle didişmeye, her zorluğun üzerine gitmeye, her tehlikeye atılmaya, haklı ile haksız olanı, sünnete bağlı olanla bidatçıyı ayırmak için, her fırkanın inancını araştırmaya, her kesimin mezhebine ait incelikleri keşfetmeye devam etmekteyim. Bütün bunları yaparken hiçbirini peşinen dışlamaksızın bir batınînin batıniliğinin iç yüzünü öğrenmek isterim. Bir zahirinin

15 M. Companini, "Al-Ghazali", s. 258.

16 M. Companini, "Al-Ghazali", s. 259; R. Frank, *Al Ghazali and the Ash'arite School*, ss. 77-79; O. Leaman, "Al-Ghazali", s. 680.

> zahiri oluşunun sonucunu bilmeyi dilerim; bir felsefecinin felsefesinin mahiyetine vâkıf olmayı amaçlarım; bir kelamcının tartışma ve mücadelesinin amacından haberdar olmaya çalışırım. Bir sufinin sufiliğinin sırrına ermeyi çok arzularım; bir abidin ibadetinden ne elde ettiğini gözetip görmek isterim; pasif bir tanrı anlayışını benimseyen bir zındığın bu görüşe cüret edişinin arkasındaki sebepleri araştırıp öğrenmek isterim (*DAK*, 342).

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

> Anladım ki, kesin bilgi, bilinenden yana hiçbir şüphe taşımayacak, yanılma ve hayale yer bırakmayacak, zihnin bunlara imkân ve ihtimal tanınmayacak derecede açık seçik hale gelmesidir. Aksine, hataya düşmemenin güvencesi şudur: Bilgideki kesinlik öyle olmalıdır ki, mesela bir kimse taşın altına, değneği ejderhaya dönüştürerek bilginin yanlışlığını ortaya koymaya yeltense de, bu durum hiçbir şüphe ve ihtimale yol açmamalıdır (*DAK*, 343).

Zira onun araştırması her şeyden önce kesin bilginin koşullarına dair bir araştırma ya da kesin bilgiyi mümkün kılan koşullara dair bir analizden meydana gelir. Ortaçağın naif realizmine koşut olarak insanın eşyaya tam olarak nüfuz edebileceğini, zihinden bağımsız gerçekliklerin ve mutlak hakikatlerin bilgisine ulaşabileceğini varsayan filozof, bu bilginin olmazsa olmaz koşullarının duyu-algısı ve rasyonel düşünce olduğuna inanmaktaydı.

> Sonra kendi bilgilerimi yokladım; duyu ve zorunlu olanlardan başka bu nitelikte bir bilgiden yoksun olduğumu gördüm. Kendi kendime dedim ki, ortada bu çaresizlik varken şimdi problemleri çözmek için duyu ve zorunlu bilgiler demek olan apaçık bilgilerden başka bir ümit yoktur (*DAK*, 343).

Bu iki zorunlu koşul, yol ya da aracın geçerliliği tartışılmaya başlanınca da, Gazzâlî'de evvelce bilgi olduğuna inanılan bütün önerme

kümeleri tek tek çökmeye veya çöpe atılmaya başlanır. Onun duyu-algısı veya duyusal bilgiyle bilimi, akıl veya rasyonel düşünceyle de felsefeyi hedef aldığına dikkat etmekte yarar vardır. Gazzâlî, işte bu bağlamda, önce çok sayıda örnekle duyuların kişiyi aldatabileceğini göstermiş ve duyu algıları yoluyla kazanılan bilgiden şüphe etmiştir (*HR*, 7). Gerçekten de o, duyular tarafından sağlanan verilerin çelişikliği veya yanlışlığının aklın tanıklığı ve hükmüyle gösterildiğine kanaat getirmiştir. Duyu-verilerine olan güveni sarsılan Gazzâlî, daha sonra akla, kendilerine sarsılmaz bir güven beslediği zorunlu ilkelere dönmüştür.[17] Başka bir deyişle o, duyu verilerinin yanlışlarını bize gösterenin akıl olduğunu söyledikten sonra, aklın da insanı çelişik yargılara götürdüğünü, onun da kendisine güven vermediğini değişik argümanlarla ortaya koymuştur. Matematiğe ve mantığa beslediği mutlak güvene rağmen, Gazzâlî'ye göre, mantık yasalarıyla matematiksel aksiyomların dahi doğruluğunu kesin bir biçimde göstermek imkânsızdır. Buradan da anlaşılacağı üzere, onun uyguladığı analiz veya benimsemiş olduğu şüphe yönteminden sadece felsefe ve doğa bilimleri değil, matematik ve mantık da payını alır. Gerçek olduğunu sandığımız uyanıklık hali bile, aslında bir düşten farksız olmayabilir.

> Bu cevap karşısında akıl biraz duraksadı ve problemini uyku olayıyla destekleyip dedi ki: "Görmüyor musun, uykudayken birçok şeyin varlığını kabul ediyor, nice halleri hayalen yaşıyor, bunların sabit birer değer olduğuna inanıyor ve o hallerin varlığından şüphe etmiyorsun, sonra uyanınca bütün bu hayal ve inançlarının aslı-faslı olmadığını anlıyorsun. O halde uyanıkken, bulunduğun duruma göre gerçek sayılan duyu ve aklın bütün verilerine nasıl güvenebilirsin? Fakat senin, uyanıklığa nispeti gibi olan bir hal yaşaman pekâlâ mümkündür. Bu durumda uyanıklığın o hale göre uyku sayılabilir! (*DAK*, 343)

Gazzâlî, kesin bilgiye normal, beşeri yollarla erişilemeyeceği, bilginin bildik normal bütün yollarının şüpheli olduğu sonucuna varır. O, bir akıl yürütme ya da tasımın öncülleriyle sonucu arasındaki zorunluluk ilişkisinin sözde teorik kesinliğin zihni ve yüreği ikna etmeye yetmeyeceğini gözler önüne serdikten sonra düşmüş

17 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, ss. 86-87.

olduğu derin epistemolojik krizden ve kişisel bunalımdan çıkışın tek bir yolunun kaldığını görür: Allah'ın ipine sarılmak. Buna göre o, bu mutlak şüphecilik halinden, akla ve bilime değil de, Tanrı'nın insan yüreğine yerleştirdiği ışığa, yani dine sığınmak suretiyle çıkabileceğine kanaat getirmişti (*HR*, 8). Başka bir deyişle Gazzâlî'nin girmiş olduğu, hakikat arayışıyla belirlenen bu serüven, onun yitirmiş olduğu entelektüel sükûneti ve matematikle mantıktaki zorunlu doğrulara karşı kaybetmiş olduğu güveni yeniden kazanmasıyla sonuçlanmıştır.[18]

Gerçek bilgi, aydınlanmanın, Allah'tan gelen ilhamın sonucudur. Hakikate ancak gönül gözüyle erişilebileceğini söyleyen Gazzâlî, kesinliğin ancak bundan sonra elde edilebileceğini, yani onun kendisini ancak bir mistik deneyimle ortaya koyabilen en yüksek bilgi türünün sonucu olabileceğini kabul eder.[19] Nitekim o, sözünü ettiğimiz epistemolojik krizden bizzat yaşadığını söylediği dinî tecrübe yoluyla çıkabilmiştir; o, düşmüş olduğu derin buhrandan kurtuluşunun ilahi bir müdahalesidir. Gazzâlî bu kurtuluşun kendisine yeni bir epistemik çerçeve açtığını, daha önce güvenilmez olduğunu dile getirdiği zorunlu akli bilgilere yeniden güvenme imkanı sağladığını söyler. Fakat her şey bundan ibaret değildir. O, yeni bir kesinlik, hatta olabilecek yegâne kesinlik kaynağına ulaşmakla kalmamış, akıl yoluyla ulaşılabilecek sınırların ötesinde kalan birtakım temel bilgilerin olduğundan emin olmuştur. Başka bir deyişle Gazzâlî, yaşadığı dini tecrübe aracılığıyla elde ettiği bilgilerin varlığını Peygamber'in getirdiği bilgilerin doğruluğu ve kesinliği için bir kanıt olarak almıştır. Mistik deneyime, vahye dayalı bildirim veya bilgiler, rasyonel verilerle uyuşmaz gibi görünseler de, akıl üstü bir kaynaktan geldikleri için daha doğru ve kesindirler.

Hakikat Arayıcıları

Gazzâlî, İslami coğrafyada yaşanan politik krizi ve kültürel bunalımı aşabilmenin tek mümkün yolu olarak dine, İslam uygarlığını ihya etmenin yegâne yolu olarak tasavvufun özü itibariyle ahlaki olan doğrultusuna işaret ettikten sonra, İslami coğrafya ve kültürü, zararlı olduğuna inandığı öğelerden temizlemeye, muhtemel rakiplerini tasfiye etmeye yönelir.[20] *El-Munkiz*'da entelektüel serüvenini

18 F. Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", s. 295.
19 M. Companini, "Al-Ghazali", s. 259.
20 F. Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", s. 296.

anlatırken, bu rakipleri, hakikat arayıcıları adı altında, dört başlık altında toplar:

> Allahü Teâlâ, lütfu ve keremi ile beni hakikat olmadığı halde hakikat gibi görünen şeylere itibar etmek hastalığından kurtardı. Böylece, hakikati arayanların dört kısma ayrıldığını gördüm.
>
> 1- *Kelam Alimleri:* Bunlar, rey, yani düşünerek elde edilen hüküm ve istidlal, yani delil ile anlamaya sahip olduklarını iddia ederler. 2- *Batıniler*: Bunlar, hakikatin masum bir imamın talimi ile, yani bildirmesi ile öğrenilebileceğini, hakikati ondan anladıklarını iddia edenlerdir. 3- *Felsefeciler*: Bunlar, mantık ve burhan, yani kesin delil sahibi olduklarını iddia ederler. 4- *Sufiler*: Bunlar, tasavvuf ehli olup, Allahü Teâlâ'nın seçilmiş kulları, keşf ve müşahede sahibi olduklarını söylemişlerdir.
>
> Kendi kendime dedim ki, hakkı arayanlar, bu dört grubun dışında olamazlar. Bu mesleklerin erbabı, hakikati arama yolundadırlar. Eğer, hakikat bu dört sınıf mensuplarının dışında ise, hakikate ulaşma ümidi kalmaz (*HR*, 9).

Kelamcılar: Gazzâlî, kelamcıları iki nedenle eleştirir. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, denilebilir ki, mütekellimler, sünneti savunup bidat ehlinin tehlikelerinden korumuşlardır, ama hasımlarına karşı etkili bir argüman geliştirememişlerdir.[21] Başka bir deyişle, onlar dini savunma noktasında kendileriyle tartıştıkları muhaliflerin delillerini kullanmışlardır. İkinci olarak da, kelamcılar, bir zaman geçtikten sonra, sünneti savunma işinden uzaklaşıp, eşyanın hakikatini araştırmaya, cevherleri ve bunların özelliklerini incelemeye geçmişlerdir. Kendisinden önceki mütekellimleri bu şekilde eleştiren Gazzâlî'ye göre, kelamın varoluş amacı hiçbir şekilde bu değildir. Dolayısıyla, kelamcılar, kendi asli görevlerini yerine getiremedikleri gibi, felsefede de başarısız olmuşlardır. Zira kelamcı felsefenin kapsamı içine giren konularda, felsefeyle uğraşmasına rağmen felsefeyi layıkıyla yapmayı başaramıyorsa, onun, dinin kendisini ve dini değerleri filozoflara karşı onların yöntemlerini kullanarak savunması ve filozoflara tatmin edici cevaplar vermesi mümkün olmaz.

21 G. Deniz, "Ebû Hâmid el-Gazzâli ve Tehâfüt'ü", s. 429.

Batınîler: "Hakikatin masum imam tarafından öğretilebileceğini" savunan Batıniler de, aslında bir hakikat öğretisi sunuyor değillerdir.[22] Gazzâlî'nin teorik açıdan söyleyecekleri pek bir şey olmayan Batınîler'i, söz konusu hakikat arayıcıları sınıflamasına dâhil etmesinin nedeni, öyle sanılır ki pratiktir; Batınilerin, günlük hayatı her yönüyle ve özellikle de toplum düzenini alt üst edecek, şiddet içeren eylemlere sahip bir hareket olmasıdır.[23] Gazzâlî, bu yüzden eserde gittikçe yaygınlaşan bu hareketin önce teorik yapısını sorgulayıp temellerini çürütmeyi ve onun dini bir temele dayanmadığını gözler önüne serip rağbet görmesini engellemeyi amaçlar.

Felsefe Eleştirisi

Gazzâlî *El-Munkiz*'da, büyük bir yeri daha çok filozoflara ayırır. Bununla birlikte, *El-Munkiz*'da başlayan bu eleştiri, çok daha yoğun ve güçlü bir şekilde *Tehâfüt*'te devam eder. O, düşüncelerinin imanın esaslarına aykırı olduğunu ve dolayısıyla kafir sayılmaları gerektiğini bildirdiği filozofları üç gruba ayırır: Materyalistler (*dehrîyyûn*), doğalcılar (*tâbiîyyun*) ve metafizikçiler ya da teistler (*ilâhiyyun*) (*HR*, 12). Bunlardan materyalistler gerçekten var olan biricik şey ya da töz olan maddenin ezeli olduğunu, evrende gözlemlenen düzenin maddenin kendi gelişme yasalarının bir sonucu olduğunu öne sürerlerken, doğallıkla bir yaratıcının varlığını yadsırlar. Doğalcılar ve teistler ise bir yaratıcının veya akıllı bir Tanrı'nın varlığına inanmakla birlikte, O'nun dünyaya müdahale etmesine izin vermezler ve bir epifenomen olarak gördükleri ruhun tinselliğini ve dolayısıyla da ölümsüzlüğünü reddederler. Teistler, materyalistlerle doğalcıların yanlışlarını gözler önüne sermekle birlikte, Gazzâlî'nin bakış açısından, en azından evrenin ezeli olduğunu öne sürdükleri, Tanrı'nın bilgisini sınırladıkları ve hepsinden de önemlisi, türüm öğretileriyle ilahi yaratmanın evrensel bir determinizme tabi olmasından sorumlu oldukları için, imanın özünü savsaklamak bir yana, dine diğerlerinden daha büyük bir zarar verirler.

Gazzâlî'nin metafizikçi ya da teistlerle, İslam felsefesinden Fârâbî ve İbn Sinâ'yı, Yunan düşüncesinden de onların model düşünürleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles'i kastettiği açıktır:

22 F. Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", s. 302.
23 F. Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", s. 303.

> Onların küfürlerinin yegâne kaynağı; Sukrât [Sokrates], Bukrât [Hipokrates], Eşatun [Platon], Aristâtâlis [Aristoteles] ve benzeri isimleri duymalarıdır. Onlara [adı geçen filozoflara] tabi olan ve sapıtanlardan [bazı] grupların o [filozofların] akıllarını, usullerinin güzelliğini, geometri, mantık, tabii ve ilahi ilimlerinin inceliğini tavsifte, zeka ve anlayışlarının fazlalığı nedeniyle, o gizli meseleleri açığa çıkarmakta bağımsız oluşlarını uzun uzadıya [mübalağalı olarak] anlatmalarıdır. Ve onlardan [şöyle] hikâye etmeleridir: Onlar akıllarının ciddiyeti ve faziletlerinin çokluğu ile beraber, şeriatleri ve mezhepleri inkar etmektedirler. Dinlerin ve inançların tafsilatını reddetmektedirler. Bunların, uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hileler olduğuna inanmaktadırlar (*TEH*, 2).

Kur'an'ın ruhu ile genelde felsefe, özel olarak da Yunan felsefesi arasında bir büyük uçurum bulunduğuna inanan Gazzâlî'ye göre, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın en büyük yanlışı hak yolunu bırakarak batıyı taklit etmeleri,[24] dinin pozitif olgularını metafizik sistemlere kurban etmeleri ve dolayısıyla, İslam dinini önyargılı bir felsefe sisteminin bakış açısından yorumlamalarıdır. Gazzâlî'nin felsefecilere yönelttiği ilk ve en önemli eleştiri budur:

> Bu [husus]lar onların [İslam filozoflarının] kulağına çarpınca ve onların [eski filozoflar] inançlarından anlatılanlar kendi tabiatlarına uygun gelince o [faziletli kişi]lerin topluluğunda —zanlarına göre— yer alabilmek ve onların hizasına dizilmek, kalabalık halk topluluklarıyla birlikte yürümekten uzaklaşmak ve ataların dinlerine inanmaktan vazgeçmek için küfür inancını güzel gördüler. Ve zannettiler ki; hakkı taklitten ayrılarak, batılı taklide başlayarak büyüklük taslamak güzeldir. Halbuki bir taklitten bir taklide geçişin saçmalık ve akılsızlık olduğunu bilmediler. Taklidi olarak inanılan hakikati terk etmenin, bilip araştırmaksızın çabucak batılı tasdik ve kabule koşmanın güzellik olduğunu [sanan] kimsenin rütbesinden Allah'ın dünyasında daha aşağı bir rütbe var mıdır? Avamdan budalalar bile bu düşüklüğün rezaletinden uzaktırlar. Çünkü onların seciyelerinde sapıklara benzeyerek

24 F. Griffel, "Taqlîd of the Philosophers. Al-Ghazâlî's Initial Accusation In the *Tahâfut*", ss. 253-254.

> iyi görünmek sevgisi yoktur. Budalalık sakat anlayıştan kurtuluşa daha yakındır. Körlük selamete şaşı bakmaktan daha yakındır (*TEH*, 2).

İkinci ve birinci eleştirinin de temelinde olması bakımdan daha önemli olan eleştiri ise, filozofların tutumu ve yöntemiyle ilgilidir. Gazzâlî'ye göre filozoflar, burhan ile bilme tarzlarının vahye ve onun rasyonel yorumuna dayalı ilahiyat bilgisinden daha üstün olduğuna inanmak suretiyle yanlışa düşmüşlerdir. Bu inanç veya kanaat ise onları İslam'ı önemsememeye ve şeriatı ihmal etmeye sevk etmiştir. Gazzâlî, *Tehâfüt*'teki oldukça ayrıntılı tartışmasında, felsefecileri ele aldıkları konularda kullandıkları veya geliştirdikleri argümanlarda, burhanın, yani kanıtlayıcı akıl yürütmenin yüksek epistemolojik statüsüne hiçbir zaman ulaşamadıklarını savunur. Onlar, mantıkta kendilerinin ileri sürdükleri kesin kanıtlama (burhan) koşulunu yerine getirmedikleri için, metafizikle alakalı konularda, kendi aralarında bile ihtilafa düşmüşlerdir. Filozoflar, Gazzâlî'nin bakış açısından burhana dayanmak yerine, sadece kendileri tarafından kabul edilmiş, fakat akıl yoluyla kanıtlanmamış olan öncüllere dayanırlar. Bu yüzden o, filozofların metafizik konulardaki görüşlerinin sadece cedel veya diyalektik argümanlar yoluyla savunulup temellendirildiğini göstermek suretiyle, kendilerinde epistemolojik yönden oluşan kendini beğenmişliği ortadan kaldırmayı amaçlar.[25]

Ama her şey bundan ibaret değildir. Zira Gazzâlî, *Tehâfüt*'te yirmi konuyu ele alır ve burada felsefecileri eleştirerek vahyin epistemolojik statüsünü güçlendirip tasavvufa kapı aralama cihetine gider. Buna göre o, eserin hemen başında, en azından bir grup felsefecinin vahyin temel iddialarını, İslam akaidinin özsel unsurlarını, kendi akıl yürütme tarzlarının, vahyi kabul eden âlimlerin delil ve argümanlarından daha üstün olduğunu öne sürmek suretiyle, sadece ihmal etmekle kalmayıp değersizleştirdiklerini öne sürer. Vahyin unsurlarını, bu temel öğretilerini ve doğruluğunu birtakım delillerle savunan âlimlerin yaklaşımlarını reddeden filozofların, kendi görüşlerinin kanıtlayıcı akıl yürütme olarak burhana dayandığı iddiası, ona göre, felsefeciler arasında birkaç kuşaktan beri iyice yerleşmiş durumdadır. Gazzâlî, dolayısıyla filozofların bu iddialarının, yani metafizik konularda erişmiş oldukları sonuçların kendi mantık

25 F. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 99.

kitaplarında kusursuzca ortaya koydukları burhanın gerekli koşullarını yerine getiremediğini gösterdiği zaman, vahyin otoritesinin İslam dünyasında yeniden tesis edileceğini düşünür.

Dolayısıyla Gazzâlî, *Tehâfüt*'te filozofların, daha önce de söylediğimiz gibi, tam yirmi başlık altında topladığı görüşlerini şiddetle eleştirir. O, bu konulardan üçünde filozofları tekfir ederken, on yedisinde onların bidate bulaştıkları hükmünü verir. Onun yoğun bir şekilde eleştirdiği görüşlerin en başında filozofların evrenin ezeli ve ebedi olduğuna dair inançları gelir. Gazzâlî, aynı bağlamda onların, bir yandan evrenin ezeli olduğunu söylerken, diğer yandan da Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu iddia etmelerindeki çelişkiye dikkat çeker. Başka bir deyişle o, filozofların yaratıcı olduğunu söyledikleri Tanrı'nın yaratma eylemini, her durumda determinizm ihtiva eden bir türüm teorisiyle açıklamalarına karşı çıkar. Bu eleştiriler, "evrenin ezeliliği" konusu altında ele alınabilir. Gazzâlî ikinci olarak filozofları, Tanrı'nın tümellere ve tikellere dair bilgisini açıklayamadıkları, yani "Tanrı'nın tümelleri bilip tikelleri bilmediğini" söyledikleri için eleştirilir. Bu eleştiriyi de "Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti" başlığı altında alabiliriz. Gazzâlî, filozofları, Tanrı'nın varlığını, birliğini, basitliğini ve maddi olmayışını kanıtlayamamaları, sonuçları nedenlerin doğasına dayandıran nedensellik teorilerinin batıllığı ve nefsin manevi ve ölümsüz olduğunu gösteremedikleri için eleştirir.

Evrenin Ezeliliği: Gazzâlî, İslam inancına uygun olarak, evrenin Tanrı tarafından mutlak yokluktan, içinde bulunulan andan belli bir uzaklıkta bulunan geçmişin belli bir anında yaratılmış olduğuna; Tanrı'nın yalnızca suretleri değil, formların yanı sıra maddeyi ve belli bir başlangıcıyla sonu olan zamanı da yarattığına inanır. Bu yüzden onun en fazla rahatsız olduğu felsefi görüş, kitabın yaklaşık olarak dörtte birini kendisini tartışmaya ve çürütmeye ayırdığı, maddenin veya evrenin ezeliliği görüşü ya da problemi olmuştur.

> Filozoflar, âlemin kadim olması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan mütekaddimin [eskileri] ve müteahhirin [sonrakiler]in hepsinin üzerinde karar kıldığı görüş, onun [âlemin] kadim olması sözüdür. O [âlem], devamlı Allah ile birlikte var olmuştur. O'nun malulüdür ve onunla birliktedir. Malulün illeti, ışığın güneşi takip edişi gibi onu takip eder. Zaman bakımından ondan sonra değildir. Bâri Teâlâ'nın [âleme] önceliği,

illetin malule önceliği gibidir. Bu öncelik sıra ve zat bakımındandır, zaman bakımından değil (*TEH*, 17).

Filozofların evrenin ezeliliğine dair kanıtları, Gazzâlî'ye göre, neden ve irade kavramlarıyla ilgili üç varsayım ya da öncüle dayanmaktadır: **(i)** Her sonucun bir nedeni vardır. **(ii)** Neden, sonuç dışında başka bir dışsal kuvvetin yardımıyla eylemde bulunmalıdır. **(iii)** Neden var olduğunda veya iradi bir eylemde bulunulduğunda, o doğrudan doğruya sonuca neden olmalıdır. Varsayımları argümana uyguladığımızda, evrenin yoktan varlığa gelmesinin bir nedeni olduğunu söylememiz gerekir. Bununla birlikte, bu neden fiziki bir neden değildir çünkü hipotez gereği evrende böyle bir fiziki neden zaten var değildi. Ya da bu fiziki neden belirli bir zamanda Tanrı'nın iradi bir eylemiyle vücuda gelmişse eğer, bu takdirde ilahi iradenin kendisinin başka bir neden tarafından belirlenmiş olması gerekir. Ama O'nun dışında henüz hiçbir şey var olmadığından, bu da söz konusu olamaz. O zaman, filozoflar, Gazzâlî'ye göre, bizi şu iki alternatiften sonuncusunu kabul etmeye zorlarlar: Ya Tanrı'nın varlığından hiçbir zaman hiçbir şey zuhur etmemiştir –ki, evren var olduğu için, bunu kabul etmek zaten mümkün değildir– ya da evrenin O'nun iradesinin dolayımsız bir etkisi olarak ezelden beri var olmuş olması gerekmektedir.

Sonuca, tahmin edileceği üzere, şiddetle karşı çıkan Gazzâlî, esas sözü edilen üç kabul ya da öncüle saldırır. Evrenin Tanrı tarafından seçilmiş olan belirli bir anda O'nun iradesinden neşet ettiği inancının aklın ilkeleri veya mantığın prensiplerini hiçbir şekilde ihlal etmediğini savunan Gazzâlî'ye göre, **(1)** ilahi iradenin bir nedene bağlı olmadan eylemde bulunabileceğine inanmak bütünüyle meşrudur. **(2)** Veya en azından, bu nedenin Tanrı'nın iradesi dışında bulunmayıp, O'nun bizatihi kendisinde var olduğuna inanma gereği vardır. **(3)** Üstelik sonucun doğrudan doğruya nedeni takip etmesi gerektiği mantıksal bir zorunluluk değildir. Zaten bütün güçlük, filozofların tanrısal veya külli iradeyi, insanın cüzi iradesinden hareket ederek, yanlış bir tarzda kavramaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın iradesi, tıpkı O'nun mutlak bilgisinin insanın sınırlı bilgisinden bütünüyle farklı olması gibi, insanın iradesine hiç benzemez.

> [İlahi iradeyi] bizim irademizle temsiliniz bozuk [fasid] bir mukayesedir. Ve bilgi konusundaki mukayeseye benzer.

> Allah'ın bilgisi birçok bakımdan bizim bilgimizden ayrıdır. O halde, irade konusundaki farklılık niçin uzak karşılanıyor (*TEH*, 26).

Demek ki, Tanrı, Gazzâlî'ye göre, mutlak ve özgür iradesiyle her şeyi her zaman yaratmaya muktedirdir. O, Tanrı'nın evrenin yaratılması için belirli bir anı ezelde seçmesini anlaşılır kılacak sağlam bir neden ya da ilkenin bulunmasının, zaman içindeki bütün anlar birbirlerine benzediği için imkânsız olduğunu söyleyen filozoflara karşı, Tanrı'nın evreni yaratmak için istediği anı tercih etme kudretine de sahip bulunduğunu söyler. Zaten Tanrı bu özgürlüğe sahip bulunmasaydı eğer, O'nun iradesinin mutlak değil de sınırlı olması gerekecekti.[26]

Evrenin ezeli olduğunu kanıtlamaya çalışan filozofların tutarsızlıklarının en büyüğü, Gazzâlî'ye göre, onların bu bağlamda türüm ya da sudur teorisine başvurmalarıdır. O, öğretiyi karanlık üzerine karanlık, boş ve güvenilmez bir tahmin olarak niteler. Bununla kalmayıp, âlemin vücuda gelişini açıklamak amacıyla türüm görüşünü benimseyenlerin ne evrendeki çokluk ve düzeni açıklayabildiklerini ne de sıkı sıkıya sarıldıkları "birden yalnızca birin çıktığı" öncülüne rağmen, Tanrı'nın mutlak birliğini koruyabildiklerini söyler. Varlığın Tanrı'dan, tıpkı ışığın güneşten çıktığı gibi, adeta kendiliğinden zorunlulukla taştığını bildiren sudur öğretisinin en önemli güçlüğü, öğretinin Tanrı'nın mutlak bilgisini ortadan kaldırması ya da kesin olarak sınırlamasıdır:

> Âlemin ona nispeti, ışığın güneşe nispetine benzetilemez. Ancak malul olması bakımından [benzetilebilir] bunun dışında böyle değildir [benzetilemez]. Çünkü güneş kendisinden ışığın, ateş de ısının çıktığının bilincinde değildir. Bu, doğrudan doğruya onların tabiatıdır. Evvel ise kendiliğinden bilendir. Onun zatı başkasının varlığı için ilkedir. O'ndan çıkan şeylerin çıkışı O'nun tarafından bilinir. O, kendisinden çıkan şeylerden habersiz değildir. O, bizden birisine benzemez (*TEH*, 86).

26 S. H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması*, ss. 213-214.

***Tanrı'nın Bilgisinin Neliği*:** Tanrı'nın bilgisinin mutlak olduğu konusunda ödün vermeyen bir tavır sergileyen Gazzâlî bu konuda kesin bir üslup kullanırken, "Allah'ın, karanlık bir gecede yalçın bir kaya üzerinde, siyah bir karıncanın yürüyüşünden bile haberdar olduğunu ve havada uçan toz zerresinin hareketini dahi fark ettiğini," söyler.

Türüm öğretisini benimseyen filozofların, demek ki Gazzâlî'ye göre, aynı bağlamda düştükleri en temel yanlış, onların, öğretinin bir gereği olarak Tanrı'nın kendi özünü bilmesiyle yaratmanın aynı şey olduğunu düşünmüş olmalarıdır. Bunun sonucu olarak da sistemlerinde, Tanrı'nın yalnızca tümelleri, yani cinsleri, türleri ve doğa yasalarını bilip tikelleri, somut olayları ve şeyleri bilmediğini söylemek durumunda kalmalarıdır. Yunan düşüncesinde Platon, İslam felsefesinde de Fârâbî tarafından yapılmış olan bu ayrım, Gazzâlî'ye göre, dini yıkacak, Tanrı'yı en temel sıfatından yoksun bırakarak ateizmle sonuçlanacak kadar zararlı bir ayrımdır. Nitekim Tanrı'nın sadece tümelleri bildiği ileri sürüldüğünde, O'nun zaman-üstü aşkınlığı içinde kendisine yakarıp dua eden müminlerin dualarını duymayacağının, bunun da inananların kendilerine "Tanrı'nın bana ne yararı var?" diye sormalarına yol açacağının kabul edilmesi gerekir.

Gazzâlî sudur veya türüm öğretisini benimseyen düşünürlerin Tanrı'nın bilgisini sadece tümellerin bilgisiyle sınırlamalarının en önemli nedeninin, onların Tanrı'yı değişmeden bağışık tutma istekleri olduğu inancındadır. Filozofların kanıtına göre, bireyler, tek tek nesne ve olaylar sürekli bir değişme içindedir. Değişme söz konusu olduğunda, bilgi de bilinene tabi olduğu için değişim durumundadır. Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, tikellerin değişme olgusundan dolayı bilinemeyeceğini, bilginin her zaman tümellerin ve genel yasaların bilgisi olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat hal bundan ibaret değildir. Bilginin konusu olan şey ya da bilinen değişince, sadece bilgi değil, o şeyi bilen de değişir, hatta ona bir şekilde tabi olmak, dahası onun buyruğu altına girme durumunda kalır. Bu nedenle Tanrı tek olanları, tikelleri bilseydi, O'nun da değişmesi gerekecekti. Oysa Tanrı mutlak olarak değişmez olan varlıktır. İşte bu durumun bir sonucu olarak, Tanrı tikelleri veya cüz'iyyâtı bilmemektedir.

Tanrı'nın sadece kendi özünü ve tümelleri değil, tek tek varlık ve olayları da, hatta bir toz tanesini bile bildiğini savunan Gazzâlî, bu argümana bilginin bilenin özüne ait bir nitelik ya da bağıntı olduğunu, bilinenin değişse bile, Tanrı'nın özünün değişmeyip, aynen ken-

di halinde kaldığını söyleyerek yanıt verir. Hoş, O'nun etkilendiği kabul edilse bile, bu bir buyruk altına girme olmadığı gibi, bilgiden daha üstün bir nitelik de yoktur.

> Öyleyse, bu da buyruk altına girme değildir, çünkü O'nun kemali tüm objeleri bilmesindendir. Her hadisle birlikte bizde bir bilgi hasıl olursa, bu bizim için bir noksan ve buyruk altına girme değil, bir kemal olur. Öyleyse, aynı husus O'nun [Allah'ın] hakkında da geçerli olmalıdır (*TEH*, 135).

Nedensellik: Gazzâlî'nin Yunanlı düşünürlerde ve bu filozofların görüşlerini İslam inancıyla bağdaştırmaya çalışan dindaş filozoflarda şiddetle eleştirdiği başka bir konu da, onların nedensellik ilkesine dört elle sarılmaları, doğal olayları yine doğal nedenlerle açıklamaları, kısacası doğadaki düzenliliği doğal nedenselliğe bağlamalarıdır. Filozofların nedensellik bağlamında, doğaya içkin olan yasalılığı kabul etmeleri, onun gözünde bir kez daha küfürle eşanlamlıdır. Zira onların evrende vuku bulan olayların kendilerinin doğa yasaları adını verdikleri ilkelere aykırı veya karşıt olarak meydana gelebileceklerini kabul etmemeleri ilahi iradenin yadsınmasından başka hiçbir şey değildir.[27] Eğer filozofların dedikleri doğru ve doğal nedensellik ilkesi geçerli ise Tanrı'nın iradesi geçersiz hale geleceği gibi doğal olarak mucizelere de yer kalmayacaktır.

Gazzâlî, doğal ya da fail nedensellik yerine ilahi nedenselliği geçirmeyi[28] ve böylelikle de doğal nedenlerin kendi başlarına atıl şeyler olduklarını, onlara hiçbir şekilde irade yüklenemeyeceğini, mutlak özgür olan ilahi iradenin kendisine dışsal hiçbir yasayla sınırlanmayıp mucizelere yol açabileceğini göstermeyi amaçlar. Bu yüzden o, hiç kuşku yok ki önce doğal nedensellik ilkesinin geçersizliğini kanıtlamak için çalışır. Daha doğru bir deyişle, neden-sonuç bağıntısını kabul etmekle birlikte, bu bağıntının doğanın özünden gelen bir zorunluluk olarak görülmesine karşı çıkan Gazzâlî'ye göre, böyle bir zorunluluk bilimsel olarak kanıtlanamaz. Onun doğanın özünden gelen bir zorunluluk olarak doğal nedenselliğe dönük reddiyesi bağlamındaki stratejisi, tıpkı Hume gibi, neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını argümantatif olarak göstermeden

27 *Bkz.*, H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 123.
28 *Bkz.*, S. H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 147.

meydana gelir. Nitekim Gazzâlî, nedensellik bahsinin daha hemen girişinde şunları söyler:

> Alışkanlık eseri olarak, sebep diye inanılan şey ile müsebbeb [sonuç] diye inanılan şey arasını bitiştirmek bize göre zaruri değildir. Bilakis her [ikisi] ayrı şeylerdir. Bu o değildir, o da bu değildir. Birinin ispatı [olumlanması] diğerinin ispatını tazammun etmez. Birinin nefyi [olumsuzlanması] diğerinin nefyini de mutazammın değildir. Birinin varlığı için diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu için zorunlu değildir (*TEH*, 159).

Susuzluk ile su içmek, yanma ile ateş, ışık ile güneşin doğuşu arasındaki ilişkinin hiçbir şekilde zorunlu bir ilişki olmadığını savunan Gazzâlî'ye göre, geçen terimlerden biri diğerini mantıksal olarak gerektiriyor değildir. Çünkü ateşin pekâlâ yakmayabileceğini, suyun susuzluğu gidermeyebileceğini düşünmekte mantıksal açıdan hiçbir çelişki yoktur. O, bizim yalnızca filozofların aralarında nedensellik bağı olduğunu söyledikleri nesnelerin ardı sıra geldiklerini, benzer olayların her zaman birleşmiş halde bulunduklarını gözlemlediğimizi söyler. Bu ise onlar arasında, zorunlu bir bağlantı değil de sadece bir ardışıklık ilişkisi bulunduğunu kanıtlar:

> Yanmanın failinin [ateş] olduğunun delili nedir? Onlara [filozoflara], ateşin pamuğa değmesi halinde yanmanın meydana geldiğini gözlemekten başka bir delil yoktur. Gözlem o anda yanmanın hasıl olduğuna delalet eder, ancak bu[nun] onunla hasıl olduğuna, yanmanın ateşten başka bir illeti [nedeni] bulunmadığına delalet etmez? (*TEH*, 160)

Gazzâlî'ye göre, sonuç nedeni izler, nedenle birlikte ortaya çıkar, ama onun içinden çıkmaz:

> Burada ortaya çıkıyor ki; bir şeyin yanında var olmak, onunla var olmaya delalet etmez (*TEH*, 160).

Demek ki, deneyim ve gözlemler, yalnızca iki olayın art arda gelişini saptamakla sınırlı kalır. Bunlardan birine neden, diğerine sonuç adının verilmesi tamamen bu iki olayın art arda geldiğini görmeye alışmaktan kaynaklanan bir dil meselesidir ve bunlar ara-

sındaki karşılıklı ilişkinin zorunluluğu yönündeki hüküm de bizzat alışkanlığın telkin ettiği zorunlu olmayan bir yargıdır. Zorunluluk kavramı yalnız ve yalnızca mantık alanına ait bir kavram olup, bir imkânlar ya da olumsallıklar alanından ibaret olan doğal alanda zorunluluğa yer yoktur. Örneğin, ateş ile yanma arasındaki ilişki, onlar olumsallıklar alanına ait bulundukları için, kesinlikle zorunlu bir ilişki değildir. Doğadaki nesneler veya olaylar arasındaki ilişkilerde zorunluluğa benzer bir şey varsa eğer, bu özleri itibariyle birbirlerinin dışında veya birbirlerinden ayrı olan terim ya da olayların sürekli tekrarlanmak suretiyle, zihinlerimizde birleşik halde görünmelerinden dolayıdır.

> Biz bu durumların vacip [zorunlu] olduğunu değil, mümkün olduğunu iddia ediyoruz. Olabilir de olmayabilir de. Alışkanlığın sürekliliği ve art arda gelmesi; zihnimizde onların [olayların] ayrılmaz bir biçimde [başka türlü olamayacak şekilde] geçmiş alışkanlıklara uygun olarak cereyanına müsaade ediyor (*TEH*, 163).

Filozofların nedensel zorunluluk dedikleri şey, demek ki Gazzâlî'nin gözünde, doğal bir zorunluluk değil, sadece bir alışkanlıktır ya da aynı anlama gelmek üzere, psikolojik bir zorunluluktur. Ateş-yanma benzeri bütün doğal varlık ve olaylar arasındaki sözde nedensel ilişkiler doğanın özündeki bir zorunluluktan kaynaklanmayıp, Tanrı'nın o şekilde irade ve takdir edip yaratmasının bir sonucudur. Çünkü ateş cansız bir şeydir ve cansız bir şey de mantıksal olarak gerçek anlamda bir neden ve fail olamaz. Neden olduğunu düşündüğümüz şey ile sonuç olduğunu düşündüğümüz şey arasında bir etki tepki ilişkisi yoktur. Bu tür ilişkilere bağlı olduğuna inandığımız oluşumlar, gerçekte Tanrı'nın vasıtalı ya da vasıtasız yaratmalarından ibarettir.[29] Dolayısıyla, doğal nedenselliğin yerine ilahi nedenselliği ikame etmede ve dolayısıyla, mucizelerin mümkün olduğunu öne sürmede hiçbir sakınca yoktur:

> Biz kabul ederiz ki; ateş öyle bir yaratılışla yaratılmıştır ki; benzer iki pamuk onunla karşılaşsa [ateş] ikisini de yakar ve her yönde aynı oldukları takdirde, aralarında fark gözetmez. Bununla beraber biz, bir peygamberin ateşe atılıp da ya ate-

29 Y. Aydınlı, *Gazzâlî*, s. 121.

> şin niteliğinin değiştirilmesiyle, ya da peygamber aleyhisselamın bedeninin niteliğinin değişmesiyle yanmamasını caiz görürüz. Allah Teâlâ'nın, ya da meleklerin ihdas ettiği bir özellikle ateşin niteliği değişir, peygamberin bedenine [isabet eden] ısısı azalır ve onu yakmaz. Ateş, ısı şeklinde ve hakikati olduğu gibi baki kaldığı halde [ateşin] ısısı peygambere ulaşmaz ve onu etkilemez. Ya da peygamberin bedeninde onu et ve kemik olmaktan çıkarmayan fakat ateşin etkisini ortadan kaldıran bir nitelik meydana gelir (*TEH*, 164).

Şu halde, Gazzâlî, filozofların ilahiyatla ilgili belli başlı konuların çözümünde ileri sürdükleri iddiaların burhana, yani kanıtlayıcı argümanlara dayanmadığını, yine onların kullandığı yöntemlerle ortaya koyar. Filozofların rasyonel delillerle kanıtlanması mümkün olmadığı halde, ezeli evren ve başlangıçsız zaman fikrini savunmakla, İslam'ın hür ve yaratıcı Tanrı inancından saptıklarını savunur. Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisiyle karıştırarak değişen varlıklarla ilgili bilginin onları bilenlerde de değişmeye yol açacağı öncülünden hareketle, bu filozofların Tanrı'nın yalnızca kendi zatını ve bu arada bütün bir varlığı tümel bir bilgiyle bildiğini iddia ederek Allah'ın bilgisini sınırladıklarını gösterir. Platon'dan beri süregelen ruhun basitliği ve gayri maddiliği tezine dayanarak, ahiret hayatının sadece ruhani bir hayat, ahiret mutluluğunun da akli ve manevi doyumlardan ibaret olduğu şeklindeki fikirleriyle cismani dirilişi reddettiklerini gözler önüne serer. Onların bununla kalmayıp, duyu hazları veya elemleriyle ilgili Kur'an tasvirlerini halkın ahlaki terbiyesini amaçlayan semboller olarak değerlendirdiklerini düşünür. O sonuç olarak da bütün bu fikirler Kuran'da yer alan sarih açıklamalarla ters düştükleri ve peygamberleri yalanladıkları için, felsefenin iman için zararlı olduğu ve filozofların tekfir edilmeleri gerektiği kanaatine varır.[30]

Gazzâlî, demek ki filozofların söz konusu metafizik konularda ortaya koydukları görüşlerin küfür veya inançsızlıktan başka bir şey olmadığını ve bunun da vahyin ahlaki ve dini otoritesini sarsmaya hizmet ettiğini düşünmüştür. Aslında o, Meşşai felsefeyi ve filozofları eleştirirken, dini temele almakta ve vahyin otoritesini her koşul altında korumaya çalışmaktadır. Gazzâlî'nin buradaki ana düşüncesi de bütün felsefi kabul, hipotez ve spekülasyonların,

30 M. Çağrıcı, "Gazzâlî", s. 499.

olgulara başvuruyla yargılanması ve doğrulanması gerektiği düşüncesidir.[31] Onun filozofları dikkate almaya çağırdığı olgular arasında, peygamberin vahiy deneyimine dayanan olgular da vardır. Gazzâlî'ye göre, pozitif olgular yanında dini olguları da hiçbir şekilde göz ardı etmemeleri gereken filozofların, ayrıca söz konusu olguları, dışarıdan yani eski ve önyargılı felsefe sistemleri üzerinden değerlendirip yorumlamak yerine, bizatihi kendilerine gitmeleri, kendi içlerinde değerlendirmeleri vazgeçilmez bir şeydir. Bu, aslında, dini konu alan, dinle bir şekilde ilgili olan her eleştirel felsefenin yapması gereken şeydir. Bunu esas "hakikatin birliği" adı altında din ile felsefe arasında bir uzlaşma ya da sentezi hayata geçirme teşebbüsünde bulunan İbn Sinâ ve Fârâbî gibi filozofların yapmaları gerekir. Gazzâlî, şu halde *Tehâfüt*'te gerçekleştirdiği felsefe eleştirisi yoluyla Meşşai filozofların dinle felsefeyi bağdaştırma veya uzlaştırma teşebbüsüne karşı çıkar.

Tasavvuf Yolu

Dini akıl yoluyla temellendirme yoluna hiç meyletmeyen, Tanrı'nın rasyonel bir tarzda bilinebileceğini söyleyenlere şiddetle karşı çıkan, kısacası felsefede aradığını bulamadığı gibi, aradığını bulanları küfürle suçlayan Gazzâlî, en sonunda gönül yoluna girip, tasavvufi görüşü ve mistik hayat tarzını benimser. Bununla birlikte o, tasavvuf yoluna sadece felsefedeki hayal kırıklığının bir sonucu olarak girmiş değildir. Aile büyüklerinin hayatından aşina olduğu bu yola, pek çok Gazzâlî yorumcusunun da bildirdiği üzere, aynı zamanda bir filozof ve kelamcı olarak girmiştir. Zira ona göre, tasavvufi unsurlar dinin en canlı bölümünü meydana getirip, dini hayatı tam bir hakikate dönüştürür.[32] Gerçekten de uzun yıllar şüphenin pençesinde kıvrandıktan, İslam düşüncesine kötü bir biçimde sirayet ettiğini düşündüğü Yunan tarzı felsefeyi çürüttükten sonra, Gazzâlî nurların nuru Tanrı'nın kendisini şüpheden kurtardığını görür:

> Bu hastalık müzminleşerek iki aya yakın devam etti. Bu süreç içinde, bu düşünce ve ifadede değilse bile, psikolojik olarak bir sofist idim. Nihayet Yüce Allah beni bu hastalıktan kurtardı ve zihnim tekrar sağlığına ve dengeye kavuştu; bu sayede zorunlu akli bilgiler tekrar geçerli ve güvenli hale dö-

31 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 103.
32 M. S. Şeyh, "Gazzâlî II", s. 202.

> nerek kesinlik kazandı. Bu durum, mantıki deliller getirmek ve söz düzenlemekle değil, Yüce Allah'ın kalbe bıraktığı bir nurla oldu. O nur birçok bilginin anahtarıdır. Eğer bir kimse [ilmi] keşfin sadece kitaplarda yazılı delillere bağlı olduğunu sanırsa, Yüce Allah'ın geniş rahmetini daraltmış olur. Hz. Peygamber'e, "Allah kimi doğru yola iletmek isterse, onun kalbini İslam'a açar (...)" [el-En'âm 6/125] ayetindeki "açma" (*şerh*) kelimesinin manası sorulduğunda: "O, yüce Allah'ın kalbe bıraktığı bir nurdur" diye cevap vermişti. Bunun belirtisi sorulduğunda ise: "Aldatan yurttan uzaklaşıp ebediyet yurduna bağlanmaktır" demişti. Ona selam olsun, bu konuda yine buyurmuştur ki: "Yüce Allah varlığı karanlıkta yarattı, sonra üzerlerine kendi nurunu saçtı." İşte keşfi bu nurda aramak gerekir (*DAK*, 345).

Gazzâlî işte böylesi bir yönelim içinde, tasavvufun pratiğinden veya dini bir tecrübe, *vusul* veya *hulul* umuduna kapılmadan önce, tasavvufun teorik boyutu üzerinde durur. Tanrı'nın sıfatlarını, insan ruhunun mahiyeti konusunu, Allah'ın evrenle olan ilişkisini ve mistiğin *ittihad* veya *vusul* deneyimi için vazgeçilmez olan yaşayış bilgeliğinin temel unsurlarını ele alır. Ya ehl-i sünneti tasavvufa ya da hiç olmazsa tasavvufu ehl-i sünnete yaklaştırmak isteyen Gazzâlî'nin, bununla birlikte özellikle Tanrı'nın sıfatları ile ilgili görüşlerinin çok büyük ölçüde Kuran'a dayandığını belirtmekte yarar vardır. Ona göre, Tanrı özünde bir olan, benzeri ve evveli bulunmayan kadim varlıktır. Bütün varlığın nihai ve en yüksek, biricik nedeni olan Tanrı varlığın yetkinliğine sahip bulunan biricik hakikattir. Var olan sadece O'dur; yalnız O, haktır ve başka her şey batıldır. Şükreden de şükredilen de O'dur; seven de sevilen de O'dur.

Fakat Gazzâlî, Yunanlı filozofların etkisiyle Tanrı'nın temelde akıl veya kendi kendisini akleden düşünce olduğunu öne süren filozoflardan esas, Tanrı'nın temelde yaratılışın nedeni olan irade olduğunu savunmak bakımından ayrılır. Ona göre, kendi eylemlerinin irade edicisi olup, kendi iradesinden sadır olacak her eylemin dayanağı ve kaynağı durumunda bulunan Tanrı, az ve çok, büyük ve küçük, hayır ve şer, yarar ve zarar her şeyin kazası, yargısı ve iradesiyle meydana geldiği varlıktır.[33] Tanrı,

33 S. H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 228

> Kadir-i mutlak ve irade eden bir faildir, o dilediğini yapar ve istediği gibi emreder, birbirine benzeyen ve benzemeyen varlıkları aynı şekilde yaratır, ne zaman ve ne biçimde dilerse (*DAK*, 345).

Diğer filozoflar gibi Tanrı'nın aşkın yönünü vurgulayan, O'nun yaratıcısı olduğu zaman ve mekânın sınırlılığının ötesinde bulunduğunu her fırsatta söyleyen Gazzâlî, bir yandan da Tanrı'nın zaman ve mekân düzeni olarak evrene içkin olduğunu söylemeye çok dikkat eder. O'nun iradesi evrenin her yerinde tezahür ederken, ezeli-ebedi bilgeliği ve cemali kendisini yaratılmış olanların güzelliği ve ihtişamında gösterir. Sadece Tanrı'dır kendinden kaim olan, öyle ki O'nun dışında olan her şey O'nun sayesinde vardır. O'nun zatı dışındaki her şey yok olucudur ve bu ezelden ebede her durumda geçerlidir. Başka varlıklar ancak Tanrı sebebiyle ve O'nun sayesinde var olurlar. Buradan hareketle, O'ndan başka bir şeyin var olmadığı söylenebilir. Asıl ve gerçek varlık, ya da nur Tanrı'dır; Allah'tan başka şeyler ise, özleri itibariyle yokluktan ibaret olup, Allah'a nispetle ve O'ndan dolayı varlık kazanırlar: "O her şeydir: O, olandır. O'ndan gelen hiçbir şeyin kendiliği yoktur."

Yine Tanrı'nın eksiksiz iyilik ve mutlak güzellik olduğunu, nurlar nuru olup, yaratıcı hakikatten başka hiçbir şey olmadığını söyleyen Gazzâlî her şeye rağmen, bütün bu sıfatların O'nda nasıl bulunduğunun aklen bilinemeyeceğini ve insanın diliyle betimlenemeyeceğini söylemeye özen gösterir.

> Ne var ki bizim dilimizde o duyguları ifade edecek ibareler yoktur. Bunun için [kavramları] istiare ile [kullanırken] uzaklaştırma zorunluluğu [ortaya çıkıyor]. Nitekim biz mürid, muhtar ve fail [terimlerinde] kendi lafızlarımızdan istiare ediyoruz ve kesin olarak onun iradesinin bizim irademizden, onun ilminin ve kudretinin bizim ilim ve kudretimizden uzak olduğunu [belirtiyoruz] (*TEH*, 89).

Gazzâlî'nin gözünde Tanrı evrende ne ise, nefis veya ruh da insanda odur. Başka bir deyişle, nasıl ki Tanrı evrene hem aşkın ve hem de içkin ise, ruh da bedene öyledir. Tanrı'nın insana kendi ruhundan üflediği, O'nun sıfatlarını ve hatta özünü yansıtan tanrısal kıvılcımla aydınlanmış olan ruh, aynen Tanrı gibi görünmez, bölünmez, zaman ve mekânla sınırlanmamış olup, nicelik ve nitelik kate-

gorilerinden bağışıktır.[34] Çok daha önemlisi, ruh ya da nefis, tıpkı Tanrı gibi iradedir, ya da en azından insan Tanrı'ya özellikle irade bakımından benzerlik gösterir.

Başka bir deyişle, bedenin sadece kendisinin bir aracı olduğu, kendi başına hayat veren bir yaşama sahip bulunan ve bedeni denetimi altına alıp düzenleyen ruhun en temel unsuru, Gazzâlî'ye göre, hiç kuşku yok ki düşünce ya da akıl değil, iradedir. İrade özgürlüğüne sahip insan için çok sayıda ihtimal söz konusudur: İnsan ya madde aşkı veya beden sevgisiyle bedeni tatmine yönelir ya da özellikle iradesi ve kendisini Tanrı'ya yaklaştıracak erdemli eylemlerle, Tanrı'nın şu sözüne kulak vererek, gerçek kaynağına yönelebilir: "Ey huzura ermiş nefis! Razı edici ve razı edilmiş olarak Rabbine dön, iyi kullarım arasına dön. Cennetime gir." (Fecr Suresi: 27-30)

Bunu başarabilen insanda, Hakk'ın hakikatinin kendisinde tecelli ettiği kalpte, Gazzâlî'ye göre, varlık nasılsa öylece açık seçik kavranır. Kişinin her türlü rasyonel çıkarım veya terkiplerden bağımsız olarak kendi iç tecrübesiyle ulaşmış olduğu bu bilgi, sadece peygamberlere ve yüksek bir ahlaki arınmayı gerçekleştirebilmiş olan velilere verilen, duyu ve aklın ötesine geçebilen kutsi-nebevi ruhun bir mazhariyetidir.

Etik Anlayışı

Gazzâlî, burada kalmayıp, tasavvufun bu kez yaşama pratiğini, geliştirmiş olduğu etik anlayışında ortaya koyar. O, aslında üç tür ahlak/etik arasında bir ayrım yapar. Buna göre o, Müslümanlara gündelik hayatta gerçekleştirecekleri ahlaki davranış konusunda kapsayıcı bir rehberlik temin etme amacıyla kaleme alınmış *İhyâ'u ulûmiddin* adlı eserinin hemen başında dini ahlaka gönderimde bulunarak, ahlaktan dini bir bilim diye söz eder (*İHY*, 50). Oysa eserin daha ileri bölümlerinde, ruhun deruni yönlerini veya nefsin farklı boyutlarını tartışırken, onu bu kez felsefi bir ahlak olarak etik anlamında, rasyonel bir disiplin şeklinde ortaya koyar. O, meseleyi *Mi'yaru'l-'ilm*'de bu kez bilginin kaynakları konusu üzerinden ele alırken, söz konusu dini ahlak ile rasyonel etiğe mistik veya tasavvufi bir etik anlayışını ekler.

Söz konusu ayrımın temelinde ise onun bilgi türleri arasında yapmış olduğu ayrım bulunur. Gerçekten de Gazzâlî eserde bilginin insanda ya eğitim yoluyla ya da bu tür bir aktif olma faaliyeti

34 M. S. Şeyh, "Gazzâlî II", s. 204.

olmadan kendiliğinden zuhur ettiğini söyler.[35] O, bunlardan birincisini bir tür tefekkür veya akli düşünüş olarak nitelerken, ikincisine kaynağın belli olması durumunda vahiy, bilinmemesi durumunda sufiye özgü bir bilgi türü olarak ilham adını verir. Buna göre hikmet sahibi insan tefekkür içinde olup bilgiye fiziki fenomenler üzerine gözlemle başlayan araştırmalar yoluyla ulaşır. Oysa mutasavvıf sadece bilginin yüreğinde ilham aracılığıyla parlayabilmesini mümkün kılacak şekilde, ruhunu arındırma ve karakterini mükemmelleştirme işiyle meşgul olur. O, işte buradan hareketle, Meşşai filozoflarının felsefi ahlakına, bilgiye mistik bir yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkan mistik etiği ekler. Buna göre nefsin bir kere temizlendiği zaman, peygamberlerde ve velilerde olduğu gibi, ilahi merhametten taşan ilhamı almaya hazır hale geleceğini ileri süren Gazzâlî, dolayısıyla, insanın esas görevinin, nefsini arındırıp saf ve katışıksız hale getirmek olduğunu söyler.[36]

İnsanın Nihai Amacı: O, bu yüzden etik alanındaki temel eseri *İhyâ'u 'ulûmiddin*'in birinci bölümünde ibadet, ikinci bölümünde ise sosyal adet ve alışkanlıklarla meşgul olur.[37] Eserin üçüncü bölümünde insanın kendisine zarar veren, onun mahvına sebep olan ve dolayısıyla sakınılması gereken şeyleri (*muhlikat*) konu edinen Gazzâlî, son bölümde kurtuluşa götüren ve dolayısıyla istenip aranması gereken şeyleri (*munciyat*) ele alır. O, aslında eserin neredeyse kırk kitabı boyunca dünyevi şeylere değer vermeyi, dünya malına karşı açgözlülük sergilemeyi şiddetle eleştirir.[38] Okuyucularını dünyadaki hayatın bir imtihan yeri, sonunda ödül ve cezaya götürecek Hüküm Günü'nün olduğu bir yol olduğu konusunda uyarır. Onun gözünde, insanın nihai amacı ebedi hayat ve Allah'ın sonsuzluğunda yol olmadır.[39] Gazzâlî'ye göre, ilahi aşka vasıl olan kişi ahiret hayatında ru'yetullaha ulaşacaktır. Onun bakış açısından söz konusu nihai amaçla kıyaslandığında, maddi dünyada geçen şu fani hayatın hiçbir önemi yoktur. Fakat o, bir yandan da sonraki hayata damgasını vuracak kadar önemlidir.[40]

İradeci ve eylemci bir düşünür olarak Gazzâlî, iyi inanç veya niyetlerin de pek bir önemi olmadığını, önemli olan yegâne şeyin

35 M. A. Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, s. 15.
36 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 272.
37 M. Çağrıcı, *İslam Ahlakı*, s. 94.
38 F. Griffel, "Al-Ghazali".
39 W. B. Hallaq, "Ahlâk", s. 783.
40 F. Giffel, "Al-Ghazali".

iyi ve doğru eylemler olduğunu, gelecekteki hayatı yalnızca erdemli eylemlerin belirlediğini söyler. Onu hayat tarzını değiştirmeye ve tasavvuf yolundan gitmeye yönelten şeyin, işte bu inanç ya da kanaat olduğu kabul edilir. Bu yüzden o, Yunanlıların cesaret ve basiret benzeri erdemlerinden ziyade, şükür, tövbe, tevekkül ve korku benzeri ahlakî değerlere vurgu yapar. Buna göre Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmiddin*'de, öncelikle kelamcılarla Meşşai filozofları sadece bağımsızlık ve entelektüel kapasiteleri bakımından değil, ahiret mutluluğuna veya ebedi saadete beslenecek inanç açısından da sorgulayıp eleştirir. Dahası, şeriat hükümlerine uymakla sınırlanmış geleneksel Sünni etiğe de karşı çıkar. Ona göre, geleneksel Sünni kelamcıları ve filozoflar sadece "bu dünyanın âlimleri"dir (*ulema'al-dünya*). Böyle oldukları için de Müslümanlara ebedi hayata veya ahiret mutluluğuna erişmenin en iyi yolunu gösterme noktasında rehberlik edemezler. Eserde Gazzâlî, daha sonra da karakter özelliklerinin, *hulk* ya da ahlakın geliştirilmesine dayanan bir etik anlayışı geliştirir. Buna göre o, övgüye değer iş ve eylemlerin ahiret hayatında kurtuluşu temin edecek, saygıdeğer karakter özelliklerinin bir sonucu olduğunu ileri sürer.[41]

Gazzâlî söz konusu etiğinde, bir Müslüman'ın taklit etmesi gereken biricik kişinin Hazreti Muhammed olduğunu söyler. O, burada kalmayıp söz konusu sünni inanç ya da düşünceyi nefsi disipline etme (*riyazet el-nefs*) fikriyle tamamlar. İnsanın özünün doğuşta, eksik ya da kusurlu olduğunu veya en azından ne iyi ne de kötü olduğunu iddia eden Gazzâlî'ye göre, bu yüzden insanı erdemli karakter özellikleri geliştirmeye sadece mücadele ve riyazet götürebilir. Başka bir deyişle o, nefsin şeytani eğilimlerini, mücadele ve riyazet yoluyla boyunduruk altına almak için bir dizi pratik kural koyar. Çünkü Gazzâlî'ye göre, riyazet ve mücadele ahlaki hayattan ayrılmaz olan tasavvufi yolun ana dayanaklarını oluşturur.[42]

Dini Etik: Buna göre, insanın her şeye rağmen özgür ve sorumlu olduğunu kabul eden Gazzâlî, onun erdemli bir yaşam sürme suretiyle öncelikle kendini geliştirme ve yetkinleşme doğrultusunda ilerleyebileceğini ve böylelikle bu dünyada erişebilecek en yüksek iyi olan Tanrı bilgisine ve aşkına ulaşabileceğini savunur. Ona göre ancak bu, insanı nihai amaç olan ahiret mutluluğuna taşıyabilir. Bununla birlikte, insan bu yolda Tanrı'nın yardımı ve rehberliği

41 F. Giffel, "Al-Ghazali".

42 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 274.

olmadan bir adım bile atamaz.[43] İnsana ahlaklılık yolunun ancak Tanrı'nın rehberliği ve insana katacağı güç yoluyla mümkün olduğunu söyleyen Gazzâlî'nin etiği, buradan da anlaşılacağı üzere, dine dayalı tasavvufi bir etiktir.

Bu, özellikle onun iyi ve kötü konusunda Eş'arilerin akılcılık karşıtı bakış açısını benimsemesinde ortaya çıkar. Gerçekten de Gazzâlî, aklın insan eylemleriyle ilgili normatif yargılar söz konusu olduğunda kaçınılmaz olarak sessiz kaldığını, bu yüzden bir eylemin iyi mi yoksa kötü mü olduğu konusunda bir karara varamayacağını ileri sürer.[44] İnsanlar söz gelimi yalan söylemenin kötü olduğunu bildiklerini düşündükleri zaman, onların hükümlerini hemen tamamen çıkar ya da faydalarıyla ilgili mütalaalar belirler.[45] Başka bir deyişle, eylemlerin etik değeri söz konusu olduğunda, insanlarda, Gazzâlî'ye göre, eylemlerinin ahlaki değerini çıkar ya da faydayla karıştırma yönünde bir eğilim vardır. İnsanlar ortak çıkara veya kolektif faydaya uygun düşen eylemlerin ahlaki açıdan iyi, buna mukabil ona zarar veren eylemlerin kötü olduğunu düşünme eğilimi gösterirler. Fakat bu tür yargılar bütünüyle hatalıdır. İyi eylemlerin Allah tarafından emredilen ve ödüllendirilen, buna mukabil kötü eylemlerin de O'nun tarafından yasaklanıp cezalandırılan eylemler olduğunu ileri süren Gazzâlî, ahlaklılığın vahye ve sünnete dayanmasının kaçınılmaz olduğunu savunur.

Bu durum sadece etik değer açısından değil, ödev bilinci açısından da böyledir. Buna göre, akıl bir ödev bilincine sahip olsa bile, o buna, kendiliğinden değil de, vahiy ile uyarılma suretiyle ulaşır. Gazzâlî'*nin işte bu çerçeve içinde Allah'ı vazife koyucu, Peygamberi haberci ve aklı da tanıyıcı kıldığı söylenebilir*. Çünkü ona göre, insanın ahlaki ödevlerini bulması, onlara yönelmesi ve bu ödevleri hayata geçirmesi aklın irşadına bağlıdır.[46] Eylemlerin kendiliğinden iyi ve kötü diye nitelendirilemeyeceğini, iyiliğin ve kötülüğün Allah'ın emriyle ve eylemin sonucu ya da amacına göre belirlendiğini bildiren Gazzâlî'ye göre, söz konusu amacın, dünyevi değil de uhrevi ve ahlaki olması gerekir. Bu amaç, akıl ve deneyim yoluyla bilinemez. Onun deneyim yoluyla bilinebilmesi için, oraya gidip gelenlerin olması, tekrar ve gözlemin olması gerekir. Ölümden sonraki dünya ve hayat, akıl tara-

43 M. A. Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, s. 181.

44 F. Giffel, "Al-Ghazali".

45 F. Giffel, "Al-Ghazali".

46 H. Adam, "İslam Kelamında Ahlak", online.

fından da kavranamadığı için, ancak nübüvvetin nuru ile bilinebilir.[47] Allah insanları ödüllendirmek zorunda olmadığına ve dolayısıyla eylemlerin değer ya da iyilikleri, onların Allah tarafından ödüllendirilmelerinden ziyade ilahi iradeye bağlı bulunduğuna göre, ahlakın temeli ilahi hitap veya emir ve yasaklardır. Buna göre, Allah'ın iyi dedikleri iyi ve ahlaki, kötü dedikleri de kötü olur.[48]

Rezilet veya Kötülükler: Gazzâlî, ahlaklılık alanında iki bariz cephe olduğunu ve mücadelenin bu ikisi arasında cereyan ettiğini söyler. Bu cephelerden biri gönül ve akıl, diğeri de bunların karşısında yer alan insani arzu ve tutkuların tamamı, yani hevadır. O, söz konusu cephelerin karşıtlığını alternatif olarak da *dünya aşkı* ile *Tanrı aşkı* arasındaki karşıtlık üzerinden ifade eder.[49] Bunların birincisinden, yani bu dünyaya aşk ile bağlanmaktan sadece rezilet, buna mukabil Tanrı'ya mutlak bir aşk ile bağlanmaktan, Tanrı'yı arayanların pozitif çabalarından sadece erdemler çıkar.

Bu reziletlerin neredeyse tamamı beden ile ilintilidir. Beden, hiç kuşku yok ki bir emanet olarak, manevi amaçlara erişme noktasında bir araç olmak yönünden önemlidir. Bu yüzden, hayatın bekası için onun ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Bununla birlikte, burada *ölçülü olmak* gerekir. Örneğin, yeme içmede açgözlülük pek çok kötülük ve bozukluğa yol açar. Aynı şekilde cinsellik de türün devamı açısından önemlidir. Nitekim o, kişinin cinsel arzu benzeri potansiyel olarak tehlikeli duygulanımlarını tamamen yok etmesi gerektiği düşüncesini benimsemez. Söz konusu duygulanım ya da karakter özellikleri, ona göre, insan doğasının bir parçası olup hiçbir şekilde yok edilemezler; üstelik bunu yapmak doğru da değildir. O, bunun yerine *ruhu disipline etme*nin önemine, potansiyel olarak tehlikeli bu özellik veya duygulanımları akıl yoluyla kontrol etmenin gereğine vurgu yapar. Buna göre ölçülü bir şekilde yapıldığında, cinsel ilişki, Gazzâlî'nin gözünde, türün muhafazası, bedene zarar verebilecek fazla salgıyı serbest bırakması ve baştan çıkarıcı vesilelere karşı nikahlı beraberlik yoluyla kişiyi korumak açısından çok önemlidir.[50] Fakat o, aşırıya gidilip aşk düzeyine yükseldiğinde, kişiye köleliğe sevk eder ve insanı hayvandan daha aşağı bir seviyeye indirir.

47 H. Adam, "İslam Kelamında Ahlak", online.

48 M. A. Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, s. 182.

49 M. Albayrak, "Gazzâlî'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi", s. 360.

50 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, ss. 280-281.

Aynı durum konuşma için de geçerlidir. Konuşma, insanlar arasındaki iletişim, eğitim ve hakikatin ifade edilmesi için son derece gerekli ve önemlidir. Ama gevezelik, başkalarına olduğu kadar, kişinin kendisine de zarar verir. *Konuşmanın fazlası sıklıkla dedikodu, alay etme, küfür ve yalana yol açar.* Aynı şekilde insanın şişkin bir egoya veya benlik duygusuna sahip olması da pek çok kötülüğe yol açar. Aslında burada da ölçüye ihtiyaç vardır. Çünkü izzeti nefisten yoksun olanın, benlik duygusu olmayanın kendine saygısı da olmaz. Fakat ifrat derecesindeki benlik duygusu da kendini beğenme, kibre ve kine yol açar.[51]

Gazzâlî'ye göre, kötülüklerin önemli bir başka kaynağı da *mal mülke düşkünlük ve makam sevgisi*dir. O, mal ve makam sevgisinin gurur, kendini beğenmişlik ve riyaya yol açtığını söyler. Gazzâlî, aslında mal mülkün kendi başına kötü olmadığını, onu iyi veya kötü yapan şeyin kullanılma amacı veya neyin aracı olduğudur. Mal, zenginler tarafından, yükleri hafifleyebilsin diye, yoksullara veya muhtaçlara verilebileceği gibi, büyük kötülük veya günahlara da yol açabilir. Söz gelimi parayı seven, mal ve makama âşık insanlar Allah'ı unutabilirler ve bu durum onlara son derece kötü bir son hazırlayabilir.[52] O, cimriliğe yol açar, ikiyüzlülüğe ve riyakârlığa neden olurken, kişinin kendisini de unutmasıyla sonuçlanabilir. Akıllı ve hikmet sahibi insanın sürekli olarak ölüm düşüncesi üzerinde yoğunlaştığını, felaketlere boyun eğip dünya mülkleri için bunalmaktan, kıskançlıktan vazgeçtiğini bildiren Gazzâlî, böyle birinin kendisini yaratıcısının saf mutluluğuyla karşılaşmaya hazırladığını ileri sürer. Buna göre, Allah'ı gerçekten arayan kimse, zarar ve felaketten rahatsızlık duymaz, çünkü onun varlığının kaynağına yaklaşmaktan başka bir düşüncesi olmayacaktır. İnsanın makamın geçici, ölümün de tesviye edici olduğunu öğrenmesi gerektiğini bildiren Gazzâlî, daha sonra erdemleri ele alır.

Erdemler: O, erdemleri ahlaka uygun karakter özellikleri, insanın nihai amacı, ilâhi aşkına vasıl olup *ru'yetullaha ulaşma hedefi* doğrultusunda sergilediği çabalar olarak tanımlar. Bu çaba ya da erdemleri, Gazzâlî, *olumlu ve olumsuz çaba ve erdemler olarak ikiye ayırır*. Olumlu olanlar, doğru yapılan amellerle, ahlaka uygun düşen ve Tanrı aşkına bir şeyler yapma ile ilgili olan erdemlerdir. Oysa olumsuz erdemler, esas itibariyle kişinin madde ve dünyaya olan

51 W. B. Hallaq, "Ahlâk", s. 785.
52 W. B. Hallaq, "Ahlâk", s. 786.

düşkünlüğünden kurtulmak için verdiği çabalarla ilgilidir. İnsanın kendi nefsini fethetmesinin dünyayı fethetmekten daha zor olduğunu ileri süren Gazzâlî, bu yüzden İslam'ın düşmanlarına karşı verilen savaşa küçük cihâd adını verirken, *kendi benliğine karşı verdiği savaşa büyük cihat* (*cihâd-ı ekber*) adını vermişti.[53] Onun bu nedenle negatif erdemleri öne çıkartmış olduğu peşinen söylenebilir.

Söz konusu negatif erdemler ise esasen tövbekârlık, züht, fakirlik ve sabırdır. İnsanın temizlenme dönemine ait olan *tövbekârlık*, onun bilincinde olduğu günahları terk etmesi ve bir daha onlara geri dönmemeye azmetmesidir. Tövbekâr kişi, kalbinin günahların karanlıkları içerisinde kaybolduğunu bildiğinden, pişmanlık ve utangaçlık hisseder ve onları ebediyen terk eder. Tövbekârlık, dolayısıyla zevklerden sakınma, dünyevi şeylerden uzaklaşma erdemini doğurur. Nitekim o, bazı şeylerden feragat etme anlamına gelirken, *züht* çok daha iyi ve cazip şeylerden yüz çevirmedir. Bu açıdan bakıldığında zühdün, kalbin dünyevi şeylere olan her türlü bağlılığından kurtarılarak, Allah sevgisi ile tezyin edilmesine karşılık geldiği söylenebilir. Dünyaya yüz çeviren kişi, Gazzâlî ve bütün sufiler açısından yoksul bir insandır, fakirdir. Bu yüzden o, fakirliğe üzülmek bir yana, onu yüceltir, *fakirliğin* geliştirilmesini ister. Gerçekten de Gazzâlî'ye göre, kendisine servet geldiğinde üzülen zahit, Allah sevgisiyle dolu biri olarak, bütün dünyevi kazanç ve kayıplara karşı kayıtsızdır.[54]

Gazzâlî söz konusu üç temel erdemin sınırsız bir *cesaret* ve bu arada sabır gerektirdiğini öne sürer. Buna göre söz konusu erdemlere şiddetli bir istek olmadan ulaşmak mümkün olmadığı gibi, onları insan doğasının tahammülsüz olması nedeniyle olgunlaştırmak imkansızdır. Bu durumu telafi edecek olan erdem *sabır*dır. Gazzâlî, sabırla elbette, Tanrı'nın yasakladığı eylemlerden kaçınmada ve Allah'a giden çetin yolda ortaya çıkan güçlüklere karşı gösterilecek tahammül ve sabrı anlatmak ister. Ona göre, sabrın tamamlayıcısı olan erdem, şükürdür. *Şükür*, insanın kendisine ulaşan her şeyin Allah'tan geldiğini bilmesine bağlı bulunan bir anlayış ve hissiyattır.[55]

Günahlardan tövbe eden ve dünyadan başarıyla yüz çeviren kişi Gazzâlî'ye göre, kendisini Allah'ın iradesine teslim edeceği inancıy-

53 W. B. Hallaq, "Ahlâk", s. 788.
54 W. B. Hallaq, "Ahlâk", s. 788.
55 W. B. Hallaq, "Ahlâk", s. 789.

la daha sonra bütün dikkatini nefsine çevirir. O, bu sürecin adım veya aşamaları olarak görevi yüklenmeyi, kendini kontrol edip hesaba çekmeyi, kendini cezalandırmayı, çabalama ve kendini kınamayı verir. Bu sürecin sonucunda, yani insanın kendisine bütünüyle hâkim olmasının ardından ortaya çıkan temel erdem ihlas veya kalbi temizliktir. İhlas, bir başka temel erdem olarak sözde, niyette ve eylemde doğruluğa götürür.[56] Gazzâlî'nin insanın ahlaki ilerlemesinde veya nihai amacına erişmede gerekli olduğunu öne sürdüğü, bundan sonra gelen iki erdem, korku ve umuttur. Korku, tüm arzularımızın nihai amacı olan Allah'tan uzaklaşma duygusuyla ortaya çıkarken, umut kişinin bütün bu çabalarının ardından Allah'ın cemalini görmeyi beklemesi olarak ortaya çıkar. Yine de en temel dini erdem, Allah'ın birliğine (*tevhit*) dair bilgiye dayanan güven veya tevekkül erdemidir.[57] Gazzâlî, kötülüklerden uzaklaşıp her yönden arınan ahlaki failin söz konusu erdemleri eksiksizce yerine getirdikten sonra, ayrıca murakabe ve tefekkür alışkanlığı kazanması gerektiğini söyler.

56 W. B. Hallaq, "Ahlâk", s. 790.

57 M. A. Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, s. 181.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Endülüs İslam Felsefesi

Endülüs'ün İlk Filozofu: İbn Meserre

İslam felsefesinin ikinci bir ayağı da, Kuzey Afrika ve İspanya'da geliştirilmiş olan felsefedir. Gerçekten de İslam'ın İspanya'ya 710 yılındaki ilk hücumundan başlayıp bölgenin 1492 yılında Hıristiyanlar tarafından yeniden ele geçirilişine kadar olan dönem boyunca Müslümanlar tarafından kısmen ya da tamamen kontrol altında tutulan Endülüs'te felsefi kültür de önemli bir yer işgal etmiştir. Hatta burada felsefenin neredeyse tamamen Doğu'daki felsefeye paralel bir gelişme seyri izlediği kabul edilir.[1] Nitekim kendisine önceleri doğallıkla kelamın egemen olduğu Endülüs'teki felsefe, sonradan bir yanıyla İbn Rüşd'ün şerhlerinde zirvesine ulaşan rasyonel bir felsefeye diğer yandan da tasavvufi felsefeye doğru evrilmiştir.

İslam felsefesi tarihi üzerinde yoğunlaşan araştırmacılar, Endülüs'te felsefenin öncüsü ya da kurucusunun İbn Meserre olduğunu kabul ederler.[2] Gerçekten de, İbn Meserre, bir yandan mistik ya da tasavvufi felsefesiyle İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'e, diğer yandan da akıl ile vahyin bağdaşabilirliğine, güvenilir filozoflarla peygamberler tarafından seçilen yolların aynı amaca, Tanrı'nın birliğinin bilgisine götürdüğüne ilişkin görüşleriyle İbn Rüşd'e çıkan yolu ardına kadar açmıştır.

1 J. P. Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", s. 171.
2 O. Leaman, "Islamic Philosophy"; M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 264; G. N. Atiyeh, "Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Masara".

Hayatı ve Eserleri

Tam adı Muhammed bin Abdillâh bin Meserre olan bu Endülüslü düşünür, 883 yılında Kurtuba'da dünyaya gelmişti. Arap veya Berberi asıllı olmasa bile, oldukça uzun zamandan beri Müslüman bir çevrede yaşamış bir ailenin çocuğu olarak, temel eğitimini babasından almıştı. Babasından kelam öğrenen İbn Meserre, diğer iki hocası Muhammed bin Vaddâh ile Muhammed bin Abdüsselâm el-Huşenî'den hadis ve tasavvuf öğrenmişti. Kelam ve tasavvuf alanındaki derin bilgisinin kaynakları bu şekilde tespit edilen İbn Meserre'nin felsefeyi ise büyük ölçüde babasının kendisine bırakmış olduğu kitaplardan öğrendiği sanılmaktadır. Bu kitapların hiç kuşku yok ki en önemlisi, onun felsefesinde merkezi bir yer taşıyan kitap olarak, Antik Yunan filozofu Empedokles'e isnat edilen *el-Cevahirül Hamse*'dir.[3]

Bununla birlikte, İbn Meserre sadece Empedokles'ten etkilenmiş değildir; onun Platon ve özellikle de Aristoteles felsefesi hakkında derin bir bilgisinin olduğu söylenir.[4] Onun, babasının ölümünün ardından, yaklaşık otuz yaşında olduğu sıralarda, Kurtuba civarındaki Sierra tepesinde bulunan bir zaviyede gizli bir cemaat kurduğu ve öğretim faaliyetlerine başladığı kabul edilmektedir.[5] Burada öğrencilerine gnostik bir yaklaşımla hakikatin bilgisini daha ziyade sembolik bir dille anlatmaya çalışan İbn Meserre, ciddi baskılara maruz kalıp zındıklıkla suçlanınca ülkeden kaçıp Doğu İslam dünyasına doğru gitmiştir. O, hac görevini ifa edip, bilimsel ve entelektüel birikimini arttırdıktan sonra İspanya'ya dönmüş ve eğitim faaliyetlerini büyük bir gizlilikle sürdürmüştür.

İbn Meserre, düşüncesinin bir yandan çeşitliliği ve farklı kaynakları, diğer yandan çevreye kapalılığı nedeniyle, farklı değerlendirme ve yorumlara konu olmuştur. Nitekim o, daha yaşadığı dönemden başlayarak sadece felsefi görüşlerinden dolayı değil, kelami ve tasavvufi fikirleri dolayısıyla, önemli bir grup insan tarafından hem tefekkürde hem de zühtte imam olarak kabul edilmişti. Fakat o, Mu'tezili görüşleri ve kelamcıların yolunu benimsediği, gerçek mümine özgü teslimiyetçilikten vazgeçtiği için, çok daha büyük sayıda insan tarafından, bidatçi ve imanı lekelenmiş biri olarak değerlendirilmekteydi.[6]

931 yılında ölen İbn Meserre, özellikle tasavvuf alanında çok sayıda eser vermiştir. Bununla birlikte kaynaklar, onun eserlerinden

3 H. Özalp, "Endülüs'teki Akli Düşünce", s. 110.
4 M. N. Bardakçı, "İbnü-l Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 335.
5 M. Çağrıcı, "İbn Meserre", s.189.
6 M. N. Bardakçı, "İbnü-l Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 332.

sadece iki tanesinden söz ederler: *Risâletü'l İtibar* ve *Kitâbü'l Hurûf*. İbn Meserre ve tasavvufi düşünce üzerinde çalışan hemen hemen tüm araştırmacılar, düşüncesinin gerçek mahiyetinin tam olarak ancak, Tanrı'nın sıfatlarını tartıştığı *Tevhid el-mukinin* adlı eser gün ışığına çıkarıldığı zaman anlaşılacağını öne sürerler.[7] Bunlardan *Kitâbü'l Hurûf*, her ne kadar görünüşte Kur'an'ın bazı surelerinin başında bulunan harflerle başlamasının sırlarını açıklama amacına yönelmiş olsa da esasında onun yaratılışı, açıklamadaki başarısını gözler önüne serme amacına yönelik bir eserdir. Eser, bu çerçeve içinde insanın "velayeti, nefis tezkiyesinden ziyade, nazari yöntemle elde edebileceğini" anlatmak ister.[8]

Kitâbü'l Hurûf'un daha ziyade Kurani veya dini bir eser olduğu yerde, *Risâletü'l İtibar* çok daha felsefi bir eserdir. İnsanın "mahlukattaki enfüsi işaretler vasıtasıyla Allah'ı bilebilme özelliğini"[9] tartışan eser, din ile felsefe arasındaki çatışmayı olabilecek en açık şekilde ifade eden ilk ve en önemli belgelerden biridir. Esere, aklın Allah'ın emirlerini anlama ve sıfatlarının delil getirmedeki rolü üzerinde durarak başlayan İbn Meserre, evrenin bir kitap olduğunu, onun hakkında düşünenlerin bu kitabı rahatlıkla okuyabileceklerini belirtir.

Felsefi Görüşleri

Akıl-İman İlişkisi: İslam felsefesini Batı'da, antik Yunan düşünürü Empedokles'ten de ilham alan mistik felsefesiyle yapılandıran ilk düşünür olarak İbn Meserre,[10] düşüncelerini büyük ölçüde batını ya da ezoterik imge ve sembollerle aktarmıştı.[11] Daha önce de belirttiğimiz üzere, hem bu durum hem de eserlerinden önemli bir kısmının günümüze erişmemiş olması nedeniyle, düşüncesini çeşitli kaynaklarda onunla ilgili olarak aktarılan bilgilerden inşa etmek durumunda kaldığımız İbn Meserre'nin düşüncesinin özünde akıl ile vahyin birliği ya da daha doğrusu bağdaşabilirliği düşüncesi bulunur. Bu düşünce, "hakikatin birliğini" savunan Meşşai felsefenin en temel öğretisini oluşturmaktadır. Bu bakımdan İbn Rüşd'ü de yoğun bir şekilde etkileyecek olan İbn Meserre özellikle *Risâletü'l İtibar*'da bu ikisinin farklı yollar izlese bile, aynı

7 G. N. Atiyeh, "Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Masara".
8 M. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 332.
9 M. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 332.
10 M. Önal, "Endülüs'te Felsefe", s. 449.
11 M. Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 118.

hedefe, yani Tanrı'nın birliğinin (*tevhit*) bilgisine götürdüğünü savunur.

Onun bakış açısından insan varlıkları kendilerine Tanrı tarafından bahşedilen aklı kullanmak ve dolayısıyla Tanrı'nın işaretleri üzerine düşünmek suretiyle, hakikatin bilgisine adım adım yükselirler. Başka bir deyişle, akıl yoluyla aşağıdan yukarıya doğru yükselenler, Peygamber'in yukarıdan aşağıya indirdiği aynı hakikati keşfederler. Bundan dolayıdır ki akıl ile iman arasında en küçük bir çatışma olamayacağını ileri süren İbn Meserre, bir yandan Kur'an'ın Müslümanları yaratılışın işaretleri ve manası üzerinde düşünmeye çağırdığını bildirirken, bir yandan da akıl ve düşüncenin Peygamber'in bildirdiklerini doğruladığını belirtir. Gerçekten de o, hem Peygamber'in hem de filozofun Hakk'ı istediğini, hakikati aradığını, kurtuluşa öncülük ettiğini öne sürerken, hakikatin Peygamber'e birden ve doğrudan bir şekilde geldiğini, oysa filozofun hakikate dolaylı olarak birtakım araçlar üzerinden ve aşama aşama yükseldiğini söyler. Başka bir deyişle, peygamberin vahiy yoluyla Allah'tan getirdiği bilgilerle filozofun düşünerek ulaştığı bilgiler aynı sonucu verir. Dinin getirdiğini akıl tasdik eder. Akıl ile vahyin söz konusu birliği ya da bağdaşabilirliğinin en önemli delili olarak, İbn Meserre, Yunanlı filozofların peygamberden yüzyıllar önce hakiki Bir'in bilgisine erişmiş olmalarını gösterir.

Onun bakış açısından canlı olduğu kadar cansız bütün varlıklar aynı kaynaktandır. İnsan, evrende hiçbir şeyin kendi kendine var veya kendinden kaim olmayıp varlığı için başkasına muhtaç olduğunu, bütün bunların bir idarecisinin bulunduğunu, fıtratına yerleştirilen bir kuvve ile bilir ve anlar. Bu varlık da, tanımların kendisini anlatamadığı, eşi ve benzeri, sınırı, başlangıcı ve sonu olmayan, her şeyin idarecisi ve kuşatıcısı olan Tanrı'dır.[12]

Tanrı'nın Sıfatları: İbn Meserre söz konusu iki yol öğretisine paralel olarak, bilimi de ikiye ayırmıştı.[13] Bunlardan birincisi, duyular yoluyla kavranamayan, bir anda ve bütün olarak yaratılmış akledilir gerçekliğin bilimi (*ilm el-gayb*), diğeri de gözle görülebilir olan duyusal gerçekliğin bilimiydi. Farklı kaynaklardan, Kur'an ve tasavvuftan olduğu kadar Yunan felsefesinden de beslenen İbn Meserre, Tanrı'nın sıfatlarından başlayıp yaratılışın ayrıntılarına

12 M. N. Bardakçı, "İbnü-l Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 334.
13 G. N. Atiyeh, "Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Masara".

uzanacak şekilde metafiziği söz konusu ilk bilim türünde ifade etmişti.[14]

İbn Meserre, bütün Müslüman düşünürler gibi, Tanrı'nın insan düşüncesini aştığını söylemekteydi; O'nun zatı ya da özüyle ilgili olarak, var olması dışında, hiçbir şey bilemeyeceğimizi söyleyen İbn Meserre, Tanrı'nın sıfatlarının, O'nun zatından ayrı olduğunu ileri sürmekteydi. O, işte bu yüzden Tanrı'nın birliğiyle insanın iradesi ve özgürlüğünü bağdaştırabilmek için, Tanrı'nın ezelî-ebedî olan özüne ilişkin sıfatlarla eylemin sıfatlarını birbirinden ayırdı. İbn Meserre buna rağmen, sadece tümelleri bildiğini söylediği Allah'ın (*el-bâri'*) salt ilim, irade, cömertlik, izzet ve kudret, adalet, iyilik ve gerçeklik olduğunu öne sürmüştü.[15] Bununla birlikte bu sıfat ya da nitelikler, ona göre, bağımsız birer gerçeklik olmayıp, biricik gerçek varlık olan Tanrı'nın değişik bakımlardan anlatımlarıdır. İbn Meserre, Allah'ın bütün sıfatlarını tek bir anlama indirgeyerek, O'nun her yönden bir olduğunu anlatmak istemekteydi.

Tanrı'nın Yaratma Faaliyeti: İbn Meserre, bütün varlıkları, var olan her şeyin dört öğeden meydana geldiğini ileri sürmüş olan Empedokles'e benzer şekilde dört kategoriye ayırır. Öncelikle Varlık ya da Tanrı'nın ayrı, biricik, sonsuz ve hareketsiz olan zatı vardır. Bu, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisine olduğu kadar, Plotinos'un tüm varlıkların kendisinden sudur ettiği Bir'ine tekabül eden varlıktır. Geri kalan tüm diğer varlıklar onun işaretleridir. Buna göre, ikinci varlık kategorisi, şeylerin ideasına tekabül eden Evrensel ya da Külli Akıl'dır (*el-akıl el-küllî*). Aklın Tanrı'yla olan ilişkisinin güneş ışığının güneşle olan ilişkisine benzer olduğunu öne süren İbn Meserre'de bundan sonra gelen varlık düzeyi, üçüncü varlık olarak evrenin cismini ve felekleri taşıyan Külli Nefis'ten oluşur. Onun kozmolojik varlık hiyerarşisinde, en aşağı varlık düzeyini cismani varlıkların fail nedeni olan fiziki nefis ya da külli tabiat oluşturur. O, evrenin bu dört varlık düzeyi üzerinden Tanrı'nın "Ol!" buyruğuyla oluştuğunu öne sürer.

Büyük ölçüde felsefi bir kozmoloji üzerinde inşa ettiği bu ilahi yaratım süreci yoluyla, İbn Meserre bir kez daha Yunanlı Empedokles'in görüşlerine, onun aşk telakkisine dayanarak, peygamberlik görüşünü temellendirme imkânı bulur. Buna göre, külli

14 L. E. Goodman, "Ibn Masarrah", s. 283.
15 M. Çağrıcı, "İbn Meserre", s. 191.

nefsin özelliği sevgidir. Zira o, aklı ve onun güzelliğini gördüğünde, onu aşk derecesinde sever ve onunla birleşme isteği doğrultusunda hareket eder. Oysa külli tabiatın özelliği baskın çıktığı için, kendi başına kalınca nefsi ve aklı görüp kavraması, ona aşk beslemesi imkânsızlaşır. Külli ruh fiziki nefis ya da külli tabiatın bu halini görünce, ona acır ve kendisinden bir parça, bir güç gönderir. Bu son derece latif ve şerefli güç, daha önce külli tabiatın sahip olduğu bitkisel ve hayvansal nefsi yenerek, bireysel ruhlara, yani tek tek insanlara esas itibariyle ait oldukları dünyayı sevdirir, unuttukları hakikati anımsatır, bilmediklerini öğretir ve günah kirlerini temizler. İbn Meserre'ye göre külli ruhun bir parçası olarak külli tabiata gönderilen bu şerefli varlık, peygamberdir.

Tasavvufi Görüşleri

Bir filozof olarak akla değer veren İbn Meserre, bir mutasavvıf olarak konuşmaya başladığında, kalbi, insanın diğer organların yöneticisi olan merkezi gücü veya yetisi şeklinde değerlendirir. O, burada birtakım teorik hakikatlerden ziyade, gerçek Müslüman'a özgü bir yaşama felsefesi geliştirirken, akla bir sınır getirerek, kalbi ve imanı öne çıkartır. İbn Meserre, gerçekten de akla değer veren bir mutasavvıf olmuştur. Ona göre akıl, insanın doğuştan getirdiği bir güç veya yetenektir. Fakat terbiye, tahsil ve deneyim ile gelişerek, kazanılmış bir güç haline gelir, yani müktesep akıl olur. Akıl, insanın sorumlu olması için zorunlu bir güç olarak ortaya çıkar. Gerçekten de insan, akıl olmadan insan olarak isimlendirilemez. İbn Meserre, akla ve düşünceye ne kadar büyük bir değer verirse versin, son tahlilde ona bir sınır çekerek, aklın, hakikati olduğu gibi kavrayamayacağını ifade edip imanı devreye sokar.[16]

O, işte bu doğrultuda geliştirmiş olduğu tasavvufi felsefenin pratik boyutu söz konusu olduğunda, insanın birtakım ödevleri olduğunu ileri sürer. Bu ödevlerin bir kısmı zahiri, çok daha önemli bir kısmı da batını ödevlerdir. Namaz ve oruç benzeri ibadetleri, onun zahiri ödevlerini meydana getirirken, tevekkül, sabır, takva ve vera benzeri ödevleri gerçek, batını ödevlerini oluşturur. Bu sonuncular, kişinin hayırlı ve övgüye değer amellere sarılıp geçici dünyaya özgü istek ve heveslerden uzaklaşmayı ifade eder. Bunlara "kalp farzları" da diyen İbn Meserre, Allah'ı zikretmek suretiyle

16 M. N. Bardakçı, "DİA 'İbn Meserre' Maddesi Hakkında Bazı Düşünceler", s. 121.

mamur hale getirilen kalbin böylelikle bütün kirlerden temizlendiğini ifade eder.[17]

İbn Meserre, söz konusu batıni ödevler veya kalbi görevlerin bedenin vazifelerinden daha kolay ve hafif olmalarına rağmen, başkaları tarafından görülüp bilinmemeleri nedeniyle övülmediklerini söyler. Bu da her yaptığı hareketin övülmesini bekleyen nefse, doğallıkla ağır gelir. Çünkü nefis, insandaki arzu ve isteklerin toplandığı, şerrin kaynağı ve çirkin huyların merkezidir. Nefsin kötülük yapma konusunda duyu organlarından azami derecede etkilendiğini dile getiren İbn Meserre, nefsin kuvvetleri ve hareketlerinin ifrat ve tefritten, aşırılıktan uzak olması gerektiğini söyler. Bunun için de gereken şey nefsin aklın emrine verilmesidir. Kişinin, havai arzuların kendisini yönlendirmesine izin vermemesi gerekir. Çünkü nefsinin arzu ve isteklerine uyan kişi, hayvanlardan daha aşağı bir mertebededir.[18]

İbn Meserre, yine de insanın günah işlemesinin Allah'ın Rahman isminin tecelli etmesi için kaçınılmaz olduğunu vurgular. Çünkü günah işleyen kişi bir daha günah işlememek üzere pişmanlık ve nedamet duyarak Allah'a yalvarınca, Allah da Rahman ismiyle tecelli eder. Günah olmazsa Rahman isminin bir anlamı olmaz. Tövbe kapılarının her zaman açık olduğunu bildiren İbn Meserre, eserinde, zühde geniş yer bir ayırır. Züht, Allah'ın kötülediği dünyaya kalpte yer vermeyerek ahiret hayatını tercih etmektir. Gerçek zahit, aklının ve bilgisinin ışığında dünyayı gönlüne sokmayan kişidir. Zira züht, kişiyi Allah'ın rızasına ulaştıran, kalbi saflaştırıp berraklaştıran en güzel yoldur. İbn Meserre nefsin inkisarı, mütevazı bir şekilde davranması ve dünya sevgisinin kalpten çıkarılması neticesinde ulaşılan vecd halini insan için ulaşılabilecek en yüksek mertebe olarak görür. Zira vecd halindeki kişi, benlik bağlarından sıyrılarak Allah'ın tecellisine mazhar olur.

Tek Kişilik Felsefenin Filozofu: İbn Bâcce

İbn Bâcce, Batı'da İbn Meserre eliyle kurulan İslam felsefesinin önemli isimlerindendir. Hatta ünlü toplum ve tarih teorisyeni İbn Haldûn, Doğu'daki İslam felsefesinin en önemli isimleri olarak

17 M. N. Bardakçı, "DİA 'İbn Meserre' Maddesi Hakkında Bazı Düşünceler", s. 122.

18 M. N. Bardakçı, "DİA 'İbn Meserre' Maddesi Hakkında Bazı Düşünceler", s. 122.

Fârâbî ve İbn Sinâ'yı, Batı'daki felsefenin en seçkin temsilcileri olarak da İbn Rüşd ile birlikte, onun adını verir.[19] Gerçekten de felsefesi genellikle Doğu İslam dünyasında gelişip olgunlaşan felsefe geleneğinin bir uzantısı olarak görülen İbn Bâcce, Fârâbî gibi İslam düşünürleri yanında Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi Yunanlı düşünürlerden etkilenmiştir. Buna göre politik ilgileri yönünden Platon'un başlattığı, sonradan Aziz Augustinus ve Fârâbî'nin devam ettirdiği gelenek içinde yer alan İbn Bâcce, onlardan sadece toplumla filozof veya toplumdaki birey ile Tanrı'ya bağlanmış hikmet sahibi birey arasındaki karşıtlığa daha büyük bir güçle vurgu yapması bakımından ayrılır. Bu ise elbette, İbn Bâcce'nin geleneğin kendinden önceki filozoflarının iyimserliğini hiçbir şekilde paylaşmadığı anlamına gelir. Bu düşünceyi paylaşan araştırmacılar, nitekim onun Fârâbî'nin siyaset öğretisine bütünüyle karşıt bir siyaset felsefesi ve şu radikal tezle seçkinleştiğini öne sürerler:[20]

> Erdem devleti bir hayaldir ve yakın gelecekte insanlığın üzerine böyle bir güneşin doğma ihtimali gözükmemektedir. Filozofun siyasi bir rol üstlenmesi de ihtimal dahilinde değildir. Bu nedenle en doğrusu münzeviliktir. Birey toplumdan mümkün olduğu ölçüde uzak durmalı, kaçınılmaz haller dışında toplumla temas kurmamalıdır; prensip budur (Bâcce'den akt. Harvey, 172).

Hayatı ve Eserleri

Batılıların "Avempace" olarak tanıdıkları, Ebû Bekir Muhammed bin Yahyâ İbnü's-Saiğ künyesiyle de anılan İbn Bâcce, Endülüs'ün kuzeyindeki Saragossa kentinde, yaklaşık olarak 1077-1082 arası bir tarihte dünyaya gelmişti. Arap asıllı Tücîbî kabilesinden gelen ailesinin sağladığı iyi yetişme imkânlarından fazlasıyla yararlanmıştı.[21]

Gerçekten de önceleri matematik, astronomi, müzik ve mantıkla ilgilenen İbn Bâcce, daha sonra doğa bilimlerine yönelmişti. Bununla birlikte, onun esas Sevilla'da gerçekleştirdiği ikinci dönem eğitiminin ardından, özellikle tıp ve felsefede kendinden söz ettirecek derecede önemli bir yetkinliğe ulaştığı kabul edilir. Fakat hemen tüm kaynaklar, onun, bilim ve felsefe alanındaki üstünlüğünün ya-

19 L. E. Goodman, "Ibn Bajjah", s. 294; Y. Aydınlı, "İbn Bâcce", s. 349.

20 *Bkz.*, örneğin S. Harvey, "İbn Bâcce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", s. 191.

21 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinler*, s. 415.

nında, şiir ve müzik konusundaki derinliği ve özgünlüğüne gönderme yaparlar.[22] Günümüze ulaşan kaside, gazel ve hiciv türünde pek çok şiiriyle edip kimliği genel bir kabul gören İbn Bâcce, siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, İslam dünyasında başkaca örnekleriyle sıklıkla karşılaşılan devlet adamı-filozof tipinin önemli örneklerinden biridir. Uzun yıllar boyunca vezirlik yapmıştır. Kral İmâdu'd Devleti'nin himayesine aldığı İbn Bâcce'nin övgü dolu şiirleri, hamisinin cömertliği tarafından ödüllendirilmiş ve zekâsı devlete vezir olarak atanmasını sağlamıştır.[23]

Hem siyasetçiliğinden ve hem de filozofluğundan dolayı, hayatı boyunca pek çok düşman kazanan, bu yüzden zındıklıkla suçlanıp iki defa hapse atılan İbn Bâcce, bir yandan da dersler verip öğrenciler yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden en önemli ikisi, kendisi de aynı zamanda bir ilim ve devlet adamı olan, İbn Bâcce'nin eserlerinin kendisinin istinsahları sayesinde günümüze ulaşabildiği İbnü'l İmâm[24] ile Endülüs'ün önemli Müslüman düşünürlerinden bir başkası olan İbn Tufeyl'dir.

Eserlerine gelince, İbn Bâcce'nin iki şekilde eser vermiş olduğu söylenebilir. Aristoteles'in çeşitli eserlerini şerh eden İbn Bâcce, bu şerhleri model alarak bazı telif çalışmaları da yapmıştır.[25] İbn Bâcce'nin bundan dolayı İbn Rüşd ile doruk noktasına ulaşacak olan Aristoteles şarihliği bakımından oldukça önemli bir konumda bulunduğu söylenebilir. İbn Bâcce'nin telif eserleri arasında ilk sırayı ahlak ve siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerinin yer aldığı *Tedbîrü'l-mütevahhid* [Yalnız İnsanın Kendisini Yönetmesi] adlı eser tutar. Burada o, aynı zamanda farklı insan ve toplum tiplerini ortaya koyarken, âdil ve erdemli bir toplumun temel özelliklerini ifade eder. Onun bir başka temel eseri, diğer pek çok Müslüman düşünürde olduğu üzere, nefis ve nefsin güçlerini konu alan bir kitap olarak *Kitâbü'n-Nefs*'tir [Ruh Üzerine]. İbn Bâcce'nin, psikoloji üzerine kaleme alınmış eserinden sonra epistemolojiyle ilgili eseri gelir. Söz konusu epistemolojik eser, bilginin ve felsefi araştırmanın amacını tartışan *Risâletü'l-Vedâ*'dır [Veda Risalesi]. Onun antropolojiyle ilgili, yani insanın oluşum ve gelişimini konu alan eseri ise *İttişâlü'l Akl bi'l İnsan*'dır.

22 Y. Aydınlı, "İbn Bâcce", s. 349.
23 J. P. Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", s. 172.
24 S. Inati, "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya Ibn as-Say'igh Ibn Bajja".
25 Y. Aydınlı, "İbn Bâcce", s. 349.

Bilimlere İlişkin Sınıflaması

İbn Bâcce, farklı alanlarda öne süreceği görüşleri bir temele oturtma ve aralarındaki ilişkileri gözler önüne serme amacıyla, neredeyse kadim dünyanın bütün filozofları gibi, işe öncelikle bir bilimler sınıflaması yaparak başlar. Bununla birlikte, onun bilimler sınıflamasında gözettiği şey sadece bu bilimlerin konuları ve ilgili konular arasındaki ilişki değildir. İbn Bâcce, en az konu kadar, üretilen bilginin mahiyetine de önem verir. Başka bir deyişle o, bilimin konu alanının genelliği veya külliliğini olduğu kadar, bu alanda üretilen bilginin kesinliğini de belirleyici bir ölçüt olarak alır. Kesinliği sağlayacak unsur ise doğallıkla kanıtlayıcı akıl yürütme olarak *burhan* veya kıyastır. Bundan dolayı İbn Bâcce bilimleri, kıyaslar üzerine inşa edilen bilimler ve kıyas olmaksızın salt *cedel*e (genel görüşler temeli üzerinde oluşturulan diyalektik akıl yürütmeye) dayanan disiplinler olarak ikiye ayırır. Bunlardan birinciler felsefe başlığı altında toplanırken, ikinciler safsata, şiir ve retorik şeklinde sınıflanır.[26]

Buradan da anlaşılacağı üzere, İslam filozoflarının pek çoğunda olduğu gibi, mantığı, öncelikle var olanlarla ilgili hakikate ulaşmada kullanılacak bir araç olarak görür. Ama mantık bir araç olmakla kalmaz, felsefenin önemli bir parçası olarak, ayrıca "insan zihninde elde edilen özellikler üzerinde yoğunlaşır."[27] Felsefenin birinci kısmını, en önemli bölümünü onda hiç kuşku yok ki metafizik meydana getirir. Onun gözünde metafizik, ilk ilkelerin bilimi olup ne cisim olan ne de bir cisimde bulunan nihai nedenlerle meşgul olur. Sonra gelen bilim fizik veya doğa felsefesidir. O, doğal cisimleri, insanın iradesine dayanmayan varlıkları ele alır. Felsefenin kapsamı içinde, doğa felsefesini takip eden bilim, maddelerinden soyutlanmış varlıklarla meşgul olan matematiktir. Matematik kendi içinde aritmetik, geometri, astronomi, optik, musiki, ağırlıklar bilimi ve mühendisliğe ayrılır. İbn Bâcce'nin sınıflamasında, bütün bu teorik disiplinlerini, ya insanın bizatihi kendisiyle ilgili olan ya da onun iradesine bağlı olan bilimler olarak pratik felsefe veya bilimler izler. Pratik felsefe kapsamı içinde öne çıkan bilimler ise doğallıkla psikoloji, etik ve siyaset felsefesidir.

26 J. P. Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", s. 175.
27 J. P. Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", s. 174.

Psikolojisi

İbn Bâcce'yi en fazla ilgilendiren konu, insan ve insanın erdemli bir politik toplumda gerçekleşecek mutluluğu olmuştur. O, "küçük âlem" diye nitelediği insanla evren arasında bir benzerlik kurarak bir yandan insanı evrenin küçük bir modeli olarak değerlendirir, diğer yandan da onu bir akıl varlığı olması dolayısıyla, doğanın biricik değeri olarak tanımlar. Gerçekten de onun esas Platon ve Aristoteles'te kendisini gösteren Sokratik Yunani geleneğin mensubu olmasını en fazla temin eden şey budur; yani, evrenle insan, hatta bir bütün olarak evren-toplum ve insan arasında kurduğu benzerlik ilişkisidir.

Mutluluk Telakkisi: Söz konusu evren-insan analojisinde veya bu ikisine ek olarak arada toplumu da ihtiva edecek üçlemede, İbn Bâcce'nin kendisinin de bütünüyle onayladığı üzere, her ne kadar genelde evrenden hareket edilip insana inilse de o, öncelikle insandan yola çıkar. Daha doğrusu felsefesinin temeline psikolojisini ve epistemolojisini geçirir. İbn Bâcce doğal, hayvani (özel ruhani) ve akli (genel ruhani) yönleri bulunan insanda, başlangıçta bir potansiyel, bir nüve olarak bulunan düşünme yetisinin birtakım aşamalardan meydana gelen bir anlama ve bilme süreci içerisinde gerçekleştiğini ileri sürer. Başka bir deyişle, doğal bir yetenek olarak bütün insanlara verilen akıl, geliştirilip yetkinleştirilmesi insanın gayretine bağlı bulunan bir güçtür. İnsan rasyonel potansiyelini geliştirme ve yetkinleştirme suretiyle, maddi dünyadan ve onun gelip geçiciliğinden ebediliğe, maddi dünyanın çokluğundan ilahi birliğe ve maddi olanla birlikte olmanın sıkıntısından kurtularak sürekli bir sevinç ve mutluluk durumuna yükselebilir.[28] Buradan da anlaşılacağı üzere, onun mutluluk tasavvuru da, tıpkı Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, insanın kendisini gerçekleştirmesinden, özünü hayata geçirip geliştirmesinden oluşur.

İşte burası İbn Bâcce'nin felsefesinin iki temel noktası ya da dayanağından birisini oluşturur. Bunlardan birincisi ilahi olanla birlik ya da birleşme (*el-ittisal*), ikincisi de âlim ya da filozofun toplum içindeki yalnızlığıdır (*el-tevahüd*).[29] Başka bir deyişle Yunanlı filozoflardan farklı olarak dünyevi mutluluğun ötesinde bir saadet telakkisinin savunuculuğunu yapmak durumunda olan İbn Bâcce, bu ebedi

28 S. Inati, "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya Ibn as-Say'igh Ibn Bajja".

29 *Bkz.*, örneğin S. Harvey, "İbn Bâcce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", s. 120.

saadeti insanın aşkın akılla veya kozmik aklın ruhuyla birleşmesinde bulmuştur. Gerçekten de o, filozofun en aşağıdaki göksel akıl ve tümellerin bulunduğu yer olan Etkin Akıl'la birleşmesini ifade eden *ittisal* deneyiminde evrenin en gerçek, en temel ve ezeli-ebedi bütün yönlerinin açığa çıktığını ileri sürer. Söz konusu ittisal ya da birlik deneyimi yoluyla, kişinin bir insan varlığı olarak tamamlandığını; bu gerçekleşme ve tamamlanmada, insanın nihai hedefine, gerçek mutluluğa eriştiğini bildirir. Bu ise onun insan, ama esas olarak da entelektüel veya filozof için öngördüğü mutluluğun salt fikri bir saadet olduğu anlamına gelir. İbn Bâcce, siyaset felsefesinde de göreceğimiz üzere, her ne kadar erdemli toplum idealine bağlanmış olsa da, böyle bir toplumun ne kendisinin yaşadığı dönemde ne de yakın bir gelecekte gerçekleşemeyeceğine kanaat getirmiştir. O, bu yüzden ikinci tezi olarak politik mutluluk diye bir şeyin imkânsız olduğunu, özellikle filozofu bu dünyada bekleyen şeyin yalnızlık ve mutsuzluk olduğunu öne sürmüştür.

Bu yüzden İbn Bâcce, büyük ölçüde insanın Etkin Akıl'la, kozmik aklın ruhuyla, tümelleri kavramak suretiyle gerçekleşecek birliğe ulaşmasından oluşan mutluluğun imkânının koşulları üzerinde durur. Bu imkânı açıklayabilmek için de insan ruhunun güçlerini alır ve gelişiminin izini sürer. O, Aristoteles'in ruhla ilgili üçlü sınıflamasına uygun düşecek şekilde, insan ruhunu bitkisel nefis, hayvani nefis ve insani nefis olarak üçe ayırır. Gerçekten de tıpkı Aristoteles gibi, nefsi "doğal organik cismin yetkinliği" şeklinde tanımlayan bitkisel nefsin beslenme ve büyümeyi, hayvani nefsin duyum ve hareketi temin ettiğini öne sürer. İnsan nefsinin temel özelliğinin ise düşünme olduğunu ifade eder. Buna göre, insan ruhu her ne kadar üç nefisten ayrı ayrı her üçünü de ihtiva etse bile o, insanın doğası ya da özünü akıl (*akl*) olarak tanımlar. Fârâbî ve İbn Sinâ geleneğinde yer alan bir filozof olarak İbn Bâcce, aklın potansiyel ya da bilfiil olabileceğini söyler. Potansiyel durumda olduğu zaman, nefis kendi uygun nesnesini, akledilir formu (*essure al-akliyya*) alma kapasitesine sahiptir; buna mukabil fiili hale gelince objesiyle özdeşleşir.[30]

Başka bir deyişle, insanın farklı aşamalardan geçtiğini öne süren İbn Bâcce'ye göre, bu aşamalardan ilki bebeklik evresi olup, burada temel motif ya da amaç, beslenme ve büyümedir. İkinci aşama ruhsal arzu ve iştihaların bilinç düzlemine çıktığı çocukluk evresidir.

30 S. Inati, "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya Ibn as-Say'igh Ibn Bajja".

Son aşama ise düşünme süreci ile belirlenir. Bu aşamadaki insanın gelişkin olup kendini biçimleme yetisine sahip bulunduğunu öne süren İbn Bâcce, onun doğallıkla üç hedefi olduğunu savunur: Bedensel varlığını gözetme, bireysel manevi varlığını sakınma ve evrensel manevi varlığının *kozmos* içindeki yerini saptama ve koruma. İnsanın bu amaçları gerçekleştirebilmesi için de, onun tefekküre, araştırmaya ve akıl yürütmeye başvurması, kısacası düşünmeye yönelmesi gerekir.[31] Buna göre, insan hayvani nefisten gelen bir güç olarak duyumlama kapasitesine, kendisine özgü bir güç olarak hayal gücüyle hatırlama ve akıl yürütme yeteneğine sahiptir. O, bu yeteneklerini kullanmak suretiyle, tümellerin veya suretlerin bilgisine ulaşır.

Bilgi Görüşleri

Gerçekten de insanın özünün akıl olduğunu, aklın ya da insan nefsinin temel özelliğinin düşünme olduğunu belirten İbn Bâcce'ye göre düşünme yetisinin en temel işlevi söz konusu formları almak veya tümel kavramlar oluşturmaktır. O, dört ayrı kavram ya da akledilir form türünü birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, ezeli-ebedi bir dairesel hareket içinde olan semavi cisimlerin formları veya suretlerinden meydana gelir. Bunlar hiçbir şekilde maddi olmayıp insan aklının faaliyet alanının dışında kalırlar. İkincisi, insanın beş duyu yoluyla gelen verileri bir araya getiren ortak duyu ile hatırlama ve hayal gücünde bulunan kavramlardır. Bunlar tikel anlamlar veya maddi şeylerin cüz'i kavramlarıdır. Maddeye ayrılmazcasına bağlanmış olan suretler maddede var olurken, sadece duyuların dolayımından geçmek suretiyle anlaşılır hale gelirler.

Üçüncü kategori, insan veya ağaç kavramı benzeri, maddi akledilirler olarak maddelerinden entelektüel bir soyutlama yoluyla elde edilmiş, özlerinde ruhani olmayan tümel kavram veya genel anlamlardan meydana gelir. Bunlar bir yönüyle maddi olan bir yönüyle de olmayan kavramlardır. Kavramların dördüncü kategorisinde insanın *müstefad* (kazanılmış) akıl yoluyla elde ettiği en genel, olabilecek en tümel kavramlar bulunur. En yüksek rasyonel soyutlamanın gerçekleştiği bu düzeyde teorik akıl, varlığın hakikatiyle birebir örtüşmeyi gerçekleştirebilir.[32] Bununla birlikte akıl, bunu

31 *Bkz.*, örneğin S. Harvey, "İbn Bâcce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", ss. 183-84.

32 B. Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", s. 336.

gerçekleştirebilmek için etkin aklın yönlendirici gücüne ihtiyaç duyar. Maddilik ile tikellik, maddesizlik veya ruhanilik ile tümellik arasında bir bağ kuran İbn Bâcce, söz konusu suret ya da kavramlardan birincilerin, üçüncülerin ve dördüncülerin tümel, buna mukabil ikincilerin tikel olduklarını dile getirir:

> Kavramlar birkaç sınıfa ayrılır. Bunlardan ilki, küresel olan [gök] cisimlerine ait kavramlar, ikincisi faal ve müstefad akıllardaki kavramlar, üçüncüsü maddi (*heyûlânî*) varlıkların kavramları, dördüncüsü de nefis gücünde bulunan kavramlar ki, bunlar ortak duyuda (*el-hissü'l-müşterek*), hayal (*tahayyül*) ve hatırlama (*zikr*) güçlerindeki kavramlardır. İlk sınıftakilerin maddeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Üçüncü sınıftakiler bir bakıma maddeyle ilişkilidir, bu yüzden onlara maddi (*heyûlânî*) kavramlar denilmektedir; çünkü onların varlığı maddeye bağlı olduğundan, salt kavram olmayıp maddi olana ait kavramlardır. İkinci sınıfı oluşturanlar tamamen gayr-i maddidir, çünkü maddeyle hiçbir zaman ilişkisi olmamıştır. Onların maddeyle ilişkileri maddeye ait kavramların mütemmimi oluşlarından kaynaklanmaktadır ki, bu müstefad akıldır; yahut maddi kavramların faili durumunda bulunmasından ileri gelmektedir ki, bu da faal akıldır. Dördüncü sınıfa gelince, bu, maddi kavramlarla salt kavramlar arasındaki orta düzeyde bulunmaktadır.
>
> İlk sınıfa dahil kavramların bizim anlatmak istediğimizle ilişkisi bulunmadığından, onlara burada yer vermeyeceğiz. Bizim burada mutlak kavram (*rûhani*) şeklinde ifade ettiğimiz, faal akıl ve onunla ilişkisi (*nisbet*) bulunan akli kavramlardır (*ma'kûlât*). Bu akli kavramlara ben "genel kavramlar" (*er-rûhâniyyetü'l-âmme*), onun altındaki ortak duyudakilere ise "özel kavramlar" (*er-rûhâniyyetü'l-hâssa*) adını veriyorum. Neden özel ve genel adlarını verdiğimi ileride anlatacağım.
>
> Genel kavramlar bir tek özel ilişkiye sahiptir; o da kendisini idrak eden (akleden) insanla olan ilişkisidir. Özel kavramlar ise biri özel, diğeri genel olmak üzere iki ilişki içinde bulunmaktadır. Kavramın duyulur nesneyle ilişkisi özel, algılayan duyu gücüyle olan ilişkisi ise genel sayılır. Musule Uhud Dağı'nı daha önce hiç görmemiş olan birinin Uhud Dağı'nı [duyduğunda] onu [hayalinde tasarlayıp] algılama-

sı özel kavram sayılır. Öyleyse Uhud'u yerinde görerek ve göstererek "Bu Uhud'dur" dememizle, onu hayalde tasarlayıp algıladıktan sonra ortak duyudaki kavramsal varlığına dayanarak ["Bu Uhud'dur"] dememiz arasında bir fark yoktur. Çok sayıdaki insanın teker teker Uhud'u görmeleri durumunda ise genel ilişki söz konusudur. Özel kavramların kaç sınıf olduğu hususu *Duyu ve Duyulur Nesneler* (*el-Hiss ve'l-mahsûs*) kitabında özet olarak verilmiş, konu orada tabii varlıkların algılanışı açısından incelenmiştir. Bu iki ilişki türünü orada geniş bir şekilde anlattım. Orada izah edildiği üzere [nesnelerin] ortak duyudaki varlığı kavramsallığın en alt düzeyindedir, sonra hayal (*tahayyül*) gücündeki varlığı, ardından hatırlama (*zikr*) gücündeki varlığı gelir. Düşünme gücündeki varlığı ise en üst ve en mükemmel düzeydedir. İlk üç kavramın hepsi cismani kavramlardır; ancak ortak duyudaki kavramlarda asla cisimlik söz konusu olmadığından, düşünme gücüyle nesne (*şahıs*) arasındaki bütün ilişkiler ortadan kalkmıştır. Zira özel ilişkinin bulunduğu yerde cisimlik vardır ve cisimlik olduğu için özel ilişki bulunmaktadır. Cisimlik kalkınca salt kavram haline dönüşür, [bu düzeyde] kavram için sadece genel ilişki söz konusudur ki, o da kavramın delalet ettiği nesnelerdir (*İKY*, 421-422).

Demek ki İbn Bâcce'de, insan, ama esas filozof bilgi ve kavrayış düzeyi bakımından yükselip kendisine mutlak saadeti temin edecek olan etkin akılla ittisal mertebesine ulaşabilmek için duyu algılarının verilerinden başlayıp birtakım soyutlamalar yoluyla bir tür manevi yükselişi gerçekleştirme durumundadır. Buna göre etiğini bilgi ve metafizik görüşleri üzerine bina eden İbn Bâcce, bilginin çeşitli düzeylerini bunlara karşılık gelen insan tipleriyle betimler. Ona bakış açısından, sıradan insanlar veya yığınlar (*cumhûr*), teorik düşünme yeteneğine sahip olan insanlar veya teorisyenler (*nuzzâr*) ve mutlu insanlar ya da filozoflar (*su'adâ*) diye sınıflanabilecek olan üç insan türü vardır.[33] İnsanların tümelleri en sıradan bilme yolu, çoğunluğu meydana getiren sıradan insanların takip ettikleri doğal yoldur. Bu düzeyde akledilir tümel ya da makul, makulü olduğu şeyle bir bağıntı içinde bilinir. İbn Bâcce bu düzeyde akledilir tümellerin duyular yoluyla idrak edildiğini, pratik becerilerin tamamının

33 S. Inati, "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya Ibn as-Say'igh Ibn Bajja".

bu yolla elde edildiğini söyler ve bu düzeydeki aklı, maddi akıl (*el-aklü'l-heyûlânî*) olarak adlandırılır.[34] Sıradan insanın varlık düzeyini, o, maddi varlık mertebesi diye ifade eder.

Akledilir tümellerin veya makullerin doğal yolla kavranmasının zirvesini oluşturan ikinci düzey, teorik düşünenlerin düzeyi olup burada birinciden biraz daha farklı bir kavrayışla, fakat hemen hemen aynı yöntemle metafizik öncesi teorik bilgi alanına çıkılır. Bu düzeyde tahayyül veya tasavvur birinciyle kıyaslandığında, daha üstün bir nitelik arz eder. Öte yandan birinci düzeyde tümeller ya da makuller dış duyulardan alınan imge ya da suretlerle bağıntılı olarak bilinirken, teorisyenlerin düzeyine karşılık gelen ikinci düzeyde tümeller içsel duyularda oluşan suretler aracılığıyla bilinir. Söz konusu teorik bilgi düzeyi, tıpkı Platon'da olduğu gibi eksik makullerden oluşan matematiksel bilimlerle doğa bilimler alanını ifade eder.[35] Doğa bilimleri ve matematiksel bilimlerle uğraşan âlimlerin varlık düzeyini, İbn Bâcce ruhani varlık düzeyi olarak tanımlar.

İbn Bâcce'de akledilir tümelleri kavramanın, makullerle birleşmenin, kısacası bilmenin üçüncü ve son aşamasını, *müstefâd* akıl aşaması oluşturur. Teorik aklın son yetkinlik durumunu hayata geçiren üçüncü insan türü, diğer insan tiplerinin duyulara ve özel ruhani suretlere bağımlı bulunan bilmelerine karşılık, bilme faaliyetini bütün bağıntılardan uzakta gerçekleştirir. Akıl ve makul özdeşliğini ifade eden bu düzeyle birlikte metafizik alana geçilmiş olur. Bu düzeydeki insanlar da, var olan her şeyi bütün gerçeklikleriyle gören mutlu kimseler olarak filozoflardır. Onların varlık düzeyleri rasyonel bir düzeydir. Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Bâcce'de insanın nihai amacı olan ebedi saadeti gerçekleştirebilmek için, söz konusu ilk iki düzeyi kemale erdirip ilgisini sonuncu ve en yüksek düzey üzerinde yoğunlaştırması gerekir. Buna göre insan, cismani fiilleriyle maddi varlığını sürdürüp manevi eylemleriyle şerefli bir konuma yükselir, tefekkürü ve benzeri rasyonel faaliyetleriyle de ilahi bir nitelik kazanır.[36]

Siyaset Felsefesi

İbn Bâcce'nin nasıl ki etiği metafiziğiyle epistemolojisine bağlıysa, aynı şekilde siyaset felsefesi de etiğinden ayrılmazdır. Bunun da

34 *Bkz.*, Y. Aydınlı, "İbn Bâcce", s. 349.
35 L. E. Goodman, "Ibn Bajjah", s. 300.
36 B. Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", s. 340.

nedeni siyasetin ahlakın devamı, onun bir tamamlayıcısı olmasıdır. Nitekim o, burada da politik yönetimi veya devletin yönetimini (*tedbîrü'l-müdün*), evrenin Allah tarafından yönetimi ile bireyin/filozofun kendini yönetmesi (*tedbîrü'l-mütevahhid*) arasına bir yere yerleştirir. Bununla da sadece evrenin Allah, filozofun da kemale ermiş aklı tarafından yönetilmesi gibi toplumun da aklıyla tezahür eden filozof tarafından yönetilmesini anlatmak istemez. Fakat aynı zamanda bireydeki ve evrendeki amaçlılığa benzer şekilde politik yönetimin de bir amaç için var olduğunu anlatmak ister. Bu amaç da doğallıkla yurttaşların hayatlarını, onların yetkinleşmelerine, nihai amaçları olan ebedi saadete erişmelerine yardımcı olacak şekilde düzenlemelerini mümkün kılmaktatır.[37]

İbn Bâcce, aslında Platon'dan itibaren bütün filozofların yaptığı gibi, politik yönetimleri veya farklı toplum biçimlerini yöneticilerine, yönetilenlere ve amaçlarına bakarak, kötü veya bozuk toplumlar ile erdemli toplumlar şeklinde ikiye ayırır. Bunlardan bozuk ya da cahil devletler, ideal devlet ya da erdemli toplumun, Platon'un sözünü ettiği dört kötü rejimden birine dönüşmesinin sonucunda ortaya çıkmış politik düzeni ifade eder. Bozuk ya da cahil toplum kötülüğün belirtileri olan değişmenin, istikrarsızlığın, çokluk ve kararsızlığın hüküm sürdüğü toplumdur. İbn Bâcce, fasık veya günahkâr toplum da dediği bozuk devletin, gücünü sevgiden almadığını ve burada insanın metafizik boyutunun hiç hesaba katılmadığını ileri sürer. Bu tür bozuk veya cahil devletlerde, insanların eylemlerinin gerisinde haz alma amacı olup onların aralarındaki görüş ayrılıkları ve diyalogsuzluk birbirlerine ters hareket etmelerine ve birbirleriyle çatışmalarına yol açar. Onlar, bu yüzden aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek için her daim bir hâkime ihtiyaç duyarlar. Bozuk toplumların, sadece kadıya değil, hekime de ihtiyaçları hiç eksiz olmaz. Bunun da nedeni, cahil devletlerin ahalilerinin sağlıklarına dikkat etmemeleri, zararlı gıdalar yemeleri, içki içip spor yapmamalarıdır.

Oysa erdemli toplum, ideal bir düzen olarak, ne hekime ne de hâkime ihtiyaç duyar. Zira böyle bir toplum düzeninde, bütün davranışlar erdemli, bütün görüşler isabetlidir. Bu tür erdemli toplum veya ideal devletler, elbette filozoflar tarafından yönetilir. Filozoflar sayesinde hikmetli ve erdemli bir hayatın çerçevesini sunan ideal ya da erdemli toplumda politik ve sosyal düzen temel dinamizmini sevgiden alır. İbn Bâcce, bununla birlikte, hayalci değil fakat ger-

37 J. P. Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", s. 181.

çekçi davranır. Böyle bir ideal düzenin, daha önce de belirttiğimiz üzere, gerçekleşmesinin hiç de kolay olmadığını, hatta imkânsız olduğunu savunur. Bu yüzden erdemli insanın veya gerçek filozofun bu dünyada mutluluğa erişebilmesinin mümkün olmadığını, hatta onun dünyada egemen olan bozuk toplumlarda, adeta bir ayrık otu gibi, münzevi bir hayat sürmesinin kaçınılmaz olduğunu söyler:

> Yetkin olan erdemli devlette her insana yeteneklerine göre en üstün değer [ve imkân] verildiği açıktır. O devletin her düşüncesi doğru olup hiçbir yanlış görüşe yer yoktur, yaptıkları da mutlak olarak erdemlidir. Belli ki, erdemli devlet vatandaşlarının görüşlerinden başka, yetkin devlette ortaya çıkan bütün görüşler hatalı ve mutat olanın dışında meydana gelen her iş yanlıştır. ... Demek oluyor ki, yetkin devlette vatandaşların görüşlerinden başka görüşler ve yaptıklarından başka işler yürürlüğe konulamaz. Dört bozuk yönetim şeklinde ise, bunlar olabilmektedir. ... Tasavvufçuların "yabancılar" (guraba) diye niteledikleri işte onlardır; çünkü onlar kendi vatanlarında, yakınları ve dostları arasında bulunsalar da, düşünce dünyalarında başka mertebelere yolculuk ettiklerinden, o mertebeler onların vatanı sayılır; dolayısıyla, düşünceleri itibariyle toplumun gözünde yabancıdırlar (*İKY*, 419-420).

Bilgi ve eylemleriyle yetkin olan insanlar, erdemsiz bir toplumda veya onun bozuk yönetim biçimleri olarak ifade ettiği timokrasi, oligarşi, demokrasi veya tiranlıkta, toplumdan tam bir tecrit olunmuşluk hali içinde yaşamak durumundadırlar. Çünkü tam ve mutlak bilgileri onları topluma yabancı hale getirir, görüş ve kanaatleri toplumun kanaatlerine aykırı düşer. İbn Bâcce erdemli bir toplumda, toplumdan tecrit olunmuşluğun doğru, hatta mümkün bir şey olmasa bile, erdemsiz toplumda, filozofun ya da erdemli insanın kendisini koruyabilmesi için kaçınılmaz olduğunu kabul eder.[38]

Endülüslü Mistik: İbn Tufeyl

Endülüs'teki İslam felsefesinin, üçüncü önemli temsilcisi esas itibariyle İslam Yeni-Platonculuğunun doruk noktasını temsil eden

38 M. Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 121.

İbn Tufeyl'dir. Toplumdan, toplumun/başkalarının yardımlarından ve dinin kendisinden yardım görmeyen insan aklının hakikatin bilgisine nasıl erişebileceğini gözler önüne sermek amacıyla ortaya çıkan İbn Tufeyl, aynı zamanda İslam Yeni-Platonculuğunun en önemli konularından birini oluşturan meşhur teziyle, akıl ile vahyin, felsefe ile dinin uyumu ya da bağdaşabilirliği düşüncesiyle tanınır.

Fakat her şey bundan ibaret değildir. İbn Tufeyl üzerinde yoğunlaşan araştırmacılar, onun düşüncesini geliştirip aydınlatan en önemli unsur veya ufuklardan birisinin tasavvufla olan ilişkisi olduğuna vurgu yaparlar.[39] Hatta tasavvufa özgü bu mistik deneyim felsefesine yapılan vurgu o kadar öne çıkar ki, Meşşai filozofların felsefelerinin ayrılmaz bir parçası olan politika felsefesi veya insan hayatında siyasal varoluşa yapılan vurgu neredeyse hiç gündeme gelmez.[40]

Demek ki İbn Tufeyl daha önce Meşşai filozoflar ile İbn Bâcce tarafından hayata geçirilen hakikate rasyonel araştırma yoluyla erişme olarak felsefe anlayışını tasdik etmekle beraber, bunun yetersizliğine veya en azından müşahede ve birtakım ruhsal tecrübeler üzerinden ifade edilebilen tasavvufi bir felsefe ile tamamlanması gerektiğini savunmaktadır. Başka bir deyişle İbn Tufeyl de, selefleri Fârâbî ve İbn Sinâ gibi "hakikatin birliği" anlayışı doğrultusunda, felsefeyle dinin bağdaşabilirliğini ileri süren İbn Tufeyl "rasyonel felsefe" ile "tasavvufi felsefenin" hakikate ulaşma amacı doğrultusunda sentezlenebileceğini ileri sürer. Gerçekten de onun rasyonel filozofun *bahs* ve *nazar* yönetimiyle mutasavvıfın zevk ve müşahede tecrübesinin bir sentezine ulaşmayı amaçladığı kabul edilir.[41]

Hayatı ve Eserleri

Ebû Bekir Muhammed İbn Tufeyl adıyla bilinen bu Endülüslü Müslüman düşünürün on ikinci yüzyılın ilk on yılı içinde doğduğu tahmin edilmektedir. Gırnata'nın (Granada) yaklaşık elli kilometre kuzeydoğusundaki Vâdiâş kentinde doğan İbn Tufeyl'in çocukluk ve gençlik dönemi, eğitim koşulları hakkında pek bir bilgimiz yoktur. Bununla birlikte, çağının eğitim anlayışına uygun olarak başta fı-

39 J. P. Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", s. 184.

40 H. Fradkin, "İbn Tufeyl: Ebsâl il Selemân'ın Diyaloğu: Hayatı Şuur mu Yaratır?", s. 204.

41 B. Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", s. 357.

kıh olmak üzere, dini bilimler alanında iyi bir eğitim gördüğü, fakat sonradan tıp ve felsefeye yöneldiği tahmin edilmektedir.[42]

Tıp alanında parlak bir başarı sergileyen, hekimlik mesleğini icra ederken ünü her tarafa yayılan İbn Tufeyl, en nihayetinde Muvahhidî halifesi Ebû Ya'kûb Yûsuf bin Abdilmü'min'in sarayında başhekim olarak görevlendirilmiştir. Söz konusu görevin onun hayatında önemli bir dönüm noktası oluşturduğu kabul edilir.[43] Sarayda huzurlu bir çalışma ortamı bulan İbn Tufeyl'in edebiyat ve astronomi alanlarında da büyük bir yetenek ve birikime sahip olduğu tahmin edilmektedir.[44] Yazdığı pek çok kaside yanında, İslam tıp literatürünün kendi türünde en uzun manzum eserini kaleme alan İbn Tufeyl, astronomi alanında ise Batlamyus astronomisine yöneltilen eleştirilerin Endülüs'teki öncülerinden biri olarak kabul edilir.

İbn Tufeyl halifenin ölümünün ardından yerine geçen oğlu tarafından da himaye edilmişti. 1185 yılında Merakeş'te ölen filozofun felsefe alanında, büyük bir ün kazanmış olan tek bir eseri vardı: *Hayy bin Yakzân*. On dördüncü yüzyılda İbraniceye, 15. yüzyılda Pico della Mirandola tarafından Latinceye, sonraki yüzyıllarda da bütün Avrupa dillerine tercüme edilmiş olan "felsefi öykü" tarzındaki bu eserin başta Francis Bacon ve Thomas More olmak üzere, pek çok modern düşünüre önemli bir etki yaptığı kabul edilmektedir.[45]

Felsefe Anlayışı

İbn Tufeyl felsefe telakkisini, *Hayy bin Yakzân*'da, kendisinden önceki İslam filozoflarını değerlendirerek ortaya koyar. Eserden de anlaşılacağı üzere, onun felsefe anlayışı belli bir mistisizm, "Meşriki Hikmet" görüşü etrafında şekillenir.[46] "Meşriki Hikmet" deyimi aslında, onun İbn Sinâ'ya izafe edilen, hikmete dayalı mistik bir Doğu felsefesinden[47] türettiği alternatif bir felsefe anlayışının temelini oluşturur. Nitekim o, eserin girişinde, amacının İbn Sinâ'nın sözünü ettiği ve kendisine göre tasavvufla aynı olan söz konusu aydınlatıcı ya da "Meşriki Hikmeti" açıklamak olduğunu belirtir. Alıntıdan

42 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İs. 435.
43 İ. Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 419.
44 N. A. Özalp, "İbn Tufeyl ve 'Hay bin Yakzan' Üzerine", s. 51.
45 L. Bresler, "Ibn Tufeyl", s. 33.
46 İ. Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 419.
47 S. H. Nasr, "Ibn Sinâ's 'Oriental Philosophy'", ss. 247-57.

da anlaşılacağı üzere, İbn Tufeyl "Meşriki Hikmet"i *müşahede*, *zevk* ve *huzur* ehlinin, ifade edilmesi veya sözü dökülmesi imkânsız olan manevi tecrübelerinin bütünü olarak tanımlar:

> Benden İslam felsefecilerinin önderlerinden Ebû Ali bin Sinâ'nın *Hikmet-i Meşriki* (Doğu Hikmeti) adlı eserinde dile getirdiği bazı sırları açıklamamı istiyorsun. Gerçeği olduğu gibi anlamak isteyenler için böylesi sırları araştırmak zorunludur. Sana bunları gücümün yettiği ölçüde açıklamaya çalışacağım.
>
> İsteğin, bende şimdiye kadar hiç tanımadığım bir duruma ermeye, sözcüklerle tanımlanamaz, nitelenemez yüce bir makama ulaşmaya neden olan tatlı bir hatırayı canlandırdı. Ulaştığım bu durum, bu makam, bu evrenin dışında bir evrendedir ve insan aklı künhünü kavramaya güç yetiremez. Bununla birlikte insanı öylesine tatlı ve gönendirici bir bilgi denizine daldırır ki bu durumu yaşayanlar kendilerinde sırları bütünüyle gizleme gücünü bulamazlar. Duydukları zevk ve coşku onların durumlarını açıklamaya zarar (*HİY*, 63).

İbn Tufeyl, kendisinden önceki İslam filozoflarına da işte söz konusu "Meşriki Hikmet" perspektifinden yaklaşır. Bu açıdan bakıldığında, onun Aristoteles ile Fârâbî'nin eserleri dışında, İbn Sinâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ* adlı eserini yetersiz bulduğu söylenebilir. O, özellikle de söz konusu eserlerin temsil ettiği Meşşai felsefe anlayışı ile meşriki hikmetin farklı amaçlar taşıdığına işaret eder. Söz gelimi, ona göre Fârâbî'nin eserlerinin çoğu mantık konusunda olup, felsefeyle ilgili olanları ise şüphelerle doludur (*HİY*, 68).

İbn Sinâ'yı ise o, iki farklı şekilde değerlendirir. İbn Tufeyl'in bakış açısından İbn Sinâ, öncelikle Aristoteles'i yorumlamış, birçok konuda onunla uzlaştıktan sonra, Aristotelesçi felsefeyle İslam inancını sentezleyen tavrını *Kitâbü'ş-Şifâ* adlı eserinde ortaya koymuştur.[48] Fakat İbn Tufeyl, İbn Sinâ'nın felsefesinin bundan ibaret olmadığını söyler, çünkü o felsefede kendi özgün tavrını "*el-felsefetü'l-meşrikiyye*" ile ilgili eserinde ayrıca ifade etmiştir:

48 İ. Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 420.

> İşte senin isteğin üzerine hatırladığım bu durum, İbn Sinâ'nın *Hikmet-i Meşriki* adlı eserinde değindiği durumlardan biridir. İbn Sinâ şöyle diyor: "Çile (*riyazet*) insanı eğite eğite, ahlakını arıta arıta öyle bir noktaya getirir ki, o uzaktan görünen ve kimi zaman parlayan, kimi zaman sönen bir ışığa döner. Gözüne arada bir gerçeklik nurlarından çok az bir aydınlık ilişmeye başlar. Bu aydınlık ona büyük bir tat, zevk verir. Benliğini kötü huylardan arındırmayı sürdürdükçe aydınlıklar çoğalır, büyür. Zamanla gözü aydınlığa alışır ve o aydınlık süreklilik kazanır. Çilede olmadığı zamanlarda bile o durumlar, aydınlıklar sürekli görünür. Aydınlıkların her görünüşünde insan Tanrı'ya doğru bir basamak yükselir. Her yükselişte de kendi durumuna ilişkin gizli noktalara işaret etmekten kendini alamaz (*HİY*, 65).

İbn Tufeyl, kendisinden önce yaşamış Endülüslü filozof İbn Bâcce ile eserleri İspanya'da yaygın bir etki yapmış olan Gazzâlî'yi de, bu bakış açısından çok olumlu bir biçimde değerlendirir. Endülüs düşünce geleneğinin ilk gerçek filozofu olarak tanımladığı selefini, bununla birlikte, sistemini tamamlayamadığı gerekçesiyle bir yandan da eleştirir. İbn Tufeyl'e göre, filozofu Gazzâlî gibi bir mutasavvıftan ayıran şey de zaten budur: Filozoflar mistik aydınlanmaya ancak teemmül ya da rasyonel araştırma yoluyla ulaşılabileceğini iddia ederler; oysa teemmül kişiyi ya da araştırmacıyı olsa olsa gerçek tasavvufun özünü meydana getiren, tanımlanması imkânsız deneyimin eşiğine götürür:[49]

> Bu hale ulaşan kimselerden bilgide derinleşemeyenler hadlerini aşarlar ve akılla bağdaşmayan, dinin dış yüzeyiyle uyuşturulması mümkün olmayan kimi iddialarda bulunurlar. İşte bu nedenle kimisi "Kendimi teşbih ederim, benim şanım ne büyüktür", kimisi "Ben Hakk'ım", kimisi "Cübbemin altında Tanrı'dan başkası yoktur" gibi sözler, özel deyimiyle "*şatahât*" söylemişlerdir.
>
> Şeyh Ebu Hamid Gazzâlî, bu düzeye (*makam*) ulaştığında bilimlerdeki yetkinliği sayesinde kendini bu gibi sözlerden korumayı başardı (*HİY*, 65).

49 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 270.

Bilgi Teorisi ya da Hayy'ın Akli Gelişmesi

İbn Tufeyl, sözcüklerle ifade edilemeyen bu durumu anlatmak veya betimlemek için, *Hayy bin Yakzân*'da, dolaylı ve kapalı bir anlatım tarzı olması dolayısıyla daha uygun bir yöntem olarak alegoriye başvurur. Hayy'ın rasyonel ve bireysel gelişimini anlatırken, epistemolojisinin ana hatlarını ortaya koyar. Eserdeki Hayy tipi, fiziki varlığıyla doğanın bir parçası olsa da, algı ve dolayısıyla bilme imkânlarıyla doğayı gözlemleyen, doğal varlık alanındaki düzen ve işleyiş üzerine düşünen, akıl sahibi bir varlık olarak bu dünyadaki mevcudiyetini anlamlandıran, gözlemlenebilir alanın ötesindeki metafizik varlık düşüncesine ulaşan bir özneyi ifade etmektedir. O nihayet, mistik birtakım deneyimler sayesinde mutlak Hakikat'e ulaşan ideal özneyi temsil etmektedir.

Hayy'ın gelişimini İbn Tufeyl, yedi rakamının sembolizmi üzerinden ifade eder.[50] Yani o, kahramanın gelişimini onun hayatını yedi yıllık aşamalara bölerek anlatır. Söz gelimi Hayy'ın hayatının yedi yaşına kadar süren ilk aşaması onun bedensel ve psikolojik gelişiminin başlangıç aşamasını meydana getirir. Hayy'ın öyküsü Hint Okyanusu'ndaki bir adada geçer. İbn Tufeyl, Hayy'ın doğuşuyla ilgili olarak, hangisinin seçileceğini okuyucusuna bırakacak şekilde, iki alternatif ortaya koyar. Alternatiflerden birincisine göre, bir adanın kıskanç kralının kız kardeşi Yakzân adlı komşusuyla evlenmiş ve ondan bir çocuk dünyaya getirmiştir. Lakin ağabeyinin yeni doğmuş çocuğunu öldüreceği korkusuyla bebeği bir sepetin içine koyup okyanusa bırakmış ve okyanus onu terk edilmiş bir adaya götürüp orada kıyıya çıkarmıştır. Açlıktan ağlayan çocuğun sesi yavrusunu kaybetmiş bir ceylan tarafından duyulmuştur.

İbn Tufeyl'in sunduğu ikinci ihtimale göre, adada bir balçık birikintisinin mayalanmaya başladığı durgun ve yaş bir yer bulunmaktadır. Mayalanma süreci iki parçadan oluşan son derece küçük bir kabarcık meydana getirir. Kabarcığı oluşturan iki parça ince bir zar ile birbirinden ayrılmış olup bunlar Tanrı tarafından yaratılan nefsi almaya kadir bir cevher olan gözle görülemeyen hava ile doludur. Buna göre, nefis embriyo türünden bu kabarcığa iliştiğinde bütün yetiler onun otoritesi altına girer. [51] Varlığa gelişi böyle açıklanan ve adada yapayalnız kalan Hayy'ı, kendi yavrusunu kaybetmiş bir ceylan, o büyüyüp güçleninceye ve hayvanlarla baş edebilecek du-

50 B. Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", s. 357.
51 J. P. Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", s. 185.

ruma gelinceye kadar emzirir (*HİY*, 85). Her ne kadar hayvanların doğal hayatını yaşamış olsa da, onun dikkatini çok geçmeden derisinin çıplak olması ve hayvanların sahip olduğu doğal korunma araçlarından yoksun bulunması çeker (*HİY*, 86). Yedi yaşına geldiğinde, açıklık sorununa bir çare bulmak veya örtünmek amacıyla vücudunu ağaç yapraklarıyla veya hayvan derileriyle örtme yoluna giden Hayy, tam bu sıralarda, kendisini emzirip büyütmüş olan ceylanın ölümüne tanık olur (*HİY*, 88). Söz konusu ölüm, onun hayatını bağımlı bir hayattan bir keşif hayatına dönüştüren en önemli faktör olur.

İlk keşif, canlılardaki hayat ilkesinin ruh olduğuyla ilgili keşiftir. Gerçekten de çok aziz bildiği bu ceylanın ölümünün nedenini, onun cismini gözlemlemek suretiyle keşfedemeyen Hay, kaba bir teşrihin ardından, ölümün nedenini bedenin hayat ilkesi olan ruhun bedeni terk etmesiyle ortaya çıkan bir düzensizlik olarak teşhis eder. Gerçekten de ölümle birlikte görünür hiçbir maddi hasarın meydana gelmemesinden, ölümün sadece nefis ya da ruh ile bedenin birliğinin çözülmesinin sonucu olduğu düşüncesine varan Hayy'ın ilk keşfi hayattır (*HİY*, 89-92).

Onun ikinci keşfi, hayatla yakından ilişkili olduğunu düşündüğü ateştir. Aşağıya doğru hareket eden diğer doğal nesnelerin tersine, ateşin yukarıya doğru hareket ettiğini keşfeden Hayy'ın bu dönemdeki diğer keşifleri arasında aletlerin kullanımı, hayvanlarla bitkilerin karşılaştırılması, bitki ve hayvanların çeşitli tür ya da sınıflarının özellikleri bulunur (*HİY*, 93-94). O, bu gözlemlerinden hareketle ruhsal âlemin keşfine yükselirken, her varlığın madde ve form gibi iki öğeden meydana geldiğini öğrenir. Canlı varlıklarda bu form, hayvandaki hayat ilkesi ve bu arada düşüncenin konusu olan ruh ya da nefistir (*HİY*, 95). Akıl yürütme yoluyla sadece madde ve form kavramlarını değil, neden ve sonuç, birlik ve çokluk kavramlarını da bulan Hayy, yirmi sekiz yaşında yıldızların bozulmayan dünyasını tefrik derecesine yükselir ve bunun bir Yaratıcı'yı gerektirdiğini kabul eder (*HİY*, 109).

Daha doğru bir deyişle, çok sayıda farklı nesnenin varlığına rağmen, evrenin bir olduğu sonucuna varan Hayy, daha sonra onun yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğunu tartışmaya geçer ve hayli gelişmiş düşüncelerle, ezeliyet fikri kadar yaratılış tezinin de itirazlardan bağışık olmadığını görür. Evrenin yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğu konusunda nihai bir karar veremese de, onun kendisine bağlı olduğu bir nedeni olması ve bu neden ya da Zorunlu Varlık'ın

gayri fiziki, ruhsal bir töz olması gerektiği sonucuna varır (*HİY*, 111-114). Yine yaratılışın açık alametleri olan güzellik ve düzen, Hayy'ı böyle bir nedenin yetkin, özgür, her şeyi bilen, cömert ve güzel bir varlık olması gerektiği sonucuna götürür. Onun, insanın dünyada gözlemlediği bütün yetkinlik veya kemallere sahip bulunması ve bütün eksikliklerden uzak olması gerekir. Bunu keşfettiği zaman, Hayy otuz beş yaşındadır (*HİY*, 117-118).

Bütünüyle manevi ya da gayri maddi olan Yüce Varlık'la ilgili bu bilgilere nasıl ulaştığını araştırmaya koyulduğunda, Hayy kendisindeki söz konusu nedeni gösteren bu şeyin de gayri fiziki, tinsel bir şey olması gerektiği sonucuna varır (*HİY*, 121-124). Bu keşif, onu ayrıca ruhun metafiziksel üstünlüğünün tam bilincine, söz konusu tözün, cismin maruz kaldığı oluş ve bozuluş koşullarından bağımsız olduğu bilgisine ve ruhun gerçek mutluluğunun kendisinin Zorunlu Varlık'la olan yakınlığını bilmesine bağlı olduğu kavrayışına götürür (*HİY*, 125-129). Buna göre, teorik anlamda **(i)** hayvani içgüdü ve güçleri dolayısıyla hayvanlar dünyasıyla, **(ii)** göksel feleklerle ve **(iii)** nihayet, Zorunlu Varlık'la olan yakınlığının bilincine varan Hayy, pratik anlamda da ödevlerinin neler olduğunu görür. Buna göre, onun her şeyden önce bedeninin ihtiyaçlarını karşılama zorunluluğu bulunmaktadır. İkinci olarak, manevi, ya da daha doğrusu akli doğası nedeniyle, onun güzelliği ve evrendeki düzeni temaşa etmesi gerekir. Ve nihayet, ilahi hakikat veya Tanrı ile olan yakınlığından dolayı, O'nu rasyonel açıdan tefekkür etmesinin yeterli olamayacağını, zira böyle bir rasyonel tefekkürde, kendi kimliği ya da benliğini aşamayacağını bilmesi gerekir (*HİY*, 129-134).

İbn Tufeyl'e göre, hakikati arayan kişinin nihai amacı, benliğin yok olması veya O'nun Tanrı'da istihlak edilmesidir. Başka bir deyişle, onun Gazzâlî gibi sufilerin tevhitte fena dedikleri vecd halini elde etmek, gerçeklikte hakiki Bir'den başka hiçbir şeyin var olmadığını, maddi ya da manevi her şeyin, O'nunla kıyaslandığında tam bir hiçlik olduğunu anlamak için çalışması gerekir. Buradan hareketle, İbn Tufeyl'in insanın rasyonel gelişmesiyle ilgili olarak belli bir şema geliştirdiği, bilgi türleri arasında bir ayrım yaptığı söylenebilir.[52] Buna göre, yedi yaşına kadar süren ilk aşama, bedensel ve ruhsal gelişimin başlangıç aşamasını oluşturur. Yedi ile yirmi bir yaş arası dönem, pratik ihtiyaçların karşılanması amacıyla birtakım araçların imal edildiği bir çağdır. Merak döneminin başladığı yirmi

52 S. Inati, "Ibn Tufayl".

bir yaşla birlikte, insan ruhu varlık ve oluşun gizemlerini keşfetmeye yönelir.[53] Fizikten metafiziğe geçiş, bu aşamanın en belirgin özelliği olarak ortaya çıkar. Ve nihayet, sonraki aşamada tam bir aydınlanma ile gerçek hikmeti yakalayabilen insan, en sonunda gerçek mutluluğun hakikatine erişeceği manevi deneyimlere yükselir.[54] İbn Tufeyl, söz konusu manevi deneyimi *Hayy bin Yakzân*'da şu sözlerle anlatır:

> Söz konusu ilgi ve eylemlerin tümünü terk etti Hayy. Çünkü bu ilgi ve eylemler büyük bir istekle koştuğu, ulaşmak için çalıştığı üçüncü benzerlik durumuna yakışacak şeyler değildi. Barınağının en kuytu köşesine çekildi. Adeta kendini hapseyledi oraya. Gözlerini sımsıkı kapattı. Cismani güçlerden yüz çevirdi. Duyulur dünya ile bağlarını kesti. Düşünce ve çabasını Zorunlu Varlık'a yöneltti. Hayaline gelen diğer tüm şeyleri anında kovarak, düşüncesini yalnız O'na özgü kıldı. Hayy artık yalnızca düşünüyordu. Bunu bir yaşama durumuna getirmişti; bu yaşam içinde kendini, benliğini eğitiyor, arındırıyordu.
>
> Hayy, bu yoğun yaşama zamanla öylesine alıştı ki, günlerce hiçbir şey yemediği, yerinden hiç kımıldamadığı oluyordu. Düşünürken kendi özü dışındaki tüm varlıklar siliniyor, kayboluyordu. Fakat kendi özü henüz zorunlu ve gerçek Varlık olan Zat'ın müşahedesine daldığı zamanlarda yok olmuyordu. Bu kötü bir durumdu. Çünkü katıksız müşahedeye diğer bir şeyi karıştırmanın görüş ve düşüncedeki şirkten ileri geldiğini biliyordu.
>
> Hayy, şirkten kurtulana, hem kendisi, hem de yer, gökler ve içerdikleri şeyler, ruhsal biçimler ve Zorunlu Varlık'ı bilen tüm özler düşüncesinden tümüyle silinip yitinceye kadar Tanrı'yı katıksız müşahedeye ulaşmak için çalışmasını sürdürdü. Sonunda diğer varlıklar da, kendi özü de kayboldu, tümüyle yok oldu. Zorunlu ve gerçek Varlık'ın, kendinden başka bir gerçeklik taşımayan sözüyle, "Bugün mülk kimindir? Tek ve her şeye gücü yeten Tanrı'nındır" diye haykırarak yokluğa (fena) erdi.

53 İ. Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 420.
54 L. E. Goodman, "Ibn Tufayl", s. 323.

> Hay bin Yakzan bu aşamaya ulaştıktan sonra, zorunlu ve tek olan Zat'ın çağrısını duydu, kelamını anladı. Konuşmaması, konuşmanın ne olduğunu bilmemesi, o tek Varlık'ın kelamını anlamasını engelleyemedi. Bu durum içinde kendini yitirdi, daldı ve boğuldu. Hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir kalpten geçmeyen şeyleri gördü ve tattı (*HİY*, 136-137).

Demek ki, İbn Tufeyl son çözümlemede felsefi ya da teorik bilgi ile mistik ya da tasavvufi bilgi arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımın temelinde ise esas itibariyle iki bilgi türü arasındaki kesinlik farkı bulunur. Buna göre, ittisale dayanan, manevi gözlemle veya yaşanarak elde edilen tasavvufi bilgi; gözlem, deney ve rasyonel çıkarımla elde edilen teorik veya felsefi bilgiden kesinlik derecesi bakımından daha üstündür. Bununla birlikte bu, teorik ya da felsefi bilginin yanlış olduğu anlamına gelmediği gibi, salt akla, gözlem ve deneye dayalı felsefi bilginin mistik bilgiyle çeliştiği anlamına da gelmez. Bu ikisi arasında sadece apaçıklık ve manevi haz farkı söz konusudur. Bu ikisi birbiriyle çelişmek bir yana, deney ve aklın, fiziki dünyadan metafiziğe teorik bir geçiş yapmak suretiyle, mistik deneyime veya tasavvufi tecrübeye imkân sağladığı dikkate alınırsa, birbirini tamamladığı söylenebilir. İbn Tufeyl, bu gerçeği alegorik eserin, vahye dayalı din ile felsefenin birbiriyle olan uyumuna vurgu yaptığı son bölümünde bir kez daha ortaya koyar.

Din Felsefesi

Eserin anlattığına göre, Hayy'ın yaşadığı adaya komşu bir adada eski bir peygamberin getirmiş olduğu bir dini inanç yaşanmaktadır (*HİY*, 148). Absal ve Salaman, bu inanç sistemine veya dini akaide bağlı iki ideal mümin olup, birincisi söz konusu dinin batını, ikincisi ise zahiri yorumuna eğilimlidir. Bunlardan Hayy'ın yaşadığı adayı işiten Absal, hayatının geri kalan kısmını murakabe ve ibadet ile geçirmek üzere, adaya gelir. Hayy'ın varlığından adaya gelince haberdar olan bu kişi, en sonunda onunla tanışır. Absal kendisini görünce şaşıran Hayy'a konuşmayı öğretir (*HİY*, 149-153).

İşte bu sürecin ardından Hayy Absal'a kendi mistik deneyimlerini, Tanrı müşahedesini anlatır. Onun ifşaları Absal'ı derinden etkilediği gibi, onun kendi kutsal kitabında melekler, peygamberler, cennet ve cehennemle ilgili ayetlerin, Hayy'ın idrak etmiş olduğu mistik ve metafizik hakikatlerin duyusal temsillerine karşılık geldi-

ğini görmesini sağlar. Hayy ise, Absal'ın kendisine vahiy ve ibadetle ilgili olarak anlattığı her şeyin, kendisinin bizzat yaşamış olduğu şeylerle tam bir uygunluk içinde olduğunu görür (*HİY*, 153-154).

Bu açıdan bakıldığında, İbn Tufeyl'in hakikatin biri zahiri, diğeri batını olacak şekilde, iki yüzü ya da görünümü olduğunu ifade ederek, felsefe ile din, akıl ile vahiy arasında bir çatışma olabilmesi imkânını daha baştan ortadan kaldırdığı söylenebilir. Gerçekten de onun sisteminde teorik bilgiyle tasavvufi bilgi arasında bir çelişki ya da karşıtlık olmadığı gibi, teorik ve mistik yollarla ulaşılan metafizik hakikatlerle dini öğreti arasında da bir çelişki söz konusu olmaz. Ama birinciler arasındaki ilişkinin bir tamamlama ilişkisi olduğu ya da teorik bilginin tasavvufi hakikat için bir hazırlık oluşturduğu yerde, meşriki felsefe ile sahih din arasında bir söylem farkı söz konusu olur. İbn Tufeyl sosyal varoluş biçiminin dinin söylem ve sınırlarını belirlediğini düşünür.[55] Her ne kadar alegorik eserde Hayy Absal'ın aktardığı dini inanç sistemindeki benzetmeye dayalı söylemi ve fazlasıyla dünyevi gözüken kuralların mevcudiyetini yadırgasa da, onu böyle düşünmeye iten neden, bütün insanların kendisi gibi üstün yaratılışlı insanlar olduğunu sanmasıdır (*HİY*, 156-157). Oysa bir toplumda herkes böyle olmayıp, dünyevi ilgilerle bezenmiş durumdadır. Dolayısıyla, herkesin yüksek yaratılışa, derin sezgi kapasitesine ve araştırmacı bir ruha sahip olmadığı bir toplumda, bildik bütün ritüelleri ve uygulamalarıyla dini söylemin üslup ve içeriği hikmete uygundur. Bu yüzden, İbn Tufeyl meşriki felsefenin gizemlerinden belli bir dine bağlı olan kitleyi haberdar etmeye çalışmanın beyhude olduğunu düşünür. Zira kitle, genellikle noksan fıtratlı ve dünyevi ilgileri baskın çıkan insanlardan oluşur. Dolayısıyla, o kitle için gerçekten iyi olanın dinin zahiri kurallarına riayet etmek, ilk kuşakların yolunu takip etmek, hakikatini anlayamadığı ayetlere öylece iman etmek olduğuna kanaat getirdi. Yetkin yaratılışlı insanların kaderi ise, gerçek bir metafiziği deneyimlemek ya da yaşamak amacıyla, toplumdan ve insanlardan uzaklaşmaktır:[56]

> Hayy, bu gözlem ve düşüncelerinden sonra Salaman ve arkadaşlarının yanına giderek bütün söyledikleri, anlattıkları için özür diledi. Bütün söylediklerinin yanlışlığını anladığını, kendilerine katıldığını bildirdi.

55 İ. Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 423.
56 İ. Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 423.

Onlara, öğretinin belirlediği çerçeve dışına çıkmamalarını, yükümlülüklerini yerine getirmelerini, önemsiz ve amaç dışı şeylerle uğraşmamalarını, kitaptaki benzetmeli (müteşabih) sözleri olduğu gibi kabul ve iman etmelerini, dine sonradan katılan şeylerden (bidat), dünyasal istek ve eğilimlerine uymaktan kaçınmalarını, ilk müminlere uyarak öğretide bulunmadığı halde sonradan uydurulan şeyleri terk etmelerini, daha çok halkın bilgisiz kesiminde görüldüğü gibi öğretiyi savsaklayarak dünyaya yönelmemelerini öğütledi.

Hayy ve Absal, öğretiye teslim olan fakat eksiklik ve yanlışlardan arınmayan halk için başka bir yol olmadığını anlamışlardı. Bu yoldan alınıp müşahede doruklarına çıkarılmak istenirse, sonsuz mutluluğa ulaşmak şöyle dursun, içinde bulundukları durumları bile bozulabilirdi. Tepetaklak yuvarlanıverirler, sonları çok kötü olabilirdi. Eğer ölerek kesin bilgiye ulaşana değin bulundukları durumda kalırlarsa, kötü sonuçtan korunabilir, kitabı sağ elinden verilenlerden (*ashab-ı yemin*) olabilirlerdi.

Yüksek makamlara erişen ve Tanrı dostlarına en yakın olan kimseler ise, bütün iç ve dış güçleriyle benliklerine karşı savaşarak halkı geride bırakan öncüler (*sabikun*) olacaktır.

Hayy ve Absal, Salaman ve arkadaşlarına veda ederek ayrıldılar. Adalarına dönmenin bir yolunu aramaya başladılar. Tanrı'nın yardımıyla adalarına kavuştular.

Hayy önceki yöntemiyle çalışarak eski makamına ulaştı. Absal da onu izleyerek onun makamına yakın derecelere yükseldi. Hatta hemen hemen Hayy'a yetişti. Ölünceye kadar, adada Tanrı'ya kulluk ettiler (*HİY*, 158).

Şârih-i A'zam: İbn Rüşd

İslam dünyasında, felsefenin, ama özellikle de Yunan tarzı felsefenin en büyük temsilcisinin, Müslüman filozoflar arasında en önemlisinin İbn Rüşd olduğu pek çok kimse tarafından kabul edilir.[57] Gerçekten de o, Aristotelesçi felsefeyi İslam düşüncesine entegre etmeyi amaçlayan Meşşai felsefenin bu doğrultuda şimdiye kadar alınmış yolu en üst mertebeye çıkarmış olan düşünürüdür. Bu yüzdendir,

57 Pek çok İslam felsefesi uzmanı tarafından paylaşılan bu görüşün en seçkin iki örneği için *bkz.*, O. Leaman, "Abu'l Walid Muhammad Ibn Rushd", ve K. Kennedy-Day, "Aristotelianism in Islamic Philosophy".

onun en temel düşüncesi veya teması, her ikisinin de doğru veya gereği gibi anlaşılması durumunda, din ile felsefe arasında hiçbir uyuşmazlık ya da çelişkinin olamayacağı düşüncesi oldu. Hatta İbn Rüşd, burada kalmayıp felsefe tarafından ortaya konan hakikat ile dinin ifade ettiği hakikatin birbiriyle çelişmesi bir yana, aslında aynı hakikatin alternatif ifadeleri olduğunu ileri sürdü. İşte bu yüzden o, öncelikle Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından ortaya konmuş olan "Hakikatin Birliği" düşüncesini en üst noktaya taşıyan düşünür oldu. "Hakikatin Birliği" görüşünü ifade etmek üzere geliştirmiş olduğu "Çifte Hakikat Öğretisi" bütünüyle özgün bir öğretiydi.

İbn Rüşd'ün bu yüzden felsefeye katkıları kesinlikle çok yönlü olmuştur: Aristoteles'in *Politika* dışında kalan tüm eserlerine birinci sınıf şerhler yazmak, bu felsefenin Hıristiyan düşüncesi tarafından anlaşılmasında ve alımlanmasında olabilecek en büyük rolü oynamak, bu katkıların, hiç kuşku yok ki, en başında gelir. Onun tüm zamanların en büyük "şârih"i olarak görülmesinin gerekçesi, Dante'nin *İlahi Komedya*'da ondan Euklides, Batlamyus ve diğerleriyle birlikte "büyük şârih" diye söz etmesidir.

İbn Rüşd, yine aynı bağlamda, Aristotelesçiliği, ona yabancı unsurlardan, özellikle de Yeni-Platoncu etkilerden arındırarak, Muallim-i Evvel, yani Aristoteles çizgisinde yeni baştan inşa etmiştir.[58] Nihayet, İbn Rüşd felsefeyi, onu İslam inancına aykırı bulanlara karşı büyük bir güçle savunmuştur. Gerçekten de filozofların dinsizlikle itham edildiği bir dönemde, felsefeyi savunan bir eser kaleme alan İbn Rüşd, İslam dünyasındaki din ve felsefe, gelenek ve ilerleme karşıtlığında, dine ve geleneğe karşı, gerek din ve gerekse geleneğin zorunlu oldukları gerekçesiyle korunmasını talep ederek felsefe ve ilerlemeden yana olmuştur. Eserleri en iyi durumda yasaklanan, en kötü durumda da yakılan filozofa ve eserlerine, o zamanlar gerçek bir karanlık içinde bulunan Hıristiyan Avrupa sahip çıkmış ve o böylelikle bir yandan da bilim ve felsefe bayrağı veya hazinesi İslam'dan Hıristiyanlığa geçişinin sembolü olup çıkmıştır:

> Birçok sebepten ötürü İbn Rüşd Ortaçağ Avrupa'sında, Doğu'da olduğundan daha iyi tanınıp takdir edildi. Birinci olarak onun birçok eseri Latinceye tercüme edilmiş, elden ele dolaşmış ve muhafaza edilmişti; oysa Arapça orijinalleri ya yakılmış ya da felsefeye ve filozoflara karşı beslenen düş-

58 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinler*, İstanbul, Klasik, 2003, s. 464.

manca tavır yüzünden yasaklanmıştı. İkinci olarak, Rönesans Dönemi'nde Avrupa, İbn Rüşd'ün öngördüğü ilmi metodu benimseme arzusundaydı; oysa Doğu'da ilim ve felsefe, mistik ve dini akımlar uğruna kurban edilmeye başlanmıştı. Nitekim, kendisi ilim (ve felsefe) ile din arasındaki bu çatışmanın tesirlerine bizzat maruz kalmıştı. Doğu'da din kazandı; Batı'da ilim.[59]

Hayatı ve Eserleri

1126 yılında Endülüs Kurtuba'da dünyaya gelen ve Batı'da *Averroës* olarak bilinen İbn Rüşd'ün İslam dünyasındaki tam adı Ebû'l-Velid Muhammed İbn Ahmed İbn Muhammed İbn Rüşd'dür. Endülüs'te hayli seçkin bir âlimler ve fakihler soyundan gelen İbn Rüşd'ün dedesi ve babası Endülüs baş kadılığı görevinde bulunmuştu. O, aile geleneğine uygun olarak öncelikle İslami bilimleri tahsil etmiş, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatını öğrenerek Kurtuba kadılığı yapmıştır. Sadece din bilimleri alanında değil, dünyevi bilimler sahasında da eğitim gören İbn Rüşd mantık, matematik, fizik, astronomi, felsefe ve tıp gibi alanlarda araştırmalarını hayatı boyunca sürdürmüştür. Başlarda daha ziyade tıp alanındaki çalışmalarıyla temayüz eden ve bu alanda çok önemli bir tıp kitabı olan *el-Külliyât*'ı kaleme alan İbn Rüşd, daha sonra kendini büyük ölçüde felsefeye vermiştir. O, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in öğrencisi olmuş,[60] bir süre sonra İbn Tufeyl aracılığıyla saraya ve zamanın kudretli hükümdarı Emir Ebû Yakûb'a takdim edilmiştir. Onun saraydaki ilk izlenimleri şöyle anlatılır:

> Müminlerin emiri Ebû Yakûb'un huzuruna çıktığımda, onu Ebû Bekr İbn Tufeyl ile baş başa buldum. Ebû Yakûb ailem ve cedlerimden bahisle beni övmeye başladı. Müminlerin Emiri'nin bana söylediği ilk şey filozofların görüşlerine gönderme yaparak şu oldu: "Felekler hakkında ne dersin? Kadim midir, yaratılmış mı?" Beni bir korku ve bocalama sardı. ... Fakat müminlerin emiri benim bu korku ve bocalayışımı anlayışla karşılayıp İbn Tufeyl'e döndü ve Aristo, Eflatun ve öteki filozofların fikirlerini zikrederek bana sorduğu soru hakkında onunla konuşmaya başladı (Marakkuşî'den aktaran A. F. el-Ehvâni, s. 300).

59 A. F. el-Ehvâni, "İbn Rüşd", s. 302.
60 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 275.

Aynı emirin Aristoteles'in ve mütercimlerin sözlerini anlamakta güçlük çektiğini belirtmesi ve İbn Rüşd'den Aristoteles külliyatını kendisine özetlemesini istemesi üzerine, onun felsefeyle olan ilişkisi pekişmiş ve ortaya felsefe yorumculuğunun abidesi olarak nitelendirebileceğimiz dev bir eser koleksiyonu ortaya çıkmıştır. Onun sarayla iyi ilişkileri Ebû Yakûb'un ölümünden sonra, oğlu Ebû Yusuf'la devam etmiş ve bir ara saray hekimliğine kadar yükselmişti. Bununla birlikte İbn Rüşd, her geçen gün biraz daha tutucu hale gelen İslami entelektüel atmosferde din-felsefe ilişkilerinin giderek daha da gerginleşmesinin ve geleneği temsil eden ulemanın yoğun baskısı ile entrikalarının bir sonucu olarak 1195'te saraydan uzaklaştırılmış ve sürgüne gönderilmiştir. Eserleri bu dönemde yasaklanan, hatta bir kısmı yakılan İbn Rüşd, daha sonra iade-i itibar gördüyse de, kısa bir süre sonra, 1198 yılında ölmüştür.

Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd'ün eserlerinin hatırı sayılır bir bölümü, onun Aristoteles külliyatı üzerine kaleme aldığı yorumlardan meydana gelmektedir. Daha doğru bir deyişle, onun eserleri üç ayrı bölüme ayrıldığında, birinci bölüm Aristoteles felsefesiyle ilgili şerh ya da yorumlardan meydana gelir. İkinci bölüm ise, onun Fârâbî ve İbn Sinâ'ya saf Aristotelesçilik adına yöneltilen eleştirilerini ihtiva eder. Buna karşın, üçüncü bölüm daha ziyade onun din-felsefe ilişkilerini tartışan, felsefenin savunuculuğunu yapan ve nihayet epistemoloji, metafizik ve fizikle ilgili olan bağımsız eserlerinden oluşur.

Bu bağlamda, Platon'un *Devlet*'i, Batlamyus'un *Almacesti*'sini de yorumlayan İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesi üzerine olan yaklaşık otuz sekiz şerhi[61] de **(i)** büyük şerhler, **(ii)** orta şerhler ve **(iii)** notlar ve tahliller diye üç ayrı gruba ayrılır.[62] Bunlardan büyük şerhler beş tane olup, sırasıyla Aristoteles'in *Fizik* [*es- Semâu't-Tabiî*], *Metafizik* [*Mâba'de't-Tabi'a*], *De Anima* [*Fi'n-Nefs*], *De Caelo* [*Fi's Semâ*] ve *Meteorologica*'sı [*el-Asâru'l-Ulviyye*] üzerinedir. Onun Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Aristoteles'ten ne kadar ayrıldığını göstermeyi amaçlayan eserlerinin başında ise Türkçe karşılığıyla *Fârâbî'nin Mantığa Yaklaşımının Aristoteles'inkine Karşıt Oluşuna Dair*, *Farâbi'nin İkinci Analitikler'de Burhan'ın Tertibinde ve Yasalarında ve Tanımda Aristoteles'e Olan Muhalefeti* ve *İbn Sinâ'nın Şifâ'sının Metafizik'inde Müzakere Edilen Meselelere Dair Genel Bir Araştırma*'dır. Buna karşın, onun üçüncü kategoriye giren eserleri arasında ise Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne karşı kaleme aldığı *Tehâfüt-et-Tehâfüt*, dinle felsefenin uz-

61 A. Ivry, "Averroës", s. 51.
62 H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 154.

laştırılmasına dair bir kitap olan *Faslu'l-Makâl*, farklı disiplinlerde kullanılan yöntemleri ve genel olarak da yöntem konusunu ele alan *El-Keşf an Minhâci'l-edille* bulunmaktadır.

Bilgi Felsefesi

İbn Rüşd'ün felsefesinin merkezinde, onun başkaca görüşlerini belirleyecek şekilde, din-felsefe ilişkisine dair görüşleri bulunur. Bununla birlikte onun din-felsefe ilişkilerine dair görüşleri sadece epistemolojik görüşlerinin ışığında anlaşılabilir. İbn Rüşd, tıpkı Aristoteles gibi, son tahlilde nedenleri ve tümelleri konu alması gereken bilginin, duyumla başladığını, fakat nedenleri keşfedip tümelleri idrak edebilen akıl sayesinde ortaya çıkabildiğini savunur. Nitekim o, insanın nihai amacını sadece pratik yönden değil teorik yönden de yetkinlik olarak tanımlarken, "aklı nesnelerin düzen ve tertibini düşünüp kavrama yetisi" (*TT*, 526) diye ortaya koyar. Bilgiyi işte bu şekilde akıl ve kavrayış yönünden ele alan İbn Rüşd, üç ayrı bilgi türü ve bu bilgi türlerinden biri ya da diğerine sahip olan üç farklı insan tipi olduğunu savunur.

> Diğer taraftan insanların tabiatı, tasdik yönünden birbirinden üstün [ve farklı]dır.
>
> 1. İnsanların bazıları [bir hükmü] burhanla tasdik eder.
>
> 2. Diğer bazıları, [aynı hükmü] cedeli sözlerle —burhan sahibinin burhanla tasdik ettiği gibi— tasdik eder.
>
> 3. Öbür bazıları ise, hitabi [ve iknai] sözlerle, fakat burhan ehlinin burhana dayanan sözlerle tasdik etmeleri gibi tasdik eder (*FDİ*, 111).

Buradan da anlaşılacağı üzere, bütün insanlar, yaratılış ve yetenek itibariyle hakka ve hakikate bu üç yoldan biriyle davet edilirler, bilgiye sözü edilen üç yoldan biriyle ulaşırlar. Buna göre, bazı insanlar herhangi bir şey hakkında bilgi edinirken, duyular üzerinden elde edilen ilk bilgilerle yetinmek durumunda kalır. Onlar, çeşitli mesele ve problemleri yalnız ve yalnızca örneklerle ve imgesel düşünce tarzıyla kavrayabilirler. Bunun nedeni ise söz konusu insanların, akıllarının hakiki bilgiye ulaşma yönünden duyu ve hayal gücünün sağladığı verilerin ötesine geçip daha soyut konu ve alanlara yönelme kapasitesinden yoksun bulunmasıdır. Dolayısıyla bu insanlar, varlıkları yalnızca duyu ve hayal güçlerine hitap ettikleri ölçüde bilme ve anlama imkânına sahiptirler. Onların sahip olduk-

ları bilgi duyusal bilgi (*doxa*) veya "zanna ve temsile dayalı bilgi" anlamında *hatabi* (hatta *hitabi*) *bilgi*dir.[63] İbn Rüşd, Aristoteles'in *Organon*'unun bir parçası olarak mütalaa ettiği *Poetika* ve *Retorika*'ya ilişkin yorumunda, hakikati ifade etmenin bir aracı olarak şiire veya imgesel anlatıma hiç güvenmediğini belli eder. Ama bir yandan da retoriğin geleneksel dini söylemdeki genel ve zorunlu kullanımını tasdik ederek ona olumlu bir değer biçtiğini gösterir.[64]

İbn Rüşd, bilginin en yüksek seviyesini *burhani*, yani *kanıtlamaya dayalı* (apodeiktik) *bilgi*de bulur. Onun bakış açısından, bazı insanlar duyu ve hayal gücünün sağladığı verilerin üstüne yükselerek rasyonel kıyas yoluyla daha yüksek hakikatlerin, metafizik gerçeklerin, ilk nedenlerin bilgisine ulaşır.[65] En yüksek hakikatlerin bilgisini veren bu tür bir bilgi, nihai nedenlerin, kapsayıcı tümellerin ve mutlak hakikatlerin kesin bilgisidir. İbn Rüşd'ün nokta-i nazarından ideal akıl yürütme tarzı *burhan*dır, yani öncülleri zorunlu olan kanıtlayıcı dedüktif akıl yürütmedir. Bu bilgi yolu, burhan ile cedeli birbirinden ayırabilen ve sayıları oldukça az olup, apodeiktik bir tarzda akıl yürüten burhan ehli filozofların yoludur. Onlar zorunlu öncüllerden hareket eden kanıtlayıcı akıl yürütmeyi kullanırlar. O, filozofun metafiziksel bilgisini bu kapsam içinde değerlendirir.

Üçüncü bilgi türü, *hatabi bilgi* ile *burhani bilgi* arasında kalan *cedeli* veya *diyalektik bilgi*dir. Söz konusu cedeli / diyalektik bilgi, hatabet ehli için bir anlam ve önem taşımayan bazı şeyleri fark edip önemsemekle beraber, bu şeylerin apodeiktik, yani kanıtlamaya dayalı bilgisine yükselemeyen insanların bilgisine karşılık gelir. Bu düzeydeki insanlar, birinci düzeydeki insanlardan farklı olarak kıyas yapabilecek yetenekte olmalarına rağmen, yeterince eğitimli olmadıkları veya önyargılı oldukları ya da disiplinli çalışma imkânından yoksun bulundukları için, bilginin en üst düzeyine yükselemezler.[66] İbn Rüşd, diyalektik akıl yürütme tarzını, kelamcılar tarafından kendi içinde yeterli bir metodoloji olarak görüldüğü zaman, şiddetle eleştirir. Fakat aynı akıl yürütme tarzı filozoflar tarafından kanıtlayıcı akıl yürütme ya da burhana geçiş için bir sıçrama tahtası olarak değerlendirildiğinde ondan övgüyle söz eder.

Üç tür bilgiyi bu şekilde ayırıp insanları bu farklı türlerine sahip olmaları açısından üçe bölen İbn Rüşd, bu üç ayrı sınıf insanın din

63 H. Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", s. 377.
64 H. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 214.
65 M. Fakhry, *Averroes*, s. 35.
66 H. Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", s. 378.

karşısındaki tutumunu ortaya koymaya da ayrı bir özen gösterir. Bunlardan insanların çok büyük bir çoğunluğunu meydana getiren birinci grup insan, minberlerden gelen vaazların etkisiyle, dinin temel dogmaları karşısında samimi ve sofuca bir inanç geliştirir. Diyalektik bilgiye sahip olan insanların din kavrayışı ise kısmen akıl yürütmeye kısmen de akıl yürütmenin kendilerinden başladığı birtakım öncüllerin tartışmadan kabul edilmesine bağlıdır. Bu tutum, kelamcı veya ilahiyatçıların tutumudur.

İbn Rüşd, en yüksek bilgiye sahip olan, en üstteki sayıca daha az olan insanların dine ilişkin olarak sağlam ve rasyonel bir kavrayışa sahip olduklarını ileri sürer. İnançları, sağlam bir şekilde temellendirilmiş öncüllerden hareket eden kanıtlamalara dayanan bu insanlar, kolayca tahmin edileceği üzere, dine dair kavrayışın kendilerinde en yüksek düzeye erişmiş olduğu filozoflardır.[67]

Din-Felsefe İlişkisine Dair Görüşleri

İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisini zemin üzerinde, yani önce insanın amacını teorik ve pratik açıdan yetkinlik olarak tanımlayıp, onların bu amacı gerçekleştirme yönünden, farklı düzeylerde bulunduklarını ifade ettikten sonra ele alır. Bu ilişkileri, daha önce de belirttiğimiz üzere, seleflerinin "Hakikatin Birliği" öğretisini devam ettirerek din ile felsefeyi bağdaştıracak şekilde, "Çifte Hakikat Öğretisi" üzerinden ifade eder.

İbn Rüşd, bu bağlamda her disiplin veya etkinlik alanının birtakım hakikatleri keşfedip açımlama iddiasında bulunduğunu kabul eder. Ama disiplinler, yöntemleri ve dayandıkları öncüller dikkate alındığında, birbirlerinden sadece farklılık göstermekle kalmaz, birbirleriyle mukayese bile kabul etmezler. Dinin de kanıtlanamayan kendi öncülleri vardır. Dahası, vahye dayanan bütün dinlerde olduğu gibi, İslam'da da ortaya konan iddiaların kendine özgü yapısı, bu iddialar mucizelere duyulan inanca bağımlı olduklarından dolayı, İbn Rüşd'e göre mantıksal ve rasyonel söylem için kaçınılmaz olan doğal ve ampirik temellerle bağdaştırılmaz. Öyleyse din felsefe ilişkilerine bu perspektiften bakıldığında, ikisini birbiriyle uzlaştırmak imkânsız gibi görünür.

Bununla birlikte, konuya öncülleri ve zeminleri farklı olan disiplinlerin ortaya koyduğu hakikatler bakımından değil de, yöntem ve *Faslu'l-makâl*'ın kendi özgün perspektifinden yaklaşacak olursak,

67 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 138.

felsefe ve dinin birbiriyle bir şekilde uzlaştırılabileceğini görürüz. İbn Rüşd'e izafe edilen "Çifte Hakikat Öğretisi" de, işte bu bağlamda, din ve felsefenin geçerlilik iddiaları tartışılamayacak ayrı hakikatlere sahip bulunduğu şeklinde değil, onların farklı yöntemleri kullanan disiplinler olarak, aynı hakikatin değişik ifadeleri olduğu şeklinde yorumlanabilir. "Hakikatin hakikatle çelişmeyeceğini, tam tersine onunla tutarlı olduğunu ve ona şahitlik ettiğini" bildiren İbn Rüşd, aynı hakikatin farklı insanlara hitap ederken, farklı şekillerde ifade edilebileceğini ileri sürer.[68] *Faslu'l-makâl*'a işte bu açıdan baktığımızda, "felsefenin görevi varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Sâni [Allah]'a nasıl delalet ettiklerini araştırmak" (*FDİ*, 96), yani onları Tanrı'yı bilmeye götürecek şekilde değerlendirmek olarak tanımlandığı için, İbn Rüşd'ü eserin hemen başında felsefenin din tarafından emredildiğini söylerken görüyoruz:

> "Ey basiret sahipleri, itibar ediniz" [Haşr, 59/2]. Bu ayet akli kıyası veya akli ve şeri kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farz olduğu konusunda bir nastır, kesin bir dini hükümdür.
>
> "Arzın ve semaların melekutuna ve Allah'ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?" [Arz ve semalardaki hükümranlığı ve idare şeklini görmüyorlar ve bunlar üzerinde düşünmüyorlar mı, A'raf, 7/184]. Bu ayet, bütün varlık üzerinde düşünmeye teşvik eden açık ve kesin dini bir hüküm getirmiştir (*FDİ*, 97).

Şu halde, İbn Rüşd'ün gözünde, dinin emrettiği hakiki bilgi Mutlak Hakikat'e veya evrendeki varlıklara ve onlar aracılığıyla da esas Tanrı'ya ilişkin bilgidir. Başka bir deyişle, insanın Tanrı'ya dair bilgisi varlık âlemine ilişkin bilgisiyle doğru orantılıdır; yani insan, yarattıklarını bildiği zaman ve ölçüde Tanrı'yı tanır.[69] Bu yüzden İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisine dair bu tartışmasından çıkan sonuç açıktır: Birbirlerinin arkadaşı, hatta sütkardeşi olan felsefeyle din aynı yolun yolcusudur;[70] aynı hedefe giden yolda yürüyen bu disiplinler, sadece farklı araçları kullanırlar. Aynı hakikat, felsefede bilimsel bir tarzda, burhan yoluyla; dinde ise hitabet yoluyla veya imgesel bir tarzda ifade edildiğinden, onlar yalnızca aynı hakika-

68 R. C. Taylor, "İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce", s. 205.

69 H. Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", s. 380.

70 E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 261.

ti farklı şekilde dile getiren disiplinlerdir. İbn Rüşd bu durumu şu sözlerle anlatır:

> Bunların hepsi birer gerçek olduğuna, Müslüman topluluğu olarak bizler bu ilahi dinimizin hak olduğuna, onun bizi şanı Yüce Allah'ı ve yaratıklarını bilmekten ibaret olan mutluluk doğrultusunda uyarıp ona çağırdığına inandığımıza göre, bu, her Müslüman tarafından yapısının ve mayasının gerektirdiği bir doğrulama (*tasdik*) yöntemiyle kabul edilmiş demektir. Nitekim doğrulama konusunda insanların yapısı farklıdır: Bir kısmı kesin kanıtlarla, bir kısmı adeta kesin kanıt kullananların doğrulaması gibi diyalektik önermelerle doğrulamada bulunurken, bazısı da yine kesin kanıt kullananların doğrulaması gibi retorik önermelere dayanarak doğrulamada bulunmaktadır. Çünkü bu ilahi dinimiz, bu üç yöntemle insanları davet ettiğinden dolayı dini doğrulama bütün insanları kapsar. Meğer ki, bazıları inadından dolayı sadece diliyle inkâr etmiş veya kendi kendini aldattığı için Yüce Allah'a davet yöntemlerini kavrayamamış olsun. İşte bu sebeple kızıla ve siyaha (bütün insanlara) gönderilmiş olmak, Hz. Peygamber'e özgüdür. Demek istiyorum ki, onun getirdiği din Yüce Allah'a götüren bütün yöntemleri içermektedir. Bu da, "Sen Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır, onlarla en güzel yöntemle mücadele et" [en-Nahl 16/125] ayetinde açıkça bellidir.
>
> O halde din hak olduğuna ve Allah'ı bilmeye götüren akıl yürütme yöntemini kullanmaya çağırdığına göre, biz Müslümanlar topluluğu kesin kanıta dayalı akıl yürütmenin, dinin ortaya koyduğuna aykırı bir şeye götürmediğini kesin olarak biliriz. Çünkü gerçek gerçeğe zıt olmaz, aksine onunla uyumludur ve onun doğruluğuna tanıklık eder (*FM*, 472).

Metafiziği

İbn Rüşd din-felsefe ilişkisine dair söz konusu görüşleriyle felsefeye bir temel kazandırdıktan sonra, kendi metafiziğinin ana hatlarını ortaya koyar. Onun, "mutlak anlamı içinde varlığı, fiziki evrende bulunan varlıkların maddi olmayan ilkelerini ve yine var olanların Tanrı benzeri ilahi varlıklar cihetinden nedenlerini ele alan disiplin" diye tanımladığı kendi metafiziği, hiç kuşku yok ki, bir "Bir" veya

"Tanrı metafiziği"nden ziyade, bir "varlık metafiziği" dir.[71] Çünkü ona göre metafizik, varlık olarak varlığı, fizik biliminin incelediği varlık türleriyle bunların ilk nedene varıncaya kadar bütün ilkelerini konu alan genel-teorik bir bilimdir. Başka bir deyişle, İbn Rüşd İslam felsefesine Yeni-Platoncu felsefeden intikal eden türüm şemasını korumakla birlikte, onda önemli tadilatlar yapmıştır.[72] Sonra da var olanların varlığını eş biçimli, yani aynı ilkelerin hem ay üstü ve hem de ay altı âlemde geçerli olduğu bir evren tasarımı içinde, Aristotelesçi bir şema veya madde/form analizi bağlamında ya da hilomorfik bir çerçeve içinde ele almıştır.

İlk Muharrik veya Tanrı: Buradan da anlaşılacağı üzere, Tanrı'sı, Kur'an'ın Allah'ından ziyade filozofun Tanrı'sı olan İbn Rüşd'ün varlık cetveli veya spektrumunun bir ucunda salt potansiyel varlık, şekilsiz özdek olarak ilk madde, diğer ucunda da bütünüyle edimsel varlık, saf düşünce ve akıl, ilk Hareket Ettirici olarak Tanrı bulunur. Buna göre, ilk Muharrik ya da Hareket Ettirici veya Tanrı, onda da tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, hem bütünüyle edimsel hem de tek tek her varlığın kendi fiili durumunun son çözümlemede kendisine borçlu olduğu edimsellik ilkesi olarak cismani olmayan tözdür. Varlık ilkesinin bizatihi kendisini temsil eden Tanrı, onda evrendeki sürekli oluş ve değişmeyi başlatma ve kolaylaştırma işlevi görür. Başka bir deyişle, İbn Rüşd'de Tanrı'nın varoluşu "kozmolojik delil"le, yani ay üstü evrenin, Tanrı'nın ilk ve zorunlu nedeni olduğu hareketiyle ilişki içinde veya kozmolojik delille düzen ve amaç kanıtının ondaki başarılı sentezleri diye yorumlanan "inayet" ve "ihtira" delilleriyle kanıtlanır.

Gerçekten de o, inayet delilinde, insanların dünyadaki her şeyin insanoğluna hizmet edecek şekilde ayarlanmış veya tasarlanmış olduğunu söyler. Güneşi, Ayı, toprağı ve rüzgârı, evrenin insanlar için nasıl tasarlandığına veya koşullandığına örnek olarak veren İbn Rüşd, her şeyi bu kadar iyi tasarlayan veya ayarlayan varlığın Tanrı olduğunu öne sürer.[73] Tanrı'nın varoluşuyla ilgili diğer argümanda ise, İbn Rüşd, evreni bir canlıya benzetir ve bir canlının varlığını sürdürmesi için sahip olduğu organların aynı amaca yönelik olarak çalışmasını sağlayan bir nefsin ve aklın bulunması gibi, ondaki birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret ve ilkenin olması

71 A. F. el-Ehvâni, "İbn Rüşd", s. 300.
72 H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, ss. 223-29.
73 H. C. Hillier, "Ibn Rushd".

gerektiğini öne sürer.[74] Aksi takdirde, evrende ne düzen kalır ne de evrenin kendisi varlığını ve bütünlüğünü sürdürebilir. Ona göre, evrendeki birliği, bütünlüğü, düzeni sağlayan, dolayısıyla onu yaratan ve kollayan kudret Tanrı'dır.

Tanrı'nın Sıfatları: Tanrı'nın varoluşunu birtakım argümanlarla kanıtladığına inanan İbn Rüşd, daha sonra Tanrı'nın sıfatlarını tartışmaya geçer. Bu bağlamda ilk ele aldığı sıfat, birliktir. O, burada yeni bir argüman öne sürmek yerine, Eş'ariler tarafından geliştirilmiş olan ve "aralarında ortaya çıkacak olan herhangi bir anlaşmazlığın, birinin ya da her ikisinin birden Tanrı olamaması" sonucuna yol açtığına işaret eden argümanı tartışır. Eş'arilerin işaret ettiği sonucun gerçekleşmeyebileceğini söyleyen İbn Rüşd, argümanın iyi bir argüman olmaması dışında, saçma olduğunu, kitlelere uygun düşmediğini belirtir. Ona göre, aklın ilahi birliği olumlaması kadar yalın bir olgu olmayıp, bu tasdik aynı zamanda Tanrı'nın var oluşunu itiraf ederken, başka bir yaratıcı ya da Tanrı'nın var oluşunu yadsımak anlamına gelir.

İbn Rüşd birlik dışında, Tanrı'nın yedi sıfatını daha sayar. Bunlar bilgi, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve kelam sıfatlarıdır. Gazzâlî'nin meşhur *Tehâfüt*'ünde, filozofları Tanrı'nın bilgisini sınırlamaları nedeniyle eleştirdiği dikkate alınırsa, esere *Tehâfüt-et-tehâfüt* adlı eserle karşılık veren İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgi sıfatını tartışmaya özel bir önem verdiği kendiliğinden ortaya çıkar. Gerçekten de Gazzâlî'nin filozofların Allah'ın cüzileri bilmesini açıklayamadıkları ithamına karşı, İbn Rüşd, ilahi bilgi ile beşeri bilgi arasında sadece bir isim benzerliği olduğunu, dolayısıyla O'nun bilme şeklinin insanların bilme tarzına kıyas edilemeyeceğini söyler.[75] İbn Rüşd, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisine benzemediğini, bu bilginin insanların onunla ilgili olarak bir fikir sahibi olamayacakları ölçüde farklı ve yüksek bir bilgi olduğunu ileri sürer. Dahası, Tanrı'nın bilgisi, insanın bilgisi şeylerden türetilmiş değildir; tam tersine var olan şeyler varlıklarını Tanrı tarafından bilinmelerine borçludurlar. Buna göre Tanrı'nın bilme ve yaratma edimi, Tanrı'nın bilgisinin şeyleri varlığa getiren neden olmak anlamında bir ve aynıdır.[76] Başka bir deyişle o, iki bilgi türü ya da şekli arasındaki farklılığı, insanın bilgisinin bir sonucu, oysa Tanrı'nın bilgisinin bir nedenin ürünü olduğuna gönderme ya-

74 B. Karlığa, "İbn Rüşd", s. 261.
75 M. Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 130.
76 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 134.

parak açıklar. Buna göre, evrenin yaratıcı nedeni olan Tanrı, neden olmaya dayanan bir bilgiye sahiptir. Başka bir deyişle, Tanrı tikelleri, onların varlığa gelmelerine neden olmak suretiyle bilir, oysa insanın bilgisi bu tikellerin varlığa gelmelerine bağlıdır.

Tanrı'nın tikelleri, onlara neden olmak suretiyle bilmesi olgusu, bununla birlikte, sadece İslam filozofu için değil, bütün Ortaçağ filozofları için bir güçlüğe, en azından Tanrı'nın tikellerin bilgisiyle birlikte değişebilmesiyle ilgili bir güçlüğe yol açar. Olaylar ya da var olanlar yokluktan varlığa çıktıkları zaman, Tanrı'nın bilgisinin de bu hareketle birlikte değişmesi, ilahi bilgideki bir değişmenin tanrısal doğada bir değişmeye yol açması kaçınılmazdır. Gazzâlî'nin bu bağlamda öne sürdüğü Tanrı'nın bilgisinin değil, sadece nesneyle olan ilişkisinin değiştiğini ifade eden görüşünün bir çözüm olmadığını söyleyen İbn Rüşd, ilahi bilginin Tanrı'nın ilk muharrik olması olgusunda temellendiğini öne sürer. Buna göre, Tanrı kendisinin neden olacağı her olayı ezeli olarak bilir; yani onu insanlar gibi, olay vuku bulduğu zaman değil de, hep bilmekte olduğu için idrak eder.[77]

Hayat sıfatına gelince, İbn Rüşd Tanrı'nın bu sıfatının doğrudan doğruya bilgi özelliğinin bir sonucu olduğunu söyler. O, ilahi irade ve kudret sıfatlarını da Tanrı'nın özsel özellikleri olarak ortaya koyar. Bunun nedeni ise yaratılmış her varlığın, onun varoluşunu isteyen ve bunu yapma kudretine sahip olan bir failin varoluşunu gerektirmesidir. Öte yandan, Tanrı'nın kelamıyla ilgili sıfata, Ku'ran'ın Tanrı'nın kelamının tezahürü olup olmadığıyla, onun ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğuyla ilgili tartışmanın gündeme gelmesi nedeniyle özel bir önem verir. Ona göre, ilahi kelam, bilgi ve kudret sıfatlarından çıkar, çünkü kelam bunlardan daha fazla bir şey değildir. İlahi kelamın melekler veya peygamberlere indirilen vahiyler aracılığıyla kendini ifade ettiğini bildiren İbn Rüşd'e göre, Kur'an ezeli-ebedidir, fakat ona delalet eden sözcükler Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ve İbn Rüşd nihayet, Tanrı'nın, tıpkı yaratmış olduğu eserle ilgili her şeyi görerek ve işiterek bilen sanatkâr gibi, yaratılmış olan her şeyi, başta görme ve işitme olmak üzere, her tür bilme tarzını kullanarak bildiğini ifade eder.[78]

Âlemin Kökeni: Evrenin kaynağı konusunda da İbn Rüşd, âlemin zaman içinde varlığa gelmesine neden olan ezeli bir irade anlayışı-

77 H. C. Hillier, "Ibn Rushd".
78 H. C. Hillier, "Ibn Rushd".

nın kendi içinde çelişik olduğunu söyleyerek, Gazzâlî ve Eş'ari kelamcılarının yaratma öğretisine karşı çıkarak, sonuçta Aristotelesçi bir yaklaşım benimsemiştir. Zira kendisinin karşı çıktığı bu görüş, zamanın Tanrı'nın hiçbir dahlinin bulunmadığı süre boyunca sonsuz bir akışını öngörmektedir ve ayrıca, irade ve eylem gibi birbirinden tamamen farklı iki temel kavramı birbirine karıştırmaktadır.[79]

Âlemin açıkça Tanrı'nın eyleminin bir sonucu olduğunu öne süren İbn Rüşd, Gazzâlî'nin görüşündeki çelişkiyi daha bir açıklıkla gözler önüne serebilmek için, zamansal failler ile ezeli-ebedi faillerin farklı bir biçimde eylemde bulunduklarını öne sürer. Buna göre biz insanlar bir şey yapmaya karar verebilir, eylemde bulunmadan önce belli bir süre bekleyebiliriz, fakat böylesi bir durum Tanrı için söz konusu olmaz.[80] Tanrı için arzuyla eylem, irade ile fiil arasında bir boşluk bulunmaz; yani Tanrı'nın buyruğuyla hemen varlığa gelen yaratma eyleminin işlerliği ve bu eylemin objesinin gerçek yaratılışı arasında hiçbir fasılaya yer yoktur. Tanrı'nın dünyayı zaman içinde bir anda yönettiğini öne süren anlayışa karşı, İbn Rüşd Tanrı açısından belli bir anı başka bir andan farklılaştıran şeyin ne olduğunu, O'nun âlemi, başka bir anda değil de, belli bir anda yaratmaya sevk etmiş olan şeyin ne olduğunu sorar. İnsanlar açısından farklı anların, ihtiva ettikleri farklı niteliksel özellikler nedeniyle, gerçekten farklı olduğunu dile getiren İbn Rüşd'e göre, bir anı başka bir andan ayıracak hiçbir şeyin bulunmadığı yaratılış öncesi zamanda, Tanrı'nın yaratma anını da karakterize edecek bir şey bulunmaz.

İbn Rüşd, bundan dolayı Tanrı'nın, zamansal bir varlık olmadığı takdirde, âlemi zaman içinde yaratamayacağını ileri sürer. Dolayısıyla o, bir yandan Tanrı'nın ezeliliğini ileri sürerken, diğer yandan ezeli olduğunu öne sürdüğü âlemin yaratılmışlığını ifade etmeye özen gösterir. Onun bu noktada geliştirdiği çözüm, Tanrı'nın ezeli oluşu ve evrenin ezeli oluşu arasında bir ayrım yapmaktan geçer. İbn Rüşd'e göre, biri nedeni olan diğeri ise nedeni olmayan iki tür ezelilikten söz edebiliriz. Âlem, kendisine etki eden yaratıcı ve hareket ettirici bir failden dolayı ezelidir. Oysa Tanrı, nedeni olmayacak şekilde ezeli olma durumundadır. Bu yüzden Tanrı'nın âlem karşısındaki önceliği, zamansal yönden bir öncelik değildir, zira Tanrı zaman dışı bir ezelilik durumu içinde

79 M. Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 129.
80 O. Leaman, "Abu'l Walid Muhammad Ibn Rushd".

var olur. Tanrı'nın âlem karşısındaki önceliği, O'nun âlemin nedeni olmasından kaynaklanır.[81]

Nitekim İbn Rüşd, Aristoteles'in, Yeni-Platoncuların ve kelamcıların "evrenin yaratılışıyla" ilgili görüşlerini yeterince iyi bir biçimde incelediğimiz takdirde, "daha az şüpheli ve mevcut varlık düzenine daha uygun düşen görüşün Aristotelesçi görüş olduğunu" kolaylıkla görebileceğimizi söyler.[82] Buna göre, ilahi yaratma, bir şeyleri yoktan var etmeden ziyade, madde ve formu bir araya getirme ya da kuvveyi fiile çıkarma eylemidir. Hiçten yaratmayı, yoktan var etmeyi kabul etmeyen İbn Rüşd, yaradılışın bir andan diğerini sürekli yenilenen bir yaratılış olduğunu savunur. Onun bakış açısından, âlemin madde ve formunu bir araya getiren, bileşimi, yani evreni ortaya çıkaran Tanrı'nın yaratma faaliyeti sürekli bir yaratma olma durumundadır.

Ay Üstü Âlem: İbn Rüşd, metafiziğinde Tanrı'nın ve evrenin varoluşunu ortaya koyduktan sonra, var olanları belli ilkeler etrafında sınıflamaya geçer. Onun varlık sınıflaması arızi tözlerle, yani fiziki varlıklara tekabül eden mümkün varlıklarla başlar, sonra ruhun varlığına geçip, sabit yıldızlar küresi benzeri, ruh dışındaki birtakım varlıkların maddi mi, yoksa gayri maddi mi olduğu tartışmasıyla son bulur. Bunlardan maddi olan birinciler esas itibariyle fiziğin, gayri maddi olan üçüncüler ise metafiziğin kapsamına girer. Aradaki kategoride ise, ruh dışında, tümeller ve matematiksel varlıklar bulunur. Ara kategori, Aristoteles'te olduğu gibi, ilk ve üçüncü varlık kategorilerini birbirlerine bağlayan bir köprü görevi görmediği için,[83] İbn Rüşd fizik ile metafizik arasındaki ortak temeli oluşturacak kavram olarak töz kavramına yönelir. Tözün, varlığın diğer parçalarıyla kıyaslandığında, ontolojik bir önceliği olduğunu kabul eden İbn Rüşd'ün metafiziği, ezeli-ebedi tözleri olduğu kadar duyusal tözleri de ihtiva ettiği için, onun konusu fiziğin konusuyla kısmen örtüşür. Evrende, o halde, biri özü itibariyle ve nedeni olmayan ezeli-ebedi, diğeri ise sayısal olarak ve nedeni olan ezeli-ebedi olmak üzere, iki ezeli-ebedi şey sınıfı vardır. Bundan dolayı, İbn Rüşd evreni ay üstü veya göksel âlem ve varlıkların sürekli bir oluş ve bozuluş hali içinde bulundukları ay altı âlem olarak ikiye böler.

81 M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s. 133.
82 İbn Rüşd'den akt. M. Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 129.
83 H. C. Hillier, "Ibn Rushd".

Bütün bir fiziki âlem için en temel olgu değişme olgusudur. İbn Rüşd bu yüzden, daha önce de gördüğümüz üzere, tıpkı Aristoteles gibi, evrene hareket aktaran, fakat kendisi hareket etmeyen bir İlk Muharrik'in, yani Tanrı'nın var olduğunu öne sürer. Gerçekten de o söz konusu Tanrı görüşünü büyük ölçüde Aristoteles'in, özsel varlığı ve biricik etkinliği düşünce olan ve bu nedenle Aristoteles sonrası düşünce geleneğinde saf bilgi olarak yorumlanan bir gayrı-cismani zihin olarak İlk Muharrik telakkisinden türetmiştir. Bununla birlikte, İbn Rüşd için bu ilahi düşünce ya da bilgi, sadece kendi kendisini düşünen bir düşünce değildir. Diğer İslam düşünürleri gibi o da Tanrı'nın kendi kendisini düşünürken, bütün varlıkların özsel formlarını düşündüğüne ve böylelikle de türleri bildiğine inanır. Başka bir deyişle, Yeni-Platoncu türüm öğretisinden olabildiğince sakınan ve bunun yerine formların bileşimlerine ya da terkiplerine girdiği tözlerde aslen var olduklarına inanan İbn Rüşd, her formun edimselleşmesi, yani kuvveden fiile geçişi için son çözümlemede ilk Neden'e bağımlı olduğunu ileri sürer.[84]

Dahası, evrenin Tanrı'ya olan fiziki bağımlılığı, İbn Rüşd'de, akıl ve düşünceye ek olarak, arzu ve hatta aşk yoluyla ifade edilir. Zira göksel cisimlerin, kendilerinin maddi olmayan formel ilkeleri olarak var olan veya fonksiyon gören akılları olduğu düşünüldüğünde, bu, İbn Rüşd için tek tek her göksel aklın kendi küresi ya da feleğinin, gerek onun diğer feleklerle ve gerekse ilk Hareket Ettirici'yle olan ilişkisi bağlamında, yerini bildiği anlamına gelir. Ona göre, bu bilgi aynı zamanda göksel aklın, feleklerin kusursuz ve dairesel ebedî hareketlerinde ifadesini bulan, kendisini olabildiğince yetkin bir tarzda gerçekleştirme yönündeki bir arzusu, Tanrı'ya duyulan bir aşk, O'nun için duyulan bir özlem diye de tanımlanabilir.[85]

Ay Altı Evren: İbn Rüşd yaratılışı Tanrı veya ilk Hareket Ettirici'nin kendisinden hem doğrudan ve hem de dolayımlı olarak sorumlu olduğu, sürekli veya ebedi bir süreç biçiminde tanımlamıştır. Buna göre, Tanrı, ilk ve ereksel neden olarak, göksel cisimlerin hareketinden doğrudan doğruya -ve ayrıca, bu hareketler aracılığıyla- ay altı evrendeki bütün nesnelerin doğasını belirleyen fail ve formel nedensellikten de dolayımlı olarak sorumlu olan faildir. Şu halde, madde dahi, kendisinin terkibine giren formlar yoluyla Tanrı'nın bilgisi ve gözetiminin kapsamı içinde yer alır.

84 A. Ivry, "Averroës", s. 53.
85 A. Ivry, "Averroës", s. 53.

İbn Rüşd maddeyi her ne kadar diğer filozofların Yaratıcılarıyla kıyaslandığında evrenle çok daha yakın bir ilişki içinde bulunan Tanrı'nın gözetimine verse de, onu yine genel Aristotelesçi çerçevesinin bir gereği olarak, şekilden bütünüyle yoksun bulunan ilk madde diye tanımlayıp, bir ucunda İlk Muharrik'in yer aldığı varlık cetvelinin diğer ucuna yerleştirir. Buna göre, ilk madde şekil almayı, yani gerçekleşmeyi bekleyen gizil güç, potansiyalite ilkesidir. İlk madde her ne kadar şekilsiz var olamasa da, onun İbn Rüşd'e göre bir varlığıdır. Ondan başlayarak İlk Muharrik'e kadar uzanan hiyerarşik yapılanma içinde yer alan bütün varlıkların temel ilkeleri şu şekilde sıralanabilir: **(i)** Ay altı evrende yer alan, oluş ve bozuluşa tabi olan, değişmeye ve bozulmaya uğrayan şeyler töz cinsinden varlıklar olup bu varlıklar bir madde ve bir formdan meydana gelirler. Bir töz, bireysel bir varlık ya da cisim her ne kadar bir madde ve bir form ya da suretten meydana geliyorsa da, madde ve formdan hiçbiri cisim değildir. **(ii)** Bunlardan madde potansiyalite, form ise edimsellik ilkesidir. **(iii)** İlk maddenin edimsel ya da bilfiil varlığı yoktur, o yalnızca form ya da şekil alma potansiyeline sahiptir. **(iv)** İlk maddenin kendileriyle edimsel ya da bilfiil hale geldiği ilk basit cisimler dört unsur diye bilinen toprak, hava, su ve ateştir. **(v)** Bu dört unsur, kendilerinin dışındaki cisimlerin bileşimi ya da terkibine karışım öğeleri olarak dahil olurlar. **(vi)** Doğal ısı gerçek bileşimin yakın nedenidir. **(vii)** Organik varlıklar kendi türlerindeki canlı bireylerden doğal ısı marifetiyle meydana gelirler. Ruh ya da nefis, onların oluşumlarının yakın nedenidir; onların uzak nedeni ise küre ya da felekleri hareket ettiren Etkin Akıl'dır.

Bu Etkin Akıl İbn Rüşd'de Tanrı'dan taşan ilk varlık, evrenin yaratılışı konusunda ilk ve tek aracı olan ilk akıldır. İlk akıl, yıldızları yöneten güçlerin doğduğu kaynaktır. Birer canlı varlık olan yıldızlar, ilk aklın yönetimi altında belli dairelerde dönerler. Yıldızların döndüğü bu dairelerin de ayrı ayrı akılları vardır. Birbirleri ardı sıra gelen bu akıllar birbirlerine bağlanırlar. Her akıl, kendisinden bir önceki akıldan sudur etmiştir. Bütün akıllar basamak basamak ilk akıldan doğduğu için, ilk akıl, evrende olup biten her şeyi bilir. Buna karşın, ilk ya da Etkin Akıl Tanrı'ya en yakın varlık olduğu, onunla birleşmiş durumda bulunduğu için, Tanrı da dünyayı onunla bilir.

İbn Rüşd, bütün insan akıllarının öz bakımından bir ve aynı olduğunu söylemiştir, çünkü tüm akıllar aynı kaynaktan, yani ilk akıldan sudur etmişlerdir. O, psikolojisinde, ilk aklın, bütün insan akıllarını

kuşatan genel bir akıl niteliği taşıdığını söyler. Bu yüzden, tüm insanlığın aklı olduğu söylenebilecek genel bir aklın varlığından söz edilmelidir. Evrende sonsuz ve ölümsüz olan bir "ebedi akıl" vardır. Bütün insanlığı kapsayan bir "ebedi akıl" olduğuna göre, insanlık da ebedidir, ölümsüzdür.

İbn Rüşd şu halde, insanın bilgisini tek bir akla, ebedi olan Etkin Akıl'a yerleştirmiş ve ruhun ölümsüzlüğüne kesin olarak karşı çıkmıştır. İnsan öldükten sonra, bedenle ilgili bütün aşağı varlıklar yok olup gider, yalnızca tüm insanlarda ortak olan Etkin Akıl kalır. Etkin Akıl, tek olduğu için ezeli-ebedidir, ölümsüzdür.

Etik Anlayışı

İbn Rüşd, metafiziğine ek olarak, etikte de Aristoteles'i, daha doğrusu kaynağında Sokrates ve Platon'un bulunduğu Sokratik geleneği takip eder. Pek çok Müslüman âlim veya düşünür gibi, evren-toplum ve insan arasında yapısal bir benzerlik ilişkisi kuran söz konusu teleolojik anlayıştan beslenen İbn Rüşd, saadetin nihai hedefine erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini, bunun da ancak ideal bir toplum düzeninde mümkün olduğunu savunur. Başka bir deyişle, Eş'ari görüşe pek çok konuda olduğu gibi etik alanında da karşı çıkan İbn Rüşd, Eş'arilerin ahlaki doğruluğu ve yanlışlığı tamamen Tanrı'nın emirlerine uygunlukla açıklayan görüşünü şiddetle eleştirmiştir.[86] Tanrı'nın başka her şeyde olduğu gibi, ahlaki kavramların anlamı üzerindeki mutlak otoritesini ortaya koymayı amaçlayan söz konusu etik anlayışa göre, Müslüman için doğru olan şey Allah'ın emirlerine itaat etmektir. İbn Rüşd, bunun tam tersine ahlaki kavramlar ile ilahi emirler arasında bir ayrım yapılması gerektiğini öne sürer.[87] Onun Aristotelesçi bir yaklaşımı benimsediği yer de işte burasıdır. Gerçekten de Eş'ari kelamcılarının görüşlerinin insanın gerçek doğasını ifade edemediğini öne süren İbn Rüşd,[88] özcü Sokratik geleneğe ve İslami anlayışa uygun olarak her şeyin bir özü ya da ya doğası olduğunu, söz konusu doğanın o şeyin amacını belirlediğini savunur. Buna göre, insan varlığının da "Tanrı tarafından yaratılmış, akıl sahibi sosyal bir varlık oluşuyla" belirlenen bir özü veya doğası vardır ve bu doğa insan davranışının yöneldiği amacı belirler. Bu amaç ise insan açısından saadet veya mutluluktur.

86 M. Wahba, "The Concept of Good in Islamic Philosophy", s. 490.
87 O. Leaman, "Abu'l Walid Muhammad Ibn Rushd".
88 M. Wahba, "The Concept of Good in Islamic Philosophy", s. 490.

İrade Özgürlüğü: İbn Rüşd, etiğinde bu amaca ulaşmanın yolu olarak erdemleri tartışmaya geçmeden önce, irade özgürlüğü problemini ele alır. O, bu noktada öncelikle geleneğin veya dinin verileriyle aklın vardığı sonuçların birbirleriyle çelişir gibi göründüğüne işaret eder. Zira Kur'an ve hadis, her şeyin Allah tarafından belirlenmiş ve insanın da önceden alnına yazılmış olan şeyleri yapmaya mecbur olduğunu bildirmektedir. Oysa Mute'zile kelamcılarının da belirttiği üzere, akıl sahibi bir varlık olarak insan kendi eylemlerinin faili olarak tam bir irade özgürlüğüne sahiptir.

İbn Rüşd, söz konusu her iki yaklaşımın da eksik veya hatalı olduğunu kabul eder.[89] Çünkü insan kendi eylemlerinin yegane faili veya yaratıcısı olursa, sadece Tanrı'nın iradesine aykırı düşen birtakım eylemlerin ortaya çıkışı kaçınılmaz olmakla kalmaz. Fakat İbn Rüşd'e göre, Müslümanların Tanrı'dan başka bir yaratıcısı olmadığı inancına ters düşer. Öte yandan insanın özgür olmadığı, yaptığı şeyleri yapmaya mecbur bırakıldığı kabul edilirse, o zaman da insana yönelik dini yükümlülükler ondan "imkânsızı isteme" anlamına geleceği gibi, onun cansız varlıklardan hiçbir farkı kalmaz.

İbn Rüşd, bu iki konum arasında bir orta yol tutar. Daha doğru bir deyişle insan üzerinde iki tür belirlenimin söz konusu olduğunu savunur. Bunlardan birincisi insanın özgür iradesiyle kendi kendini belirlemesidir, ikincisi de onun, son tahlilde, Tanrı tarafından belirlenip düzenlenmiş olması, kendi dışındaki etmen ve koşullar tarafından belirlenmesidir. İnsanın kendi özü gereği bağımsız olduğunu söyleyen, insanın bu bakımdan kesin bir özgürlüğü bulunduğunu savunan İbn Rüşd, bir yandan da insanın, dış olaylar ve kendisinin dışındaki oluşumlar dikkate alındığında, bağımlı olduğunu, birtakım koşulların etkisi altında kaldığını belirtir. İnsan kendi iç varlığı bakımından özgür, kendisinin dışındaki gelişmeler bakımından özgür değildir; doğal ve ilahi yasaların yönetimi altındadır. Buradan, insanın iki ayrı sınır arasında kaldığı sonucu çıkar.

İnsanın bir "irade varlığı" olarak kendi eylemlerinden sorumlu olduğunu, kendi tercihi altında gerçekleştirdiği tüm eylemlerinden dolayı sorumluluk duygusu taşıdığını savunan İbn Rüşd, bu ikisinin birbiriyle çelişmediğini, fakat daha ziyade birbirini tamamladığını ileri sürer. Bu iki ayrı belirlenimin, yani irademizin işleyişi ile dışsal güçlerin bizi belli şekillerde eylemde bulunmaya zorlayan dış güç veya faktörlerin uyumlu olmasını temin eden şey ise nedenler-

89 M. Fakhry, *Averroes*, s. 102.

le sonuçların oluşturduğu düzenin Tanrı tarafından tüm zamanlar boyunca geçerli olacak şekilde düzenlenmiş olmasıdır. Dolayısıyla, insan fizik ve metafiziğe dair bilgisi sayesinde kendisini özgür iradesiyle daha sağlam ve doğru bir şekilde belirleyebilir.

İnsanın Amacı ve Erdemler: İnsan hayır ve şer karşısında seçme özgürlüğünü kullanarak, amacına ulaşmak için gayret sarf etmek durumunda olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bu amacın mutluluk olduğunu ileri sürer. Mutluluk ise insanın yetkinleşmesi, kendini tam olarak gerçekleştirmesidir. İnsan bu amaca "karakter bakımından kemale" ermekle ve erdemli bir biçimde yaşamak suretiyle erişir.[90]

İbn Rüşd, Aristoteles'ten ne kadar etkilenmiş olursa olsun, erdemleri daha ziyade Platonik bir tarzda, insan ruhunun güçleri üzerinden tanımlar. Mutluluğu histen ziyade akla bağlayan İbn Rüşd'e göre, akıl sadece hakiki mutluluğu ve iyiliği idrak etme gücüne sahip olmakla kalmaz, sahip olduğu bilgi yardımıyla ruhun diğer parçalarını ve bir bütün olarak insan hayatını düzenler. Ama o, esas insanın bir bütün olarak âlemi, nihai gerçekliği bilir. Aklın bunu başarmasını mümkün kılan erdem *hikmet* veya *bilgelik*tir.

İbn Rüşd'ün gündeme getirdiği ikinci erdem, ruhun başka bir gücü veya parçasını meydana getiren istek gücünün birtakım eylemleri aklın idaresi altında gerçekleştirmesinin bir sonucu olarak *iffet*tir. İffet, deneyim alanında veya tecrübe dünyasında hayrın kullanılması ve isteklerin hayata geçirilmesinde ifrata kaçmamayı, itidali ifade eder. Ruhun üçüncü gücü, öfke gücüdür. O, insanları kendilerine zarar ve üzüntü veren şeylerden uzaklaşmasına yardımcı olan ve bedeni bu amaç doğrultusunda harekete geçiren bir güçtür. Öfke gücünün ölçülülüğü veya itidali olarak ortaya çıkan erdem ise *şecaat*tir. Ruhun söz konusu üç gücünden her biri kendisine düşen fonksiyonu layıkıyla yerine getirdiği zaman ortaya çıkan dördüncü erdem ise, bireydeki düzeni temin eden erdem olarak *adalet*tir.

Siyaset Felsefesi

İnsan ruhu ile devlet arasında, tıpkı Platon gibi, bir paralellik kuran İbn Rüşd, özü gereği uygar, doğası gereği siyasal bir varlık olan insanın hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde edemeyeceğini söyler. Bunun için de insanın hayatı başkalarıyla paylaşması gerekir. O, nihai mükemmellik ve mutluluğun ancak bir toplum

90 İ. Maraş, "Mutluluk", s. 248.

içinde mümkün olacağını[91] öne sürer. Buna göre İbn Rüşd de, diğer Müslüman düşünürlere benzer bir biçimde, devletle insan ruhu arasında paralellikler kurar. Nitekim kişinin erdemli olabilmesi için, nefsin diğer bölümlerinin teorik hikmetin hâkimiyeti altına girmesi gerektiği gibi, devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerektiğini belirtir. Devletin asıl görevi, vatandaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır. O, bu konuda şöyle der:

> Şüphe yok ki, hekimin bedenin sıhhatine nispeti, Şeriat koyucunun ruhun sıhhatine nispeti gibidir.[92]

Buna göre politik hiyerarşi ve organizasyonun tesisinde kendisine insanı örnek alan İbn Rüşd'de, beden ve ruh bütünlüğünden oluşan insanın doğal düzeninde ruh, ontolojik olarak bedenden daha yüksek düzeydedir. İnsan ruhunun en ayırt edici unsuru veya parçası düşünme melekesi ya da aklıdır. İşte bu yüzdendir insan için iyi hayat "akla dayanan" eylem ve erdemler üzerine yükselir. Tıpkı bunun gibi politik alanda da doğal düzen, akıllı olanların, hikmet sahibi elitlerin, peygamber ya da imamın diğerlerini yönetmesini gerektirir. Bu da ideal bir teokrasi veya şeriat yönetimine karşılık gelmektedir. Burada devletin amacı, belli bir hukuk sistemini uygulayarak, yurttaşlarını amaçlarına sevk etmektir. Fakat imam tarafından yönetilen bir şeriat devletinde, "ikili mutluluğu teminat altına alacak bir hukuku, yalnızca aynı zamanda bir filozof olan nebevi yasa koyucu ortaya koyabilir." İbn Rüşd bu yüzden, İslam devletinin ideal yönetim biçimi olduğunu, Platon'un *Devlet*'inin Yunan uygarlığının politik idealini oluşturması gibi, hilafetin de İslam uygarlığının en yüce ifadesi olduğunu ileri sürmüştü. Bununla birlikte söz konusu hilafet Platon'un *politeia*sının İslami koşullara aktarılıp uyarlanmış bir şekli değildir. Her ikisi de hukuka dayanmakla beraber, vahyedilmiş nebevi hukuk olarak şeriat, vahyin efsane veya beşeri akıldan üstün olması nedeniyle, *nomos*tan üstündür.[93]

Mükemmel bir devletin temelini meydana getiren söz konusu nebevi hukuku mümkün kılan bir vahiy tecrübesinin bütün milletlerde bulunmadığını öne süren İbn Rüşd, seküler devletler arasında en iyisinin Platon'un devleti olduğunu dile getirir. Asıl endişesi er-

91 Z. Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 203.
92 İbn Rüşd'den aktaran Z. Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 193.
93 E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 269.

dem olan devlet başkanının yurttaşları "iyi, mükemmel ve yasalara itaatkâr" yapmaya çabaladığını söyler. O, devlet başkanının en önde gelen fonksiyonunun adaleti korumak olduğunu dile getirirken bu kez Aristoteles'le aynı fikirdedir. O, nitekim "yöneticinin adaleti koruduğu zaman, gerçekte eşitliği koruduğunu" söylemekle kalmayıp, Aristoteles gibi "mutlak anlamda adalet" ile "politik adalet" arasında ayırım yaparak politik adaletin kısmen doğal, kısmen de hukuki olduğunu savunur. Siyasi adalet hakkında da şunları söyler:

> O, onlar [vatandaşlar] arasında tabii olarak bir hukuk bulunduğu zaman var olur. Öyleyse adalet bazılarının yönetici olması ve diğerlerinin de yönetilmeyi kabul etmesine bağlıdır; bu da demektir ki, gerçek adalet ancak, ya yöneten ya da yönetilen durumunda bulunan insanlar arasında var olur.[94]

Devlet vatandaşlarının erdemli olabilmeleri için, biri ikna (eğitim) diğeri de zorlama olmak üzere iki yol takip edebilir. İkna yolları, Aristoteles gibi İbn Rüşd'e göre de halkın büyük çoğunluğu için, retorik ve şiirsel söylem, seçkinler ve bilgeler içinse rasyonel çıkarım yöntemleridir. Gerçekçi ve akılcı olmayı her fırsatta ön planda tutan filozofa göre, ikna yöntemiyle başarı sağlanamazsa, zorlama yoluna başvurulabilir. Bunun olumlu bir yöntem olmadığını kabul eden İbn Rüşd'e göre, zorlama ancak hitabet yoluyla ikna edilemeyenlere ve düşmanlara uygulanabilir. Ona erdemli bir devlette ihtiyaç olmadığını söyleyen İbn Rüşd, bu bağlamda savaşı bile son çare olarak meşrulaştırır.

94 İbn Rüşd'den aktaran E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 270.

ALTINCI BÖLÜM

İşraki Felsefe

Sühreverdî

İslam felsefesinin kelami felsefe ile Meşşai felsefeden sonraki üçüncü önemli felsefe geleneği, İşraki felsefenin oluşturduğu gelenektir.[1] Buna göre, İslam medeniyetini felsefeyle tanıştıran kelami felsefenin meydana getirdiği birinci geleneği genel olarak Meşşai felsefe izler. Doğu'da başlayan ve Fârâbî ile İbn Sinâ'da doruk noktasına erişen bu felsefe, yukarıda da gördüğümüz üzere, Batı'da, Endülüs'te başka düşünürler yanında esas itibariyle İbn Rüşd tarafından temsil edilmiştir. Bu iki ana geleneği, ama esas olarak da adı üzerinde Yunan tarzı felsefe olarak Meşşai felsefeye karşı bir tepkiyi ifade eden İşraki felsefe, sonradan da tasavvufi felsefe takip etmiştir.

On ikinci yüzyılda İran'da başlayan İşraki felsefe, gerçekten de öncelikle, İbn Sinâ felsefesi tarafından temsil edildiği şekilde Meşşai felsefenin kimi temel düşüncelerine dönük bir eleştiri ortaya koyar ve bu felsefenin birtakım ayrımlarının hatalı olduğunu öne sürer. İşraki felsefe söz konusu eleştiriye paralel olarak, özün varoluştan daha önemli olduğu bir gerçeklik telakkisi ve sezginin bilimsel ya da rasyonel bilgiden çok daha anlamlı olduğu bir bilgi anlayışı geliştirir. Nurlar nuru olarak Tanrı'yla O'nun yarattığı varlık arasındaki bağları açımlamanın bir yolu olarak "nur" kavramını kullanan İşraki felsefe, sonuçta fiziki dünyanın Tanrı'nın bir görünümü ya da tecellisi olduğunu ifade eden sürekli bir bütün olarak gerçeklik telakkisi ortaya koyar.

1 *Bkz.*, örneğin O. Leaman, "Islamic Philosophy".

Gerçekten de İşraki felsefenin kökeninde bulunan "işrak" sözcüğü, "güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama" gibi anlamlara gelir. Bundan dolayıdır ki, terim anlamında "işrak", epistemolojik açıdan bilginin, akıl yürütmeye veya bilişsel aklın faaliyetine gerek kalmadan, doğrudan içe doğması; iç aydınlanmaya, keşf ve manevi deneyime dayanan sezgisel, dolayımsız, zaman dışı bilgi için kullanılmıştır. Aynı terim, söz konusu aydınlanma felsefesinde, ontolojik açıdan varlığın ilahi nurun tecellisi sonucunda zuhur edip gerçeklik kazanması; arınan insan nefsinin ilahi nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi için kullanılmıştır.[2]

Bu tür bir düşünce biçimi veya İşraki felsefenin yine de İbn Sinâ'ya çok şey borçlu olduğu kabul edilir. Daha doğrusu İşraki felsefe daha önce Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Tufeyl gibi filozofların kurmayı denedikleri, ancak tam olarak sistemleştiremedikleri bir Doğu felsefesinin son aşaması olarak görülür. Gerçekten de İslam düşüncesinde "işrak kavramını ilk defa ortaya atmış olan kişinin Fârâbî olduğu iddia edilmektedir. Nitekim o, yaptığı birçok çalışmanın, yazdığı birçok eserin aslında büyük ölçüde Yunan felsefesinin tanıtılmasına veya "Hakikatin Birliği" fikri etrafında İslam inancıyla Yunan düşüncesinin sentezlenmesine hasredilmiş bir felsefe meydana getirdiğinin farkındaydı. Bunun için o, bir gerçek Doğu felsefesi, yani gerçek anlamda bir İslam felsefesi kurmanın gerekliliğine, ömrünün sonlarına doğru inanmıştı. Tasarladığı bu felsefeyi "işrak" sözüyle ifade etmişti. Fârâbî'nin bu fikrinin, kendisinden sonra İbn Sinâ ve İbn Tufeyl tarafından savunulduğu bilinmektedir.[3]

Hatta İbn Sinâ felsefi kariyerinin sonlarına doğru, Meşşai felsefeden üstün gördüğü, sezgiyi temele alan bir Doğu felsefesi kurma girişiminde bulunmuş ve böylesi bir felsefenin kapsamı içinde değerlendirilmesi gereken bir eser, günümüze erişmemiş, *el-Hikmetü'l-meşrikıyye* adlı eseri kaleme almıştı.[4] Nitekim İşraki felsefenin kurucusu Sühreverdî, İbn Sinâ'nın Doğu hikmetini yeniden canlandırmak istediğini, fakat eski İranlı rahip krallar tarafından temsil edilen ilahi hikmetin kaynağını tanıyamadığı için bunu başaramadığını söyler.[5] Yine aynı konuda kaynaklar, Sühreverdî'nin *Hayy bin Yakzân*, *Risâletü't-tayr* ve *Salâman ile Absâl* gibi sembolik ve alegorik eserlerini okumuş ve bu eserlerden etkilenerek, hikmetin ve ışığın

2 M. Kaya, "İşrakiyye", *İslam Ansiklopedisi*, s. 435.
3 İ. Erdoğan, "İşrakilik'in islam felsefesi içerisindeki yeri ve kaynakları", s. 162.
4 S. H. Nasr, "Ibn Sinâ's 'Oriental Philosophy'", s. 368.
5 S. H. Nasr, "Şihabeddin Sühreverdî el-Maktul", s. 273.

anayurdunun Doğu olduğu fikrini benimsemiş olduğunu belirtir.[6] Başka bir deyişle, gerek Fârâbî gerekse İbn Sinâ böyle bir İşraki felsefe inşa etme teşebbüsünde bulunmuş olsa da, İşrakiliği bir felsefe sistemi olarak kurmak Sühreverdî'ye nasip olmuştur. Aslında kendisini ezeli/halidi hikmet diye bilinen ve kökleri neredeyse insanlık tarihinin başlarına kadar uzanan bir felsefe geleneğinin yenileyici olarak gören[7] Sühreverdî'nin bu felsefesinin de tam olarak özgün bir Doğu veya İslam felsefesi olduğu söylenemez. Bunun da nedeni yapı olarak İşraki felsefenin Platon'un fikirleri, Yeni-Platonculuk, eski İran ve Mısır felsefesi ile Gazzâlî ve tasavvufun karışımından meydana gelmiş olmasıdır.[8]

Aralarına tasavvufu da dahil ettiğimiz zaman kelam; Meşşai felsefe, İşrakilik ve tasavvuftan meydana gelen dörtlü sınıflamada, imanın unsurlarını da dikkate almakla beraber, akla büyük bir önem atfeden, saf ve teorik aklın bütün problemleri çözebileceğini ve insanoğlunun akıldan başka bir rehbere ihtiyacı olmadığını savunan felsefeye Meşşailik adını verebiliriz. Aklı esas almakla birlikte, aklın ana hatlarıyla nasslara bağlı kalması şartını kabul edenlere ise kelamcılar denir. Buna mukabil, keşf ve ilhamın her sırrı anlayıp, her müşkülü halledeceğini savunanlara işrakiyye denir. Ve son olarak da keşf ve ilhamı temel almakla birlikte, nasslara veya İslam akaidine ana hatlarıyla bağlı kalanlara da mutasavvıf denir.[9]

Tasavvuf ile Meşşailik arasında orta bir yerde bulunan İşraki felsefe, insanın mutlak hakikati ve ilahi gerçeği işrak yolu ile kavrayacağını ileri sürer. İşrakiliğe göre insanı belli bir sınıra kadar götürebilen akıl, nihai hakikati kavrayamaz. Çünkü onun, aklın kullandığı kavramlar sınırlıdır, dolayısıyla o, mutlak hakikatlere, genel geçer doğrulara erişemez. Bu doğrulara ancak keşf, ilham ve sezgi ile ulaşılabilir. Buradan hareketle İşraki felsefe ile Tasavvufi felsefe arasında, her ikisinin de keşf ve ilhama dayalı okullar olmaları nedeniyle büyük bir yakınlık bulunur. İkisi arasındaki fark, tasavvuftaki keşf ve ilham nasslara bağlı olduğu halde, İşrakilikteki ilhamın nasslara bağlı olup olmadığı hakkında en azından farklı düşünenler bulunmaktadır.

---

6 *Bkz.*, M. Kaya, "İşrakiyye", s. 436; krz., S. H. Nasr, "Şihabeddin Sühreverdî el-Maktul", s. 273.

7 E. B. Yazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Düşüncesi –İşrakilik- Sühreverdî", s. 156.

8 İ. Erdoğan, "İşrakilik'in islam felsefesi içerisindeki yeri ve kaynakları", s. 162.

9 İ. Erdoğan, "İşrakilik'in islam felsefesi içerisindeki yeri ve kaynakları", ss. 163-164.

İşraki felsefenin kurucusu olarak Sühreverdî'nin önemi, bu felsefenin kurucusu olarak onun terminolojisini, kavramsal araçları ve yaklaşımını belirlemesidir. Söz gelimi, o geleneksel felsefenin bilişsel aklının (*'akl*) eseri diskürsif bilgiye tamamen karşıt dolayımsız ve sezgisel bir bilgi türünden söz ederken, hakikate ulaşmanın farklı yollarından hareketle, kendisinden önceki âlim ve düşünürleri de sınıflar. Ona göre, hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır. Bunlardan birincisi, tefekkür ve teoriye dayanan "bahs", ikincisi ise kulluk, çile çekme ve ahlaki arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden "teellüh"tür. Hakikatin bilgisine, düşünmeye ve araştırmaya başvurmadan ulaşma düzeyine yükselmiş olana "müteellih" adını veren Sühreverdî, hakikati arayanları söz konusu yöntemleri kullanmaları bakımından üçe ayırır: **(i)** Teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler, **(ii)** tefekkür ve bahsi önemseyip teellühü ihmal edenler ve **(iii)** her iki yolu da takip edenler.[10] Sühreverdî birinci grupta peygamberlerle sufilerin, ikinci grupta Aristoteles ile onu izleyen Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozofların bulunduğunu söyler. Üçüncü grupta, kendisi de olmak üzere İşrak felsefesini benimsemiş olanların bulunduğunu söyleyen Sühreverdî, felsefesinde işte bu yeni düşüncenin ana unsurlarını ortaya koyar.

Hayatı ve Eserleri

İslam düşüncesi tarihinde İşrakiliğin kurucusu olarak kabul edildiği için "Şeyhu'l-İşrak" diye anılan Sühreverdî'nin tam adı Şihâbüddin Yahyâ bin Habeş es-Sühreverdî'ydi. Adından da anlaşılacağı üzere, İran'ın kuzeybatısındaki Sühreverd köyünde, 1154 yılında dünyaya gelmişti. Dönemin eğitim anlayışına uygun olarak İslami bilimler alanında tahsil almıştı. Gerçekten de, önce o dönemde bir ilim merkezi olmaya başlayan Merağa'ya giderek Mecdüddin el-Cîlî'den felsefe ve kelam okudu, sonra da İsfahan'a giderek, orada Fahreddin el-Mardinî'inin derslerine katıldı.[11]

Eğitimini tamamladıktan sonra, Sühreverdî Anadolu, İran ve Suriye'deki çeşitli kentlere seyahatler yaptı; bu seyahatlerin birinde, Halep'te Selahaddin Eyyubî'nin oğlu Halep emiri Melik Zâhir ile yakın bir ilişki kuran Sühreverdî, emirin hizmetine girmeyi başardı. Onun güven ve sevgisini kazanarak, emirin özel hocası sıfatıyla hayatını sarayda sürdürmeye başlamıştı. Bununla birlikte emirin hiz-

10 M. Kaya, "İşrakiyye", s. 435.
11 M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 503.

metindeki bu saray hayatı, onun sonunun başlangıcı olmuşa benzer. Nitekim Halep ulemasıyla yaptığı felsefi ve tasavvufi tartışmaların sonucunda, ulema onu zındıklıkla suçlayarak emirden onun cezalandırılmasını istedi. Melik Zâhir bu talebi geri çevirince de, ulema şikâyetlerini bu kez emirin babasına iletti. Selahaddin Eyyubî de oğluna, tahttan mahrum kalmaması için, ulemanın şikâyetlerini ciddiye almasını anımsatınca, Sühreverdî tutuklanarak idam edilir.

Çok muhtemeldir ki, Eyyubî genç oğlunun tahtını veya kafasını kaybetmesinden ziyade, Sühreverdî'nin geliştirmiş olduğu yeni politik öğretiden endişelenmiştir. Onun, genç Eyyubî'nin kafasına girerek, emirin kafasında eski Acem sultan ve sultanlıklarının ihtişamını geri getirecek bağımsız bir devlet düşüncesi yaratacağından endişe eden Selahaddin Eyyubî'nin bu tutumunu, bir Eyyubî biyografisi kaleme almış olan İbn Şeddâd, şöyle anlatmaktadır:

> Selahaddin'in dine saygısı çok büyüktü. Cân-ı cismaninin yevm-i kıyamette dirileceğine şehadet eder ve şeriatın tamamına iman beslerdi. Allah'ın sıfatlarını inkar eden, zamanın ve mekânın ebediliğini savunan, şeriata karşı gelen filozoflardan tiksinti duyardı. Oğlu Melik'üz-Zâhir (Dünya Sultanı) Gâzi'ye, Halep'te mümtaz bir mevkiye yükselmiş bulunan Sühreverdî adlı bir genci öldürme emrini bu yüzden vermiştir; zira bu adam şeriata karşı olup şer'i- şerifin lağvını istiyordu. Gâzi bunu haber aldığında, Sühreverdî'yi yakalatıp babasına haber verdi ve öldürülmesini emretti. Önce taşlayıp sonra öldürdüler.[12]

Çok sayıda eser kaleme alan, bunların önemli bir kısmı halen İran ve Türkiye'deki kütüphanelerde el yazmaları halinde var olan Sühreverdî'nin dört temel eseri vardır. Bunlardan ilk Muallim Aristoteles'in öğretisinin özünü, Meşşai filozofların yorumlarına itibar etmeden vermeyi amaçlayan *Kitâbü't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşiyy*e [İşaretler Kitabı] adlı kitap bir tarafa bırakılacak olursa, diğer üç kitap İşraki felsefenin ayrıntılarını ortaya koyan bir kitaplar dizisi meydana getirir. Buna göre, *el-Meşârî* adlı eser, Sühreverdî'nin işraki düşüncesinin esasını ihtiva eden üçlünün birinci kitabıdır. *Hikmet el-İşrak* ve *el-Mukâvemât* üçlünün diğer iki kitabını oluşturur.

12 İbn Şeddâd'dan akt. H. Ziyaî, "Sühreverdî: Aydınlanmacı Felsefe Doktrini", s. 288.

Sühreverdî üzerinde çalışanlar, serinin en önemli eserinin *Hikmet el-İşrak* [Aydınlanma Felsefesi] olduğunu kabul ederler.[13]

Meşşai Felsefeye Yönelik Eleştirisi

Pek çok araştırmacının da ifade etmiş olduğu üzere, İşraki felsefenin en önemli ve en belirleyici yönünü, Sühreverdî tarafından geliştirilen özel ve teknik dil oluşturur.[14] Bu yeni teknik dil, başkaca mistik felsefelerde olduğu gibi, ontolojik problemlerle bilgi problemine bir çözüm getirebilmek için ışık sembolizmini kullanır. Buna göre, Sühreverdî, ayrı kozmolojik yapıları tanımlarken, ışık sembolizminin imkânlarından yararlanarak, Meşşai filozofların Zorunlu Varlık'ı için "Nurların Nuru", ayrı ayrı akıllar için de "soyut nurlar" deyimini kullanır. Bunun hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, ışık metaforu ya da sembolizminin varlığın birliği ontolojik ilkesine mükemmelen uymasıdır. Gerçekten de ışıklar yoğunluk bakımından farklılık gösterseler de, özleri itibariyle aynı kalırlar.[15] Öte yandan, aynı ışık metaforu, var olanların ışık kaynağına olan yakınlık ve uzaklıklarını ifade etmek imkânı sağlaması bakımından özel bir önem taşır. Işık sembolizmini aynı şekilde yaratıcı sezgi ediminin epistemolojik önceliğini göstermek için kullanan Sühreverdî[16] İşrakilik'in varlık ve bilgi görüşlerini söz konusu yeni teknik ve yaklaşımın imkânlarından yararlanarak ortaya koymazdan önce, böyle bir imkân ve kavrayıştan yoksun Aristotelesçi felsefenin hatalarına işaret eder.

Buna göre, Sühreverdî her şeyden önce Aristoteles'in tanım teorisine, bu anlayışta bir tanımın parçalarını oluşturan cins ve türsel ayrım için hiçbir ölçüt bulunmamasına ve türün kendisinden daha az bilinen bir şeyle tanımlanmasına karşı çıkar.[17] Özcü tanım anlayışına, tanımlanan şeyin her bir ve bütün bileşenlerini tek tek saymanın imkânsız olması nedeniyle de karşı çıkan[18] Sühreverdî, yine aynı mantıksal bakış kapsamı içinde, Aristotelesçi kategorilerin en azından azımsanmayacak bir bölümünün yapay ve gereksiz

13 H. Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School", s. 436.

14 *Bkz.*, örneğin H. Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School", s. 444.

15 L. Lewisohn, "Sufism", s. 305.

16 H. Corbin, "Shihab al-Din Suhrawardi", s. 315.

17 *Bkz.*, H. Ziai - O. Leaman, "The Illuminationist Philosophy".

18 H. Ziai, "Illuminationism", s. 583.

olduğunu öne sürer. Söz gelimi, etki ve edilgi hareket tarzları olup harekete indirgenebilir kategorilerdir. Bu yüzden töz, hareket, ilişki, nicelik ve nitelik kategorilerinin bir varlığı diğerlerinden ayırıp tanımak bakımından yeterli olduğunu öne sürer. O, esasen varlığı, manevi varlıkları hesaba katmadan, salt maddeye indirgeyerek, kategorileri belli bir sayı ile sınırlamanın yanlış olduğunu öne sürer.[19]

Sühreverdî Aristoteles ve onun izinden giden Meşşai filozofların, tözü madde ve formdan meydana gelen bir bileşik olarak tanımladıklarını; cismin ayırt edici özelliği olarak kesintili ve kesintisiz olmanın temeline maddeyi koyduklarını ve cismi tanımlamada büyüklük veya miktarın bir rolü olmadığını öne sürdüklerini söyler. Onun bakış açısından bu, hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü ona göre, kesintisizliğin iki cisim arasındaki sürekli bağıntıyı belirlese de cisimden ayrı bir şey olduğu yerde, büyüklük cisimden ayrılmaz olan bir şeydir. Sühreverdî'nin bakış açısından cisim hacim ya da büyüklükten ibaret olup mutlak cisim mutlak büyüklükten, özel cisimler ise özel büyüklüklerden oluşur. O, bu yüzden Meşşailerin cismin temeline, mahiyeti belirsiz maddeyi koymalarının anlamsız bir şey olduğunu savunur.[20]

Sühreverdî Meşşailerin algı ve bilgiyi de açıklamadıklarını öne sürer. Onun bakış açısından Aristoteles'in izinden gidenler, bir şeyin algılanabilmesi için, onun maddeden soyutlanmış olmasını bir koşul olarak öne sürerler. Sühreverdî'ye göre, bu iddia doğru olsaydı eğer, güç halindeki soyut veya belirsiz maddenin (*heyûlâ*nın) doğrudan algılanması gerekirdi. Oysa madde ancak bir form kazandıktan sonra algılanabilmektedir.[21] Sühreverdî, bu noktada kalmayıp, Aristotelesçi algı anlayışının temelinde bulunan görme teorisini de kendi felsefesinin temel kavramı olan ışığa kapı açacak şekilde, büyük bir güçle eleştirir. Aristotelesçi anlayışa göre, nesnelerin formları gözbebeğine etki eder ve buradan önce ortak duyuya ve oradan da ruha ulaşır.[22] Gökyüzü gibi çok büyük nesnelerin bu küçük gözbebeğine etki etmesinin nasıl mümkün olduğunu soran Sühreverdî'ye göre, sadece aydınlatılmış bir nesnenin görüntüsü olabilir. İnsan böyle bir nesneyi gördüğünde, nefsi onu kaplar ve onun ışığı tarafından aydınlatılır. İşte görme, nesne karşısında nef-

19 S. H. Nasr, "Şihabeddin Sühreverdî el-Maktul" s. 278.
20 M. Kaya, "İşrakiyye", s. 437.
21 M. Kaya, "İşrakiyye", s. 437.
22 J. Walbridge, "Sühreverdî ve İşrakilik", s. 230.

sin bu aydınlanmasıdır. Ona göre, salt görme edimi bile, bilginin aydınlanmaya dayalı İşraki karakterini gözler önüne serer.[23]

Bilgi Görüşü

Sühreverdî'nin bilgi teorisi, doğallıkla tecrübi ya da deneyimsel bir bilgi teorisini ifade eder; bu teori, "nur" ya da "ışık" gibi, varlık bakımından gerçek ve önce gelen bir şeyin dolayımsız idraki ya da kavrayışına dayanır. Gerçekten de Sühreverdî açısından bakıldığında, öncelik ışık kendi kendisini tanımlayan, kendi kendisinin tanımı olan bir şey olup, onu görmek ya da deneyimlemek, onu bilmek anlamına gelir. İşraki sistem dahası, kendi "benliğini" mekânsal yayılımı veya vücudundan önce ve zorunlulukla idrak eden bir öznenin, bilen öznenin zaman dışı kavrayışının mutlak geçerliliğini ve kesinliğini öne sürer. Buna göre, öz-bilinci ve kendi kendinin bilincinde olan varlıkları ya da kendilikleri gerçekliğin tümünü kuşatan nurlar olarak tanımlayan Sühreverdî'nin nokta-i nazarından, cismani olmayan soyut bir nur, saf öz-bilinci ifade eder. Ona göre, ışıktan tamamen yoksun olmayı temsil eden mutlak karanlık dışında kalan diğer cisimler de, daha az aydınlık olsalar bile, belli bir öz-bilince sahiptirler.[24]

Gerçekliği temel ilkenin ışığında bu şekilde tanımlayan Sühreverdî, söz konusu gerçekliğin bilgisine, varlığın hakikatine dört ayrı aşamada ulaşıldığını öne sürer. Buna göre, birinci aşama bilen kişi tarafından hayata geçirilecek bir hazırlık faaliyetiyle belirlenir. Başka bir deyişle, filozofun, bilginin temelini meydana getiren "tecrübe" veya "ilâhi görü"ye hazırlık hali içinde, dünyadan vazgeçmesi gerekir. Gerçekten de keşfi ya da huzuri bilgiyi elde edebilmek için, ona göre, kişinin Tanrı'yı huşu ile zikrederek, kutsi âlemi düşünerek, yemeği azaltıp, şehvetten tamamen uzaklaşması gerekir. İnsan, ancak bedeni ve dünyevi ilgilerinden soyutlanabilirse, Nur'un tecellisine hazır hale gelip nur âlemiyle temasa geçer ve böylelikle eşyanın bütün hakikatine erişebilir.

İşraki bilgi sürecinde ikinci aşama, artık nefsiyle kendisi de bir nur olan kişinin daha üst nurların huzuruna erdiği, "ilahi ışığın" (*el-nûr el-ilâhî*) görüsüne ulaştığı gerçek aydınlanma evresidir. Üçüncü aşama olan "inşa" aşamasında ise aydınlatan bilginin (*el-'ilm el-işraki*) kendisinin kazanıldığı sınırsız bilgi aşamasıdır. Sonuncu ve

23 S. H. Nasr, "Şihabeddin Sühreverdî el-Maktul, s. 280.
24 A. Schimmel, *age.*, s. 261.

nihai aşama ise, söz konusu görsel deneyim veya mistik tecrübenin belgelenmesi veya yazıya dökülmesi evresidir.[25]

Gerçekten de, birinci aşamada, gurbete çıkma, et yemekten sakınma benzeri pratik ya da uygulamalarla kişinin ya da filozofun kendisini ilham, hatta vahiy tecrübesi için hazırlaması söz konusu olur. Bu türden bütün pratikleri çileci ve mistik pratikler kapsamı içinde ele alan Sühreverdî, "Tanrı'nın nuru"ndan (*el-bârik el-ilâhî*) bir parçanın, birtakım sezgisel güçlere sahip olan filozofta zaten bulunduğunu söyler. O, birinci aşamadaki çileci pratikleri hayata geçirmek suretiyle kendi varoluşunun gerçekliğini ve sezgisinin doğruluğunu kabul etme durumuna gelir.[26] Sühreverdî'ye göre bu aşama, ilahi ışığın insanın varlığına dahil olduğu ikinci aşamaya götürür. İkinci aşamada bir dizi kavrayıcı nurun etkisine maruz kalan filozof, söz konusu ışık yoluyla gerçek bilimlerin (*el-'ulm el-hakîkiye*) temelini meydana getiren bilgiye ulaşır. Bu aşamada diskürsif analizden yararlanan filozof, yaşamış olduğu mistik tecrübeyi sınamadan geçirir ve Aristotelesçi kanıtlamayı (*burhan*) kullanarak temellendirir. Bir analiz süreciyle tamamlanan bu evrede, mistik tecrübenin geçerli kılındığı bir bilgi sistemi inşa olunur.

Bu çerçeve içinde "mevcudiyet yoluyla bilgi" diye tanımlanan İşraki bilgi anlayışı, Sühreverdî tarafından elbette felsefi alanla sınırlanmayıp, başta şiir olmak üzere, başka alanları da kapsayacak şekilde genişletilir. Gerçekten de, spekülatif mistisizm (*irfân-i nazarî*) alanını da derinden etkileyen sezgisel bilgiye verilen özel epistemolojik statü, aslında ozan-filozof-mistiğe özgü bilgi paradigmasını tanımlar. Söz konusu bilgi ve kavrayış paradigması, sırasıyla özneyi, öznedeki bilinci ve yaratıcılığı ihtiva eder. Buna göre, özneden bilen özneye ve nihayet, bilen-yaratan özneye geçiş, her şeyden önce doğa halindeki özne olarak insan varlığının, bilginin sıradan bilmeyi aştığı ve manevi seyahatin başladığı ilk aşamadaki bilen özne olarak insana dönüşümüne işaret eder. Söz konusu dönüşüm daha sonra, bilen öznenin kudret ve ilah alanına girişini, bilgisinin nesnesiyle birleşmesini, varlığın hakikatine erişmesini ve nihayet hakikatin bil-

25 H. Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, s. 449.

26 H. Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, s. 450.

gisini şiir yoluyla ortaya koymasını ifade eden bilen-yaratan insana dönüşümüyle gelişir.[27]

Varlık Görüşü

Sühreverdî, varlık görüşü bakımından, varlık ya da varoluşun (*vücud*) önceliğini öne süren yaklaşıma karşı, öz ya da neliğin (*mahiyet*) önceliği üzerinde ısrar eden bir ontolojik konumun savunuculuğunu yapar.[28] Söz konusu özü nur ya da ışık olarak tanımladıktan sonra da, onu var olmak için kendisinden başkasına ihtiyaç duymayan "saf nur" ve varlığı başkasından olan "arızi nur" diye ikiye ayırır. Kendinden kaim olan karanlığa "el-cevherü'l-gâsık", başkasına bağımlı olan karanlığa da "hey'e" adını veren Sühreverdî, bağımsız, bilinç ve idrak sahibi olan varlıkların "saf nuru" temsil ettiğini, bunların madde ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söyler.[29] Onun varlık görüşünde, Allah, melekler, idealar ve insani ruhlar saf nuru temsil ederken, yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasında olanlar "arızi nur" diye adlandırılır. Cisim ya da fiziki nesneler türünden bilinçten yoksun varlık türleri, asıl karanlığı; renk, koku ve tatla ilgili nitelikler arızi karanlığı temsil eder:[30]

> Varlığı ve yetkinliği başkasına bağlı olmayana "zengin", varlığı veya yetkinliği başkasından olan varlığa "fakir" denir.
>
> Varlık özünde nur ve ışık olan, nur ve ışık bulunmayan şeklinde ikiye ayrılır. Burada nur ile ışıktan maksat aynı şeydir. Nur derken mecazi bir anlamı kastetmiş değilim. Akla göre apaçık olana nur denildiği gibi, o [mecazi olan] da son tahlilde bir nura indirgenir. Nur, başkasında görünüm durumunda olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrılır. İlki arızi nur, ikincisi soyut nur, yani salt nurdur. Gerçekte özü bakımından nur olmayan, bir yere gerek duymayan ve başkasında görünüm durumunda olan şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilki örtük cevher, ikincisi karanlık şekildir. Berzah cisim demektir ve o, "işaretle gösterilen cevherdir" şeklinde tarif

27 H. Ziai, *age.*, s. 451.

28 H. Ziai, "Tha Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, s. 491. ss. 465-96.

29 A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975, s. 261.

30 M. Kaya, "İşrakiyye", s. 437.

edilir. Öyle berzahlar vardır ki, ondan nur (varlık) kalkacak olsa, geriye karanlık (yokluk) kalır. Çünkü evren boşluktan veya nurdan yoksun felek olarak farz edilirse, karanlık (yokluk) kalır. Zaten karanlık sırf yokluktan başka bir şey değildir. Çünkü evren boşluktan veya nurdan yoksun felek olarak farz edilirse, karanlık (yokluk) egemen olur. Evrenin nur (varlık) imkânından yoksun olması durumunda, negatif bir nitelik olan karanlığın onun temel özelliği sayılması gerekirdi. O halde, nur ve nurani olmayan her şey karanlık sayılır. Cisimden (*berzah*) nur (varlık) kaldırılacak olursa, karanlık (yokluk) olması için başka bir şeye gerek kalmaz. Öyleyse, cisimler örtük cevherlerdir. Geriye Güneş ve başka [gök cisimleri] gibi nurun sürekli olduğu cisimler kalıyor. Bunlar da ışığı sürekli alan ve almayan şeklinde iki kısma ayrılır. Cisimle (*berzah*) bulunduğu halde, onun varlığına bir şey katmayan [niteliklere] "arızi nur", taşıyıcısına da "örtük cevher" denir.

Duyulur olan arızi nur kendi kendine yeterli değildir. Yeterli olsaydı örtük cevhere muhtaç ve ona bağımlı olmazdı. Öyleyse arızi nur fakir olan mümkindir; onun nurluğu da örtük cevherden kaynaklanmaz. Şayet öyle olsaydı cevherle birlikte ondan ayrılmayan bir tekdüzelik ifade ederdi. Halbuki öyle değildir. Çünkü bir şey kendinden daha değerli bir şeyi gerektirmez (onun varlık sebebi olamaz). Demek oluyor ki, örtük cevherlerin hepsine nur (varlık) veren, onların karanlık mahiyet ve şekillerinden başka bir şeydir. İleride sen çoğunlukla karanlık şekillerin (arazların) nurun (varlığın) sebeplisi olduğunu öğreneceksin; o nur arızi bile olsa, durum aynıdır. Mahiyet gizlidir, öyleyse nasıl kendinden daha gizli olmayanı veya kendisi gibi olanı gerektirir? O halde cisimlere nur (varlık) veren, cisimden (*berzah*) ve örtük cevherden başkası olmalıdır. Aksi halde hepsi için geçerli olan hükme, o da dahil olurdu. Öyleyse [cisimlere varlık veren] cismin ve karanlık cevherin dışındaki bir şeydir. ...

İşaretle gösterilen her nurun (varlığın) arızi bir olduğunu, salt nurun işaretle gösterilemeyeceğini, bir cisme hulul etmeyeceğini ve onun asla bir yöne sahip olmadığını öğrenmiş oldun.[31]

31 Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrak (Aydınlanma Felsefesi)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 509-10.

Varlığı meydana getirmek üzere nurun işrakında, yani nurlar nuru olan Allah'tan çıkıp yayılmasında; biri dikey, öteki yatay olmak üzere nurun iki tür hareketinin söz konusu olduğunu ileri süren Sühreverdî, varlığın Nurlar nurundan çıkışını hiyerarşik bir sistemle açıklar.[32] Gerçekten de, o Meşşai filozofların sudur ya da türümü yerine işrakı, akılların yerine de nurları geçirir. Nurlar hiyerarşisinin başında, aşağıdaki nurlar zincirinin kaynağı olan Nurlar nuru Tanrı bulunur. Nurlar nuru'ndan çıkan varlık, ilk nurdur. Sühreverdî tarafından aynı zamanda "meleklerin reisi" olarak tanımlanan bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından farklılık gösterir.[33]

Sühreverdî'ye göre, ilk nur çift karakterlidir; o, nurlar nuruna en yakın nur olduğu için, zengin ve yetkin; özü itibariyle da fakir ve eksiktir. İlk nur kaynağını idrak ettiğinde ondan ikinci nur, fakirliğini idrak ettiği zaman da, ondan en yüksek berzah denilen ilk gölge meydana gelir. Bu yüzden, onun sisteminden bütün varlık nurlar nurunun gölgesi ya da tecellisi sayılır. Burada aşağıya doğru işrak, her nur bir nuru, berzahı veya feleği meydana getirecek şekilde devam eder. Sühreverdî'nin sisteminde nurlar, sudurun onuncu akılda son bulduğu Meşşai anlayıştan farklı olarak, sonsuza kadar yayılır. O, göksel âlemle fiziki dünya arasına, Platon'un matematiksel idealarına tekabül edecek şekilde, "berzah" adını verdiği aracı bir dünya ya da varlık düzeyi yerleştirir. Varlığı, bu şekilde bir nurlar hiyerarşisi veya nurlar tabakası olarak tasarlayan Sühreverdî'nin ontolojisi, böylesi bir nurani birlik içinde gerçek bir vahdet-i vücuda izin verir.[34]

32 H. Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 316.

33 M. Kaya, "İşrakiyye", s. 437.

34 H. Corbin, "Shihab al-Din Suhrawardi", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 315.

YEDİNCİ BÖLÜM

Tasavvufi Felsefe

İbn Arabî

İslam felsefesinin son döneminin önemli düşünürlerinden biri de, Gazzâlî'nin açtığı yoldan yürüyen İbn Arabî'dir. İbn Arabî, Plotinos'un sistemine benzeyen teosofik bir sistem inşa etmek amacıyla, sadece mutasavvıfların değil, kelamcı ve filozofların eserlerinden de yararlanan mistik bir filozoftur.[1] "Vahdet-i vücud" teorisini, deyimin kendisini de kullanarak, ilk kez ve açık bir biçimde ifade eden İbn Arabî'nin, İmam Gazzâlî'nin attığı adımdan da yararlanarak, İslam düşüncesini son derece olumlu bir yola soktuğu söylenir. Hatta bazı yorumcular İbn Arabî'nin çok küçük yaşta İbn Rüşd ile karşılaşmasının, Hıristiyan uygarlığı ya da felsefesiyle İslam uygarlığı ya da düşüncesinin birbirinden ayrılmasını, hatta tamamen kopmasını temsil ettiğini öne sürerler.[2]

Bu temsil ya da yoruma ilişkin olarak anlatılan öykü de şudur: Bir gün İbn Arabî'nin babası İbn Rüşd'e oğlunun gözle görülemez alanların kapısını açmış olduğunu söyleyince, Meşşai filozof ondan kendisi için oğluyla bir görüşme ayarlamasını istemiş. Görüşmede filozof genç İbn Arabî'ye felsefi tefekkür ya da mantığın (*nazar*) sezgisel bilgi ya da ilahi keşf ile aynı sonuçlara ulaşıp ulaşmadığını

1 N. Robinson, "Muhyi al-Din Ibn al-'Arabi", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

2 H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Nej Jersey, Princeton University Press, 1969; W. C. Chittick, "Ibn al-'Arabi", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 541-44.

sorunca, Arabî "Hem evet, hem hayır! Bu 'evet'le 'hayır' arasında ruhlar yerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar" cevabını vermiş.[3] Corbin ve Chittick gibi İslam felsefesi tarihçilerine ve yorumcularına göre, İbn Arabî ve onun izinden giden filozoflar "evet"le veya rasyonel düşüncenin meşruiyetinin olumlanmasıyla "hayır" veya söz konusu akli düşünce türünün ilahi olanı bilmek açısından uygunsuzluğunun ilanı arasındaki yaratıcı gerilimi koruyup, bundan İslam düşüncesi veya hakikatin keşfi açısından çok olumlu sonuçlar çıkarmışlardır; oysa, Hıristiyan düşüncesi, Latin İbn Rüşdcülüğünün de etkisiyle, akıl ve sezgi arasındaki dengeyi koruyamayıp, tek yanlı bir çizgide, tamamen rasyonel bir doğrultuda ilerlemiştir.

Söz konusu akıl-gönül, rasyonalizm-mistisizm ikiliği, gerçekte onun filozof kişiliğine de damgasını vurmuş bir ikiliktir. Çünkü İbn Arabî, sözcüğün *felasife* anlamı içinde kesinlikle bir filozof değildir; ama felsefeden daha genel bir anlam içinde bir hikmet geleneğinin eseri olan bir düşünce biçimini anladığımız takdirde, onun bir hâkim ya da feylesof olduğunu söylemek gerekir.[4] Başka bir deyişle, İbn Arabî öncelikle kendisine Tanrı tarafından bahşedilmiş üstün ve ayrı bir bilgiye sahip olduğuna inanan bir sufi ya da mistiktir, ama eserleri, onun sözünü ettiği bilgi ve deruni deneyimi açıklamak için sergilediği çaba kapsamı içinde felsefi bir terminoloji kullanması nedeniyle, felsefe açısından ilginç ve önemlidir. Buna göre, o ilahi özün bilinemez olduğunu, bir bütün olarak evrenin Allah'ın sıfatlarının bir tezahür ya da tecelli alanı olduğuna inanıyordu. Dahası, bu ilahi sıfatlar ifadeleri bakımından yaratılışı gerektirdiği için, Mutlak Birlik'in kendisini bir çokluğa dönüştürmesi zorunlu olmuştu. Arabî, buradan insanın manevi yönden gerçekleşmesinin nihai amacının fenomenlerin görünüşteki çokluğunun gerisindeki birliğin bilincine varmasını gerektirdiği sonucunu çıkartır. Bu ise benlikten mutlak bir vazgeçişle olur, öyle ki bu süreçte kişi mutlak birliğin bilincine varırken, dünyayı hem Bir ve hem de Çok olarak görmeyi öğrenir.

Hayatı ve Eserleri

Muhyiddin İbn Arabî, 1165 yılında İspanya'nın güneydoğusunda bulunan Mürsiye'de doğmuştu. Kökeni itibariyle bir Arap kabile-

3 B. M. E. Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l Arabî", *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, 20. cilt, İstanbul, 1999, ss. 493-94.

4 W. C. Chittick, "Ibn Arabî", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, ss. 497-98.

sine mensup olup, takvasıyla ünlü bir aileden geliyordu. Babası ve amcası ünlü sufilerdendi.

İlk eğitimini, böylesi yoğun bir tasavvufi kültürün hüküm sürdüğü ailesinden alan Arabî, daha sonra Sevilla'da İslami ilimler tahsil etti ve bu arada Yûsuf ibn Halef, İbn Zerkûn ve Ebû Muhammed Abdülhak el-İşbilî gibi önemli âlimlerin öğrencisi oldu.[5] Otuz yaşına kadar süren bu dönemde, ayrıca Yusuf ibn Halef el-Kumî ve Salih el-Adevî gibi ilk manevi mürşitleriyle tanıştı.[6]

Sonraki yıllar, hayatının sonuna kadar devam edecek olan seyahatlerle geçecekti. Söz konusu seyahatlerin nedeni bazen dini, bazen de politikti. Örneğin tasavvufi düşünce ve yaşayışı daha iyi öğrenmek ve öğretmek için, İspanya'da dolaşmadığı yer kalmamıştı. Hac görevini yerine getirmek, Endülüs'teki boğucu politik atmosferden uzaklaşmak için Batı'ya yöneldi. Önce 1195 yılında Fez ve Fas'ı dolaşan Arabî, daha sonra Mısır'a geçmişti. Burada bir suikaste uğradıktan sonra da, bu kez Kudüs, Mekke, Hicaz, Bağdat, Halep ve Anadolu'yu kapsayan kapsamlı bir Ortadoğu seyahati yaptı. 1240 yılındaki ölümüne kadar olan son dönemini ise, tamamen Şam'da geçirmişti.[7]

İslam dünyasının en verimli yazarlarından biri olarak değerlendirilen İbn Arabî'nin, kendi adıyla yayınlanmış yüz kırk kadar eseri bulunmaktadır. Söz konusu yüz kırk eser arasında birkaç ciltten oluşan kitaplar olduğu kadar kimi küçük risaleler de bulunur. Bu eserler içinde felsefe açısından ve önemleri itibariyle öne çıkanlar hiç kuşku yok ki, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Füsusü'l-Hikem*'dir. Bunlardan *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* İbn Arabî'nin Allah'ın kendisine ilham etmiş olduğu şeyleri anlattığını söylediği, 560 bölümden oluşan ve onun öğretisinin nihai sentezini ortaya koyan bir kitaptır. *Füsusü'l-Hikem* ise, onun öğretisinin ana unsurlarını yirmi yedi küçük bölüm halinde veren bir eserdir. Konusu esas itibariyle Tanrı'nın varlığı, ilkeleri ilahi sıfatlar, ana sorunsalı da Tanrı âlem ilişkisi olan *Füsusü'l-Hikem*, bir tasavvuf klasiği olarak değerlendirilmektedir.[8]

---

5 R. W. J. Austin, "Introduction", *The Bezels of Wisdom* (Ibn Arabî), New York, Paulist Press, 1980, s. 3.

6 A. E. Affifi, "İbn Arabî" (çev. M. Armağan), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), s. 346.

7 A. E. Affifi, *age.*, s. 347.

8 E. Demirli, "Bir Tasavvuf Klasiği Olarak *Fusûsü'l-Hikem*", *Fusûsü'l-Hikem* (İbn Arabî) (çev. ve şerh E. Demirli), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, ss. 11-17.

Bilgi Görüşleri

İbn Arabî'nin epistemolojik görüşleri, İbn Arabî'nin İbn Rüşd'le yukarıda gönderme yapılan görüşmesinin içeriğinden çıkar. Gerçekten de İbn Arabî'nin İbn Rüşd'e verdiği yanıttan da anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd'ün epistemolojisi iki bilgi türü, felsefî teori (*nazar*) veya diskürsif bilgi ile keşf veya mistik bilgi arasındaki ayrım etrafında döner. O, her ne kadar bazı yerlerde ikili ayrımı akla dayalı bilgi (*'ilm el-akl*), zihin hallerine veya durumlara dayanan (*ilm el-ahvâl*) ampirik bilgi ve nihayet, "gizemlere dayanan bilgi" (*ulüm el-esrar*) diye üçlü bir ayrım kapsamı içinde ifade etse de, esas olarak birbirini tamamlayacak iki bilgi türü, mantık ve mistisizm üzerinde durur. Bunlardan birincisi, filozoflar ve kelamcılar tarafından elde edilen mantıksal-rasyonel bilgiyi; ikincisi ise daha ziyade arifler veya mistikler tarafından erişilen özel tecrübi, İşraki bilgiyi ifade eder. Söz konusu iki kavrayış ya da idrak türünden sadece birine dayanmanın yetersizliği veya uygunsuzluğuna işaret eden İbn Arabî, teori ya da rasyonel bilgide aklın, keşif ya da mistik bilgide de muhayyilenin gözüne gönderme yapar.[9]

Her ikisi de, bilinç ve benliğin bulunduğu yer olarak *kalp*te bulunan bu gözlerden akıl gözü, tek tek her bir şeyin bireysel gerçekliğini, özünü ya da mahiyetini bulup ayırt etme kapasitesine sahiptir. Hayal gözü ise, İbn Arabî'ye göre, Zorunlu Varlık ya da Vücud'un var olan her şeydeki mevcudiyetini algılama yeteneğini ifade eder. Farklılığı tanıyan akıl Zorunlu Varlık'ın *hak*kını, yani gerçekliğini, hakikatini, doğruluğu(nu) tanır. O'nun âlemden ve var olanlardan en yüksek derecede başka olduğunu kavrar. Hayal gücü ise başkalığı yadsıyıp, aynılığı algılar. O, Zorunlu Varlık'ın olumsal varlıklarda görünen yüzünü bulur. Bu, sadece bilgi felsefesi açısından değil, din felsefesi açısından da, aklın Tanrı'yı ayrı olarak kavradığı ve O'nun kıyaslanamazlığı veya aşkınlığını olumladığı (*tenzih*); hayal gücünün ise Tanrı'nın mevcut olduğunu görüp, O'nun benzerliğini ya da içkinliğini tasdik ettiği (*teşbih*) anlamına gelir. İbn Arabî'ye göre, sadece her iki gözle de gören kalp, Tanrı'yı, âlemi ve benliği, gerçekte olduğu şekliyle anlayabilir.

Rasyonel ya da mantıksal düşünceyi kullanan feylesof ya da kelamcıları "teori insanları" (*ehil el-nazar*), "rasyonel düşünürler" (*el-'ukala*) veya "düşünce erbabları" (*eshabü'l fikr*) gibi ifadelerle niteleyen,

9 W. C. Schittick, "Ibn al-'Arabî", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 542.

sufiler tarafından erişilen keşfin akla kıyasla çok daha üstün bir kavrama ya da bilme tarzı olduğunu öne süren İbn Arabî, aklın şeylerin doğru bilgisine erişmek için gerekli olduğunu savunur. Çünkü, ona göre, insan varlıkları biricikliklerini, Tanrı'nın suretinden yaratılmış olmaları ve kendilerinde Tanrı'nın tüm sıfatlarını sergileyebilmeleri ya da gerçekleştirebilmeleri olgusuna borçludurlar. Bu ise, insanın hem bilgi ve hem de varlık bakımından gerçek bir dönüşümünden meydana gelir; buna göre, yetkin insanlar sadece Tanrı'yı gerçekte olduğu gibi bilmekle kalmazlar, aynı zamanda Tanrı'nın sıfatlarını dünyadaki varoluş tarzlarıyla ifade ederler.[10] Söz konusu yetkinliğin farklı tarzları ve dereceleri olduğunu belirten İbn Arabî, en yüksek yetkinlik düzeyine erişmiş kişiye, aynı anda iki göze birden sahip olan kişiye "muhakkık" adını verir. Böylesi yetkin insanlar bir gözleriyle yaratılanlar olarak biricikliklerini, diğer gözleriyle de Tanrı'yla olan bir ve aynılıklarını görüp idrak ederler. Kendilerinin Tanrı'ya hem yakın hem de uzak, hem gerçek hem de gerçek olmayan, hem var hem de yok olduklarına tanık olurlar. Tanrı'nın sıfatlarını bir yönüyle tamamen sergilerken, bir yönüyle de gizlerler.[11]

İbn Arabî, insanın yetkinleşmesi veya tam olarak gerçekleşmesi yoluyla elde edilen görü ya da vizyonu, Tanrı'nın hem kıyaslanamazlığı veya mukayese edilemezliği (*tenzih*) ve hem de benzerliğinin (*teşbih*) ilanının dengeli bir birleşimi olarak tanımlar. Buna göre, filozof ya da kelamcılar, Tanrı'yı eseri yoluyla bilmek, yaratılanlara benzer şekilde nitelemek ve O'nu bu niteliklere göre tanımlamak demek olan *teşbihi*[12] reddeder veya küçümserken, Tanrı'nın yaratılmışlara ait özelliklerden yüceltilmesi ve takdis edilmesi anlamında *tenzihi*[13] doğru perspektif ya da konum olarak benimserler. Her ikisini de korumakla birlikte, sufilerin teşbihini öne çıkartan İbn Arabî, demek ki Tanrı'nın erişilemez, bilinemez olduğu sürece *tenzih* yoluyla kavranabileceğini, insan varlığına yakın olduğu ölçüde de *teşbih* yoluyla kavranabileceğini kabul eder. Nitekim, o Kur'an'da geçen "Allah'ın insan varlıklarını iki eliyle yaratmış olduğu" ifadesini, O'nun kendi suretini varlığa getirirken, hem *tenzih*in ve hem de *teşbih*in sıfatlarını

10 W. C. Chittick, "Ibn Arabî", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, s. 500.

11 N. Robinson, "Muhyi al-Din Ibn al-'Arabî", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

12 E. Demirli, "*Fusûsii'l-Hikem* Şerhi", *Fusûsü'l-Hikem* (İbn Arabî) (çev. ve şerh E. Demirli), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, s. 301.

13 E. Demirli, *age.*, s. 301.

kullanmış olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlar. Başka bir deyişle, Tanrı yaratıklarıyla hem birliktedir, hem de onlardan ayrıdır.

İbn Arabî'nin *tenzih* ve *teşbih*le ilgili görüşlerinin, buradan da anlaşılacağı üzere, sadece metafizikle değil, epistemolojiyle de yakın bir ilişkisi vardır. Akıl, ayrımları ve farklılıkları ortaya çıkaracak ve dolayısıyla, soyut düşünecek bir güç ya da meleke olarak kurulmuştur. İbn Arabî'nin görüşüne göre, ister kelamcılar ya da ister filozoflar olsun, rasyonel düşünürler, gerçekliği, her şeyin birliğini veya gerideki nihai birliği tamamen göz ardı ederek inceden inceye tetkik ve analiz ederler. Oysa keşfe inanan mutasavvıflar, Tanrı'nın her şeydeki mevcudiyetini görürler. Nasıl ki akli kavrayış tarzı analizi yaratıyorsa, dayanağı hayalde olan keşif de, boşlukları kapatır, ilişkiler kurar ve gerçekliği somut imgeler yoluyla kavrar.

İşte bundan dolayıdır ki, *tenzih* yoluyla bilen insanlar her şeyin başkalığını olumlarken, *teşbih* yoluyla bilenler Tanrı'nın her şeyle olan birlikteliğini ve birliğini teslim ederler. Bunlardan sadece biri üzerinde yoğunlaşıp diğer perspektifi ihmal edenlerin Tanrı'nın dünya ile olan gerçek ilişkisini çarpıttıklarını söyleyen İbn Arabî'ye göre, gerçek bilgi var olan her şeyin hem hayalin hem de aklın gözüyle görülmesine bağlıdır:

Olursun sınırlayan benimsersen tenzihi
Sınırlarsın yine benimsersen teşbihi
Kabul edersen ikisini birden, doğru yoldasın
Olursun bilgide hem önder hem efendi
Eş koşandır ikici
Birleyense Tekçi
İkiciysen sakın teşbihten
Tekçiysen sakın teşbihten
Tekçiysen sakın tenzihten
Sen O değilsin, O'sun belki de
Mutlak ve sınırlanmış görürsün O'nu işlerde.[14]

Bununla birlikte, akılla hayal arasında doğru bir ilişki ya da sağlam bir ahenk kurulmasına ihtiyaç bulunduğu gerçeği, *tenzih* ve *teşbih*in aynı ölçüde geçerli olduğu, onların tüm durumlarda eşit haklara sahip bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü her ne kadar

14 İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem* (çev. ve şerh E. Demirli), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, s. 63.

bu ilişki tarzı ikisinin birbirini tamamlamasından oluşsa ve içinde yaşadığımız dünyada *tenzih*in belli bir önceliği bulunsa dahi, İbn Arabî'ye göre, temel ve egemen olması gereken, son çözümlemede *teşbih* olma durumundadır.

> Allah tarafından bize indirilmiş ayetlerde veya Allah hakkında ve O'nunla ilgili bize ulaştırılmış bütün bilgilerde yalnızca sınırlama [anlamının] bulunduğunu gördük. Söz konusu ayetler, tenzih anlamını taşıyan ifadeler olabileceği gibi bu anlamı taşımayan ifadeler de olabilir.
>
> [Bu bilgilerin] birincisi, "üstünde ve altında hava bulunmayan" Amâ'dır. Hak, yaratılanlarını yaratmadan önce, bu Amâ'da idi. Sonra Arş üstüne karar kıldığını bildirmiştir. Bu da bir sınırlamadır. Sonra yakın semaya indiğini zikretmiştir, o da bir sınırlamadır. Sonra gökte bulunduğunu veya yeryüzünde olduğunu ya da her nerede bulunursak bulunalım bizimle beraber olduğunu bildirmiştir. En sonunda bizim aynımız olduğunu bildirmiştir. Biz sınırlanmış varlıklarız; dolayısıyla, Hak da kendisini ancak 'sınır' ile nitelemiştir.
>
> *Onun benzeri gibi [he-mislihi] yoktur*. Ayette geçen benzetme harfini [*kef*] sıfat değil de, ilave bir harf sayarsak, *O'nun benzeri yoktur* ifadesi de bir sınırlamadır. [Çünkü] sınırlanandan farklılaşan şey, sınırlanmışın aynısı olmamakla sınırlanmış demektir. O halde, sınırlanmadan çıkmak [mutlaklık] da bir tür sınırlanmadır. Anlayan kimse [bilir ki] sınırsız olan da sınırsızlıkla sınırlanmıştır.
>
> Ayette geçen benzetme harfini [*kef*] sıfata ait sayarsak, O'nu yine sınırlamış oluruz. *Onun benzeri yoktur* ifadesini benzerin benzeri olmadığı anlamında alırsak, [ayet ve hadislerde bize bildirilen] geçerli bilgi ve anlayışla, Hakk'ın şeylerin aynı olduğunu kesin olarak öğreniriz. Şeyler ise sınırları farklı olsa bile sınırlanmıştır. O halde Hak, sınırlanmış her şeyin sınırıyla sınırlanmıştır. Dolayısıyla bir şey sınırlandığında, o sınır Hakk'ın da sınırıdır. Hak, yaratılmış ve [örneksiz] var edilmişler diye isimlendirilen şeylere yayılmıştır.
>
> Durum böyle olmasaydı, varlık olamazdı. O halde Hak, varlığın aynıdır. Dolayısıyla Hak, zatıyla *her şeyi koruyandır* ve bir şeyi korumak kendisine ağır gelmez. Allah'ın bütün şeyleri koruması, [koruduğu] şeyin suretinin kendi suretinden başka olmasından kendi suretini korumak demektir. Ancak bu, geçerli olabilir.

Dolayısıyla Hak görende gören, görülende ise görülendir. Âlem ise onun suretidir. O, yönettiği âlemin ruhudur.[15]

Metafiziği

Vahdet-i Vücud Öğretisi: Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, nasıl ki *teşbih*in *tenzih* karşısında bir üstünlüğü var ise, İbn Arabî'nin, klasik panteist öğretinin Tanrı anlayışından farklılık gösteren içkin Tanrı anlayışının da, aşkın bir Tanrı görüşü karşısında mutlak bir önceliği vardır. Söz konusu içkin Tanrı telakkisi ise, İbn Arabî'nin felsefi ve tasavvufi düşüncesinin de temelinde bulunan "varlığın birliği" veya vahdet-i vücud öğretisinde ortaya çıkar. Bununla birlikte, daha baştan, onun vahdet-i vücud öğretisinin materyalist bir gerçeklik anlayışına karşılık gelmediğini belirtmek gerekir. Gerçekten de, duyusal nesnelerin meydana getirdiği dünyanın Hakk'ın veya Allah'ın geçici bir gölgeden ibaret olduğunu öne süren İbn Arabî'nin söz konusu vahdet-i vücud görüşü, fenomenlerin Tanrı'dan ayrı ya da bağımsız bir varlıkları veya anlamları olduğunu reddeden bir akozmizm ya da evrensizcilik olarak tezahür eder.[16] O, içinde Allah'ın adının görünüşü kurtarmak için geçtiği ya da mantıksal tutarlılık ve zorunluluk adına zikredildiği soğuk bir panteizmi değil de, tam tersine içerisinde Allah'ın dışında kalan her şeyin hiçliğe indirgendiği bir tür panteizmi ifade eder. Buna göre, yalnızca Tanrı, her şeyi kuşatıp, kapsayan ezeli hakikattir. İbn Arabî, bunu şu sözlerle ifade eder:

Kendi nefsinde yaratan eşyayı
Yarattığını sensin kuşatan
Var edersin kendinde, varlığı sonsuz olanı
Sensin öyleyse genişleten ve daraltan
Yarattığın her şey girseydi kalbime
Parıldayan aydınlığı aşikar olmazdı yine de
Hakkı sığdıran bir şey halka dar gelir mi
Ey dinleyenler! Bu nasıl bir iştir. Akıl sır erer mi.[17]

Hakikatin bir ve bölünemez olduğunu; insanların, duyuların ve aklın dilini kullandıklarında, Tanrı'dan ve dünyadan, bir ve çoktan, birlik ve çokluktan söz ettiklerini bildiren İbn Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisi varlığın tek bir gerçeklik olarak ele alınması gerektiğini

15 İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem* (çev. ve şerh E. Demirli), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, ss. 116-17.
16 A. E. Affifi, "İbn Arabî", s. 358.
17 İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 88.

dile getirir. Buna göre, gerçeklik, tözsel bir birlik olmakla birlikte, aynı zamanda iki farklı niteliğe sahip olması nedeniyle bir ikilik olarak karşımıza çıkar: Hak ve halk. Tek gerçeklik, iki farklı şekilde ya da yönden değerlendirilebilir. Kendi başına ele alındığında, söz konusu gerçeklik mekân ve zamanla ilgili bütün bağıntıların üstünde ve ötesinde, farklılaşmamış ve mutlak varlıktır. Bilgiden kastedilen bir şeyin duyular ve diskürsif düşünce yoluyla anlaşılması ise, bu gerçeklik kendisi hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceği veya bilinemeyeceği soyut bir kendilik ya da monaddır. *Tenzih*in nokta-i nazarından yaklaşıldığında, bilmek, bilinen şeyi belirlemek, ona belirleme kazandırmak anlamına gelir. Belirleme ise mutlak varlığın mahiyetine aykırı bir sınırlamayı ifade ettiği için, Mutlak Varlık tüm belirlenmemişlerin en belirlenmemişi (*enkar en-nekirât*) ya da kendinde şeydir.[18]

Fakat her şey bundan ibaret değildir; Mutlak Varlık fenomenal dünya adını verdiğimiz dünyada tecelli ettiği gibi, insanlar da O'nu fenomenal dünyayı oluşturan tecelli ya da tezahürlerin kesreti içinde ararlar. İbn Arabî'ye göre, fenomenal dünyanın diğer varlıkları gibi, insanlar da, kendileri aracılığıyla Tanrı'nın kendisini tasvir ettiği isimler, bildiği aracılar olma durumundadır. Bütün bu varlıklar Allah'ın tecellileri ve isimleri olup, O'nun zahiri yönünü oluştururlar. İşte bu yüzdendir ki, gerçeklik hem bir hem de çok; hem vahdet hem kesret, hem ebedi hem fani; hem aşkın hem de içkindir.

Tanrı-Evren İlişkisi: Varlık tasarımında, gerçekliğin bizzat kendisi dairesel olduğu, söz konusu daire üzerindeki her nokta potansiyel olarak dairenin tamamını yansıtacak şekilde anlaşıldığı için, düşüncesi doğallıkla başı ve sonu belirsiz kapalı bir daire içinde gidip gelen İbn Arabî, yaratılışı ya da fenomenal dünyanın varoluşunu veya Tanrı evren ilişkisini, yukarıda da belirtildiği üzere, "Allah'ın bilinme isteği"yle açıklar. Tanrı-âlem ilişkisi, İslam dünyasında Tanrı'nın eylemlerinin iradi olup olmaması bakımından, genellikle iki şekilde anlaşılmıştır. Bunlardan birincisi, daha ziyade kelamcılar tarafından savunulan ve Tanrı'nın kadir-i mutlaklığından yola çıkan görüştür. Tanrı'yı herhangi bir şekilde zorlayabilecek bir dış veya iç nedenin olamayacağından hareket eden bu görüş, Tanrı'nın kadir-i mutlak, yani dilediği şeyi ve dilediği gibi yapacak güçte olduğunu kanıtlama işi üzerinde yoğunlaşır. Bu görüşe göre, evrenin yaratılışından söz ederken zorunlu bir nedensellik bağı ya

18 A. E. Affifi, *age.*, s. 359.

da hikmet aramak, onu Tanrı'yı zorlayıcı bir neden olarak görmek, Tanrı'nın mutlak kudretiyle çelişir.[19]

Bu görüşün karşısında ise, İbn Arabî tarafından da benimsenen, Tanrı'nın eylemlerinde bir hikmet ve anlam bulunduğu iddiasıyla ortaya çıkan görüş yer alır. Söz konusu görüşün hareket noktası, Tanrı'nın her şeyi bir bilgi ve hikmete göre yaptığıdır. Bu görüşten, Tanrı'nın eylemlerinde, bizim bilebileceğimiz ya da bilemediğimiz bir amacın bulunduğu sonucu çıkar. İbn Arabî bu amacı şu sözlerle ifade eder:

> Hak sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren "kuşatıcı bir varlık"ta isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle "kendisini görmek istedi" de denilebilir; çünkü bir şeyin kendini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi bir başka şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi kendisini, bakılan cismin yansıttığı biçimde görür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce, böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak [isimlerini ya da kendisini görmek üzere] bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, tıpkı cilasız bir ayna gibi oldu.
>
> İlahi hüküm şunu gerektirir: Hak bir yeri düzenlediğinde o yer, Hak'tan gelen bir ruhu kabul eder. Bu kabul, o şeye "ruh üşemek" diye ifade edilir. [Gerçekte] kabul, düzenlenmiş o surette, sürekli ve daimi tecelli akışını alma yeteneğinin ortaya çıkmasıdır. Bu akış sürekli ve kesintisizdir. O halde geride yalnızca [tecelliyi] kabul eden vardır ve o da Hakk'ın en mukaddes akışından meydana gelmiştir. Öyleyse [var olması emredilmiş] şey, başlangıcı ve bitişi itibariyle, bütünüyle O'ndan meydana gelmiştir. *Emrin bütünü* O'ndan başladığı gibi [yine] *O'na döner*.
>
> İlahi emir, âlem aynasının cilalanmasını gerektirdi. Âlem, bu aynanın cilası ve bu suretin ruhu oldu. Melekler, [sufilerin] terminolojisinde "büyük âlem" denilen bu alemin suretinin güçlerindendir. Bu yüzden âlemin sureti karşısında melekler, insanın yaratılışındaki ruhsal ve duyusal güçlere benzer. [Gerek âlemde, gerekse insanda bulunan] bu güçler, kendileriyle perdelendikleri için, kendilerinden daha üstün bir şeyi göremezler. Güçlerden her biri, Allah katındaki her

19 E. Demirli, "*Fusûsü'l-Hikem* Şerhi", s. 268.

yüce rütbe ve üstün konum için ehliyet sahibi olduğunu iddia eder. Bunun nedeni, Allah'ın onlara ihsan ettiği toplayıcılık özelliğidir. Bu toplayıcılığın bir kısmı ilahi mertebeye, bir kısmı hakikatlerin hakikatine ve bu nitelikleri taşıyan yaratılışta ise ulvisiyle süflisiyle âlemin bütün kabiliyetlerini içeren tümel doğanın gerektirdiği şeye döner.

Bu durum aklın fikir gücüyle bilemeyeceği işlerdendir. Böyle bir konuyu algılamak, Allah'ın öğretmesine bağlıdır. Âlemin, kendi ruhlarını kabul eden suretlerinin aslı buradan bilinir.

Bu zikredilen [toplayıcı varlık], "insan" ve "halife" diye isimlendirildi. İnsan olması, yaradılışının genelliği ve bütün hakikatleri içermesinden kaynaklanır. Hak karşısında insan, göz için görmeyi sağlayan göz bebeği [*insanü'l-ayn*] gibidir. Bu nedenle "insan" diye isimlendirilmiştir; çünkü Allah, onun vasıtasıyla yarattıklarına bakar ve onlara merhamet eder. Bu nedenle "ezeli-sonradan olmuş" insan, ebedi-sürekli yaratılmış, toplayıcı-ayıran kelimedir [hakikat]. Âlemin fiili varlığı onun varlığıyla tanımlanmıştır.[20]

Evrenin varlık nedeni olarak Tanrı'nın bilinme isteğini gösterirken, "Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim; âlemi yarattım ki, onunla bilineyim," anlamındaki kutsi hadisten yola çıkan İbn Arabî, bir şeyin kendisini doğrudan veya dolaylı olarak, yani kendiyle bilmesi veya "aynı gibi başka bir ortam veya yer" aracılığıyla bilmesi arasında bir ayrım yapmaktaydı. Ona göre, Tanrı kendini elbette bilmekteydi; bununla birlikte, bu bilme, bir şeyin kendini kendinde ve doğrudan bilmesi anlamına geliyordu. Oysa evrenin varoluşu, ikinci bilginin bir sonucudur. Bu ise Tanrı'nın kendisini bir başka şeyde görmesi ve bilmesi anlamına gelir. Demek ki, en genel anlamıyla evrenin varlık nedeni, Tanrı'nın bilinme arzusudur.

20 İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, ss. 25-26.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Skolastik Felsefe

Hıristiyan ortaçağ felsefesinin, patristik dönemden sonraki ikinci ve birinciye kıyasla, çok daha önemli olan dönemi, skolastik dönem ve dolayısıyla Skolastik felsefedir. Bu felsefe tarihsel açıdan, sekizinci yüzyılla on beşinci yüzyıl arasında kalan dönemin felsefesi olarak tanımlanır.

(i) Skolastisizm "okullu", "okula ait olan" anlamına gelen Latince "*Skolâstikus*" (Grekçe "*skholastikos*") sözcüğünden gelir. Bu açıdan bakıldığında, skolastik felsefenin ortaçağ Batı düşüncesinde, sekizinci yüzyıldan itibaren üniversitelerde veya manastırlarda akademisyenler ya da okullular tarafından okutulan felsefeyi ve benimsenen felsefi yöntemi tanımladığı söylenebilir.[1] Başka bir deyişle skolastisizm ya da skolastik felsefe, hem içerik ya da öz yönünden, hem de formel açıdan tanımlanabilir. Skolastisizmi, sonra kendisine yeniden dönecek şekilde, birinci boyutuyla ele aldığımızda, onun özde, Hıristiyan teolojisinin metodoloji ve felsefi açıdan, rasyonel ve tutarlı bir bütün olarak ortaya konmasını veya serimlenmesini amaçlayan bir hareket olduğunu söyleyebiliriz.[2] Formel yönden ise skolastik felsefe, her şeyden önce okullarda okutulan, aktarılan ve tartışılan felsefeyi tanımlar. Bu tanım, skolastik felsefeyi her şey bir yana en azından kurumsal bakımdan ve yöntem itibariyle olabildiğince iyi karakterize eder. Buna göre, skolastik felsefe, ilkçağ felsefesinden ve ilk iki yüzyılıyla değerlendirildiğinde, modern felsefeden farklı olarak, birtakım dini eğitim kurumlarında belli bir geleneğin

1 W. Turner, "Scholasticism".
2 B. B. Price, *Medieval Thought*, s. 120.

bir parçası olarak yaratılmış olan felsefedir. Eğitimin ve felsefenin organları ya da araçları olarak görülen bu kurumlar ise 1000 yılına kadar manastır, 1000-1150 arasında katedral okulu ve 1150 yılından itibaren de, önce İtalya, sonra da Fransa'dakiler olmak üzere, üniversite olmuştur.[3] Skolastik felsefe baştan sonra kurumsal bir yapı içinde gelişmiş, manastır ve katedral benzeri dini kurumlarla üniversiteler, bu felsefenin disiplinli ve olabildiğince teknik bir tarzda gelişmesine yol açmıştır.

Daha doğru bir deyişle, skolastik düşüncenin gelişimi üzerinde etkili olan esas etmen, bu felsefenin eğitim alanında kurumsallaşması, yani üniversitelerin kuruluşu olmuştur. Buna göre, manastır ve kilise okullarından sonra, teoloji fakülteleriyle üniversitelerin ortaya çıkışı, Hıristiyan felsefesinin çok sayıda öğrenci yetiştirilmesi suretiyle, bir yapı kazanmasına ve kendisine özgü bir gelenek elde etmesine imkân tanımıştır. Bu çerçeve içinde kurulan ilk üniversiteler, İtalya'daki Bologna Üniversitesi ve Notre Dame Teoloji Okulu'yla St. Geneviève Mantık Okulu'nun birleşmesi sonucunda Paris Üniversitesi olmuştur. Skolastik felsefenin on üçüncü yüzyıldan başlayarak etkili olacak tüm önemli düşünürleri, örneğin Aziz Bonevantura, Albertus Magnus, Aquinalı Thomas, Roger Bacon, Ghentli Henry, Duns Scotus ya öğrenci ya hoca, ya da hem öğrenci ve hem de hoca olarak, Avrupa'nın entelektüel merkezi haline gelen Paris Üniversitesi'nde bulunmuştur. Paris Üniversitesi dışında, etkili olan başka bir üniversite ise daha çok Augustinusçu felsefeye bağlı kalan ve deneyimci bir bakış açısı sergileyen Oxford Üniversitesi olmuştur. Denilebilir ki, ortaçağın evrensel kültüre yaptığı en önemli katkı üniversite olmuştur. Buna göre, ortaçağa her bakımdan ait olan iki kurum vardır; bunlardan birincisi kiliseyse eğer, diğeri üniversitedir.

Üniversitenin ortaçağ felsefesine yaptığı en önemli katkı, onun felsefenin yavaş yavaş, teolojiden ayrı olan, en yüksek ölçüde uzmanlaşmış akademik bir disiplin olmasına aracılık etmesinden oluşur. Buna göre, felsefe, ortaçağın Batı üniversitelerinde, daha yüksek ve daha özel disiplinlerde çalışacak, örneğin ilahiyat fakültesinde teoloji tahsil edecek ya da ilahiyat alanında yüksek lisans yapacak öğrenciler için bir tür lisans eğitimi veren edebiyat fakültelerinde okutulmuştur. Bu üniversiteler, böylelikle felsefeyle ilgilenen insan ya da akademisyen sayısını büyük bir hızla arttırmış ve öğrencile-

3 D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 71-75.

rine tanınan askerlikten muaf olma gibi haklarıyla, sahip oldukları göreli akademik özgürlük ve idari bağımsızlıkla, çok kısa sürede önemli araştırma ve tartışma merkezleri durumuna gelmişlerdir.

(ii) Skolastik felsefe deyimi ikinci olarak, söz konusu kurumsal felsefenin yöntemini tanımlar. Bu yöntem ise felsefi ve de teolojik hakikatlerin diyalektik yoluyla keşfedilmesi ve açımlanmasından oluşur. Hazırlık döneminde Boethius'un talimatları, olgunluk döneminde Aristoteles mantığı, çözülme döneminde ise yeni bir Aristoteles yorumuna dayanan bir eleştiriyle belirlenen söz konusu diyalektik, soru (*quaestio*), argüman ve tartışma (*disputatio*) ve nihayet sonuç (*sententia*) gibi üç evreden oluşur.[4] Ortaçağ kültürü ve felsefesinin ünlü yorumcularından biri olan Anthony Kenny bu yöntemi şöyle anlatmaktadır:

> Öğretmen öğrencilerinden bir tane yetişmiş ve birkaç tane de yeni başlayan– birkaçını oturtur ve tartıştırır. Yetişkin öğrenci belli bir tezi, söz gelimi dünyanın zaman içinde yaratılmadığı veya dünyanın zaman içinde yaratıldığı tezini savunur. Onun bu tezi itirazla karşılanır veya belki de saldırıya uğrar ve antitez genç öğrencilerce savunulur. Öğrencilerin konuyu birbirleri ile tartışırlarken katı mantık kurallarına uygun tartışmaları gerekmektedir. Öğretmen bir yerde tartışmayı sona erdirir ve birinin söylemiş olduğu şeylerde nelerin doğru olduğunu ve diğerlerinin eleştirilerinde hangi haklı hususların bulunduğunu ortaya koyar.
>
> Eğer Aziz Thomas'ın *Summa Theologiae* başlıklı yapıtına bakacak olursanız, gerçekten yapılmamış olsalar da bu yöntemin izlerini taşıyan tartışmalar bulursunuz. Aquinalı Thomas her ne zaman belli bir öğreti, felsefi veya teolojik bir tez öne sürecek olsa, işe bu tezin doğruluğuna karşı savunulabilecek en güçlü üç argümanı da ortaya koyarak başlar. Yöntem, birtakım şeyleri tartışmasız kabul etmenizi önleyen olağanüstü bir entelektüel disiplin sağlamaktadır. Kendinize şunu sormanıza yol açar: Neye inanmak için neyim var ve karşı taraftan buna karşı söylenebilecek en güçlü şeyler nelerdir?[5]

4 J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, s. 28.

5 B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, s.54.

Patristik dönemin klasik kıraat veya okumayla belirlenen yönteminden sonra, esas olarak Aristotelesçi mantık ve diyalektik ile İslam teolojisi ve felsefesinin Hıristiyan düşüncesine intikalinden sonra geliştirilmiştir.[6] Buna göre söz konusu skolastik yöntem, özellikle *quaestia* ve *disputatio* formuyla değerlendirildiğinde, birinci evrede problem ortaya konur, söz gelimi "Tanrı'nın var olup olmadığı" sorulurdu. İkinci evrede ise, "Öyle görünmektedir ki Tanrı var değildir," denilerek, resmi veya kitabi görüşe karşıt tez öne sürülür ve bu tezi destekleyen akla veya otoriteye dayalı argümanlar sıralanırdı. Üçüncü evrede ise bu kez tercih edilen konum veya doğru olduğuna inanılan tezi destekleyen, çoğu otorite kaynaklı argümanlar ortaya konurdu. Bundan sonraki tartışmayı yöneten usta probleme kendi çözümünü getirir, sonra da karşı görüşü destekleyen argümanlar teker teker çürütülürdü. Otorite görüşleri, elbette çoğu zaman Aristoteles'ten getirilen argümanlar ile Kilise büyüklerinin görüşlerinden meydana gelmekteydi.

(iii) Okullarda okutulan felsefe anlamında skolastik felsefenin üçüncü önemli özelliği, bu felsefenin bir geleneğin korunmasını ve sürdürülmesini amaçlayan müfredatına dikkat çeker. Zamanın en önemli kurumları Paris Üniversitesi, Oxford Üniversitesi, bunlara ve başka üniversitelere bağlı olarak kurulmuş olan teoloji fakülteleri ve Kilise'ye bağlı olarak eğitim veren manastırlardan oluşuyordu.

Manastır ve teoloji fakültelerinde verilen, sonradan altı yıla düşürülecek olan yedi yıllık bir eğitimden meydana gelmekteydi. Buralarda okutulan müfredat, üniversiteye teoloji öğrenmek amacıyla giden herkesten öğrenmesi beklenen belli konular öbeğine tekabül etmekteydi. Öğrencilerin görkemli bilgelik anıtına kendi küçük taşlarını eklemeden önce, üzerinde uzmanlaşmaları beklenen bir bilgi birikimi vardı. Burada esas arzu edilen şey, geleneğin öğrenilip sürdürülmesi, tilmizlere aktarılması ve daha ileri bir noktaya götürülmesiydi.

Teoloji eğitiminin merkezinde doğallıkla İncil'e dair bir okuma ve yorum faaliyetinin ardından Hıristiyan öğretinin kazanılması bulunuyordu. Yedi liberal sanat, yani sırasıyla dilbilgisi, mantık ve retorikten meydana gelen *trivium* ile aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten oluşan *quadrivium* teoloji eğitimine hazırlık olarak gö-

6 J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, ss. 25-26.

rülmekteydi. Bununla birlikte, esas olarak ağırlık verilen mantık ve gramer olmuştu.[7]

Skolastik felsefede müfredat, esasen Kitab-ı Mukaddes'e ve Aziz Paul başta olmak üzere Kilise büyüklerinin yazı ve görüşlerine dair çok yönlü bir araştırmadan meydana gelmekteydi. Bu çerçeve içinde özellikle Kitab-ı Mukaddes temele alınarak, belirleyici bir okuma, yorumlama ve tartışma müfredatın her daim özünü oluşturmuştur. Sonradan bu müfredata, esas itibariyle çeviriler ve dolayısıyla on ikinci yüzyıl Rönesans'ı yoluyla üç ana unsur eklenmiştir.[8] Bunlardan birincisi Aristoteles'in eserlerinin tercümeleridir. Ortaçağın başlarında Aristoteles'in ancak mantık yapıtları Latinceye çevrilmişti. Sonradan İslam dünyasından yapılan çeviriler yoluyla Aristoteles külliyatı tamamlandı. Skolastik düşünürler işte bu külliyat yoluyla Aristoteles'ten çıkarabilecekleri bütün bilgiyi derlemeye ve bunu ilerletmeye çalıştılar.

Burada ikinci önemli kaynağı, Aristoteles'in eserleri üzerine Müslüman filozoflar tarafından yazılmış olan şerhler meydana getirmiştir. Bu bağlamda özellikle İbn Sinâ ile İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarından çok istifade ettikleri hemen hemen herkes tarafından kabul edilir.[9] Skolastik felsefe, nihayet kadim dünyanın Platoncularından ve İslam felsefesiyle Yahudi felsefesinden etkilenmiştir.

(iv) Skolastik felsefede din ile felsefe, vahiy ile akıl arasında çok daha yakın bir ilişki söz konusu olmuştur. Buna göre, felsefe ilk başta dine rakip, hatta vahyin düşmanı bir şey olarak, sonradan da vahye dayalı hakikati anlamanın bir yolu, söz konusu teolojik hakikatin kapsamını genişletmenin bir aracı olarak görülmüştü. O, skolastik dönemle birlikte, aklın kendine ait konuları olan bir disiplin olarak değerlendirilmeye başlanırken, bu konular ilahi hakikat ve Hıristiyan etiğiyle ilişki içinde ele alınmış ve dolayısıyla, teoloji için zorunlu bir hazırlık olarak değerlendirilmiştir. Skolastik felsefe bundan dolayı, patristik felsefeden çok daha belirgin olarak Hıristiyanlığı anlamaya çalışan bir felsefe olarak gelişmiştir. Nitekim ona damgasını vuran anlayış veya skolastik felsefeyi karakterize eden yaklaşım Aziz Anselmus'un ünlü ifadesiyle *fides quaerens intellectum*'dur [anlamaya çalışan iman].

7 J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, s. 10.
8 J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, s. 50.
9 J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, s. 52.

(v) Skolastik felsefenin özünü, işte buna bağlı olarak, Tanrı'nın varoluşu ve O'nun yaratıcı eylemi, insan kişiliğinin değeri, doğaüstü bir varlık düzeninin varoluşu, insan bilgisinin nesnelliği gibi konular meydana getirir. Başka bir deyişle, teoloji ile olan yakın ilişkisine bağlı olarak skolastik felsefenin belli başlı konuları arasında, her şeyden önce Tanrı'nın varoluşu, Tanrı-evren ilişkisi, inançla akıl, doğayla Tanrı'nın inayeti, iradeyle zihin, devletle kilise arasındaki ilişki, Tanrı'nın mutlak bilgisiyle insan özgürlüğünün nasıl uzlaştırabileceği sorunu ve nihayet kötülük problemi bulunur.

(vi) Skolastik felsefenin mantık ve felsefeyle teoloji, akıl ile vahiy arasındaki en önemli kesişme noktası ve dolayısıyla en önemli konusu meşhur tümeller problemidir. Tümeller problemi bu felsefede, sadece epistemoloji, yani insanın, ama özellikle de Tanrı'nın bilgisinin neliği bakımından ve ontolojik açıdan değil, Hıristiyan dünya görüşünü meşrulaştırma, bu dinin dogmalarını açıklayıp temellendirme bakımından da büyük önem taşır. Bundan dolayı, skolastik felsefede problemi şu ya da bu yönüyle ele almayan düşünür yok gibidir.

(vii) Skolastik felsefe, filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarına rağmen homojen bir sistem meydana getiren bir felsefedir. Ondaki söz konusu homojenliği sağlayan şey de, skolastik felsefenin daha önce sözünü ettiğimiz genel tavrı, yöntemi ve müfredatıdır. Buna göre, skolastik felsefe, genel tavrı itibariyle, altın çağında bile, aklı inanca ya da vahye tabi kılan bir felsefe olmakla birlikte, Hıristiyanlığın felsefe ya da akılla bağdaşmaz olmadığını göstermeye her fırsatta özen göstermiş olan bir felsefedir. Bu felsefe gerek ilkçağ felsefesinden, gerekse modern felsefeden daha homojen olmakla birlikte, bu onun monolitik bir sistem meydana getirdiği anlamına gelmez. Bu felsefede, çok çeşitli öğretiler ve bu arada Platonculuk ve Yeni-Platonculukla, İbn Sinâcılık ve İbn Rüşdcülük ve nihayet Hıristiyan Aristotelesçiliği bir arada olmuş, felsefe teolojiye entegre edilirken, en sonunda onun müstakil bir disiplin olarak zuhuruna imkân tanınmıştır.

(viii) Skolastik felsefenin düşünce dünyasında, en azından son dönemine kadar bilim pek bir yer işgal etmez. Bilim bağlamında gerçekleştirilen en önemli etkinlik, özellikle skolastiğin yükselme döneminde Aristoteles'in bilimsel eserlerini, örneğin fiziğini ve biyolojisini çözümleyip şerh etmekten meydana gelir. Bu dönemde bütün bunlar bir yana yine de bilimden söz etmek gerekirse, bilim adına ön plana çıkan üç disiplin gramer, diyalektik ve retoriktir. Çünkü

skolastik dönemde temel sorunsal, tıpkı patristik felsefede olduğu gibi, insan varlığının kurtuluşu problemidir. İşte bunun içindir ki, ortaçağda kendini gösteren en önemli çaba, kurtuluşla ilgili olarak Tanrı'nın sözünü ya da kelamını iyice anlama, onu gereği temellendirme çabası olmuştur. Böyle bir çaba açısından bakıldığında, yalın fenomenlerin, olgular dünyasının hiçbir önemi kalmaz, zira ona sadece "anlamını dilde bulan bir dünya" lazımdır. Bu yüzden skolastik felsefede bu tür bir entelektüel faaliyetin konusu maddi dünyadan ziyade, dilsel yapılar, anlamsal yapısı çokluk sergileyebilen metinler olmuştur.[10]

(ix) Skolastik felsefe, genel çizgileri itibariyle, gerçekten var olanın Tanrı olduğuna inandığı için özde monizmi, fakat ayrıntıda plüralizmi, yani evreni bir tözler çokluğu olarak gören anlayışı ve varlığın mahiyet itibariyle, gerçekte manevi olduğu görüşünü benimsemişti. O, yine tıpkı patristik felsefe gibi insanın ilk günah anından başlayarak seçimlerinde özgür olduğunu, irade özgürlüğüne sahip bulunduğunu savunarak insanın ahlaklı, erdemli, iyi ve dindar oluşunun bir koşulu olarak kişisel ölümsüzlüğe inanmıştı. O, bilgideki rasyonalist yaklaşımın bir sonucu olarak da insan bilgisinin nesnel olduğunu kabul etmiştir. On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllar itibariyle, bir tür gizemcilik ve doğa felsefesiyle çeşitlenen skolastik felsefe, panteizme, düalizme, materyalizme, ahlaki determinizme, öznelcilik ve kişisel olmayan bir ölümsüzlük fikrine şiddetle karşı çıkmıştır.

(x) Skolastik felsefe, hazırlık dönemi dışta bırakılacak olursa, ilkçağ felsefesi mirasından tamamen Aristoteles felsefesine dayanmış ve bu dönemde felsefe, Aristoteles felsefesiyle özdeşleşmiştir. Skolastik felsefeye Aristoteles'i kazandıran şey ise, on ikinci yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen oldukça geniş kapsamlı tercüme etkinliği olmuştur. Daha genel olarak söylendiğinde, Aziz Augustinus'tan sonra bir şekilde ağır bir duraklama dönemi, hatta gerçek bir "Karanlık Çağ" içine giren Hıristiyan felsefesi, İslâm felsefesinden yapılan çeviriler aracılığıyla hareket ve ivme kazanmış, özellikle de Aristoteles'in felsefesini Latinceye kazandırmak suretiyle, Aquinalı Thomas'ta doruk noktasına ulaşacak yüksek bir gelişme düzeyi sergilemiştir.

Buna göre, bu tercümeler skolastik düşünürlere entelektüel bir malzeme sağlamış, teolojiden bağımsız olan felsefi sistemlerin bil-

10 B. Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s. 33.

gisini kazandırmıştır. Skolastik düşünürler böylelikle, felsefe ve teoloji arasındaki ilişki konusunda yeniden düşünme imkânı bulmuşlardır. Bu arada, var olan Platon temelli Aziz Augustinus felsefesi Aristoteles'le, Hıristiyan felsefesi de İslâm felsefesiyle, hem bir destek, hem de ciddi bir rakip kazanmış ve söz konusu rekabet skolastik felsefenin gelişme dinamiğine, hiç kuşku yok ki büyük bir güç kazandırmıştır. Hıristiyanların en iyimser bakış açısıyla dinlerine bir hazırlık olarak gördükleri ilkçağ Yunan felsefesinin en büyük filozofu olarak Aristoteles'in bu tercümeler yoluyla etkisi, Batılı düşünürlere, Hıristiyan olmayan bir pagan filozofun ve Tanrı'nın inayetine mazhar olmamış olan bir büyük kafanın neye ulaşabileceğini göstermek suretiyle, öncelikle kavramsal açıdan olmuştur. Aristoteles, ikinci olarak da ortaçağın sonlarına doğru ortaya çıkacak bir doğa felsefesinin ya da deneysel felsefenin bir anlamda temelinde yer almıştır.

Sözü edilen çeviriler, on ikinci yüzyılda gerçekleştirilmiştir. Bundan dolayı, Rönesans'ın anlamlarından biri, özellikle edebiyat alanında, klasik Yunan kültürüne dönüş olduğu için, çevirilerin gerçekleştirilmiş olduğu döneme, "On ikinci yüzyıl Rönesans'ı" adı verilir. Çeviri faaliyetinin iki merkezi olmuştur. Birinci merkez Sicilya'dadır. Venedikli James, 1128 yılında, Aristoteles'in *Analitikler*'iyle, *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler*'ini Latinceye tercüme etmiştir. Böylelikle, Aristoteles'in *Organon*'unu meydana getiren kitaplar, daha önce Boethius'un yaptığı çevirilerle birlikte, tam olarak tercüme edilmiştir. Yine, 1162'de Henrikus Aristippos *Meteorologica*'nın dördüncü cildini tercüme etmiştir. Yaklaşık aynı dönemlerde tercüme edilen diğer kitaplar arasında, Öklid'in bazı kitaplarıyla, Proklus'un *Elementatio Physica* adlı eseri bulunmaktadır.

Tercüme faaliyetinin çok daha üretken olan ikinci merkezi, İspanya'da Toledo olmuştur. Burada Cremonalı Gerard, Aristoles'in *İkinci Analitikler*'ini, *Fizik*'ini, *Varlığa Geliş ve Yok oluş Üzerine* adlı eserini ve *Meteorologica*'sının ilk üç cildini ve İslâm filozoflarının temel eserleriyle, örneğin İbn Rüşd'ün Aristoteles'in kitapları, özellikle de *Metafizik*'i üzerine yazmış olduğu şerhleri Latinceye kazandırmıştır. Yine aynı kentte, Michael Scotus, Aristoteles'in *De Caelo ve Mundo*'sunu, *Nikomakhos'a Ahlak*'ıyla, İbn Rüşd'ün değişik şerhlerini Latinceye tercüme etmiştir.

Temel özelliklerini bu şekilde kısaca ele aldığımız skolastik felsefe, dört döneme ayrılır: **(1)** Hazırlık dönemi; **(2)** Erken Skolastik; **(3)** Altın Çağ ya da Yüksek Skolastik ve **(4)** Skolastiğin Gerileme Dönemi.

Hazırlık Dönemi

Skolastik felsefe, demek ki, aklın Hıristiyan vahyinin hizmetine koşulmasından, Hıristiyan teolojisiyle Grek felsefesinin evlendirilmesinin eseri olan Hıristiyan felsefesinin ikinci ana evresini temsil eder. Birinci evre olan patristik felsefeye Platonik bir bakış açısı egemen olmuş, bu evrenin Hıristiyan düşünürleri, mantık dışındaki eserlerinden bihaber oldukları Aristoteles'i doğallıkla ihmal etmişlerdi.[11] Oysa skolastik felsefe evresine, Aristotelesçi bir bakış açısı, bir Hıristiyan rasyonalizmi egemen olur. Bununla birlikte, bu durum esas itibariyle yüksek skolastikte, Aristoteles'in eserlerinin on ikinci yüzyıl Rönesans'ının ardından Hıristiyan dünyasına intikalinden sonra gerçekleşecektir. Bu yüzden, skolastik felsefenin sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllar arasında kalan hazırlık döneminde Platonizm etkili olmayı sürdürür. Nitekim bu dönemde, üzerinde durulacak problemler öbeği, patristik felsefenin büyük düşünürü Aziz Augustinus'un oluşturduğu genel çerçeveden miras alınır. Yine de, bu dönemde skolastik felsefenin temel problemleri yavaş yavaş belirlenmeye başlar ve bu problemlerle ilgili olarak ilk çözüm denemeleri gerçekleştirilir. Matematik ve doğa felsefesi alanında önemli çalışmalar gerçekleştirmiş olan Gerbert'le, diyalektiği teolojiye uygulama girişiminde başarı kazanmış olan Chartreslı Fulbert ve teolojiyi rasyonelleştirme hareketinin öncülüğünü yapmış olan Tours'lu Berengar, düşüncenin gelişimi bakımından oldukça hareketsiz geçen dönemin sözü edilebilmeye değer isimleridir. Yine de dönemin en etkili düşünürü hiç kuşku yok ki, skolastik yöntemi Boethius'tan yararlanarak geliştirme çabası vermiş olan John Scotus Erigena olmuştur.

John Scotus Erigena

Skolastik felsefenin ilk düşünürü olan Erigena, önemi birkaç bakımdan büyük olan bir Hıristiyan düşünürüdür. O her şeyden önce beşinci yüzyılın Augustinus'u ile on birinci yüzyılın Abelardus'u ve Anselmus'u arasında köprü olma işlevi görmüş olan bir filozoftur. Başka bir deyişle, Erigena hem yaptığı tercümeler ve hem de kendilerinin belirgin etkilerini gözler önüne seren sentezi ya da sistemiyle, önce Augustinus'u ve sonra da Yeni-Platonculuğu skolastik düşünce sistemine dahil etmiştir.[12]

11 W. Turner, "Scholasticism".
12 D. Moran, "John Scotus Eriugena".

Erigena ikinci olarak, teolojik unsurlarla felsefi unsurların birbirine karıştığı sisteminde, Hıristiyanlığın Kitab-ı Mukaddes'te ve Kilisenin dogmalarında cisimleşen mesajının özüne ilişkin olarak tam ve bütünsel bir açıklama ortaya koyma çabası içinde olmuştur.[13] Buna göre, kendisine soyut bir biçimde akıl yürütme yeteneğinden dolayı büyük bir değer verilen Aziz Erigena,[14] Hıristiyan inancı ya da vahyini rasyonel bir temel üzerinde ve geniş kapsamlı bir felsefi ya da teorik çerçeve içinde anlaşılır kılma mücadelesi vermiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Erigena'nın felsefe yapma tarzının en göze çarpan özelliği, onun fazlasıyla sergilediği sentezleme yeteneği olup Augustinus'tan sonra Thomas'tan önce, Batı'daki en kayda değer Hıristiyan sentezini oluşturmuş, birtakım teknik problemlerle uğraşmak yerine kuşatıcı bir sistem inşa etmiştir.

Bütün bu pozitif katkılarına, Hıristiyan teolojisine kazandırdığı pek çok Grekçe felsefe terimine rağmen, onun anlaşılması pek de kolay olmayan bir teolog olduğu kabul edilir. Eserlerindeki panteist çağrışımları oldukça güçlü pek çok yer ya da pasaja rağmen, Erigena kendisini teolojik açıdan zaman zaman oldukça zor anlaşılabilir hale gelen bir dille ifade etmeyi seçmiş Ortodoks bir düşünürdür.

Hayatı ve Eserleri

Adından da anlaşılacağı üzere, aslen bir İrlandalı olan John Scotus Erigena 810 yılında doğmuş ve daha küçük yaştan başlayarak bir manastırda eğitim görmüştür. Avrupa'da, Yunancanın aşağı yukarı tümden unutulduğu bir dönemde, Yunanca öğrenen filozof, daha sonra Fransa'ya gitmiştir. Burada Sahte-Dionisos'un eserlerini Yunancadan Latinceye çeviren Erigena bu sayede, yalnızca Dionisos'un felsefesini değil, Yeni-Platonculukla Platon'un felsefesini de daha yakından tanıma imkânı bulmuştur. Yine, Fransa'da kral II. Charles'ın sarayında dilbilgisi ve diyalektik hocalığı yapan Erigena, insanın alınyazısıyla ilgili teolojik tartışmalara katılmış ve bu konuda *De Predestinatione* [Alın yazısına Dair] adlı kitabı yazmıştır. Bu eserinde insanın kaderinin önceden belirlenmiş olduğu görüşüne karşı çıkarken, irade özgürlüğü probleminin çözümünün geleneksel otoritelerde ya da Kilise Babalarında aranmaması, bu konuda da aklın gücünden yararlanılması gerektiğini ileri sürdüğü

13 C. Steel, "John Scotus Eriugena", s. 341.
14 S. Gersh, "John Scotus Eriugena and Anselm of Canterbury", s. 122.

için kovuşturmaya uğrayan Erigena, 851 ve 855 yıllarında toplanan Valence ve Langres Konsilleri tarafından mahkum edilmiştir.[15]

Kral sayesinde cezası uygulanmayan ve hapisten kurtulan Erigena daha sonra bu tür tartışmalara girmemeye özen göstermiş ve kendisini tamamen tercümelere vermiştir. O, bu dönemde ilk Kilise Babalarından Maximus Confessor'un *De Ambiguis*'i [Anlaşmazlıklar Üzerine] ve Nissa'lı Gregorius'un *De Hominis Opicicio*'sunu [İnsanın İşine Dair] Yunancadan Latinceye çevirmiştir. Platoncu bakış açısı bundan sonra daha da belirgin bir nitelik kazanan Erigena'nın en önemli eseri hiç kuşku yok ki, 866 ya da 867 yılında kaleme aldığı, doğa dediğimiz bütün bir varlık ya da gerçeklik alanı üzerine olan *De Divisione Naturae*'dir [Doğanın Bölünmesi Üzerine]. Başta mistik düşünürler ve on üçüncü yüzyıl filozofları üzerinde çok etkili olmuş olan bu eser, panteizmi çağrıştıran kimi tezleri nedeniyle, o, Kilise yetkilileri tarafından, sapkınlık suçuyla mahkum edilmiştir. Erigena, muhtemelen bu suçlamanın da etkisiyle, 877 yılında keşişler tarafından öldürülmüştür.

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Baştan sona Hıristiyan bir çevrede yaşayan, Hıristiyanlığın bütün dogmalarını benimseyerek samimi bir mümin tavrı içinde olan Erigena'nın dinin nokta-i nazarından hiç uzaklaşmamış olduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilir. Bununla birlikte, Erigena bu noktada kalmamış ve *önce* dinin doğru ya da hakikatlerinin aynı zamanda aklın doğruları olup, gerçek dinle hakiki felsefenin bir ve aynı olduğunu savunmuştur. Başka bir deyişle o, teolojiyle felsefeyi ve dolayısıyla da, otoriteyle aklı özdeşleştirmekten kaçınmamıştır. Buna göre, dinin hakikatlerine beslenen iman gelişigüzel bir kabul olmayıp, bu hakikatleri akıl temeli üzerinde kabul etmeye karşılık gelir. Zira dinin dogmaları, ona göre, akıl yoluyla keşfedilen ve temellenen doğrulardır.

> Aziz Augustinus'un ifade ettiği gibi, insanın kurtuluşuyla ilgili temel bir nokta, öğretilerini yerden yere vurduğumuz insanlar tam tamına bizimle dinimizi paylaşmayan kimseler olduğuna göre, felsefe ya da hikmet arayışının dinden başka hiçbir şey olmadığı inancı ve hakikatinden meydana gelir. Felsefe pratikte, her şeyin en yüksek ve temel nedeni olan Tanrı'ya

15 B. Çotuksöken – S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 123.

> alçak gönüllülükle ibadet edilip, O'nun akli bir biçimde araştırıldığı gerçek bir dinin kurallarını açıklamaktan başka ne yapar ki? Buradan doğru felsefenin hakiki din ve bir de tersine, gerçek dinin doğru felsefe olduğu sonucu çıkar (*İA*, 111).

Bununla birlikte, Erigena'nın yaşadığı çağın atmosferini, ama daha çok onun kendi bakışını ve iyimserliğini yansıtan bu evreye birtakım evrelerden geçilerek varılmıştır. Bu bağlamda, kendince bir tarihsel ilerleme ya da gelişme anlayışı geliştiren Erigena'ya göre, ilk evrede, yani Yunan düşüncesinde akıl baskın çıkmıştır; doğayı anlamaya çalışan insan, akla dayalı ve inançtan yoksun olarak fizik yapmıştır. Yunanlı doğayı, Yaratıcı'sını bilmeden, akıl yoluyla ve doğal nedenler aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır. İkinci evrede ise Yahudi vahyi ve İsa'nın gelişi ile inanç ön plana çıkmıştır. Vahyedilmiş olan hakikatler, hakikati, pekinliği ve bilgeliği mutlak olan bir kaynaktan geldiği için, artık kendi başına olmayan akıl, vahye dayalı doğruları ilham edilmiş olduğu şekliyle kabul ederek bilgece davranmıştır. Artık iman aklın önünde olmakla birlikte, bu, imanın aklın yerini alarak, aklı yok etmesi anlamına gelmez.

Üçüncü evrede ise akılla iman arasındaki ideal, her ikisinin de birbirini tamamladığı bir ilişki ortaya çıkar. Buna göre, Tanrı insana imanı, her şeyi olduğu gibi kabul etsin, daha fazla ilerlemesin diye vermiş değildir. İnsan varlıklarına ilerlemeyi buyuran Tanrı, Erigena'ya göre, insanlardan önce iman, sonra imana uygun bir hayat ve nihayet inancı tamamlayan akla dayalı bir hikmet ve bilim istemiştir. İnanç, aklın doğru ve yetkin bir bilgiye doğru yönelişindeki ilk ve en temel ilkedir. Akıl kutsal metinlerde gizli olan gerçek manevi anlamı gün ışığına çıkartmak için, imanı tamamlamak durumundadır, zira inanç, insanları kendisine ulaştırmayı istediği sonuca ancak felsefe yoluyla varabilir. Felsefe ve din, işte bundan dolayı aynı değerdedir:

> Her ikisinin [akıl ve otoritenin] aynı kaynaktan, yani ilahi hikmetten türediğinden hiç şüphe yoktur. ... Sonuç olarak hiçbir otorite sizi, doğru tefekkürün rasyonel ikna gücünün büyük bir kararlılıkla öğrettiği bu şeylerden korkutup uzaklaştıramaz. Çünkü hakiki otorite doğru akla karşı değildir, tıpkı doğru aklın hakiki otoriteye karşıt olmadığı gibi.... Hakiki otorite bana öyle geliyor ki, akıl yoluyla keşfedilen hakikatten başka bir şey değildir (İA, 114).

Bütün bu tezlerine ve özellikle de iman ile aklın, felsefe ile dinin bir ve aynı değerde olduğu görüşüne rağmen, Erigena yine de Platonik rasyonalizminin bir gereği olarak daha sonra otorite ve akıl, din ve felsefe arasında bir tercihte bulunmanın kaçınılmaz olduğunu düşünmüş ve tercihini akıldan yana kullanmıştır. Veya başka türlü ifade edildiğinde, Erigena da hemen bütün Hıristiyan düşünürler gibi, imanın her tür anlama çabasından önce gelmesi gerektiğini öne sürer. Fakat kutsal kitaptan pek çok pasajı felsefi terimlere tercüme edilerek anlaşılması gereken salt birer metafor olarak yorumlayıp iman ile aklın çatışması durumunda, nihai hükmün akıldan gelmesi gerektiğini savunur.

> Şeylerin hakikatini araştıran, kendisinin üzerinde hiçbir otoritenin bulunmadığı ve hiçbir şekilde engellenemeyen aklı takip etmeliyiz (*İA*, 113).

Böyle bir seçimin temelinde ise onun "doğa bakımından aklın, fakat zaman bakımından da otoritenin önce geldiği" (*İA*, 113) görüşü bulunmaktadır. Çünkü doğa her ne kadar zamanla aynı anda yaratılmış olsa da, otorite zaman ve doğanın başlangıcıyla başlamış değildir. Başka bir deyişle, Tanrı evreni rasyonel bir plana göre, kendisi evrende tezahür etmeden veya kendisini bildirmeden önce yaratmıştır. Bu nedenle, doğru akıl tarafından tasdik edilmeyen her otorite güçsüz kalmak durumundadır (*İA*, 113).

Metafiziği

Erigena'nın metafiziği, Ortaçağ düşüncesinin yapısal özelliklerine uygun olarak, neyin gerçekten var olduğunun hesabını vermeyi amaçlayan teolojik bir metafiziktir. Nitekim o, *De Divisione Naturae* adlı eserinde, bir bütün olarak doğayı, yani bütün bir varlık ve gerçeklik alanını ele almıştır. Başka bir deyişle, onun felsefedeki ilk ve en önemli problemi, gerçekliğin doğasının ne olduğu sorusuna doyurucu bir yanıt vermek olmuştur. Gerçekliğin toplamı olarak doğa, ona göre, var olan şeylerle var olmayan şeylerden meydana gelir (*DN* I. 441a).

> Ruh tarafından algılanabilen veya onun görüsünü aşabilen her şeyin ilk ve en yüksek bölünmesi 1) var olan şeyler ve 2) var olmayan şeyler şeklinde [ikiye bölünme]dir. Bu sınıflama üzerinde gücümün izin verdiği ölçüde, sık sık düşündük-

ten ve onu dikkatlice araştırdıktan sonra, birden her iki sınıfı da kapsayan genel bir terimin bulunduğu aklıma geldi. Yunancada ona *physis*, Latincede ise *natura* adı verilir (*İA*, 118).

Burada doğallıkla aklımıza hemen var olmayan şeylerin doğa adı verilen gerçekliğin bütünü içine nasıl dahil edilebildiği sorusu gelir. Çünkü bu şeyler, var olmuyorlarsa eğer, nasıl olup da gerçekliğin bir parçası olabilirler? Erigena bu itirazın, yalnızca varlıkla hiçlik arasındaki ayrıma dayandığı için yerinde bir itiraz olmadığı inancındadır.[16] Ona göre, var olmayan şeyler mutlak bir hiçlik içinde bulunan şeyler değildirler. Var olmama ya da yokluğun **(1)** işlediği günahlar nedeniyle bütünsel doğasını sakatlamış olan günahkâr insanlar, **(2)** hem var ve hem de yok olan değişme içindeki şeyler, **(3)** salt gizil halde bulundukları, edimselleşmemiş oldukları için potansiyel varlıklar ve **(4)** en yüksek derecedeki gerçekliğinden dolayı, kavrayış gücümüzün ötesinde kalan varlık benzeri şeyleri de içine alan farklı tarzları bulunmaktadır (*İA*, 121-122).

Gerçekten de dörtlü varlık bölümlemesini diyalektik bir tarzda ortaya koyan, diyalektiğin sadece sözcüklerin ve düşüncelerin organizasyonuyla ilgili olmayıp, aynı zamanda gerçekliğin yapısıyla da ilişkili olduğunu öne süren Erigena,[17] varlık ve yokluğun farklı tarzlarından veya varlığı yorumlamanın farklı yollarından söz eder. Bunlardan birincisine göre, duyular tarafından erişilebilir, aklın nüfuz edebildiği şeylerin var oldukları, buna mukabil "doğasının yetkinliğinden dolayı" (*per excellentiam suae naturae*) insanın bilme melekelerini aşan bir şeyin var olmadığı söylenebilir. Bu sınıflama ya da yorumlama tarzına göre, Tanrı, aşkınlığı dolayısıyla var olmayan olmak durumundadır. O, "yetkinliğin sonucu olan bir hiçlik"tir (*nihil per excellentiam*).[18]

Varlık ve yokluğun ikinci ana tarzı ya da şekli, Erigena'ya göre, yaratılmış varlıklardaki düzenlerde ya da farklılıklarda görülür (*DN* I. 444a). Buna göre, doğadaki bir varlık düzeyinin var olduğu söyleniyorsa, onun altındaki veya üstündeki varlık düzeylerinin var olmadığı kabul edilir. Söz gelimi insan varlıkları belli bir biçimde ya da tarzda var oluyorsa eğer, meleklerin bu şekilde var olmadıklarının kabul edilmesi gerekir. Erigena açısından üçüncü varlık tarzı,

16 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, 2. cilt, *Ortaçağ Düşüncesi* (çev. H. Hünler), s. 273.

17 D. Carabine, *John Scotus Eriugena*, s. 29.

18 D. Moran, "John Scotus Eriugena".

fiili şeylerin, potansiyel ya da mümkün şeylerin yokluğuyla karşı karşıya getirilen varlığından oluşur. Bu varlık tarzında, nedenlerinde ihtiva olunan veya potansiyel olarak var olan şeyleri yaratılmış şeylerle karşı karşıya getiren Erigena, nihayet dördüncü varlık tarzında Platonik bir varlık ölçütü önerir. Buna göre, salt akıl yoluyla kavranabilen şeylerin var oldukları düşünülebilir, oysa madde, zaman ve mekân gibi oluş ve bozuluşa tabi olan şeyler gerçekte var değildirler:[19]

> Gerçekten var olan biricik şeyler, yalnızca akıl tarafından kavranan [akledilir] şeylerdir (*İA*, 121).

Beşinci varlık tarzını sadece teolojik bir çerçeve içinde öne sürüp salt insana uygulayan ve Tanrı'nın inayetine mazhar olan insanların gerçekten var olduğu yerde, günahkârların gerçek bir varoluştan yoksun olduklarını ifade eden Erigena'nın söz konusu varlık-yokluk ayrımının temelinde, Platon'un iki dünyalı metafiziğinin olduğu söylenebilir. Buna göre Platon, ondan yaklaşık on üç yüzyıl önce, varlığı bilginin konusu olan idealar dünyası ve değişme içindeki fiziki nesnelerin duyu yoluyla algılanan, fakat bilinemeyen dünyası olarak ikiye ayırmıştı. Aynı gelenek içinde yer alan Yeni-Platoncular ise, Platon'un iyi ideasını varlık ve bilginin ötesine yerleştirmesinden hareketle, Tanrı'nın, O değiştiği için değil, en yüksek gerçeklik olduğu için, ikinci kategoriden varlıklar arasına dahil edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardı. John Scotus işte söz konusu var olan şeyler ve var olmayan şeylerden oluşan ikili varlık ya da gerçeklik sınıflamasıyla, bu Platoncu geleneği izlemektedir.

Tanrı: John Scotus Erigena'nın görüşünde, gerçeklik alanının başlangıçta var olan ve var olmayan şeyler olarak ikiye ayrılması ve aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın, varlığın ötesinde olma anlamında var olmayan bir şey diye tanımlanması birtakım güçlüklere yol açar. Bu güçlüklerin nedeni sadece onun Tanrı tasavvurunun ortodoks Hıristiyan inancına uygun düşmemesi değildir. Aynı Tanrı tasavvuru Tanrı'ya ilişkin bilgiyi insan için imkânsız hale getirdiği için de güçlüklere yol açar. Bunlardan ikincisi de birincisi kadar önemli bir problemdir, çünkü Erigena, inançla aklı, otoriteyle bilgiyi, dinle felsefeyi özdeşleştirmiş olan bir düşünürdür. İşte özellikle de bundan dolayı o, Tanrı'ya ilişkin bilginin insan için mümkün olduğunu,

19 D. Moran, "John Scotus Eriugena".

imanın emrettiği şeyin akla da uygun olduğunu göstermek durumunda kalmıştır.

Erigena bu çabasında, patristik felsefenin önemli düşünürü Sahte-Dionisos'un geliştirmiş olduğu çözüme başvurur:

> Kişinin ya sessiz kalıp her şeyi basit ve gerçek imana havale etmek, ... ya da bu gibi şeyleri tartışmak isterse eğer, teolojinin biri, Yunanlıların *catafatica* adını verdikleri, olumlu olan, diğeri ise *apofatica* diye adlandırılan olumsuz yol olmak üzere, iki temel dalından birini kullanmak zorunda olmasının nedeni budur. Bunlardan ikincisi tanrısal öz ya da tözün var olan, yani anlaşılabilen ve betimlenebilen şeylerden biri olduğunu yadsır. Oysa diğeri, söz konusu doğaya var olan her şeyi izafe eder ve bundan dolayı olumlu yol diye adlandırılır (*İA*, 126).

Alıntıdan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere, sonlu insan zihninin varlığın ötesindeki güç olarak Tanrı'yı bilebilmesinin biri olumlu, diğeri de olumsuz olan iki yolu vardır. Bunlardan *via affirmativa*, yani olumlu yolda, Tanrı'ya sonlu insan zihninin yaşadığı maddi dünyadan bildiği ya da kazandığı sıfat veya nitelikler yüklenir. Yani, O'nu nedensel olarak, Kendisinin sebebi olduğu şeyler yoluyla nitelemek mümkündür. Bu yola göre, Tanrı hakikattir, iyiliktir, ışıktır, adalettir, güneştir, yıldızdır, tindir, hikmettir, vb. Buna karşın, *via negativa*, yani olumsuz yolda, Tanrı'nın var olan şeylerden, yani insanın anlayabileceği şeylerden biri olduğu yadsınır. Eş deyişle, bizim bu dünyadaki yaşayışımız sırasında, kazandığımız iyilik, yetkinlik, bilgelik gibi kavramların Tanrı için geçerli olmadığı söylenir; varlık, iyilik, bilgelik ve güç gibi sıfat ya da nitelikler, Tanrı hakkında inkâr edilir. Çünkü yaratılanlardan alınmış hiçbir sıfat ya da nitelik, Tanrı'ya, yani Yaratıcı'ya uygun düşmez. Bu yola göre de, Tanrı hakikat değildir, iyilik değildir.

Erigena'ya göre, bu iki yol arasında bir tercihte bulunmak durumu söz konusu olursa, benimsenmesi gereken yol, olumsuz yoldur, zira o, olumlu yola kıyasla, çok daha temel, önemli ve doğru bir yoldur. Başka bir deyişle, olumsuz yolda, nitelikleri ya da daha çok nitelikleri gösteren sözcükleri tam ve gerçek anlamları içinde kullanırız. Buna göre, "Tanrı bilgedir ya da Bilgelik'tir," dediğimiz zaman, bilgelik sözcüğünü, tam ve gerçek anlamı içinde değil de, bizim bilmediğimiz, insan varlıkları için geçerli olmayan anlamı

içinde ve dolayısıyla mecazi bir biçimde ve insanla Tanrı arasında bir analoji kurarak kullanmaktayız. Oysa olumsuz yolda, yani "Tanrı bilgelik ya da bilge değildir," dediğimizde, bilgelik sözcüğünü, tam ve gerçek anlamı içinde, insan için geçerli olan anlamda, bizim bildiğimiz bilgelik anlamında kullanırız.

Bununla birlikte, Tanrı'nın doğasına ilişkin olarak daha sağlam bir kavrayışa ulaşılmak istenirse, Erigena'nın Boethius gibi düşünürlerden aldığı üçlü teolojiye göre yapılması gereken, iki yolun bir sentezini yapmak, her birini diğeriyle tamamlamaktır. Buna göre, olumlu yolda, Tanrı'nın Varlık olduğunu, iyi olduğunu söyleriz. Erigena'ya göre, bu türden iddialar doğru olmamakla birlikte, tümüyle yanlış da değildir. Çünkü, Tanrı kötülüğe değil de iyiye, hiçliğe değil de varlığa yakındır. Söz konusu iddialar, yanıltıcı olabilecekleri için, onların kendilerine denk düşen olumsuz önermelerle tamamlanmaları gerekir. Buna göre, Tanrı'nın var olduğu ya da Tanrı'nın iyi olduğu olumlu önermesine, O'nun var olmadığı ya da Tanrı'nın iyi olmadığı olumsuz önermesini eklemeliyiz.

Aynı şekilde, olumsuz önermeleri de kendi başlarına değerlendirdiğimizde, onlar da bizi Tanrı konusunda yanıltır. Zira, "Tanrı varlık ya da var değildir," dediğimizde, anlatmak istediğimiz şey, Tanrı'nın hiçbir şekilde var olmadığı, mutlak bir yokluğa karşılık geldiği değildir. Buna göre, Tanrı, varlığın altında, varlıktan daha az bir şey olduğu için değil de, varlıktan daha fazla bir şey olduğu, varlığın ötesinde bulunduğu için, varlık değildir. Aynı şekilde, Tanrı, kötü olduğu için değil de, mutlak bir biçimde iyi olduğu, iyilikten daha fazla bir şey olduğu için iyi ya da iyilik değildir. Bundan dolayı, yapılması gereken şey, olumlu yolda geçen olumlu önermelerin, olumsuz önermelerle, olumsuz yolda söz konusu olan olumsuz iddiaların da, olumlu iddialarla tamamlanması, hatta daha iyisi, ikisinin bir şekilde birleştirilmesidir. Buna göre, Tanrı üstün varlıktır, olağanüstü iyidir.

> Öyleyse, Tanrı'nın öz olduğu söylenir, fakat gereği gibi konuşulduğunda, kendisine karşıt hiçbir şeyin bulunmadığı Tanrı öz değildir; o *hyperousia*, yani özden de ötedir [süper özdür]. Aynı şekilde, onun iyilik olduğu söylenir, fakat, kötülük iyiliğin karşıtı olduğu için, o tam tamına iyilik de değildir; o daha ziyade *hyperagathos* ve *hyperagathotes*tir, yani iyiden ve iyilikten çok daha fazladır. Ona Tanrı denir, ama körlük görüye ve görmeme de görmeye karşıt olduğu için, o

> Tanrı değildir; demek ki *theos*un anlamı görme olarak yorumlandığı takdirde, o Tanrı'dan da öte bir şeydir. ... Aynı kural tüm diğer tanrısal isimler için de geçerlidir (*İA*, 128).

O halde, Erigena insanların Tanrı'yı bilemeyeceklerini öne sürer; bunun nedeni insan aklının yetersizliği, zihninin güçsüzlüğü değildir. Tanrı, ona göre, sonsuz olduğu için nesnel olarak bilinemez. O, Tanrı'nın kendisinin de, herhangi bir şey olmadığı veya on varlık kategorisinden biri ya da diğerinde ihtiva edilmediği için, kendisinin ne olduğunu bilmediğini söyler.[20] Onun hakkında pozitif hiçbir şey öne sürülemeyeceğini, O'ndan sadece olumsuz bir biçimde veya mecazî bir dille söz edilebileceğini öne süren Erigena'ya göre, pozitif teolojiye göre, "Tanrı iyidir," dediğimizde, bu, sadece Tanrı'nın bütün iyi şeylerin nedeni olduğu anlamına gelir. Negatif teolojinin bu konuda Tanrı'nın iyi olmadığını bildiren önermesi ise, O'nun kötü olmayıp, iyiliği de aştığı anlamına gelecek şekilde yorumlanmalıdır. Bu iki teoloji türünün söz konusu iki anlamı da aynı anda verecek şekilde birleştirilebileceğini öne süren Erigena, bunun yolunun Tanrı için kullanılacak sıfatların önüne, "daha da çok" veya "öte" anlamında "süper" önekinin getirilmesinden geçtiğini söyler. Buna göre, "Tanrı süper ya da mutlak iyidir,"; bu ise, O'nun bütün iyi şeylerin nedeni olduğu anlamına gelir.[21]

Erigena, Tanrı'nın ne olduğunu bilemesek bile, O'nun var olduğunu dünyanın varoluşundan çıkarsayabileceğimizi söyler. Bu çıkarım üç yönlü bir çıkarımdır. Buna göre, şeylerin var olduklarını gözlemledikten sonra, onların nedenlerinin de var olduğu sonucuna varırız. Şeylerin gelişigüzel bir toplam meydana getirmeyip, mükemmel bir şekilde düzenlenmiş bir dünya oluşturduklarını görüp onların Nedenlerinin bilge olduğu sonucunu çıkarsarız. Dünyadaki şeylerin statik olmayıp, sürekli bir hareket içinde olduklarını, her şeyin canlı olduğunu gözlemledikten sonra, nedenlerinin hayatın gerçek anlamını ifade ettiği sonucuna ulaşırız.

***Gerçekliğin Bölümlenmesi*:** Tanrı'yı varlığın ötesine yerleştiren ve bundan dolayı da Tanrı ile fiziki evren arasında büyük bir uçurumun ortaya çıkışına neden olan John Scotus, Tanrı evren ilişkisini açıklayabilmek için, bütün bir gerçeklik alanını başında ve sonunda Tanrı'nın yer aldığı dört varlık alanına ayırmak durumunda kalmış-

20 G. B. Burch, *Early Medieval Philosophy*, s. 11.
21 D. Carabine, *John Scotus Eriugena*, s. 31.

tır. Söz konusu varlık türleri, sırasıyla **(1)** yaratan fakat yaratılmamış olan doğa, **(2)** yaratan ve yaratılmış olan doğa, **(3)** yaratılmış olan fakat yaratmayan doğa ve nihayet **(4)** ne yaratan ne de yaratılmış olan doğadır. Bu varlık alanları, bir kez daha sırasıyla **(i)** Tanrı, **(ii)** Platonik idealar, Özler ya da ilk örnekler, **(iii)** fiziki dünya ve **(iv)** Tanrı diye tanımlanabilir.

Burada Tanrı aynı anda hem ilke, hem orta terim ve hem de sondur. Öyle ki ilk bölmeye tekabül eden ilke olarak Tanrı, son bölmedeki nihai hedef ya da son olarak Tanrı'ya özdeştir; ikinci bölme olan yaratıcı bir şey olarak Kelam ise üçüncü bölmeye tekabül eden yaratılmış dünya ile özdeştir. Buna göre, Erigena söz konusu Yeni-Platoncu varlık anlayışından esinlenen dörtlü varlık bölmesiyle, Hıristiyan inancına uygun olarak dairesel bir kozmik süreç tasarlamış ve her şeyin, varlık kaynağı olan Tanrı'dan türeyerek, sonunda yine Tanrı'ya döneceğini ileri sürmüştür.

Yaratan fakat yaratılmamış olan doğa olarak Tanrı, Erigena'ya göre, var olan her şeyin nedenidir, yaratıcısıdır; fakat O, nedeni olmayan bir Neden'dir, yani yaratılmamıştır. Tanrı, tüm yaratılanlar O'ndan çıktığı için, mutlak başlangıç, ilk ilkedir, her şeyin başıdır. Tanrı, yarattıkları mutlak bir yokluk halinden varlığa getirdiği, her şeyi hiçten yarattığı için ilk Neden'dir. Tanrı yalnızca ilk ya da fail neden değil, final ya da ereksel nedendir de, çünkü yaratılanlar gelişme ve yetkinleşme süreçleri içinde, O'na benzemeye çalışır, O'nu amaçlarlar. O, var olan her şeyin aynı zamanda sonudur. Dörtlü bölmeden birinci ve dördüncü bölmeler, fail neden ile ereksel neden olarak Tanrı'ya tekabül ettiği için, aslında varlık alanı son tahlilde, yaratan ve yaratılan olarak ikiye bölünebilir.

> Doğanın daha önce sözü edilen bölmelerinin ilk üyesi yaratan ve yaratılmamış olandı. Ve bu haklı olarak böyleydi, zira yalnızca onun her şeyi yarattığı, ama kendisinin bir başlangıcı ya da kaynağı olmadığı için, bu türden doğa doğru olarak sadece Tanrı'ya yüklenir. Ve O, kendisinden ve kendisi sayesinde meydana gelen her şeyin temel nedeni olduğu için, aynı zamanda O'ndan gelen her şeyin sonudur da. Çünkü her şey O'nu arar. O, şu halde başlangıç, orta ve sondur. Başlangıçtır, özlerini ondan alan her şey ondan çıkmaktadır; ortadır, zira her şey onunla kaim olup, O'nda ve O'nun aracılığıyla hareket eder; sondur, sükunet ve değişmez yetkinlik arayan her şey O'na yönelir (*İA*, 122).

Bununla birlikte, gerçekliğin doğuşu, bütün bir varlık alanının ortaya çıkışı söz konusu olduğunda, Erigena, Tanrı'nın başlangıçta, kendi içinde, henüz bilinçli olmadığını, kendisini bilmediğini söyler. Varlığın doğuşu, yalnızca Tanrı kendi zihnini yarattığı, yani bilinçli hale geldiği ve ilk örnek ya da arketipleri düşündüğü zaman başlar. Ona göre, ilk örnekler ya da arketipler, bağımsız olmayan varlıklardır; onlar, Tanrı'nın zihnindeki idealardan başka hiçbir şey değildirler. Başka bir deyişle, yine ontolojik açıdan bakıldığında, ikinci varlık türü, yani yaratılmış olan ve yaratan doğa, Tanrı gibi aşkın, yani zaman ve mekân dışı ilkeler olarak Tanrı'nın zihnindeki İdealardır. Yaratılmış türlerin örnek nedenleri olarak onlara, Latincede "sebepler" [*rationes*], Yunancada idealar [*ideai*] veya ilk örnekler [*prototypa*] adı verilir.

Bu idealar yaratılmış gerçekliklerdir, yani onlar bir varlık statüsündedirler. Yani idealar, varlıklarını bir ilk nedene borçlu bulundukları, buna karşın daha sonra gelen terimler olarak dünyadaki yaratılmış nesneler onlara bağımlı bulundukları için, metafiziksel bakımdan bir ara varlık konumunda bulunurlar. Onlar, varlığın ilk kaynağı olan Tanrı'nın bilinçli hale gelmesi, kendilerini düşünmesi ve dünyaya kelamını [*logos*] indirmesiyle (*İA*, 131-132) varlığa gelirler. Bununla birlikte, iyilik, akıl, bilgelik, adalet, büyüklük, varlık, hayat, insanlık, daire, üçgen, siyahlık, masa gibi idealar, yani Tanrı'nın zihninde var olan bu arketip ya da ilk nedenler, aynı zamanda yaratıcı olmak durumundadırlar, zira onlar duyusal dünyanın çeşitli nesnelerinin özlerinin kaynaklarıdırlar. Onlar duyusal dünyada var olan her şeye öz veren varlıklardır. Başka bir deyişle, maddi dünyadaki duyusal varlıklar, bu idealardan pay almak [*participio*] suretiyle varlığa gelirler.

Erigena'nın panteizminin, varlığın kaynağında bulunan, evrene aşkın Tanrı'nın aynı zamanda evrene içkin olduğu gerçeğinin ortaya çıktığı nokta da işte burasıdır. Tanrı tarafından yaratılmış olan, Tanrı'nın zihninde olup, kelamında cisimleşen bu idealar,[22] maddi dünyaya, buradaki bireysel varlıklar aracılığıyla ve onlara öz vermek suretiyle yayılırlar. İlahi varlık ve iyilik, böylelikle yaratılmış varlıklar evrenine yayılır; her şeyi yaratmış olan Tanrı'nın kendisi yaratılmış olan her şeyde yeniden yaratılır. Tıpkı gözle görülemez olan insan zihninin söz, yazı ve mimiklerde gözle görülür hale gelmesi, varlığından kuşku duyulamaz bir şey olarak ortaya çıkması

22 S. Gersh, "John Scotus Eriugena and Anselm of Canterbury", s. 126.

gibi, gözle görülemez ve varlığın ötesinde olduğu için de, insan tarafından kavranamaz olan Tanrı, kendisini doğada, yarattığı varlıklarda, var olan şeylerde açığa vurur.

Doğanın üçüncü bölmesine, yani yaratılmış olan, fakat yaratmayan doğaya geçtiğimizde, bu bölmenin duyusal ya da maddi dünyayı, bu dünyayı meydana getiren yaratılanları gösterdiğini görüyoruz. Varoluşlarını ve özlerini Tanrı'ya, Tanrı'nın zihnindeki idealara borçlu olan bu varlıklar, Tanrı'nın bir tezahürü, bir görünüşü olma durumundadırlar. Erigena, bu varlıklar arasında, yaradılışın en yüksek noktası olarak, insana özel bir yer verir. Buna göre, insan, hayvanlarla paylaştığı, beslenme, üreme, hareket ve duyum fonksiyonlarına ek olarak, bir de kendisini hayvanların düzeyinin üstüne yükselten akıl yetisine sahiptir. Yani, o hem Tanrı'nın suretinden yaratılmış, hem de topraktan çıkmıştır. İnsan, basit olmakla birlikte, bedenin her parçasında bulunan ve çeşitli fonksiyonlar gerçekleştiren akıllı ruhuyla seçkinleşmektedir. Öte yandan ruh, Tanrı'ya benzeyen ve bundan dolayı, insanın gerçek tözünü ve özünü meydana getiren parçadır. Şu halde, insan, varlığın, kendisinde maddi dünya ile manevi dünyayı birleştiren, maddi dünyayı tinsel dünyaya bağlayan en önemli halkalarındandır (*İA*, 136). Dolayısıyla, o kurtuluşun ve bütün her şeyin Tanrı'ya dönüşünün kendisinden başladığı, hem günahkâr, hem de kutlu varlıktır.

İnsan da dahil olmak üzere, tüm yaratılanlar, Erigena'ya göre, kendisinden çıkmış oldukları kaynağa, varlığın ötesindeki kaynağa dönmeyi ister ve özlerler. Buna göre, varoluş sürecinin ya da doğal sürecin dördüncü evresi, ne yaratan ne de yaratılmış olan Doğa olarak Tanrı'dır. Bu Tanrı'dan doğuşla başlayan kozmik sürecin son noktası, yeniden Tanrı'ya dönüş evresidir; Tanrı'dan başlayan suduru tamamlayan yükseliş sürecidir. Bir arazlar kompleksi ve görünüş olarak değişken maddenin yok olup gittiği yerde, yaratılanların özleri, onların bu özleri almış oldukları kaynağa geri döner. Bununla birlikte, bu dönüş gerçek bir son olmayıp, aynı zamanda yeni bir sürecin başıdır.

Tümellerle İlgili Görüşleri: John Scotus Erigena, varlık görüşüyle, tümeller konusuna da bir şekilde girmiş ve burada, Platonculuğunun etkisiyle ve sisteminin bir gereği olarak, realist bir bakış açısı, radikal bir kavram realizmini benimsemiştir. Zaten, bu tavır, onun yaratılmış olan ve yaratan doğayı, yani Tanrı'nın zihnindeki ideaları, ilk örnek ya da modelleri, varlığın, en gerçek varlık olan Tanrı'nın ardından gelen ikinci bölmesi olarak öne sürmesinden bellidir. Baş-

ka bir deyişle, tek tek insanların "insan" tümelinden daha az gerçek olduğu sonucu, onun idea ya da ilk örneklerden fiziki nesnelere doğru giden gerçeklik anlayışının zorunlu bir sonucudur:

> Tanrı bütün insanları aynı anda, kendi suretinden yaratmış olduğu bu ilk ve bir insanda meydana getirmiş, fakat onları bu gözle görülür dünyada bir anda değil, daha ziyade, aynı anda kurmuş olduğu doğayı [özü, ideayı] görünen varlığa getirerek, belli zamanlarda ve belli yerlerde yaratmıştır (*DN* V. 910d).

Buradan da anlaşılacağı üzere, gerçekten var olan tümellerdir, Tanrı'nın zihnindeki veya kelamındaki idealar, duyusal dünyanın tikellerine öz veren ilk örnekler ya da örnek nedenlerdir. Duyusal dünyada var olan tikeller ya da bireyler, örneğin Ahmet ya da Mehmet, insan ideasına ya da insanlık tümeline oranla daha az gerçektir, çünkü bireyler varlıklarını tümele, tümelden pay almaya borçludurlar. Yani, tümel tikeller için örnek neden olmak durumundadır. Buna göre, her duyusal ve bireysel nesne, örneğin duyularımızla algıladığımız yuvarlak taş, ezeli-ebedi ilk örneğinin bir kopyası veya suretidir. İnsan yuvarlak taşla ilgili duyu-algısından daire ideasına ya da tümeline ilişkin rasyonel bilgiye, salt birincisi varlık ve doğruluk bakımından ikincisine bağımlı olduğu için yükselebilir.

Şu halde, bir tümel, genel bir kavram söz konusu olduğunda, üç farklı şeyi birbirinden ayırmak gerekir: **(1)** Tanrı'nın zihninde, tikellerden bağımsız bir biçimde ve gerçekten var olan tümel, **(2)** duyusal nesne ya da tikel ve nihayet, **(3)** zihindeki bellek imgesi ya da benzer birçok imgeye dayanılarak oluşturulan genel kavram. Bağımlılık ya da nedensellik ilişkisi, birinciden üçüncüye doğru gider. Buna göre nasıl ki duyusal nesne varoluşunu tümele borçluysa, zihindeki suret ya da imge de var oluşunu, algıladığı duyusal nesneye borçludur.

Erken Skolastik

Skolastik felsefenin ikinci dönemi dokuzuncu ve on ikinci yüzyıllar arasında kalan erken skolastisizmdir. Bu dönemin en önemli özelliği, filozofların sistem kurmayla hiçbir şekilde ilgilenmeyip, birtakım teknik problemlerle uğraşmalarıdır. Dönemin iki teknik problemi vardır: İnançla akıl arasındaki ilişki ve tümellerin mantıksal ve epistemolojik statüsüyle ilgili tartışma.

Özellikle ortaçağ insanı doğaüstü ve sonsuz bir varlığı özleyen, mensubu olduğu dinin bir gereği olarak Tanrı'sıyla doğru ve samimi bir manevi ilişki içinde olmak ihtiyacında olan varlıktır. O, böyle bir ilişki kurmaya kalkıştığında, ilişkinin yolu ve Tanrı'sıyla ilgili doğru bilginin kaynağı, doğallıkla vahiy ve vahyin otoritesi olma durumundadır. İşte bu bağlamda sorulması gereken soru şudur: Vahyi aktaran metnin dili yeterince açık olmayıp, muğlak ise ne yapılacaktır? Öte yandan, unutulmamalıdır ki, vahyin kendisi, ne kadar büyük öneme haiz olursa olsun, ortaçağda yaşayan insan için bile, en iyi durumda hayatın belli bir bölümüne veya boyutuna hitap eder. Hayatın diğer boyutları ve alanlarında, insan akla dayanmayacak mıdır? İnsan aklını da kullanacaksa, akıl ile inanç arasındaki sınır nasıl çizilecektir? Sınırın yeri ilgili tartışmalarda, son karar mercii akıl mı, yoksa otorite mi olacaktır?

Dahası inancın rasyonel temellerini göstermeye çalışan filozoflar için akıl, sadece imanı anlamlandırmak ve temellendirmek için değil, inançsızlara ve sapkınlara karşı verilecek mücadele için de vazgeçilmez araç olma durumundadır. Öyleyse, yüksek skolastiği belirleyen sentezi hazırlayan söz konusu erken skolastik döneminde filozoflar, bu konuyu bir karara bağlamak, iman ile akıl arasındaki ilk uzlaşmayı gerçekleştirmek ihtiyacı duymuşlardır. Bunu söz konusu dönemde en iyi yapan filozof, doğaüstü olanla doğal olan arasındaki organik ilişkiyi ifade etmeye ve her bakımdan temel olan imanın akıl karşısındaki yorumlayıcı ve yönlendirici gücünü göstermeye çalışmış olan Aziz Anselmus'tur.

Yine aynı problem, yani aklın konusunu, düşündüğü nesneleri tam olarak belirleme çabası bu dönem düşünürlerini bir de tümellerin mantıksal, ama özellikle de epistemolojik ve ontolojik statülerini belirleme konusuna sevk etmiştir. Nitekim tümeller problemi açısından, realist ve nominalist çözümler arasında bir ayrım, ilk kez olarak bu çağda yapılmıştır. Fakat bu dönemde fazladan iki karşıt uç arasında da, yine yüksek skolastiğin sentezini haber veren bir uzlaşmaya gidilmiştir. Uzlaşmayı zorunlu kılan şey ise hiç kuşku yok ki gerek Platon'un etkisiyle ortaçağda yüksek skolastiğe kadar hâkim görüş olup çıkan kavram realizminin veya radikal realizmin ve gerekse nominalizmin iman açısından söz konusu olan güçlük ya da dezavantajlarıdır. Bu dönemde, işte söz konusu iki görüşün sakıncalarını gidererek, onlar arasında bir uzlaşmayı gerçekleştiren düşünür, Guillaume de Champaux'nun realist, Roscelinus'un nominalist çözümü benimsediği yerde, sko-

lastik yöntemi en açık bir biçimde ortaya koymuş olan Abelardus olmuştur. Erken skolastiğin diğer önemli düşünürleri ise hümanist bir filozof olan Salisburyli John ve çağının diyalektik, tasımsal ve akılcı eğilimlerini mistik bir hareketle birleştirmiş olan Clairvauxlu Aziz Bernard'dır.

Aziz Anselmus

Aziz Anselmus, ortaçağ düşüncesinin, fakat özellikle de erken skolastiğin, patristik felsefenin büyük düşünürü Aziz Augustinus'un adıyla, "ikinci Augustinus" diye anılan en önemli filozofudur. Bununla birlikte, Anselmus yalnızca ortaçağ felsefesinin değil, bütün bir felsefe tarihinin, adı çok sıklıkla anılan, önemli düşünürlerinin başında gelir. Anselmus'a bu yaygın şöhreti kazandıran şey ise hiç kuşku yok ki onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ünlü "ontolojik argümanı" bulan kişi olmasıdır. Başka bir deyişle, Anselmus adı, onun söz konusu *a priori* argümanına bu adı veren ünlü Alman filozofu Immanuel Kant'tan beri ontolojik argümanla adeta özdeşleşmiştir.[23] Felsefenin birçok karmaşık ve zorlu problemini kendi bünyesinde bir araya getiren argüman, Aquinaslı Thomas, Hume ve Kant tarafından reddedilirken, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist düşünürler tarafından benimsenip sıklıkla kullanılmıştır. Kanıt, günümüz din felsefesinde bile, önemli tartışmaların esin kaynağı ve konusu olmaya devam etmektedir.

A priori bir argüman olan ontolojik delilinden de kolaylıkla çıkartılacağı üzere, çağının anti-entelektüalizmine büyük bir güçle karşı çıkan Anselmus, ikinci olarak Hıristiyan imanına ilişkin rasyonel bir analizin şüpheye ve dini kuşkuculuğa yol açmak bir yana, imanı anlamak bakımından yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ödev olduğunu öne sürdüğü için önem taşır. İşte, onun bu iddiası on ikinci ve on üçüncü yüzyılların yüksek skolastiğinin en ciddi harekete geçirici gücü olup çıkmıştır.[24]

Hayatı ve Eserleri

Skolastik felsefenin altın çağının habercisi olan Aziz Anselmus 1033 yılında İtalya'da, Aosta'da doğmuştur. O, gençliğinde annesinin de teşviki ile kendisini din öğrenimine vererek bir manastıra kapanmıştır. Daha sonra bu tür bir hayat tarzından kısa süre de olsa uzakla-

23 B. Davies, "Anselm and the Ontological Argument", s. 157.
24 R. E. Allen – E. R. Fairweather, "St. Anselm", s. 128.

şan Anselmus annesinin ölümünden sonra baba ocağından ayrılmış ve o zamanlar dini düşünce ve teolojinin Avrupa'daki en önemli merkezi olan Fransa'ya gitmiştir. Fransa'da oldukça sıkı bir dini eğitim almış ve en sonunda Normandiya'daki bir manastırda yörenin ruhban sınıfının dikkatini çekmeye muvaffak olmuştur. Burada, dini bir eğitim ve yaşantının bütün ruhani derecelerinden geçerek, sırasıyla keşiş, papaz ve başpapaz olan Aziz Anselmus, Kilise'nin mutlak otoritesine inanmış ve kralla papanın hak ve ödevleriyle ilgili kimi problemlere ilişkin yazıları nedeniyle, iki kez sürgüne gitmeyi göze almak durumunda kalmıştır.

Buna göre, 1093 yılında İngiltere'de Canterbury başpiskoposu seçilen Anselmus'un burada yaptığı görev siyasal açıdan da önem taşıdığı ve o papaya sadık kalarak, devlet gücüne karşı ruhani iktidarın ayrıcalıklarını savunma gereği duyduğu için, filozofun İngiltere Kralı'yla arası açılmış ve o piskoposluk döneminin büyük bir bölümünü sürgünde geçirmeye mecbur olmuştur. 1106 yılında sürgün cezasını bitirip İngiltere'ye dönen Anselmus, 1109 yılında ölmüştür. O, daha önce de belirtildiği üzere, esas Tanrı konusundaki ontolojik kanıtı, nominalizmin savunuculuğunu yapan Roscelinus'a karşı sergilediği olumsuz tavrı ve Aziz Augustinus'a beslediği sevgi ve muhabbetle tanınmıştı. Anselmus'un eserlerinden en önemli iki tanesi teolojiyle ilgili bir inceleme ya da deneme olan *Monologiom* ve Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla ilgili problemleri ele aldığı *Proslogium*'dir [Söylev]. Bu iki eserde, Hıristiyan inancının yerine felsefi bir şeyler ikame etmekten veya onu sadece aklın doğal ışığıyla rasyonalize etmekten ziyade, imanın temel yön ve öğretilerini aklın kendi kaynaklarıyla ele alma amacı güder.[25] Onun temel Tanrı delillerini bulduğumuz bu iki denemesi dışında kalan diğer önemli eserleri ise, bilgi ve etikle ilgili görüşlerinin yer aldığı *De Veritate* [Hakikat Üzerine] ve nihayet, içinde bir tarziye teorisi geliştirdiği, başka bir anlatımla cisimleşme dogmasını açıklayıp temellendirdiği *Cur Deus Homo?* 'dur [Tanrı Neden İnsan Bedenine Büründü?].

İnanç-Akıl ilişkisine Dair Görüşleri

Aziz Anselmus, inançla akıl veya otoriteyle felsefe arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, önce iman ile aklı birbirleriyle asla karıştırılmaması ve her birinin fonksiyonları ayrı olduğu için, birbirlerinin yerine hiçbir şekilde ikame edilmemeleri gereken iki ayrı alan ola-

25 G. Sadler, "St. Anselm".

rak öne sürer. Bundan sonra da, akıl karşısında inanç ya da imana, felsefe ya da bilgi karşısında da otoriteye öncelik verir. Çünkü Anselmus'a göre, insanın en yüksek hakikati bilebilmesi, bütün hakikatlerin kaynağı olan en üstün ve en yüce hakikatin varlığını anlayabilmesi için, onun araştırmasına imanla başlaması gerekir.[26] Başka bir deyişle, imanın öğrettiği şeyin nedenini sormadan önce, inanmak zorunluluğu bulunmaktadır. Yapılması gereken şey, aklın argümanlarına veya tartışmalarına müracaat etmeden önce, otoritenin gizlerine iman etmek ve daha sonra da inanılanları anlamaya ve temellendirmeye çalışmaktır:

> Senin, kalbimin zaten inandığı hakikatini bir ölçüde anlama arzusu duyuyorum. ... Ona [Senin hakikatine] gerçekten de inanıyorum, çünkü inanmasaydım eğer anlayamayacaktım [*PR* I, 1].

Buna göre Anselmus, kendisine iman edilen şeyleri, onların doğruluğunu ya da inanılırlığını aklın sınaması yoluyla tespit etme anlamında, kanıtlamaya çalışıyor değildir. O, var olan inançlarını bir veri kabul edip temele alarak, onları akıl aracılığıyla açımlamaya çalışmakta, vahyedilen hakikatin anlamını, içerimlerini, doğruluğu ve makuliyetini gözler önüne serme amacı gütmektedir. Nitekim o, bu tavrını, "İnanmak için, anlamaya çalışıyorum," deyişinin ve tavrının tam karşısında yer alan, ünlü *credo ut intelligam* [anlamak için, inanıyorum] deyişiyle anlatmak istemiştir.[27]

Ona göre, insanın elinde iki bilgi kaynağı vardır: Akıl ve iman. Aziz Anselmus, diyalektikçilere karşı, önce sağlam bir şekilde imana ulaşmak gerektiğini söyler ve dolayısıyla da, kutsal metinlerin diyalektiğe tabi tutulmasına itiraz eder. İman, insan için başlangıç noktasıdır. Anlayabilme yeteneği ve aklının yorumlayabildiği hakikat, insana vahiy tarafından verilmiştir; inanmak için anlamaya gayret etmeyiz, anlayabilmek için inanırız. Kısacası, akıl veya idrak imanı gerektirir.[28]

Fakat o, bu noktada kalmayıp, diyalektiğe kuşkuyla bakanlara karşı da tavır almıştır. İlk önce kendisini iman yönünden sağlamlaştıran kişi açısından, inanılan şeyi akıl temeli üzerinde anlamak

26 B. Çotuksöken – S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s.153.
27 T. Williams, "St. Anselm".
28 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 240.

için gayret sarf etmekte hiçbir sakınca yoktur. Havarilerin ve Kilise Babalarının gerekli olduğunu söyledikleri bir şey olarak aklın bu meşru kullanımına itiraz etmek, Aziz Anselmus'a göre, hakikatin ölümlülerin tamamen keşfedemeyecekleri kadar geniş ve derin olduğunu, Tanrı'nın kilisesinin aydınlatmayı hiç bırakmadığını ve hiç bırakmayacağını unutmak anlamına gelir. Bu, çok daha önemlisi iman ile insanların ermek istedikleri mutlu kılıcı keşif arasında bir aracı bulunduğunu, bunun da imana ilişkin kavrayış olduğunu unutmaktır.[29] Demek ki, hakikat arayışında gözetilmesi gereken sıra şudur: Aklı kullanarak imanın gizlerini tartışmaya kalkışmadan önce, imanın gizlerine inanmak, sonra da inanılan şeyi anlamaya çalışmak. Diyalektikçilerin yaptığı gibi, imanı es geçmemek gerekir; hoş zaten böylesi bir şey küstahlıktan başka hiçbir şey olmaz. Öte yandan diyalektik karşıtlarının yaptıkları gibi, akla başvurmaktan da çekinmemek gerekir. Böyle bir şey en azından ihmalkârlık olur.[30]

Demek ki, Anselmus'a göre, insan önce inanmalı, iman etmeli, kendisini Tanrı'ya teslim etmeli; sonra da bilgi yolunda, Tanrı'nın tuttuğu ışık altında ilerlemeye çalışmalıdır. Başka bir deyişle, Anselmus, imanla akıl arasında öncelik ilişkisinin doğru kurulması gerektiğini öne sürmüştür. Buna göre, bir insanda önce akıl ve anlama çabası geldiğinde, bu, o kişinin imanı olmadığı anlamına gelir; insanın anlama çabası vermesi, anlamaya çalışması, onun inanmamasından kaynaklanır. Buna karşın, önce iman gelirse, akıl onu zorunlulukla tamamlar; yani insan inandığı sürece, zorunlulukla anlamaya, öğrenmeye çalışır, çünkü inanmayanlar hiçbir amaca ulaşamazken, yalnızca inananlar anlayabilirler. Şu halde, önce iman gelir, insan mensubu olduğu dinin temel inanç ve gizlerini otorite temeli üzerinde kabul eder. Ama insanda bir de bu dini hakikat ve gizler üzerinde durup onları anlamaya çalışma eğilimi vardır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Aziz Anselmus iman söz konusu olduğunda aklı tamamen dışta bırakan, "saçma olduğunu bile bile inanmak gerektiğini" bildiren fideizm ve Tanrı görüsüyle belirlenen mistisizmin tam ortasında bir yerde bulunmaktadır.[31] Onun inancı, akıl tarafından kabul edilemez olana, saçma olana duyulan körü körüne bir inanç değildir, zira onu en fazla ilgilendiren şey, kafasını en fazla meşgul eden iş, imanın hakikatleri için zorunlu nedenler,

29 P. Vignaux, *Philosophy in the Middle Ages*, s. 41.
30 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 240.
31 E. Bréhier, *The History of Philosophy, The Middle Ages and The Renaissance* , s. 35.

aklın zorunlulukla kabul edeceği sağlam ve kesin dayanaklar bulmak olmuştur. Anselmus eserlerinde, işte bundan dolayı Tanrı'nın varoluşunu akla dayanarak kanıtlamakla yetinmemiş, Üçleme inancı ve hatta Cisimleşme dogması için bile kanıtlar, zorunlu nedenler bulmaya çalışmıştır.

Demek ki, Anselmus, imanın giz ve hakikatlerini, onlardan kuşku duyduğu için kanıtlamaya kalkışmamıştır. Başka bir deyişle, onun amacı, kuşkunun darbeleri altında yıkılabilecek olan dini hakikatleri sağlam bir biçimde inşa etmekten çok, kendisinin önceden iman etmiş olduğu, doğruluklarından yana tümüyle ikna olmuş bulunduğu giz ve doğruları anlaşılır hale getirmek olmuştur. Dahası o, dinin özel gizler alanının aklı tümüyle dışta bıraktığını hiç düşünmemiştir. Anselmus, aklı dini konulara bu kadar çok karıştırdığı için eleştirilmiş olmakla birlikte, teoloji ya da ilahiyatın bilimsel bir disiplin haline gelişine önemli ölçüde katkı yapmış ve bu tavrıyla on üçüncü yüzyılın filozoflarına örnek olmuştur.

Onun Platonculuğu, etkisini, iman-akıl ilişkisi bakımından da gösterir; zira imandan anlamaya ve anlamadan da sezgiye veya tanrısal görüye götüren yol diyalektikle yakından ilişkilidir. İnsan, ona göre, doğru bir duruş içinde olduğunda, gerekli inisiyatifi almaya ve gerçek amaca erişmeye yetilidir. *Intellectus*, üzerinde akıl yürüteceği, diyalektik derinliğini sergileyeceği malzemeyi dışarıdan alır; onun üzerinde uzun yıllar çalışır ve imanın doğruluğunu bu diyalektik gayretinin ardından belki günün birinde imanın kaynağının görüsüyle mutlak olarak doğrular. Başka bir deyişle, benimsediği teleolojik dünya görüşü bağlamında insanın bir nihai amacı olduğunu, bu amacın da yaratıcısına olabilecek en saf şekilde erişmek olduğunu söyleyen Anselmus, bir yandan da insanın bu amaca erişme noktasında birtakım engelleri olduğunu kabul eder. Engellerden biri insan ile taklidi olduğu en yüksek doğa arasındaki orantısızlık ise diğeri düşmüş olduğu günah durumudur. O, Tanrı'nın işte böyle bir durumda insana yol göstermek amacıyla mesajını ilettiğini savunur. İnsana düşen bu mesajı alıp ona iman ettikten sonra, akıl yoluyla temellendirmektir.[32]

Tanrı Delilleri

Onun iman-akıl ilişkisiyle ilgili bu görüşlerini hayata geçirdiği yerlerin en başında Tanrı'nın varoluşu gelir. Yani o, imanını Tanrı'nın

32 M. M. Adams, "Anselm on Faith and Reason", ss. 32-34.

varoluşuyla ilgili rasyonel birtakım argümanlarla temellendirir. Buna göre, Anselmus önce Tanrı'nın var olduğuna iman eder, fakat sadece inancıyla yetinen ortalama müminden farklı olarak, burada kalmayıp daha sonra O'nun varlığını akıl yoluyla ispata geçer. Zaten o, bu türden argümanlar oluşturma veya geliştirme işi ya da yeteneğinin sadece Hıristiyan Tanrı'sına verilmiş olduğunu ileri sürer.[33]

Klasik Tanrı Delilleri: Onun Tanrı'nın varoluşuna ilişkin olarak, üçü *Monologion* adlı eserinde yer alan ve hepsi de *a posteriori* olan, yani deneyimden, duyusal dünyadan hareket eden, diğeri ise *Proslogion*'da geçen ünlü *a priori* kanıt olarak dört ayrı argümanı vardır. Bunlardan yetkin-varlık teolojisi[34] kapsamı içinde ortaya konan ilk üç argüman mutlak iyilikle, mutlak büyüklükle ve mutlak varlıkla ilgilidir. Argümanların temelinde Platon'un Akademi'sinde çok sıklıkla dillendirilen "Bir daha iyinin bulunduğu yerde, bir en iyinin de bulunması gerektiği" tezi ile Proklos tarafından ortaya konan "Bir dizinin bütün üyelerinde mevcut olan bir terimin onları ancak, birinde ya da hepsinde bulunmak yerine, onlardan önce geldiği takdirde, açıklayabileceği" ilkesi[35] bulunur. Buna göre, iyi şeyler, ortak bir öz sayesinde, kendilerinden bağımsız olarak, mutlak bir biçimde iyi olan bir özden dolayı, her ne ise o, yani iyi olurlar. Başka bir deyişle, deneyimde az ya da çok, şu ya da bu ölçüde sergilenen niteliklerin her bir kategorisi için, Anselmus, şeylerin kendisi sayesinde iyi oldukları bir iyilik özünün, onların kendisinden dolayı büyük oldukları bir büyüklük ideasının ve de bir adalet özünün var olduğunu öne sürer. Ve sonradan da bütün bu terimlerin bir ve aynı gerçekliği gösterdiklerini öne sürer. Yetkin olmayan çokluktan, biricik kusursuz gerçekliğe, *per aliud*'dan *per se*'ye giden[36] argümanları, iyiliği temele alarak şöyle özetleyebiliriz:

Biz insanlar, "iyilik", "değer bakımından yücelik" ve "büyüklük" gibi niteliklerin, deneyimin nesnelerinde farklı derecelerde örneklendiğini biliriz. Örneğin, insanların ahlaki bakımdan farklı ölçü ya da derecelerde iyi olduklarını görürüz. Bununla birlikte, Anselmus'a göre, farklı yetkinlik ya da iyilik dereceleriyle ilgili bir yargı, bir yetkinlik ya da iyilik standardına başvurmayı gerektirir.

33 J. Marenbon, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, s. 121.
34 B. Leftow, "Anselm's Perfect-Being Theology", ss. 132-135.
35 E. Bréhier, *The History of Philosophy*, s. 36.
36 D. Luscombe, *Medieval Thought*, s. 44.

Örneğin "*A* kişisi, *B* kişisinden daha iyidir," diyebilmemiz için, elimizde bir iyilik standardının bulunması gerekir. Bir insanın diğerinden daha iyi olduğunu söyleyebilmemiz için, bizim gerçek ve mutlak iyiliğin ne olduğunu bilme zorunluluğumuz vardır. Oysa ona göre, içinde yaşadığımız dünyada mutlak olarak iyi olan hiçbir şey yoktur. İnsanlar mutlak olarak değil de, şu ya da bu ölçüde, az ya da çok iyidirler. Var olanların iyilikten nesnel olarak değişen derecelerde pay aldıkları gerçeği, Anselmus'a göre, insanların kendisine az ya da çok yaklaştıkları mutlak bir iyiliğin var olduğunu, onların kendilerine açık seçik olarak gösterir. Bu mutlak ya da en yüksek iyilik, Tanrı'dır. Şu halde, bir mutlak iyilik, mutlak bir varlık vardır ve biz, mutlak iyilik, adalet olan bu Varlık'a, duyusal dünyada gözlemlediğimiz niteliklerden hareketle ulaşırız (*MO* I 1).

Argüman ya da kanıtların mantıksal yapısıyla adımları ise şu şekilde sıralanabilir: **(i)** Belli sıfat ya da nitelikler kesinlikle karşılaştırmaya dayanıp derece kabul ederler. İyilik de böyle bir sıfat ya da niteliktir, zira bir kişi ya da şey diğerinden daha iyi, daha az iyi veya onun kadar iyi olabilir. **(ii)** Bir sıfat ya da niteliğin derece kabul ettiği durumlarda, onun tüm değişim ya da derecelenmelerine ortak olan bir unsurun bulunması gerekir. Nitekim bir derecelendirme veya bir karşılaştırma yapabilmek için, *a* her ne kadar *b*'den daha iyi olsa bile, önce "*a*'nın iyi olduğunu" ve "*b*'nin iyi olduğunu" kabul edip söylemek ve dolayısıyla, "iyi" sözcüğünü her iki durumda da tam tamına aynı anlamda kullanmak gerekir.

(iii) İyi şeylerin kendisi sayesinde, kendisinden dolayı iyi oldukları şey ya da varlığın olması, iyi şeylerin bir nedeninin bulunması gerekir; çünkü bu neden var olmasaydı eğer, iyi şeyler de doğal olarak var olmayacaklardı. **(iv)** Başka şeylerin kendilerinden pay almak suretiyle iyi olmalarına yol açan bu nedenin kendisinin de iyi, hatta en yüksek derecede iyi olması gerekir. Çünkü başka şeylerin onun sayesinde iyi oldukları yerde, o kendinde ve kendisinden dolayı iyidir. Dahası, o başka şeylerin iyilik derecelerinin kendisiyle belirlendiği veya ölçüldüğü ölçüt, standart veya ilk örnek olarak mutlak iyiliktir.[37]

Ontolojik Argüman: Ontolojik kanıt olarak bilinen ve söz gelimi yukarıdaki "iyilikten hareket eden delil" olarak geçen argümandan çok daha önemli olan ikinci delil ya da argüman ise, birincisinin dünyadaki iyi şeylerden hareket ettiği için empirik bir delil olduğu

37 S. Viser – T. Williams, *Anselm*, ss. 61-65.

yerde, bütünüyle *a priori* ve rasyonel bir argümandır. Dahası, birinci kanıtın "yetkin varlık" olarak Tanrı'ya sonunda ulaştığı yerde, ontolojik argümanın hareket noktası, "yetkin varlık" olarak Tanrı kavramı ya da idesidir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Anselmus'un ünlü ontolojik delili, duyusal dünyaya ilişkin bir gözlemden yola çıkmayan, deneyimsel bir yönü bulunmayan, doğrudan doğruya "Tanrı" kavramının analizinden hareket edip, Tanrı'nın varoluşunu bu analizden çıkarmaya çalışan bir kanıttır.

Anselmus, kanıtında, "Tanrı" ile neyi anlatmak istediğimizi sorar. Tanrı, ona göre, kendisinden daha büyük ya da yetkini düşünülemeyen veya tasarlanamayan varlıktır. İnsanda, böyle bir yetkin varlık fikri ya da idesi vardır. Hatta Anselmus'a göre, bu fikir, Tanrı'nın var olmadığını söyleyen bir budalada dahi vardır.

> Öyleyse, yüce Tanrı'm, imana anlamını veren sen, benim, bunun faydalı olduğuna inanıyorsan, Sen'in, inandığımız üzere, var olduğuna ve olduğuna inandığımız gibi olduğunu anlamama yardım et. Gerçekten de, Sen'in "kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemediği varlık" olduğuna inanıyoruz. Yoksa budala bütün yüreğiyle "Tanrı var değildir," dediği için, böyle bir doğaya sahip varlık yok mudur? Fakat şurası muhakkaktır ki, aynı budala söylediğim şeyin kendisini işittiği zaman, işittiği şeyi ve işittiği şeyin zihninde olduğunu, onun var olduğunu bilmese dahi anlar. Çünkü bir şeyin zihinde olması bir şey, bir şeyin var olduğunu bilmek başka bir şeydir. Çünkü bir ressam yapacağı şeyi önceden tasarladığı zaman, o kesinlikle ressamın zihnindedir, fakat o daha yapmamış olduğu şeyin var olduğunu henüz bilmez. Oysa, resmi yapıp bitirdiği zaman, hem resim onun zihnindedir, hem de o şimdi yapmış olduğu şeyin var olduğunu bilir. Şu halde, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemeyeceği varlığın en azından zihinde var olduğundan bile emin olur, çünkü o bunu işittiği zaman, onu anlar; anlaşılan her ne ise zihindedir. Ve kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği varlık kesinlikle sadece zihinde var olamaz. Çünkü o sadece zihinde bile var olsa, daha büyük olanın gerçeklikte de var olduğu düşünülebilir. Şu halde, eğer kendisinden daha büyük olanın düşünülemediği [varlık] sadece zihinde var olursa, bu takdirde kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemediği varlık kendisinden daha

> büyük bir varlığın düşünülebildiği [varlık] olur. Fakat bu kesinlikle olamaz. Öyleyse, kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği varlık, hiç kuşku yok ki, hem zihinde ve hem de gerçeklikte var olur (*PR* 2-5; Çotuksöken-Babür tercümesi ss. 158-159).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Tanrı idesi ya da fikrinin bir budalada dahi bulunduğunu söyleyen Aziz Anselmus, daha sonra onun yalnızca zihnimizde olan bir kavram mı olduğunu sorar. Acaba Tanrı bir ide ya da kavram olarak zihnimizde olduktan başka, zihnimizin dışında bir dış gerçekliğe de tekabül etmez mi? Birinci şıkkın geçerli olduğunu, Tanrı'nın yalnızca zihnimizde, bir ide ya da kavram olarak var olduğunu kabul edelim. Bu durumda, ona göre, tam bir çıkmaza düşeriz, çünkü hem ideal ve hem de reel olarak, yani hem zihinde ve hem de zihnin dışında var olan bir şey, yalnızca zihinde bir kavram olarak var olandan kesinlikle daha yetkin olacaktır. Oysa Tanrı, "kendisinden daha yetkini [büyüğü] düşünülemeyen varlık" olarak tanımlanmıştır. Burada, Tanrı'ya zihinden bağımsız, zihin dışında bir varlık izafe etmezsek, bu tanıma kesinlikle ters düşeriz, yani mantıksal bir çelişki içinde kalırız. Bundan dolayı, "Tanrı hem zihinde bir kavram olarak ve hem de zihin dışında vardır," demek zorundayız.

Argüman, mantıksal bir sıra ve düzen içinde ve tüm adımlarıyla, yeniden şu şekilde kurulabilir: **(1)** Tanrı'yla, kendisinden daha büyük ya da daha doğrusu yetkini düşünülemeyen Varlık'ı anlatmak istiyoruz. **(2)** Varsayalım ki, kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık, gerçekte var olmasın. Bununla birlikte, **(3)** böyle bir Varlık'ın var olduğu düşünülebilir. Buna göre, **(4)** Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık, gerçekten var olursa, salt zihinde kavram olarak var olan kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık'tan [yani, salt düşüncede var olan en yetkin varlığa kıyasla] daha yetkin olur.

(3) ve (4). öncüllerden hareketle, **(5)** Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık'tan daha yetkin bir varlığı tasarlamak kesinlikle mümkündür. (5) nolu önerme çelişiktir; bu durumda, argüman Aziz Anselmus'un istediği sonuca ulaşır: Öyleyse, **(6)** Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık, yani Tanrı, gerçekten de var olur.

Kanıtın kendisine dayandığı, kendisini mantıksal yönden olduğu kadar, felsefi yönden de güçlendirecek veya zayıflatacak olan iki

temel husus vardır: **(i)** Acaba budala da dahil olmak üzere, herkesin zihninde bir yetkin varlık idesi ya da kavramı var mıdır? **(ii)** "Varoluş" bir yetkinlik özelliği midir? Bu hususlara olumlu bir yanıt verildiğinde, Anselmus'un "ontolojik delili" sağlam bir felsefi argüman olarak kabul görmek durumundadır.

Tanrı'nın Sıfatları: Evrenin tek ve mutlak nedeni olan Tanrı'nın varlığı kanıtlayan Anselmus, daha sonra O'nun özünü ve sıfatlarını belirlemeye geçmiştir. Aslında ontolojik argüman gerçekte ilahi sıfatları yaratma makinesi olarak görüldüğü için,[38] o argümandan Tanrı'nın niteliklerini tek tek çıkartır. Mademki Tanrı var olmaması mümkün olmayandır, bu takdirde O'nun, varlığın bizatihi kendisi olması gerekir (PR 3, 5). O'na bundan dolayı essentia adının verildiğini söyleyen Anselmus'a göre, Tanrı olmayan her şey sözcüğün tam anlamıyla varlık değildir. O, bu noktada Tanrı olmayan, ama bir şekilde var olan başka her şeyin varlığını Tanrı'dan almış olması gerektiğini öne sürerek, yaratılışı açıklamak için iki ayrı varlık türü veya varoluş tarzı arasında bir ayrım yapar.[39] Bunlardan birincisi Tanrı'nın kendisinden dolayı, kendisi sayesinde gerçekleşen varoluşunun ifade ettiği kendinden-kaim varlık, diğeri ise başka bir şeyden dolayı, başka bir varlık sayesinde var olanların varlığıdır (PR 3).

Salt kendiliğinden, kendisi sayesinde var olan Tanrı'da öz ile varoluşun aynı olduğunu söyleyen Anselmus'a göre, bu durum var oluşlarını bir başkasından elde eden varlıklar için geçerli değildir (*PR* 23). Ona göre özü varoluşunu içeren Tanrı en yüksek derecede iyi, büyük ve varlık olmakla kalmaz, bütün bu sıfatları kendisinden kazanır. Anselmus, buna Tanrı'nın kendinden kaim oluşu veya kendindenliği adını verirken, iyi veya büyük veya var olan her şeyin Tanrı sayesinde, O'ndan dolayı iyi veya büyük olduğunu söyler. Bu ise, onun gözünden Tanrı'nın nihailiğini ifade eder.[40]

Demek ki, Tanrı dışındaki varlıkların özleri var oluşlarını zorunlu kılacak şekilde değildir; onların varoluşunda bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla bu varlıkların varoluşlarının Tanrı tarafından verilmesi gerekir. Tanrı'nın bu varlıklara nasıl var oluş verdiği konusunda iki alternatif bulunduğunu, yani Tanrı'nın ya evrenin yaratıcı nedeni ya da kendisinden meydana geldiği madde olduğu hipotezleri arasında bir tercih yapılması gerektiğini öne süren Aziz Anselmus'a

38 T. Williams, "St. Anselm".
39 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 246.
40 S. Viser – T. Williams, *Anselm*, ss. 61-65.

göre, ikinci hipotez panteizme götürdüğü için kabul edilemez. O, bu yüzden âlemin Tanrı tarafından, herhangi bir şeyden değil de hiçten yaratıldığını, yoktan var edildiğini (*creatio ex nihilo*) ileri sürer (*PR* 7; *MO* 7-8). Buna göre, evren, yani Tanrı'nın özü olmayan her şey O'nun tarafından yaratılmıştır; Tanrı evrene ve onun içindeki her şeye varlık vermekle kalmaz, onları destekleyip, varlıklarını sürdürmeleri için korur da (*MO* 13). Bu ise, elbette Tanrı'nın her yerde mevcut olduğu (*PR* 22), kudretiyle her şeyi desteklediği ve olmadığı yerde hiçbir şeyin bulunmadığı anlamına gelir. Aziz Anselmus bu yüzden, yaratılmış tüm varlıklara bütünüyle aşkın bir varlık olarak Tanrı hakkında bir şeyler söylemek istiyorsak, ontolojik argüman gereği, O'na sadece pozitif bir yetkinliğe işaret eden sıfat ve nitelikleri izafe etmemiz gerektiğini söyler. Söz konusu nitelikleri, Tanrı'ya izafe edişimiz, ona göre, yalnızca iki koşul altında meşru olabilir.

Her şeyden önce pozitif bir yetkinliği gösteren nitelikleri, O'na göreli değil de, mutlak bir biçimde atfetmemiz gerekir. İkinci olarak da Tanrı'ya bütün pozitif yetkinliklerin değil de, sadece mutlak anlamda kendisi olmayan her şeyden daha yüce olan yetkinliklerin atfedilmesi gereği vardır. Buna göre, her türde en mükemmel olan şeyi gösteren nitelikleri Tanrı'ya atfederiz. Bu çerçeve içinde, örneğin "Tanrı bir cisimdir," diyemeyiz çünkü varlıkta ruhun cisimden daha yüce bir şey olduğunu biliriz. Varlıkta ruhtan, tinsellikten daha yüce hiçbir şey olmadığını bildiğimiz için, Tanrı'nın ruh olduğunu söyleriz.[41] Yine aynı şekilde olması olmamasından daha üstün gelen şeyleri Tanrı'ya izafe ederek, Tanrı'nın bölünmez şekilde canlı olduğunu söyleriz (*PR* 12). O, her şeyi gören ve bilendir (*PR* 6); O her şeyi yapabilen veya gücü her şeye yeten kadiri mutlaktır (*PR* 7). Tanrı, Aziz Anselmus'a göre, adaletin kendisi (*PR* 9), iyiliğin kendisi, bilgeliğin kendisi, varlığın kendisidir. Tanrı basittir (*PR* 17; *MO* 15), aynı zamanda ezeli ve ebedidir (*PR* 13). Yani, Tanrı'nın zaman içinde bir başlangıcı ve sonu yoktur. O, yaratılmamıştır, yok edilemez. Tanrı her yerde hazır ve nazır olup, mekânın bütün noktalarına yayılmıştır (*PR* 19). Tanrı'da değişme yoktur.

Anselmus'un Tanrı'nın özellikle değişmezlik, ezelilik ve basitlik gibi sıfatlarını tartışırken, Platon-Augustinus geleneğine mensup bir düşünür olarak hareket ettiği bir kez daha açıklıkla ortaya çıkar. Gerçekten de, hemen bütün Platoncular gibi, zamansal varlıkların,

41 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 247.

kendisini sadece şimdide ifade eden bölük pörçük bir varoluşa sahip olduklarını; oysa ezeli-ebedi Varlık'ın değişmez, istikrarlı, sürekli ve kalıcı bir varlığa sahip olduğunu öne süren Anselmus, söz konusu sezgilerinden de faydalanarak, ezeli-ebedi olmanın zamansal olmaktan çok daha iyi olduğunu söyler. Gerçekten de Anselmus, "bir zaman ya da mekânla sınırlananın yer ya da zamanla ilgili hiçbir yasaya tabi olmayandan daha az gerçek ya da yetkin olduğunu" (*PR* 13) ifade ederken, bir yandan da Tanrı'nın, parçaları olmamak anlamında basitliğini düşünür. Buna göre, zaman ve mekânın sınırlamalarına tabi olan bir varlığın bileşik bir varlık olduğu, varlığını bu parçalara borçlu olduğu yerde, zaman ve mekânın dışında olan, var oluşunu kendilerine borçlu olacağı parçaları bulunmayan Tanrı, aynı zamanda basittir.

Tarziye Teorisi

Tümeller söz konusu olduğunda, nominalizmi şiddetle eleştiren ve realist bir bakış açısı benimseyen Anselmus'a göre, tümeller gerçek olup, zihinden bağımsız bir varoluşa sahiptirler; bir sınıf meydana getiren tikeller, somut nesneler ise somut bir birlik meydana getirirler. Tümellerle ilgili bu görüş, Anselmus'a doğallıkla Kutsal Üçleme öğretisini felsefi bir temel üzerinde ifade etme imkânı vermiştir. Ona göre,

> Kutsal Üçleme'deki, her biri yetkin Tanrı olan üç kişinin bir Tanrı olması gibi, türdeki birçok insan da, bir, yani birlikli insandır (PR 23).

Aynı şekilde ünlü Tarziye teorisi veya Anselmus'un cisimleşme dogmasını, yani Tanrı'nın İsa kılığında cisimleşerek insan bedenine bürünmesini akıl yoluyla açıklama çabası da, onun Hıristiyan inancını felsefeyle temellendirme çabasının başka bir örneğini meydana getirir. Nitekim onun, ortaçağ feodal düzeninde, bir suçtan dolayı zarar gören kişinin toplumsal konumuna göre, suçluya yol açtığı zararı ödettirme kuralından esinlenmiş ve Tanrı ile insanı bu ilişkinin iki tarafı olarak kavramsallaştırmış olan Tarziye teorisine göre, cisimleşmenin zorunluluğu, kurtarmanın zorunluluğundan doğar. Anselmus'un gözünde, insanın ilk günah olarak bildiğimiz suçu, Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suçtur. Tanrı bu suçu, iyiliğine rağmen, şeref ve adaletinden fedakârlık etmeden bağışlayamaz.

Öte yandan, hakaret gören şerefinin intikamını Tanrı insanlardan alamaz, çünkü günah sonsuz büyük bir günah olduğundan

sonsuz büyük bir karşılık ister. Yani ya insanlığı yok etmek ya da ona cehennemin sonsuz azaplarını yüklemek gerekecektir. Ancak her iki durumda da yaratmanın amacı olan, yaratılanların mutluluğu elde edilmemiş olacak ve yaratanın şerefi tehlikeye düşecektir. Tanrı için, şerefine zarar getirmeden bundan kurtulmanın tek bir yolu vardır: Tanrı insanın yerine bu kefareti ödeyecek, yani insan olmak suretiyle insanı kurtaracaktır. Tanrı, böylelikle İsa'da insan olmuş ve İsa insanın yerine azap çekmiştir.

Petrus Abelardus

Abelardus erken Skolastiğin, Aziz Anselmus'un inanç-akıl ilişkisi bağlamında gerçekleştirmiş olduğu, yüksek skolastiği adeta haber veren ilk sentezini bu kez tümeller konusunda hayata geçiren ve böylelikle de on üçüncü yüzyılın büyük sentezine giden yolda önemli açılımlar sağlamış olan ortaçağ Hıristiyan düşünürüdür. O, kavramcılığıyla sadece büyük sentezin önünü açmış olduğu için değil, dikkatleri bu dünyaya çekme yolunda önemli bir adım atarak Ockhamlı William'a çıkacak yoldaki engelleri ortadan kaldırmış olduğu için de, ortaçağ düşüncesinin en kritik eşiğini meydana getiren kişidir. Tümeller konusunda kendisine intikal eden Porphyros ve Boethius metinlerini satır satır ve sözcük sözcük analiz etmek suretiyle skolastik yöntemin bir prototipini veren Abelardus'un önemi, ikinci olarak, onun Hıristiyan dogmalarını açıklamada mantıksal teknikleri kullanma yönündeki en etkili teşebbüslerden birinin sahibi olmasından kaynaklanır. O, üçüncü olarak Hıristiyan ortaçağının etik anlayışında, on dördüncü yüzyılın iradeciliğini önceleyen niyet etiğiyle önem taşır.

Gerçekten de, Abelardus öncelikle bir mantıkçı olarak kabul görüp dikkat çekmişti.[42] On üçüncü yüzyıl öncesinde yaşamış diğer Hıristiyan düşünür veya teologları gibi, onun için de felsefi araştırma, esas itibariyle Aristoteles'in mantık üzerine denemeleriyle bu denemeler üzerine Porpyrhos ve Boetius tarafından kaleme alınmış şerhlerin telkin ettiği problemlerle ilgili tartışma ve inceleme anlamına gelmekteydi.[43] Bundan dolayıdır ki, onun felsefe ve teolojiye en önemli katkısı *Sic et Non* [Evet ve Hayır] adlı eserinde ortaya koyduğu, hakikate ancak görünüşte çelişik argüman ve otoritelere ilişkin diyalektik bir tartışma yoluyla erişilebileceği ilkesine dayanan,

42 A. Fremantle, *Age of Belief: The Medieval Philosophers*, s. 98.
43 G. J. Martin, "Logic", ss. 158-159.

sonradan Aquinalı Thomas'ta skolastik felsefenin temel metodu haline gelecek yöntemi oldu.[44] Tümeller konusunda ise Roscelinus'un kaba nominalizmiyle Champeauxlu William'ın aşırı realizmi arasında orta bir yol tutturan Abelardus, etik alanında iyi ve kötü eylemler arasında yapılması gereken nesnel bir ayrımdan sakınabilmek için, bir niyet etiği geliştirmişti.[45]

Kısacası, Abelardus tutkulu, akılcı, ama aynı zamanda duygulu, kısacası çok yönlü kişiliğiyle dogmatizmin, bağnazlığın ve öte dünyacı eğilimlerin çok güçlü olduğu bir çağın görkemli bir istisnasıydı.[46] Nitekim o sadece filozof kişiliğiyle değil, Héloise'la yaşadığı, tüm zamanların en büyüğü olan aşkıyla da ün kazanmıştır.[47]

Hayatı ve Eserleri

Petrus Abelardus, Fransa'da Nantes yakınlarındaki La Pallet kentinde, 1079 yılında dünyaya gelmiştir. Bir şövalyenin oğlu olan ve ailesi tarafından kendisinden askerlik mesleğini seçmesi ve aileden kalacak mirası yönetmesi istenen Abelardus, ailesinin isteğinin aksine, Paris'te felsefe ve özellikle de mantık öğrenimine yönelmiştir. Gerçekten de edebiyata ve diyalektiğe askeri hayattan vazgeçecek kadar tutkuyla bağlanan genç Abelardus, bu konularda eğitim görmek için Paris'e gitmişti. Hıristiyan düşünürümüz önceleri, tümeller konusunda karşıt uçları temsil eden nominalist Roscelinus'la realist Champeauxlu William'ın öğrencisi olmuş ve onlarla bu konuda sert tartışmalara girişmişti.[48] Gelgelelim, sınıfta hocasına o kadar şiddetle karşı çıkmıştı ki, hocasının ve sınıf arkadaşlarının düşmanlığını kazanması için çok geçmesi gerekmedi. Bu yüzden genç yaşına rağmen kendi yöneteceği bir okul kurmak istemiş ve Melun Okulu'nu kurmaya muvaffak olmuştu.[49] Bu okulda elde ettiği başarıya dayanarak Paris'e yakın olmak isteyen ve dolayısıyla okulunu Corbeil'e taşıyan Abelardus, sonradan ağır bir hastalık geçirince memleketine dönmek zorunda kalmıştı.

İyileştikten sonra yeniden Paris'e dönen filozof, bu kez kendisinden belagat öğrenmek için Champeaux'nun kapısını çalmaya

44 R. McKeon, *Selections from Medieval Philosophers*, s. 205.
45 W. Turner, "Peter Abélard".
46 D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 106.
47 E. Gilson, *Heloise and Abelard*, 1960.
48 A. Hyman – J. J. Walsh (eds), *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, s. 165.
49 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 277.

başladı. Ama o, hocasına bu ikinci öğrencilik döneminde de karşı çıktı ve onu realist öğretiyi terk etmeye zorladı. Abelardus'un Champeaux'dan sonra gittiği bir diğer hocası zamanın ünlü din âlimlerinden biri olan Laonlu Anselmus oldu. Yeni hocasıyla, okulunda Hezekiel üzerine yorumlarda bulunma iddiasıyla ortaya çıktığı için bozuşan Abelardus, bundan sonra Laon'dan ayrılarak Paris'e yerleşti ve burada büyük bir başarıyla teoloji ve felsefe dersleri vermeye başladı. Onun Héloise'a kapılması ve hadım edilmesi de bu sıralara rastlar. Gerçekten de Abelardus, yaklaşık 35 yaşlarında ünlü Chartres Katedrali'nin rahiplerinden Fulbert'in, özel öğretmenliğini yaptığı yeğeni Héloise'a âşık olmuştu. Bu yasak aşktan bir erkek çocuğunun dünyaya gelmesi üzerine gizlice evlenen çiftten, Héloise amcasının gazabından kurtulmak için bir manastıra sığınırken, hadım edilen Abelardus da Saint-Dennis manastırında inzivaya çekilmiştir.

Burada uzun yıllar boyunca keşişlik yapan, daha sonra 1125'te Bretanya'da bir manastırın baş keşişliğine seçilen Abelardus, bir yandan da kendisine ortaçağ düşünürleri arasında seçkin bir yer kazandıran eserlerini kaleme almıştır. 1142 yılındaki ölümünün ardından Paris'teki Père-Lachaise mezarlığında yanına gömüldüğü Héloise'la sürekli yazışan filozofla Héloise'un hemen hemen her konudaki yazışmaları yine çift tarafından derlenmiş olup, sonradan *Lettres à Héleoise* [Heloise'a Mektuplar] adıyla yayımlanmıştır.

Onun eserleri de, pek çok ortaçağ düşünüründe olduğu gibi, önce hayatını anlattığı bir tür itirafname ve araç ya da yöntem olarak anlaşılan diyalektik, sonra da teoloji ve etikle ilgili kitaplar olarak, temelde dört ana başlık altında toplanır.[50] Bunlardan otobiyografisini, hayatının ve entelektüel kariyerinin öyküsünü veren eser *Historia calamitatum*'dur [Felaketlerimin Öyküsü].[51] Mantık, dil felsefesi ve zihin felsefesi gibi alanları kapsayan diyalektik kapsamı içinde ele alınması gereken en önemli eserlerin başında *Logica Ingredientibus* [Yeni Başlayanlar için Mantık] ve *Dialectica* [Diyalektik] gelir. Söz konusu iki eserden özellikle, Aristoteles'in mantığını, Porpyrhos ve Boethius'un eski mantık üzerine yazılmış şerhlerini tanıtan birincisi, aynı zamanda onun tümel görüşünü ihtiva eder. *Diyalektik* adlı eser ise diyalektik konusunda kaleme alınmış müstakil bir eser niteliği taşımaktadır.

50 P. King, "Peter Abelard",.
51 A. de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 295.

Etikle ilgili temel eserler de iki tanedir. Birincisi, Tanrı katında önemli olanın niyet olduğunu bildirdiği için, insan davranışının Tanrı'nın gözünde insanı ne daha iyi, ne de daha kötü yapabileceğini dile getiren ünlü niyet etiğini ortaya koyduğu *Ethica seu Scito teipsum*'dir [Etik ya da Niyet Etiği]. İkincisi ise dini söylemle felsefi söylemin etik alanına bakışını karşı karşıya getirirken,[52] bir yandan da kültürler arası diyaloğun savunuculuğunu yaptığı *Diologus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*'tur [Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hıristiyan Arasındaki Diyalog]. Onun teolojiyle ilgili önemli eserleri arasında ise 1118'de yazılmış olup, 1121'de yasaklanan *De Unitate et trinitate* [Birlik ve Teslis Üzerine], *Theologia christiana* [Hıristiyan Teolojisi] ve *Theologia summi boni* [En Yüksek İyi Teolojisi] bulunur. Bütün bu eserler bir tarafa bırakılacak olursa, onun en temel eserinin bir skolastik teoloji şaheseri olan *Sic et Non* [Evet ve Hayır] olduğu öne sürülür. Bir yönüyle felsefi, bir yönüyle de teolojik bir eser niteliği taşıyan bu kitapta, Kutsal Metin ve Kilise Babalarının, birçok ya da yaklaşık yüz yirmi sekiz konuda görünüşteki çelişkili görüş ve tanıklıkları aktarılır.

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Esas Aziz Anselmus'un başlattığı "anlamaya çalışan iman (*fides quaerens intellectum*)" geleneği içinde yer alan Abelardus, güçlü diyalektikçi veya mantıkçı kimliğiyle bu geleneğin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Buna göre o da inancın dogmalarını, Kilise'nin otoritesini apaçık bir veri olarak ve tartışmasız bir biçimde kabul eder. Yani, Hıristiyan öğretiye bütün kalbiyle bağlanan, Kilise'nin otoritesine asla başkaldırmayan Abelardus, modern anlamda bir rasyonalist değildir. Hatta o, bir filozof olmayı bile reddeder:

> Bu Aziz Paul'e karşı gelmek olursa, asla bir filozof olmayacağım; bu beni İsa'dan ayıracaksa eğer, bir Aristoteles olmam (Abelardus'tan akt. D. Knowles s. 112).

Şu halde, onun için de Hıristiyan inancı temeldir ve vahiy önce gelir:

> Vicdanımı, İsa'nın üzerine Kilise'sini inşa etmiş olduğu temele dayadım. ... Fırtına çıksa sallanmam, rüzgâr çıldırsa

52 B. Çotuksöken – S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 197.

> korkmam. Yerinden kımıldatılamayacak olan bir kayaya dayanıyorum (Abelardus'tan akt. D. Knowles s. 112).

Abelardus aklı Hıristiyan öğretiyi çarpıtmak, onun yanlışlığını göstermek için değil, vahyedilen hakikati açımlamak, açıklamak ve hatta doğrulamak için kullanmak ister:

> İmdi, otoritenin temelini ortaya koyduktan sonra, bize düşen ona akıl yürütmenin desteğini temin etmektir (Abelardus'tan akt. D. Knowles s. 112).

Bu yönden ele alındığında Anselmus'la aynı tavrı paylaşan Abelardus, Anselmus'tan, onda imandan sonra gelen diskürsif düşünceyi tamamlayan sezgiye veya entelektüel görüye sahip olmamak ve çok daha güçlü bir mantıkçı ya da diyalektikçi olması bakımından farklılık gösterir. Onda vahyedilen hakikat ya da geleneksel dogmalar, bu yüzden diyalektiğin ya da aklın ölçülerine daha uygun düşen bir ifade kazanmaya başlar. Abelardus'a göre, sözcüklerin, terimlerin ve yöntemlerin hakikati tam bir sadakatle ifade etmeleri özelliğinin bir sonucu olarak, spekülâsyonların usta diyalektikçiler tarafından kullanılan sözcük ve terimlere uygun olmaları gerekir. Bundan dolayı, dini hakikatlerin teolojik ifadesi de diyalektiğe uymalıdır; vahyolunan hakikatin anlaşılır kılınması veya imanın gizleriyle ilgili bir açıklama ya da tartışma ancak bu sayede mümkün olabilir.

İnancın doğruları veya imanın dogmaları Abelardus için, sonsuz derinlikteki kuyular, nurlarla dolu doğaüstü hakikatin kelamdaki yansımaları değildir. Bu dogmalar daha ziyade, Hıristiyan düşünüre, onun aklını ve dolayısıyla, başka hiçbir yasayı değil de, mantık ve gramerin yasalarını kullanarak anlaşılır hale getirmesi için aktarılmış önermeler veya doğrulardır. O, işte bu amaçla, Hıristiyan dogmalarını anlaşılır hale getirmek, kutsal metinlerden doğan problemlere rasyonel bir çözüm sağlamak üzere, bu metinlerde geçen önermeler ve argümanlar üzerinde yoğun çalışmalar yapmıştır. Ona göre, bir mantıkçı ya da filozofun ilk işi, argümanın içeriğinden ziyade, formu üzerinde yoğunlaşmaktır. Ona düşen öncelikle argümanların geçerli mi geçersiz mi, önermelerin doğru mu yanlış mı olduklarına karar vermektir. Zira diyalektik esas doğrulukla yanlışlık arasındaki farklılığı söyleyebilmenin bir yoludur. Bundan dolayı, Abelardus'un mantığı öncelikle önermelerin doğruluk ya da

yanlışlığı ile ilgilidir; söz konusu mantık bundan sonra bir önerme tarafından ifade olunan şeyin gerçekten de vakıa olup olmadığına bakar. Böyle bir araştırma ise, Abelardus'un bakış açısından, bir yandan tasım kurallarına ve biçimlerine ilişkin bir çalışmayı olduğu kadar, gramer ve sentaksla ilgili bir araştırmayı, diğer yandan da Porphyros'un beş tümeli ve Aristoteles'in on kategorisiyle ilgili bir incelemeyi ihtiva etme durumundadır.[53]

Dilde ve insani iletişimdeki en temel öğe sözcüktür: Sözcükler dinleyicinin ya da okuyucunun zihninde düşüncelerin doğuşuna neden oldukları gibi, bir şeye de gönderme yaparlar. Fakat bir şeyin bir dilde ifade edilebilmesi ve ona bir isim verilebilmesi için, her şeyden önce onun ne olduğuyla ilgili bir düşüncenin bulunması gerekir. Aynı şey önermeler için de geçerlidir: Onlar da şeylerle ilgili olup bu şeylerle ilgili düşüncelere yol açarlar. Demek ki, dil ile gerçeklik arasında her zaman bir ide veya düşünce ya da başka türlü söylendiğinde bir anlamayla anlam bulunur. Önermelerin, Abelardus'a göre, bir anlam ifade edebilmeleri için, onlarda bir yüklemin bulunması veya "Sokrates bir insandır," örneğinde olduğu üzere, bir özne-yüklem ilişkisinin söz konusu olması gerekir. Abelardus'un mantık üzerine olan araştırmalarını yoğunlaştıran ve onu meşhur "tümeller problemi"inin tam içine sokan husus da, zaten budur.[54] "Sokrates bir insandır," önermesi, her ne kadar gramatikal olarak doğru olsa ve anlam bakımından da doğru gibi görünse de, güçlük "dır"la ifade olunan bağlacın işlevinden kaynaklanır. Acaba cümle özneyle yüklem arasında öz bakımından bir özdeşliği mi göstermektedir, yoksa "insan" terimi "Sokrates" bireyinde mevcut olan evrensel bir öz veya doğanın yerini mi tutmaktadır?

Tümellerle İlgili Görüşü

Bir düşünür olarak Abelardus'un felsefeye ve ortaçağ düşüncesine olan en önemli katkısı, öyle sanılır ki, tümeller problemine getirdiği çözümden, problemi ontolojik bir problem olmaktan büyük ölçüde çıkartarak, yukarıda olduğu gibi, mantıksal ve epistemolojik bir problem haline getirmesinden ve böylelikle de *via moderna* yolunu açmasından meydana gelmektedir.

O, Porphyros ve Boethius kanalıyla kendisine ulaşan problemi şu şekilde ortaya koyar:

53 D. Luscombe, *Medieval Thought*, s. 48.
54 G. J. Martin, "Logic", s. 159.

> Öyleyse, Boethius'un söylediği gibi, esrarlı ve çok yararlı olan, birçok kişi tarafından ele alınmış olmakla birlikte, pek azının çözebildiği üç soru şunlardır. ... O, bu soruları, bununla birlikte şöyle diyerek sessizce geçiştirir: Şimdi, cins ve türlerle ilgili olarak, onlardan kendinden-kaim olup olmadıklarını, kendinden-kaimseler eğer, cismani mi yoksa gayrı cismani mi olduklarını, onların gayrı cismani oldukları söylendiği zaman da, onların duyusallardan ayrılmaları mı gerektiği, yoksa duyusallarda mı var olduklarını söyleyemeyeceğim. ... Başkaca şöyle de denebilir: Hiçbir şeyin kavramına bağlı olmayan tümel terimler nasıl anlaşılabilir ve gerçek hiçbir anlamı olmayan sözcüklere nasıl uygulanabilirler? ... Bunlara bir dördüncü soruyu yani, cins ve türlerin, cins ve türler oldukları sürece, gerçek tözlerin varlığı ile ilişkili olup olmadıkları, cins ve türlerin adlandırdıkları tözün yok olup gitmesi durumunda, tümelin hâlâ bir anlama sahip olup olmadığı sorusunu ekleyebiliriz. Örneğin, gül isminin kendilerine ortak olduğu güllerden hiçbiri olmasa dahi, gül sözcüğünün gerçek bir anlamı olabilir mi? İşte bütün bu soruları birazdan dikkatlice araştıracağız. ...
>
> Şimdi, söz verdiğimiz üzere, yukarıda ortaya konan sorulara dönelim ve onları dikkatlice araştırıp çözmeye çalışalım. Cins ve türlerin tümeller oldukları bilindiklerine ve onlar da Porphyros bütün tümellerin özüne temas ettiğine göre, burada tümellerin ortak doğasını, ... ve aynı zamanda onların sadece sözcükler mi yoksa aynı şekilde şeyler için de mi kullanıldığını araştıralım (*TÜ*, 190-191).

Tümeller problemini bu şekilde ortaya koyan Abelardus, daha sonra katılmadığı görüşleri açıklayıp, onlara saldırmaya başlar. Buna göre, onun karşı çıktığı birinci tümel görüşü, Roscelinus (1045-1120) tarafından savunulmuş olan nominalizmdir. Yalnızca bireylerin gerçek olup, tümellerin ağızdan çıkan seslerden başka hiçbir şey olmadığını dile getiren nominalist Roscelinus tümellerin sadece sözlerle, ağızdan çıkan seslerle ilgili olup, şeyler için geçerli olmadıklarını iddia etmiştir.[55] Ona göre, mantıkta ve diyalektikte cinsle tür, tözle ilinek arasında yapılan tüm ayrımlar, konuşma ve insanlar arasındaki iletişimin sonucu olup, gerçeklikte hiçbir temeli olma-

55 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, ss. 280-81.

yan, salt dilsel ya da sözel ayrımlardır. Dış dünyada bir temeli bulunan, gerçeklikte söz konusu olan tek ayrım, bireyler ya da bireysel tözler arasındaki ayrımdır. Dolayısıyla tümeller, cins ve türler yalnızca seslerden ibaret olup gerçekten var olanlar yalnızca somut bireylerdir.

Abelardus'un karşı çıktığı bir diğer tümel görüşü de realizm veya kavram realizmidir. Felsefe tarihinde ilk kez olarak Platon tarafından öne sürülen ve Hıristiyan ortaçağ felsefesine yaklaşık on birinci yüzyıla kadar damgasını vuran realizmin Abelardus'un çağındaki savunucusu, 1070-1120 yılları arasında yaşamış Champeauxlu William'dır. Ona göre, genel kavramlar insanda doğuştandır; örneğin, insan ya da insanlık genel kavramı, tek tek bireylerden önce gelir. Aksi takdirde, bilgi veya felsefe dediğimiz şey, yokluktan söz etmek durumunda kalırdı. Zihinde doğuştan getirdiğimiz genel kavramlara dış gerçeklikte karşılık gelen tümeller, genel doğa ya da özler vardır. Buna göre, aynı özsel doğa aynı anda, ele alınan türün üyelerinden her birinde tam olarak bulunur. Champeauxlu William'ın bu görüşünün mantıksal sonucu, bir türün bireylerinin birbirlerinden tözsel bakımdan değil de, ilineksel olarak farklılık gösterdiği sonucudur.[56]

Abelardus, önce her iki görüşü de eleştirir. Sonra da yaklaşımı tamamen değiştirerek, ikisi arasında bir ortaya yol bulur. Gerçekten de o, tümeller meselesine ontolojik bir yaklaşım yerine, psikolojik bir yaklaşımı benimseyerek yaklaşmak gerektiğine ısrarlı olmuştur. Başka bir deyişle, zihnimizdeki genel kavramlara dış gerçeklikte neyin karşılık geldiği sorusuna bir yanıt getirmek amacıyla şeylerin kendilerine gitmek yerine, işe kavramların kendilerinden, kavramları ifade eden sözcüklerden başlamalı ve zihindeki bu kavramların nasıl oluştuğunu görmeye çalışmalıyız. Problem, mahiyeti biraz değişmiş olsa da, Aziz Abelardus'a göre, son çözümlemede yine aynı problemdir. Yani, burada söz konusu olan problem, düşünceyle gerçeklik arasında nasıl bir ilişki bulunduğu sorusuyla ilgili olan epistemolojik bir problemdir.

Buna göre, genel kavramlara karşılık gelen tümellerin gerçeklikte var olup olmadıklarını bilmesek bile, genel kavramlarımızın ve genel terim ya da sözcüklerin var olduğu herkes için açıktır. Abelardus, genel bir sözcüğü, bir cins ismi, insan isminde olduğu gibi, tek tek insanlardan oluşan bir çokluğa, genel bir uzlaşımın sonucu olarak, yüklenmeye uygun bir yapıda olan bir sözcük; buna karşın,

56 F. Copleston, *Medieval Philosophy: Ockham to Suarez*, s. 147.

tekil bir sözcüğü ya da bir özel ismi, yalnızca bir kişiye, yalnızca tek bir kimsenin ismi olarak görüldüğünde, örneğin Sokrates'e yüklenebilir olan bir sözcük diye tanımlar (*TÜ*, 192). Sokrates ismiyle adlandırılan bir kimse gerçekten de var olduğu için, özel isimlerde hiçbir güçlük söz konusu olmaz. Fakat insan cins ismiyle, genel insan sözcüğüyle adlandırılan genel bir yapı, tümel bir varlık olmadığı, hiçbir tek şey bulunmadığı için, genel sözcüklerle ilgili olarak ortaya bir güçlük çıkar. Abelardus'a göre, nominalizmi doğuran, nominalistleri genel sözcüklerin, cins isimlerin tam olarak karşılık geldikleri ya da gösterdikleri, tek ve ayrı hiçbir şey bulunmadığı sonucuna götüren de işte bu güçlüktür.

Abelardus, nominalistlerle birlikte, genel kavram ya da sözcüklerin gösterdikleri veya karşılık geldikleri hiçbir şey bulunmadığını ve var olan her şeyin bireylerden ibaret olduğunu kabul etse de buradan genel sözcüklerin anlamdan yoksun olduğu sonucunun hiçbir şekilde çıkmadığını öne sürer. Güçlük, ona göre, insan zihninin soyutlama yapma, soyutlamalar oluşturma gücüne sahip bulunduğunu kabul etmekle çözülür.[57] Buna göre, insan zihni yalnızca bireylerin, örneğin Platon'un ve Sokrates'in kavramlarına sahip olmakla kalmaz, bu bireylerin çeşitli yönlerine ilişkin genel fikir ve kavramlara ulaşır. Başka bir deyişle, çok sayıda birey benzer parça ya da yönlere sahip olduğundan, bu benzer parça ya da yönler, içi boş olmayan, anlamlı bir genel kavram için sağlam bir temel meydana getirirler. Bu açıdan bakıldığında, Sokrates kavramıyla Platon kavramına ek olarak, genel insan kavramına ulaşırız. O, insan genel kavramının da, tıpkı birinciler gibi, doğrudan doğruya Sokrates'e ve Platon'a ilişkin algıdan türetildiğini savunmuştur, şu farkla ki genel kavramın oluşumu biraz daha karmaşıktır. Abelardus'a göre, biz bireyden, örneğin Sokrates'in somut bireyselliğinden akıllılığı ve hayvanlığı soyutlayabiliriz. Platon, Aristoteles ve başka birçok insan daha söz konusu olduğu zaman da, aynı şeyi yaparız. İnsan genel kavramı ya da tümeline işte bu şekilde, yani Sokrates, Platon, Aristoteles ve başka insanların bu yönleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle ulaşırız. Buradan da anlaşılacağı üzere, Abelardus'a göre, tümeller, genel kavramlar, realistlerin öne sürdükleri gibi, zihinden bağımsız özlere, ayrı genel nesnelere karşılık gelmemekle birlikte, nominalistlerin öne sürdükleri gibi de, salt ağızdan çıkan boş sözler de değillerdir:

57 M. H. Carré, *Realists and Nominalists*, s. 57.

Tümel kavramlar soyutlama yoluyla oluşturulurlar; dolayısıyla, şimdi boş olmayan, fakat çıplak, saf ve yalıtılmış olan tümel kavramlardan nasıl söz edebileceğimizi göstermemiz gerekmektedir.

Ama önce soyutlamadan söz edelim. Burada, madde ve formun her zaman birlikte var olurken, zihnin akıl gücünün ya salt maddeyi, ya salt formu ya da her ikisini birden mütalaa etme yeteneğine sahip bulunduğunu anımsayalım. İlk ikisi soyutlama yoluyla gerçekleştirilen mütalaalardır, zira gerçek doğasının araştırılabilmesi için, o şey yalnız başına var olmayandan soyutlanır. Üçüncüsü ise sentez yoluyla gerçekleşen bir mütalaadır. Örneğin insan tözü [cevheri] bir cisim, bir hayvan, bir insan olup sonsuz sayıda forma bürünür. Fakat onun ilave form ya da nitelemelerini bir kenara bırakarak, dikkatimi sadece bir tözün maddi özüne yönelttiğim zaman, anlama yetim kavrama soyutlama yoluyla sahip olur. Yine dikkatimi sadece ondaki cismaniliğe yönelttiğim zaman, sonuçta ortaya çıkan kavram da soyutlama yoluyla oluşturulur.

Bu türden soyutlama yoluyla oluşturulan kavramlar, şeylere gerçekte olduklarından başka bir tarzda baktıkları için, muhtemelen yanlış ya da boş görünebilirler. ... Fakat soyutlamada durum hiç de böyle değildir. Çünkü ben bu adamı, bir hayvan, bir insan ya da bir dilci olarak değil, doğasında yalnızca bir töz ya da bir cisim olarak ele aldığım zaman, söz konusu doğada olmayan bir şeyi düşünmediğim ve onun sahip olduğu her şeyi dikkate almadığım muhakkaktır. Ve ben söz konusu doğanın sahip bulunduğu nitelikler arasından sadece birini düşündüğümü söylediğim zaman, sadece [deyimi] yalnızca dikkate gönderimde bulunur, aksi takdirde kavramım boş olurdu. ... Anlama yetisi soyutlama yoluyla ayrı ayrı düşünür, ama ayrılmış olarak düşünmez. ...

Soyutlamanın doğasıyla ilgili olarak birçok şey söylenmiş olduğuna göre, şimdi her zaman soyutlama yoluyla oluşturulmaları gereken tümel kavramlara dönelim. Buna göre, ben insan ya da beyazlık veya beyazı [ismini] işittiğim zaman, isim sayesinde özne şeylerde bulunan bütün doğa ya da özellikleri anımsamıyorum, fakat insandan, her ne kadar ayrı değil, karışmış bir biçimde de olsa, hayvan ve akıllı ölümlü kavramına ulaşıyorum. ... Tümel bir kavramın haklı olarak yalıtlanmış, çıplak ve saf diye tarif edilmesinin nedeni budur;

> yani o, duyusal [bir] şeyin algısı olmadığı için, "duyudan yalıtılmış"tır; bazı ya da bütün formlardan yalıtlanmış olduğu için, "çıplak"tır ve herhangi bir bireye yapılacak göndermeme yer vermediği için "saf"tır (*TÜ* 198-200).

Tümel kavramlar soyutlamalardır ve soyutlama oldukları sürece de, gerçektirler. Çünkü Abelardus'a göre, zihindeki genel bir kavrama, dilde ifade edilen genel bir sözcüğe karşılık gelen gerçek bir varlığın olup olmadığı sorusunun pek bir önemi yoktur. Var olan her şey bireysel bir yapıda olmakla birlikte, her alanda benzer özelliklere sahip olan çok sayıda birey vardır. Bu, çok sayıda ayrı bireyi, Sokrates'i, Platon'u, Aristoteles'i tek tek ve bir bütün olarak ele aldığımızda, onların gözlemlenebilir bir benzerlik sergilediklerini görüyoruz. Dikkatimizi söz konusu benzerlik üzerinde yoğunlaştırdığımız, zihnimizin soyutlama gücünü kullandığımız zaman, örneğin hepsinin de akıl yürütmesinden hareketle, akıllılık genel kavram ya da tümeline ulaşırız. Abelardus'a göre, genel sözcüğün ifade ettiği genel kavram ya da tümelin ortak nedeni, bu ortak benzerliktir. Buradan da anlaşılacağı üzere, realizmden olduğu kadar nominalizmden de uzak duran Abelardus, kavramcılığı benimsemiştir. Nitekim ona göre, bir tümelin iki şekilde var olduğu söylenebilir: **(i)** Tümel, ortak bir benzerlik olarak tikellerde ya da bireylerde ve **(ii)** zihnin dikkatini söz konusu benzerlik üzerinde yoğunlaştırmasının sonucunda oluşturulan bir kavram olarak insan zihninde var olur.

Abelardus, bu analizin ardından, daha önce Porphyros'un sormuş, fakat cevapsız bırakmış olduğu soruları cevaplamaya geçer:

> Bu konuları ele aldıktan sonra, şimdi Porphyros tarafından sorulmuş olan cins ve türlerle ilgili soruları cevaplamaya geçebiliriz. Bunu, tümellerin doğasını genel olarak açıklığa kavuşturmuş olduğumuza göre, artık kolaylıkla yapabiliriz. Birinci soru, cins ve türlerin var olup var olmadıklarıyla ilgiliydi. Onlar gerçekten var olan bir şeyin mi, yoksa yalnızca düşüncede var olan bir şeyin mi göstergeleridirler, yani onlar, tutarlı bir anlam meydana getirmeyi başaramayan "ejderha" veya "keçi-geyik" benzeri sözcüklerde olduğu gibi, gerçek bir gönderimden [atıftan] yoksun, manasız sözcükler midir? Buna, onların apaçık bir olgu olarak, fiilen var olan şeyleri adlandırmaya yaradıkları ve dolayısıyla, katışıksız bir biçimde boş olan düşüncelerin konuları olmadıkları karşılığı

verilmelidir. Bununla birlikte, onların adlandırdıkları şeyler, tekil isimlerle adlandırılan kendi kendileriyle aynı şeylerdir. Fakat yine de, onların, biraz önce açıkladığımız gibi, sadece zihinde yalıtılmış, çıplak ve saf olarak var oldukları bir anlam vardır.

İkinci soru, "onların cismani mi, yoksa gayrı cismani mi oldukları" sorusuydu. ... Tümel terimler, [işaret ettikleri şeylerin doğasından dolayı) hem cismani ve (tümeller her ne kadar ayrı bireyleri adlandırsalar da, bunları bireysel ya da belirlenmiş olarak adlandırmadıkları için, bu şeylerin gösterilme veya anlamlandırılma tarzından dolayı) hem de gayrı cismanilerdir.

Üçüncü soru olan "onların duyusal şeylerden ayrı olarak mı yoksa duyusal şeylerde mi var oldukları" sorusu, onların [tümellerin] cismani olmadıkları kabulünden çıkan bir sonuçtur. ... Buna göre, tümellerin, dışsal formları sayesinde duyusal olan şeylerin içsel tözünü gösterdikleri ölçüde, duyusal şeylerde var oldukları söylenir. Onlar duyusal alanda fiilen var olan bu aynı tözü göstermekle birlikte, doğası gereği duyusal şeyden ayrı olan bir şeye işaret ederler.

Diğerlerine bizim eklediğimiz dördüncü soruya gelince, çözümümüz şudur: Bütün güllerin yok olup gitmesi durumunda olacağı gibi, onların adlandırdıkları şeyler yok olup gittiği ve onlar bundan böyle çokluğa yüklenmedikleri ve bir şeyin ortak adları olmadığı zaman, tümel terimlerin varoluşundan söz etmeyi istemiyoruz elbet. Yine de, "gül" [kendisi] hiçbir şeyi adlandırmasa dahi, hâlâ zihin için bir anlama sahip olmaya devam edecektir. Aksi takdirde, "Hiçbir gül yoktur" diye bir önerme olmaz (*TÜ* 200-203).

Abelardus'un tümel görüşünün bir benzeri, aynı yüzyılda yaşamış olan Salisburyli John tarafından öne sürülmüştür. Abelardus'un da derslerini izlemiş olan John, öncelikle ortaçağ düşünürlerinin tümeller problemini tartışırken dünyanın hayli yaşlandığını, bu sonuçsuz tartışma ve araştırmada, insanların, Sezar'ın dünyayı fethetmek ve yönetmek için gerek duyduğu zamandan çok daha fazlasını boşuna harcadığını söylemiştir. Nitekim o, tartışmanın soyutluğuna ve sonuçsuzluğuna karşı çıkarken, radikal bir realizme, insan zihninden bağımsız olduğu kadar duyusal varlıklardan da ayrı olan özlerin var olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkmış, duyusal şeyler-

den ayrı olarak, cinsleri ve türleri arayanların boşu boşuna zaman kaybettiklerini söylemiştir.

Buna göre, cinsler ve türler somut bir biçimde var olan şeyler olmayıp, daha çok şeylerin, zihnin bu şeylerin benzerliklerini karşılaştırarak soyutlayıp tümel kavramlarda ifade ettiği formlarıdır. Tümeller, cins ve türler soyut ya da teorik açıdan değerlendirildiklerinde, onların zihnin dışında, zihin dışı gerçeklikte tümeller olarak var olan şeyler olmadıkları için, zihinsel yapımlar olarak görülmeleri gerekir. Fakat söz konusu yapımlar, var olan bireylerin karşılaştırılmaları sonucunda gerçekleştirilen soyutlamalar oldukları için, onların, genel kavramların nesnel bir temel ve gönderimden yoksun oldukları söylenemez.[58]

Etik Anlayışı

Abelardus'un etik anlayışı, Augustinus'un aşk etiği ve Aquinalı Thomas'ın ebedi saadet etiğiyle birlikte, Hıristiyan ortaçağ felsefesinin üç büyük ve önemli etik görüşünden birisini meydana getirir. Onun etik anlayışı da hiç kuşku yok ki, dini ve teolojik olarak temellenen bir etik görüşüdür. Bununla birlikte, Augustinus ve Aquinalı Thomas'ın etiklerinin ahlaki eylemin iyiliğini sadece Tanrı tarafından konulmuş yasaya veya ilahi emirlere uygunluğuna bağladıkları yerde, Abelardus ahlaki iyiyi failin niyetiyle iradesine bağlar. Augustinus ve Thomas'ın etik anlayışları her ne kadar birer dini etik olarak son çözümlemede deontolojik etik kapsamı içine girse de, onlar ahlaki eylemi ilahi yasaya uygunluğu açısından değerlendirmiş ve dolayısıyla, daha ziyade eylemin sonuçları üzerinde durmuşlardır. Oysa Abelardus failin özgür seçimine ve niyetine vurgu yapar. Bundan dolayı onun etiği bir niyet etiği olarak sınıflanır ve deontolojik bir etik olmayı Augustinus ve Aquinalı Thomas'ın etiğinden daha fazla hak eder. Başka bir deyişle o, ahlaklılığın eylem ve eylemlerin sonuçlarından ziyade, kişinin içsel yaşantısıyla, tinsel saflığıyla veya niyetleriyle ilgili olduğunu düşünür. Bu nedenle, onun etiği, bir eylem etiğinden çok, fail merkezli bir etik olarak da görülebilir.

Skolastik ahlak teolojisinin önemli kurucularından biri olan Abelardus, gerçekten de ahlaki iyiliği bir eylemin Tanrı tarafından konan yasaya uygunluğuna bağlayan ve günahı ilahi yasanın ihlali olarak yorumlayan Ortodoks görüşe karşı çıkmıştı. Dolayısıyla da

58 F. Coplestone, *Medieval Philosophy: Ockham to Suarez*, ss. 143-44.

iyiliği failin niyet ve iradesine bağlarken, on dördüncü yüzyılın, Tanrı'da olduğu gibi insanda da gerçek iyinin özgür seçime bağlı olduğunu bildiren iradeciliğine çok yaklaşmıştı.[59] Nitekim Abelardus, Héloise'a yazdığı mektuplardan birinde,

> dikkate almamız gereken husus, hangi şeylerin yapılmış olduğundan çok, onların hangi ruh hâliyle yapıldığıdır, çünkü önemli olan, eylem değil, fakat niyettir (Abelardus'tan akt., Ashby, 212).

Gerçekten de bir eylemin ahlaki değerini belirleyen yegâne şeyin failin niyeti olduğunu savunan Abelardus, sonuçların önemine vurgu yapan anlayışa karşı günümüzde "ahlaki şans" argümanı olarak bilinen argümanla karşı çıkmaktaydı.[60] Nitekim o, bu noktada iki zengin adamın yoksullar için ayrı ayrı birer düşkünler evi yaptırmak için harekete geçtiğini, fakat onlardan birincisinin soyulduğunu ve dolayısıyla amacını hayata geçiremediğini, buna mukabil ikincisinin evi yaptırmayı başardığını düşünmemizi ister. Ona göre, niyetleri değil de eylemleri hesaba katarak bu iki adam arasında ahlaki yönden bir farklılık bulunduğunu, ikincisinin birinciden daha iyi bir adam olduğunu düşünmek, sadece ahlak duyumuza aykırı olmakla kalmaz, aynı zamanda yanlıştır. Abelardus, işte buradan hareketle eylemlerin özde ahlaka ilgisiz olduğunu, ahlaki değerlemenin öznesinin, niyetleri üzerinden fail olduğunu savunur. O, niyet-sonuç karşıtlığının altını, başka bir örnekte daha kuvvetli çizgilerle şöyle çizer:

> Masum bir adamın, öfkenin doruğundaki çılgın efendisi tarafından öldürülmek üzere yalın kılıç kovalandığını varsayalım. Adam uzun süre kaçıyor ve sonunda istemeden, onun tarafından öldürülmemek için efendisini öldürmeye zorlanıyor. Söyleyin bana bu adamın istenci kötü müdür? Onun istediği şey ölümden kaçmaktır, kendi yaşamını korumaktır. Bu kötü bir istenç midir? Kesinlikle hayır (*ET* 11-12).

Köle geleneksel bakış açısından, Tanrı'nın "Asla adam öldürme!" emrini veya adam öldürmemeyle ilgili ilahi yasayı ihlal ettiği

59 D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 117.
60 P. King, "Peter Abelard".

için, günah işlemiştir. Oysa Abelardus'a göre, günahkâr olan, ondan ziyade, kölesini öldürme iradesi gösteren ve bu iradeye boyun eğen efendidir. Abelardus, burada kalmayıp, aynı bakış açısı veya değerleme tarzının Tanrı için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre,

> iş ödüle gelince, Tanrı eylemden ziyade zihni [niyeti] dikkate alır, çünkü bir eylem, ister iyi ya da ister kötü niyetten kaynaklansın, kişinin değerine hiçbir şey katmaz (ET 90.

Gerçekten de onun etik görüşünde niyet her şeydir. Niyet, ona göre, en kötü eylemleri bile bağışlatabilirken, gerçekte en masum, en kolay eylemleri ahlaki bir kötülük, hatta bir günah haline getirebilir. Örneğin, oburluk veya abartılı giyim kuşam kendi içlerinde bağışlanabilir olan kusurlardır, zira insan bu hatalara ahlaki içerimlerinin hiç farkında olmadan düşebilir. Fakat insan bilerek ihtiyacı olandan fazlasını yer veya gösteriş yapmak adına, kibrinin bir parçası olarak, yani isteyerek mübalağalı giyinir, takıp takıştırırsa bu sadece ahlaken yanlış olmakla kalmaz, bütünüyle günah olur.

Niyetin özünde bulunduğu ahlaklılığa ilgisiz olan şey, Abelardus'a göre, sadece sonuçlar değildir. Etik alanının eylem alanıyla asla örtüşmediğini savunan Abelardus için, sonuçları doğuran eylemler de doğal olarak ahlaklılığa ilgisiz olmak durumundadır.

> Eylemler kendi başlarına ayrımsızdırlar; iyi ya da kötü oluşları kendilerinden önce gelen niyete bağlı olan eylemlerimizin durumu budur. Hatta sık sık olduğu gibi, farklı insanlar tarafından ya da farklı durumlarda aynı insan tarafından gerçekleştirilen eylemin niyetlerin farklılığına göre iyi ya da kötü olduğu söylenir (*ET* 108).
>
> Dış eylemler insanı ne iyi ne de kötü yapar (*ET* 100).
>
> Böylece bir adamın niyetinin ve eyleminin iyi olduğunu söylediğimizde, iki ayrı şeyi ayırt ediyoruz, yani niyetinkini ve eyleminkini; sadece bir iyilik söz konusudur, bu da niyetinkidir (Abelardus'tan akt., Çotuksöken 77).

Abelardus'a göre, haz bile ahlaklılığa yabancı olma durumundadır (*ET* 40-43); ruhu sakatlayan hazlardan hiçbiri ahlaken kötü değildir. Hatta Abelardus arzuları bile mahkum etmez. O, müminlere her ne kadar onların şehevi duygulara yenik düşmemeleri em-

redilmiş olmakla birlikte, bu duygulara sahip olmakta herhangi bir mahzur ya da kötülük olmadığını söyler. Yine, bir birey, yukarıdaki köle örneğinde olduğu gibi, kendi iradesine aykırı olarak eylemeye zorlanabilir ya da kişi kendisine haz verecek bir eylemde bulunabilir, fakat Abelardus'a göre, bireyin her iki durumda da ahlaki bir yanlış içinde olduğu söylenemez. Çünkü onun gözünde kötü olan biricik şey, "kötü ve olumsuz olana rıza göstermek, uygunsuz olanı tasdik etmek" diye tanımlanan kötü niyettir.

Abelardus evrensel olduğuna inandığı niyet ölçütünü, insanlara olduğu kadar, Tanrı'ya da uygular. Tanrı da, ona göre, iradesiyle yargılanma durumundadır. O, bizim dünyevi ölçütlerimize göre, en iyi durumda uygunsuz, en kötü halde de yanlış ve suç olan bir şeyi emretmenin bile Tanrı için bir tutarsızlık veya ahlaki bir yanlış olmadığı inancındadır. Nitekim Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İsmail'i kendisine kurban etmesini emretmesi, burada O İbrahim'in bir örnek olacak itaatini sınama iradesiyle hareket ettiği için, kötü ve tutarsız bir hareket tarzı olarak görülemez (*ET* 62).

Ahlaklılığı özde niyete indirgeyen, ahlaki değerleri insanları iyi ya da kötü eylemlere eğilimli hale getiren zihni meziyet ya da kusurlara bağlayan Abelardus'u esas ilgilendiren şey, ahlaki yanlış, suç veya kötülüğün dini bir çerçeve içindeki en yüksek tezahürü olan günah olmuştur. Ona göre, ahlaklılık her ne kadar bütünüyle niyete bağlı olsa da, günah güçsüz bellek, kızgınlık, bilgisizlik, hırs veya akli düşüncede zaaf benzeri entelektüel eksiklik ve lükse düşkünlük gösterme, maddeye bağlanma benzeri bedensel bir eğilime eşitlenemez. Bu türden kusur, bozukluk, eğilim veya yetersizlikler, sadece ahlaklılık mücadelesine yol açan malzemeyi veya koşulları oluşturur. İnsanların günah işleyip işlememeleri kötülük ya da olumsuzluklara, dünyevi istek ve arzulara karşı verilecek mücadelenin sonucuyla ilgili bir konu olma durumundadır.

Başka bir deyişle, arzular ve ete duyulan şehevi istek ahlaklılık mücadelesinin, Abelardus'a göre, temel dayanağını veya malzemesini meydana getirir. Kişi kendisini bu istek ve arzuların insafına mı bırakmalı, yoksa onları mutlak denetimi altına mı almalıdır? Bir insanın bu soruya vereceği cevap, onun ahlaklı olup olmadığını, günah işleyip işlemediğini belirleyen en önemli ölçüttür. Günah sadece kişi kendisini cinsel arzuya bıraktığı, ona rıza gösterdiği, onu bütünüyle olumladığı zaman ortaya çıkar:

> Şu halde, günah bir kadın için şehevi arzular beslemek değil, fakat şehevi arzuya rıza göstermektir; melun ve lanetli olan ilişki arzusu değil, fakat iradenin rızasıdır (*ET* 27).

Abelardus, şehevi duyguların, cinsel arzuların son derece doğal olduklarını düşünür; onlar her zaman bizimle olup, bizim insani zayıflığımızın bir parçasıdırlar. Bununla birlikte, şehevi duygunun, cinsel arzunun sadece veya bizzat kendisi bizi günaha mahkum etmez. Ahlaklılık dediğimiz şey, gerçekte söz konusu arzulara karşı verdiğimiz bu mücadeleden başka bir şey değildir. Şehevi arzular üzerinde kazanılacak mutlak hâkimiyet, ona göre, insan varlıklarının kazanabilecekleri en büyük zaferdir.

Ahlaklılığı şimdiye kadar eylemin gerisindeki niyetle ve arzular üzerinde kurulacak bir hâkimiyetle belirlenen bir mücadele olarak olumsuz bir biçimde tanımlayan Abelardus, bundan sonra etik iyiyi, ahlaklılığın nihai ve en yüksek amacını ve bu amaca söz konusu özde olumsuz olan nefis mücadelesi dışında hangi yolla erişileceğini belirlemeye geçer. Filozof kariyerinin son döneminde kendisini çokça meşgul etmiş olan bu konuda, o, önce filozoflar arasındaki genel mutabakata bakar. Ve buradan kalkarak da ahlaklılığın nihai amacını, insanın en yüksek hedefini, gerçek iyiyi önce mutluluk olarak tanımlar:

> Filozofların çoğu tarafından benimsenen tanıma göre, ulaşılması bitimsiz mutluluğu sağlayan şeye iyinin amacı, başka deyişle onun tam olarak elde edilişi, yetkinliği ya da iyi denir (Abelardus'tan akt. Çotuksöken 78).

Sonra da mutluluk tanımında, sahip bulunduğu Hıristiyan dünya görüşüne uygun olarak bir tadilat yapar ve onu ebedi saadet diye ifade etmeye başlar:

> İnsanla ilgili durumda, ... en yüce iyi ve en aşağılık kötü ile şunu anlıyorum: Gelecekteki yaşamın huzuru, dinginliği ya da sürekli bir cezalandırma (Abelardus'tan akt. Çotuksöken 81).
>
> İnsana ilişkin en yüce iyi dinginliktir, ölümden sonra herkesin kendi değerine göre layık olduğu sürekli sevinçtir (Abelardus'tan akt. Çotuksöken 82).

Söz konusu ebedi saadete ise, erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini öne sürer Abelardus. İnsan, ona göre, erdem aracılığıyla en yüce iyiye, sonsuz mutluluğa, ebedi saadete ulaşır; kusurlara boyun eğmekle de günah işler ve sürekli bir cezalandırılmaya maruz kalır:

> Başka bir dünyada onurlandırılalım diye adalet düzeni içinde yaşıyoruz ve bu dünyada kötülüklere karşı savaşıyoruz, öbür dünyada erdemlerimizin ödülünü alalım diye, başka deyişle, en yüce ödülünü (Abelardus'tan akt. Çotuksöken 87).

Peki ya erdem, erdemli yaşayış nedir? Abelardus erdemi iki bakımından, yani hem insan ruhunun iyi yönelim ya da meziyetleri, insanın manevi yapısının iyi yanları olarak ve hem de insana ilişkin en yüce iyinin aracı olarak, yani ahlaklılığın hem önkoşulu ve hem de temel yolu olarak ele alır. Erdemleri sadece kendi kültürüne değil, tarihsel ardalanına da bağlı kalarak belli başlıklar altında toplar. İlk sırada gelen erdem, bütün erdemlerin bir değişiklikle kendisinden çıktığı ve bir benzerini sonradan Aquinalı Thomas'ın teolojik erdemleri arasında göreceğimiz, basiret erdemidir:

> Temkin [basiret, *prudentia*] umuda ve inanca benzer, o eşit olarak hem iyilere, hem de kötülere aittir. Sözcüğün tam anlamıyla erdem değildir, ama erdeme bir çağrı, bir buyruktur (Abelardus'tan akt. Çotuksöken 114).

Sonra gelen erdem ise ahlaki failin başka birey ve nesnelerle, kutsal olan ve olmayan kişilerle olan bağını belirleyen bir erdem olarak adalettir. O, adaleti kendini aşabilen, başkalarını da en az kendisi kadar, hatta yeri geldiğinde kendisinden de çok düşünen insanların hayata geçirebilecekleri tinsel bir yönelim, her şeye ve herkese layık olduğu yeri ve değeri verme diye tanımlanan bir erdem olarak tanımlar.[61] O, kendi içinde saygı, yardımseverlik, hakseverlik ve cezalandırma diye dörde ayrılan temel erdem olarak adaletin, cesaret ve sabırdan oluşan güç ve ölçülülükle tamamlandığını öne sürer. Ona göre, bütün bu erdemler arasında içten bir bağ vardır; biri ötekini mutlaka gerekli kılar. Âdil olmadan güçlü ve ölçülü olunamaz, öte yandan da ancak, güçlü ve ölçülü insan âdil olabilir. Yine, erdemli

61 B. Çotuksöken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 116.

olabilmek için basirete ihtiyaç bulunmaktadır:

> Korkuya karşı güç bir kalkandır; isteğe karşı da ölçülülük bir engel. Adalet erdemi sayesinde şunu ya da bunu istiyoruz; güç ve ölçülülük erdemleri bizi güçlendirir ve bize, bizde olduğu kadarıyla kararımızı gerçekleştirmemizi sağlar. ... İnsanı iyi yapan adalettir; güç ve ölçülülük ise onu erdemli kılar. Gerçekten de adalet bize istetir; fakat güç ve ölçülülük istediğimizi gerçekleştirmemizi sağlar (Abelardus'tan akt. Çotuksöken 125).

İşte bütün bu erdemler, Abelardus'a göre, Tanrı'nın bu yönde bir değerlendirme yapması, böyle takdir etmesi koşuluyla, ahiret hayatında en yüce iyiyi, ebedi saadeti sağlayacaklardır. Ama unutulmamalıdır ki, son söz yine Tanrı'nındır. İnsanın elinde olan ruhunun iyi yanlarını, güzel meziyetlerini hayata geçirmek, erdemlerini ruhunda bütünüyle hâkim kılmak ve iyi niyetli olmaktır. Basiretli, âdil, güçlü, ölçülü insanın iradesi baştan çıkmış, niyeti kötü olabilir mi? Böyle biri Tanrı'nın istediklerinin dışına çıkabilir mi? Çünkü Tanrı en yüce iyi olarak, hep iyiyi ister. Erdemli bir insan Tanrı'yı hakir görebilir mi, O'nu görmezden gelebilir mi? Dolayısıyla da, günah işleyebilir mi? Tek sözcükle, "Hayır". O halde, erdemli bir insanın ebedi saadete ulaşması artık imkân dahilindedir. Ahlakın içsel boyutu (manevi hayat, iyi irade, iyi niyet) ile dışsal görünüşü (eylemler) arasında, daha önce olmayan bir bağ artık kurulmuş olur.[62]

Yüksek Skolastik

Skolastik felsefenin en önemli dönemi, hiç kuşku yok ki, yüksek skolastik diye tanımladığımız on üçüncü yüzyıldır. Skolastiğin altın çağı olarak da tanımlanan yüksek skolastik, Aristoteles'in eserlerinin Arapçadan tercüme edilmesi ve Paris Üniversitesi'nin kuruluşuyla birlikte, felsefeye yönelik ilginin en üst düzeye ulaştığı bir çağ olmuştur. Gerçekten de hemen hemen tüm önemli ortaçağ felsefesi tarihçileri ve araştırmacıları, on üçüncü yüzyılın felsefi ve teolojik alanda kaydettiği gelişmenin, Batı'nın İslam felsefesi ve eşzamanlı olarak Aristoteles'in bilimsel, metafiziksel ve ahlaki eserleri tarafından istila edilmesinin bir sonucu olduğunu öne sürerler.[63] Buna

62 B. Çotuksöken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, ss. 125-26.

63 Bu tür bir değerlendirme için *bkz.*, örneğin E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 376.

göre, Hıristiyan düşüncesinin felsefede Müslümanların yaptığı atılımın gücü altında önce eğildiği, felsefe bağlamında boğulduktan sonra Kitab-ı Mukaddes'in yaratılış öğretisinin, evrenin Tanrı'dan başlayan kalabalığının zengin metafiziği altında yok olup gittiği söylenir.[64]

En basitinden İslam felsefesinin, özellikle de İbn Sinâ, İbn Rüşd ve Gazzâlî'nin çeviriler yoluyla gerçekleşen pozitif etkisiyle büyük bir ivme kazanarak altın çağına giren skolastik düşüncenin gelişiminde, ikinci büyük etkinin önce Paris, sonra da Toulouse ve Oxford gibi üniversitelerin kuruluşundan geldiği görülür. Üniversitenin Hıristiyan felsefesi üzerinde kendisini birçok yönden gösteren etkisinin temelde iki noktada toplandığı kabul edilir. Bu dönemde önce Paris Üniversitesi'nin, sonra Toulouse ve Oxford Üniversitesi benzeri eğitim merkezlerinin ve bu arada Dominikenler ve Fransiskenler türünden büyük dini tarikatların Aristoteles felsefesinin yorumunda belirleyici bir rol oynadıklarını kabul etmek gerekir.[65]

İkinci olarak da skolastik dönemde tüm üniversitelerin temel eğitim müfredat ve yönteminin ders ve tartışmadan oluştuğu, bu ders ve tartışmaların "okul felsefesi" veya "okulluların ya da okullarda okutulan felsefe" anlamında skolastik felsefenin ana içeriğini oluşturduğunu akıldan çıkarmamakta fayda olabilir. Gerçekten de sözcüğün etimolojik anlamı içinde ders, sanat hocaları için Aristoteles'in bir eseri veya teoloji eğitimi için Kitab-ı Mukaddes veya Pierre Lombard'ın *Hikmetler* kitabı olacak şekilde belli bir kitabın okunması ve açıklanmasından oluşmaktaydı. Hıristiyan ortaçağından bugüne ulaşan ve basit bir metin açıklaması görüntüsü altında orijinal bir düşüncenin gizlendiği şerhler, işte bu derslerden meydana gelmekteydi.[66]

Tartışmaya gelince, o da daha önce belirttiğimiz üzere, bir veya birkaç hocanın gözetiminde gerçekleşen diyalektik bir düello olarak ortaya çıkmaktaydı. Bu tartışmalarda bir soru sorulur ve herkes kendince ikna edici tezlerle leh veya aleyhteki yanıtı savunurdu; bir veya birkaç gün boyunca bu tür bir uygulama yapıldıktan sonra, bir hoca lehteki ve aleyhteki tezleri toplayıp düzenler ve yanıtı belirlerdi. Bazı tartışmalar düzenli olarak her hafta sonu veya on beş

64 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 377.
65 S. Brown, "The Intelectual Context of Later Medieval Philosophy: Universities, Aristotle, Arts, Theology", ss. 188-203.
66 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 392.

günde bir yapılır ve eğitimlerini böylece tamamlayan hocalar da bu tartışmalar için konuları bir bütün oluşturacak şekilde seçerlerdi.[67]

Skolastik felsefede, bu ders ve tartışmalardan geçmemiş, eğitiminde bu derslerin belirleyici etkisinin söz konusu olmadığı tek bir düşünür yoktur. Gerçekten de, üniversitelerin ve bunların düzenlerinin Hıristiyan ortaçağ felsefesinin gelişimi üzerindeki derin etkileri kolaylıkla görülebilir.[68] Nitekim Aquinalı Thomas'ın doğrudan doğruya eğitimden çıkmamış veya bizzat eğitimi öngörmeyen tek bir eserinin olmadığı kabul edilir. Aynı şekilde Aziz Bonaventure, Duns Scotus ve Ockhamlı William'ın en önemli eserleri Lombard'ın *Özdeyişler Kitabı* adlı eserinin şerhlerinden oluşur.[69]

Demek ki, Aristoteles felsefesinin yaygın ve güçlü etkisi ve kurumsal olarak da üniversitelerin biçimleyici rolü altında gelişen yüksek skolastiğin ilk büyük düşünürleri, doğa bilimlerine yönelik bir ilginin doğuşuna yol açmış olan Auvergneli William ve Robert Grosseteste'dir. Altın çağın diğer önemli düşünürleri, felsefesinde sadece teolojiyle felsefenin değil, Platoncu felsefeden başka Aristotelesçi felsefe ve İslam felsefesinden birtakım öğelerin sentezini yapan ve her şeye rağmen felsefenin özerkliği için yoğun bir çaba göstermiş olan Aziz Bonaventure, felsefesiyle skolastik düşüncenin her bakımdan doruk noktasını oluşturmuş olan Aquinalı Thomas, Platon'un etkisiyle, bir yandan matematiğin, bir yandan da deneysel yöntemlerin gelişmesine katkıda bulunmuş olan Roger Bacon ve eleştirel düşüncesiyle seçkinleşmiş olan Duns Scotus'tur.

Aziz Bonaventure

Yüksek skolastiğin ilk büyük düşünürü, bir filozof ve bir teolog olarak büyük ün kazanmış olan Aziz Bonaventure'dir. Bir filozof olarak Aquinalı Thomas'la aynı düzeyde olduğuna inanılan, mistik teoloji alanında ise eşsiz bir teolog olarak değerlendirilen Bonaventure'nin sisteminde, felsefeyle teolojiyi birbirlerinden ayırmak kesinlikle imkânsızdır.[70] Ya da daha doğru bir deyişle, Tanrı'yı, ilahi yaratmayı, ruhu ve erdemlerini, Tanrı'nın inayetini, ruhun Tanrı'ya doğru yükselişini ve Tanrı'ya nihai birleşme hedefini açıklamayı

67 J. Marenbon, *Late Medieval Philosophy: An Introduction*, ss. 9-10.
68 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, 2. cilt, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 270.
69 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, ss. 392-93.
70 A. B. Wolter, "St. Bonaventure", *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 1, s. 340.

kendisine hayatı boyunca amaç edinmiş Bonaventure'de, düşünceyle dogma ya da öğretinin bir büyük sentezi söz konusu olur.[71] Bu sentezde en belirleyici olan etken ise, onun ruhban sınıfının, Paris Üniversitesi'nde ünlü hocaların nezaretinde felsefe tahsili gördükten sonra, Fransisken tarikatına girmiş ve burada en yüksek yönetici düzeyine kadar yükselmiş, güçlü bir üyesi olmasıdır.

Bununla birlikte, onun felsefesinin saf ve bütünüyle rasyonel bir felsefe olmadığı, fakat daha ziyade Platon'dan beslenen mistik ve teolojiye önemli ölçüde evrilmiş bir felsefe olduğu unutulmamalıdır. Hatta onun kendi felsefesinin tamamen ilahiyat haline gelmiş bir felsefe olduğu bile söylenebilir. Üniversiteye hakim olan katıksız Aristotelesçiliğe ve koşulsuz rasyonalizme büyük bir tepki gösteren, Hıristiyan vahyinin geçerliliğine inanırken, filozofların, ama özellikle de Aristoteles'in insanın bu dünyadaki varoluşsal durumunu kavrayamadığını ve kavramasının mümkün olmadığını öne süren Bonaventure, skolastiğin altın çağında Aziz Augustinus'a ve dolayısıyla, Platoncu felsefeye dönüşün ve mistisizmin temsilciliğini yapmıştır.[72]

Gerçekten de, felsefeyle teoloji arasında gerçekleştirmiş olduğu senteziyle, Platonik ve Yeni-Platonik öğretileri Hıristiyan düşüncesinin genel çerçevesi içinde dönüştüren özel senteziyle ünlenen Bonaventure, aslında, birçok Hıristiyan düşünürü gibi insan yaşamının nihai hedefinin ebedi saadet olduğunu, bu saadetin ahiret hayatında Tanrı'yla birleşmeye bağlı bulunduğunu öne sürmekteydi.[73] Bonaventure'nin bu yüzden dini ve etik temelleri hesaba katıldığında, esas itibariyle pratik bir yapı sergileyen felsefesinde en önemli yeri ontoloji ya da metafizik ile epistemolojinin tuttuğu oldukça anlaşılır hale gelir. Gerçekten de, o metafiziğinde bütün bir yaratılmış varlık âleminin Tanrı'dan türediğini, O'nu yansıtıp, yeniden Tanrı'ya döndüğünü bildirirken, klasik bir Platoncu olarak epistemolojisinde, aydınlanma teorisiyle bir yandan Tanrı'nın varoluşunun bir delilini vermeye, bir yandan da insan bilgisinin kesinliğini açıklamaya çalıştı.

Hayatı ve Eserleri

On üçüncü yüzyılın önemli düşünürlerinin, hiç kuşku yok ki, hem teolog ve hem de filozof olarak en başında gelen Aziz Bona-venture'nin

71 D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 217.
72 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, ss. 392-93.
73 B. Kent, "Bonaventure", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

asıl adı Giovanni Di Fidenza'dır. O, 1221 yılında, İtalya'da, Toskana'daki Bagnarea kasabasında doğmuştu. Dört yaşındayken, hekimlerin bir türlü iyileştiremedikleri ölümcül bir hastalığa tutulan Bonaventure'nin hekimlerden umudu kesen annesi, onu, din büyüklerinden birine, Aziz Francesco'ya götürüp okutmuş ve iyileştiği takdirde, çocuğu François adlı ünlü din büyüğünün tarikatına verme gibi bir adakta bulunmuştur. Hastalıktan mucize kabilinden kurtulan Bonevanture, daha sonra Paris'e gitmiş ve 1235 yılında Paris Üniversitesi'ne girmiştir. O, burada önce Halesli Alexander ve La Rochelleli Johannes'in, daha sonra da Eudes Rigaud ve Melitonlu William'ın öğrencisi olmuştu. Bu hocalarından ortaçağ felsefesine o zamana kadar hâkim olan Platoncu/Yeni-Platoncu/Augustinusçu gelenekle, bundan sonra egemen olacak Aristotelesçi geleneği öğrenmişti.

Paris Üniversitesi'nden 1243 yılında "*Magister Artium*" derecesiyle mezun olan filozof, bir yıl sonra Bonaventure adıyla Fransisken tarikatına katılmıştır. Burada 1248 yılından itibaren Kitab-ı Mukaddes konusunda dersler vermeye başlayan, yalnız bilgisiyle değil, temiz ve saf karakteriyle de seçkinleşen Aziz Bonaventure, gerek tarikat içinde gerekse Kilise çevrelerinde büyük bir hızla yükselmiş, önce piskopos ve sonra da kardinal olmuştur. Burada çok sayıda eser vermiş, yaşadığı dönemde özellikle teoloji ve felsefe alanında ön plana çıkan değişik gelenekleri uzlaştırma yeteneğiyle temayüz ederken, farklı öğretileri hakikati aramanın Tanrı aşkına götüren bir yol olarak görüldüğü kendi anlayışı çerçevesinde bütünleştirmiştir.

Bonaventure'nin en önemli eserlerinden bazıları şöyle sıralanabilir: İnsan bilgisinin kesinliğini açıklayabilmek için, ilahi aydınlanmanın gerekli olduğunu savunan bir eser olarak *De scientia christi* [İsa'nın Bilgisi Üzerine]; Tanrı'nın varoluşuyla ilgili çeşitli argümanları ele alıp ayrıntıyla tartıştığı *De Mysterio Trinitatis* [Teslis Gizemi Üzerine]; yeni başlayanlar için kısa bir el kitabı niteliğindeki *Breviloquium* [Kısa Söyleşiler]; epistemolojide insan zihninin duyusal dünyadan Tanrı'nın temaşasına doğru yükseliş serüvenini anlattığı *Itinerarium Mentis in Deum* [Zihnin Tanrı'ya Doğru Olan Yolculuğu]; kendi Hıristiyan etik görüşünü pagan filozofların etik anlayışlarıyla birlikte verdiği *Collationes de decem praeceptis* [On Emir Üzerine]; *Commentarii in Quattuor Libros Sententarum Petri Lombardi* [Petrus Lombardus'un Hikmetler Kitabı Üzerine Yorumları ve *De Reductione Artium ad Theologium* [Sanatların Teolojiye İndirgenmesine Dair].[74]

74 B. Kent, "Bonaventure".

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

İnançla akıl, teolojiyle de felsefe arasında kesin bir ayrım yapan Aziz Bonaventure, inançlarımızı otoriteye, bildiklerimizi de aklımıza borçlu olduğumuzu öne sürmüştür. Buradan, elbette ki felsefe ve teolojinin konuları ve yöntemleri farklı olan iki ayrı disiplin olduğu sonucu çıkar.[75] Buna göre, teoloji tümüyle vahye dayanır ve Tanrı'dan hareketle, O'nun eserlerine ya da yaratılanlarına doğru ilerler. Oysa felsefe tümüyle akla dayanır ve Tanrı'dan değil de, duyusal dünyadan, Tanrı'nın gözle görülen eserlerinden ya da yarattıklarından hareket edip, en sonunda Tanrı'nın kendisine ulaşır.

Felsefe ve teolojiyi birbirlerinden olabildiğince ayırmaya çalışan Aziz Bonaventure, yine de felsefenin teolojiden bağımsız olabilmesini kesinlikle kabul etmez. Buradan da anlaşılacağı üzere, akıl karşısında imana, felsefe karşısında da teolojiye öncelik ve üstünlük veren Bonaventure, filozofun inancın ışığının rehberliğinden yararlanmaması durumunda ve imanın ışığı altında yapılmayan bir felsefe söz konusu olduğunda, sağlam ve tatmin edici bir felsefe ya da metafizikten asla söz edilemeyeceğini öne sürmüştür. Bir filozofun, Tanrı'nın varoluşunu, vahyin yardımına hiç başvurmadan ispat edebilmesinin pekâlâ mümkün olduğunu kabul eden Bonaventure, bu konuda Aristoteles'in örnek olarak verilmesine de karşı çıkmaz.

Bununla birlikte, o bir yandan da, bu tür bir felsefenin ve Tanrı'nın bu şekilde, akıl yoluyla kazanılmış bilgisinin eksik olduğunu, onun vahiy yoluyla tamamlanma ihtiyacında olduğunu öne sürer. Hatta Aziz Bonaventure'ye göre, Aristoteles'inki gibi bir felsefe, insanın doğal amacından başka bir amacı tanımadığı, onun doğaüstüne yönelik ilgisinin hiç farkına varmadığı ve imanın ışığından yararlanmadığı için, yanlış olan bir felsefedir. Felsefenin başkaca bilimlere giden yol üzerinde bulunduğunu, fakat felsefeyle yetinip, daha ileri gitmeyen kişinin karanlıkta kalacağını söyleyen Bonaventure, buna göre, filozofun birtakım hakikatlere ulaşabileceğini inkâr etmemekle birlikte, salt bu hakikatlerle ya da felsefeyle yetindiği zaman, onun kaçınılmaz olarak yanlışa düşeceğini öne sürer.

Buna örnek de, hiç kuşkusuz Aristoteles'tir. Duyusal varlıklar söz konusu olduğunda, Aristoteles, Bonaventure'ye göre, çok önemli ve seçkin bir araştırmacı, gerçek bir doğa filozofu olarak karşımıza

75 F. Coplestone, *Medieval Philosophy: Ockham to Suarez*, s. 245.

çıkar. Bununla birlikte, onun metafiziği yanlış ve yetersizdir, çünkü sağlam bir metafizik için, akla ek olarak, imanın ışığına ihtiyaç duyulur. Aristoteles, işte bu ışıktan yoksun kalmış olduğu için, kendi ötesine işaret eden bir felsefe geliştirememiş, dünyanın nedenini dünyanın dışında aramak aklına gelmediği için, Platon'un idealar teorisine karşı çıkmış ve dünyanın ezeli olduğunu öne sürmüştür. İdeaların reddedilmesi, yalnızca Tanrı'nın özgür seçimine bağlı olan yaratma faaliyetini değil, Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisiyle inayetini de imkânsız hale getirmiştir.

Demek ki, hakikatin bilgisinde bir düzen, disiplinler arasında onların konularına ve insanın kurtuluşu nihai amacına olan katkılarına bağlı olarak bir sıralamanın bulunması gerekir:

> Çeşitli konular arasında birçok yönden bir düzen ortaya konur, fakat diğerlerini bir tarafa bırakalım, önce olanın sonra gelmesine veya sonra gelenin önce olmasına izin vermeyen bir düzene sahip olma gereği vardır. İncelenmesi gereken dört tür yazı vardır: Önce, yirmi ikisi Eski Ahit'ten, sekizi Yeni Ahit'ten olmak üzere, Kitab-ı Mukaddes'in yazıları söz konusudur; ikincileyin, ilklerin, yani azizlerin kitapları gelir ve sonra üstatların *summa*ları gelmektedir; dördüncü olarak da, dünya ilminin kitapları gelir. Öyleyse, öğrenmek isteyenin, "kurtuluşun günahlarımızdan arınmamız için verilen bilgisi, ne filozoflarda ne de üstatların *summa*larında bulunduğundan," bilimi kaynağında, yani Kitab-ı Mukaddes'te aramasına izin verelim (*CH* III 7).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Bonaventure, her ne kadar vahyi akla, teolojiyi felsefeye üstün tutsa da, otoriteyle akıl, teolojinin amaçlarıyla da felsefenin amaçları arasında bir süreklilik bulunduğunu söylemiştir. Ona göre felsefe, insan zihnini gerçek bilgelik yolunda belli bir yere kadar taşır. Bununla birlikte, onu yönlendirme kadar, çok daha üst noktalara taşıma görevi teolojinindir. Bonaventure, bu durumu metafizikçinin yetkin örneği olarak Aristoteles'i değil, İsa'yı gördüğü metafiziğe ilişkin tartışmasında şöyle açıklar:

> Oğul'un söylediği gibi: "Babadan doğdum, dünyaya O'ndan geliyorum; dünyayı terk ediyor ve yine Baba'ya dönüyorum," [John, 16. 28], dolayısıyla, herkes "Yüce Tanrı'm senden geliyorum ve sen Yüce Rabbim aracılığıyla yine, Sana dönüyorum," diyebilir. Burası, bizi yeniden geriye götüren

metafiziksel ortamdır; o türümle, örnekle ve iyi sonuçla ilgilidir [yani, o tinsel ışınlarla aydınlanır ve bizi yeniden Yüce Tanrı'ya döndürür]. Sen böylelikle hakiki bir metafizikçi olup çıkarsın (Bonaventure'den akt., Wolter 340-341).

Bonaventure, yöntemlerinden dolayı ayrı görünen felsefe ve teolojinin şu halde, bazen birbirini devam ettirdiğini bazen de *De Reductione Artium ad Theologium* adlı eserinin başlığından anlaşılacağı üzere, felsefenin teolojiye indirgenmesi gerektiğini söyler.[76] Buna göre, o insanın bütün hayatının Tanrı'ya doğru bir hac yolculuğu olduğunu bildirirken, insana amacını veren şeyin iman olduğunu, insanın bu sürece aşkla katıldığını söyler. Bununla birlikte, insan mutlak bir aşkın kendisine temel alacağı bilgiden yana eksiklik içinde olduğu için, aşk yoluyla katılım çoğu zaman kesin olmaz. Bonaventure gerçekten de akıllı varlıklar olarak insanların, bir şey ya da bir kişi onlara insan bilgisinin çeşitli dallarının bir merdivenin hepsi de aynı yöne götüren basamakları olduğunu gösterdiği zaman yolu daha bir kolaylıkla bulacaklarını söyler. Ona göre, felsefe doğru yolu ve insanın daha geniş bağlamdaki yerini ne kadar gösterirse göstersin, teolojinin hizmetine girmediği sürece pek bir işe yaramaz.

Bonaventure, felsefe karşısındaki durumunu bu şekilde ifade ettiği teolojiyi belli bir konusu olan kanıtlayıcı bir bilim olarak inşa etme çabası sergilemişti.[77] Bu bilimin konusu veya maddi nedeninin İncil, amacının da burada ortaya konan hakikati sistematik bir şekilde serimlemek olduğunu ileri süren Bonaventure, teolojinin dört nedenini de gösterme cihetine gitmişti. Aslında onun amacı iman, teoloji ve felsefe arasındaki ilişkileri biraz da bu dört neden üzerinden göstermekti. Ona göre, imanın fail nedeninin Tanrı olduğu yerde, teolojinin fail nedeni insan aklı olmak durumundadır. Teolojinin amacı veya ereksel nedenini ise, Bonaventure hem teorik hem de pratik yönden, bir yandan teolojik bir bilgeliğe kavuşma bir yandan da iyi insan olma olarak tanımlamıştı. O, teolojinin formel nedenini ise onun ilerleme yöntemi olarak tartışma veya argümantasyon metodu şeklinde ifade etmekteydi. Buna göre imanın verilerine felsefi yöntemleri, rasyonel tartışma metotlarını uygulayan teoloji, Kitab-ı Mukaddes tarafından inanılmak üzere verilen hakikatleri anlaşılır kılmak suretiyle, inancı güçlendirir. Demek ki imanın her

76 B. Kent, "Bonaventure".
77 T. Noone- R. E. Houser, "St. Bonaventure".

şeyin temeli olduğunu söyleyen Bonaventure, felsefe ile teolojinin, Hıristiyan'ı Tanrı'ya götüren iki rehber olacak şekilde birbirini tamamladığını savunur.

Metafiziği

Bonaventure Tanrı'yla, metafiziğin konusu olan, akılla anlaşılabilir bir varlıktan, soyut bir ilkeden çok, insan ruhunun nihai ve en yüksek amacı ve ibadetinin konusu olan manevi varlığı anladığı, O'nun varoluşu apaçık bir şey ve ilk veri olduğu için, çoğunluk Tanrı'nın varoluşu konusunun kanıtlanmaya ihtiyaç göstermeyen bir konu olduğunu düşünmüştür. Ona göre, Tanrı'nın var oluşu, gerek insanın kendisinin Tanrı'nın sureti olduğunu fark etmesi ve gerekse ruhun bilgi ve aydınlanma yoluyla Tanrı'ya yönelmesi dolayısıyla apaçık bir olgudur. Aziz Bonaventure böyle düşünmesine rağmen, yaratılmış bütün varlıkların Tanrı'nın bir delili olduğuna inanarak, O'nun varoluşu için duyusal dünyadan hareket eden, yani maddi dünyaya ilişkin gözlemlerden yola çıkan *a posteriori* argümanlar öne sürmüştür. Çok incelikli ve ayrıntılı olarak işlenmemiş olan bu argümanlara göre, yetkinlikten yoksun, kusurlu, bileşik, hareket halindeki olumsal varlıklar, zorunlulukla yetkin, kusursuz, basit, değişmez ve zorunlu bir Varlık'a işaret ederler.

> Şu halde, bu nedenlerden dolayı, Tanrı'nın varoluşunun, o insan zihnine doğal olarak damgalandığı için, insan zihni tarafından şüphe edilemeyecek bir şey olduğu kanıtlanabilir. Zira kişi sadece kendisi hakkında belirli bir bilgiye sahip olmadığı şeyden kuşku duyabilir.
>
> Aynı sonucu ortaya koymanın ikinci bir yolu şudur: Tek tek her yaratılan tarafından haykırılan bir hakikat, sorgulanamayan bir hakikattir. Her yaratığın gerçekten de Tanrı'nın var olduğunu haykırdığı bu on apaçık postulattan hareketle kanıtlanır. ...
>
> Sonra gelen bir varlık var olursa eğer, önce gelen bir varlık da vardır, çünkü hiçbir şey daha önce gelen bir şey olmadan var olamaz. O halde, eğer sonra gelen şeylerden meydana gelen bir evren varsa, bir ilk varlığın var olması zorunludur. Eğer yaratılanlar arasında bir öncelik ve sonralığın var olduğunu kabul etmek gerekirse, o zaman yaratılanlar alanı bir ilk ilkeyi gerektirir ve haykırır.

> Yine bir başka varlığa bağımlı olan bir varlık varsa, başkasına bağımlı olmayan bir varlık da olmalıdır, çünkü hiçbir şey kendini yokluktan varlığa getiremez. Öyleyse, şeyleri varlığa getirmek için, kendisi varlığa getirilmemiş olan bir ilk Varlık formunda, bir ilk nedene gerek duyulur. Başkasına bağımlı olan varlığa yaratılmış, bu şekilde bağımlı olmayan varlığa ise Tanrı olan, yaratılmamış varlık adı verilirse, o zaman varlığın bütün farklı nitelikleri Tanrı'nın var olduğuna işaret eder.
>
> Yine, mümkün bir varlık var olursa, zorunlu bir varlık da var olur. ... Aynı şekilde, göreli bir varlık varsa eğer, mutlak bir varlık da vardır. Ama hiçbir şeye bağımlı olmayan mutlak bir varlık sadece başka bir şeyden herhangi bir şey almamış olan varlıktır. İşte bu varlık ilk Varlık'tır (*GE* 302-303).

Bonaventure'ye göre, varlığa getirilmiş olan varlıklar varsa, onları varlığa getiren bir ilk Neden, kendisi yaratılmamış olan bir Varlık olmalıdır; bileşik varlıklar varsa, bir de basit varlık bulunmalıdır. Yine, değişebilen varlıkların olduğu yerde, değişmez olan bir Varlık olmalıdır. Hem var olabilen ve hem de var olmayabilen bir *ens possibile*nin, olumsal varlığın olduğu yerde ise, var olmaması hiçbir şekilde mümkün olmayan bir *ens necessarium*un, yani Zorunlu Varlık'ın olması gerekir. Potansiyel varlığın bulunduğu yerde ise kendisinde kuvve hiçbir yönün bulunmadığı bilfiil bir varlık olmalıdır ki, bu da Tanrı'dır.

> Yine, yetkin olmayan ve koşullu bir varlık varsa, bu takdirde koşulsuz bir varlık da olmalıdır. Çünkü koşullu olan, tıpkı yoksunluğun sadece sahip olunan şeye gönderimle anlaşılabilmesi gibi, sadece yetkin varlığa gönderme yapılarak anlaşılabilir; o aksi takdirde, ne var olabilir ne de anlaşılabilir. Demek ki, yaratılmış her varlık yalnızca kısmen var olup, yalnızca yaratılmamış varlık saf ve yetkin bir biçimde varlık ise, bu takdirde varlık bakımından söz konusu olan her farklılık zorunlulukla Tanrı'nın var olduğunu gösterir (*GE* 303).

Başka bir deyişle, sonlu ve olumsal varlıkların kusurlu, eksik ve yetkinlikten yoksun oluşları, mutlak bir yetkinliğin, yetkin bir Tanrı'nın varoluşunu zorunlu kılar. Buradan da anlaşılacağı üzere, evrenin Tanrı'yı ifade etmekten başka bir nedeni olmadığını söyle-

yen Bonaventure'ye göre o, insanların okumaları için yazılmış bir kitaptır. O, Tanrı'ya doğru olan yükselişin bu şekilde maddi varlıktan başlayıp üç aşamada gerçekleştiğini söyler. Bunlardan birincisi duyusal âlemde veya maddi varlık alanında Tanrı'nın kalıntılarını arayıp bulmaktır. Bonaventure, *a posteriori* Tanrı argümanlarıyla bunu yapmıştır.

Ontolojik Argüman: İkincisi Tanrı'nın suretini insanın kendi ruhunda aramasıdır. Oysa üçüncüsü yaratılmış eşyayı aşar ve insanı Tanrı'ya inanmanın mistik mutluluğuna taşır.[78] Bu ise, Bonaventure'nin bundan sonra gelen Tanrı delillerinin önce ontolojik argümandan sonra da aydınlanma argümanından meydana geldiği anlamına gelir. Aziz Bonaventure, bunlardan birincisinde gerçek bir Platoncu ya da Augustinus felsefesine bağlı biri olarak, zihnin, kusursuz ve yetkin bir varlığın bilgisine sahip değilse eğer, maddi dünyadaki bir varlığın kusurlu ya da eksik olduğunu kesinlikle iddia edemeyeceğini söyler. Buna göre, kusur, eksiklik veya çirkinlik fikri veya düşüncesi, yetkinlik fikrini varsayar, çünkü var olanları yetkinlik bakımından değerlendirmek bir yetkinlik ölçütünü gerektirir. Ve söz konusu yetkinlik fikri ya da ölçütüne, Bonaventure'ye göre, olumsuzlama ya da soyutlama yoluyla ulaşılamaz; bu düşünce, insanlarda doğuştan olmak durumundadır. Duyusal varlıklar, vesile ya da anımsatıcı olmak suretiyle, söz konusu yetkinlik düşüncesinin veya Yetkin Olan'a ilişkin bilginin su yüzüne çıkmasını sağlarlar. İşte söz konusu yetkinlik düşüncesi, Tanrı'nın, yetkin olan Varlık'ın varoluşu için gerçek bir kanıt ya da teminat meydana getirir (*MJ* III, 2).

Aydınlanmaya Dayalı Argüman: Aziz Bonaventure, sonuncu argümanında yetkinlik düşüncesi yerine hakikat düşüncesini kullanır, hakikatin epistemolojik anlamına dayanır. Ona göre, her tür doğru anlama ve sağlam kavrayış ilahi varlığın hakikatini kanıtlar. Bunun nedeni ise ilahi hakikatin bilgisinin her ruha damgalanmış olmasıdır. İşte bu yüzden bütün bilgiler ilahi hakikatten gelir. Bonaventure olumlayıcı her önermenin söz konusu hakikate götürüp onu ispatladığını söylerken bu türden her önermenin bir şey öne sürdüğünü ve öne sürülen bu şeyin doğru olduğunu anlatmak ister. Ona göre doğru olan bir şey öne sürüldüğü zaman, doğru olanın nedeni olan hakikat de öne sürülmüş olur (*MJ* III, 3).

78 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 435.

Doğru önerme ile hakikat arasındaki boşluğun fazlasıyla farkında olan Bonaventure'nin aydınlanma anlayışı, ilahi nedene olduğu kadar yaratılmış nedenlere de bağlı olan biraz daha mütevazı bir aydınlanma görüşünden meydana gelir.[79] Onun bakış açısından, kesin bilgi için, düzenleyici ve harekete geçirici bir neden olarak ezeli-ebedi akla ihtiyaç duyulur. Bununla birlikte o, kesin ve gerçek bilgide yegâne neden veya bütün açıklığı temin eden biricik güç değildir. Burada yaratılmış nedenlerin de iş başında olduğunu ileri süren Bonaventure, insan bilgisinin içeriğinin dört yaratılmış nedenden geldiğini kabul eder. Bireyin ruhundaki edilgin akıl, maddi neden olarak bilgiyi alır. Bireyin etkin aklı, duyumdan bilginin içeriğini soyutladığı için fail neden olarak ortaya çıkar. Bireysel bir yaratığın özünü, bildiğimiz şey yaratığın kendisi olduğu için, Bonaventure formel neden olarak ifade ederken, amacın da ulaşılmak istenen epistemolojik hakikat olduğunu bildirir. Hakikate erişme sürecinde bu yaratılmış nedenleri tamamlayan ezeli-ebedi neden olarak Tanrı, yaratılmış aklı aydınlatan güç olmak durumundadır.

***Türüm*:** Tanrı'nın varoluşunu bu şekilde ispat eden Bonaventure, daha sonra yaradılışa ve yaratılmış dünyanın varlıklarına geçmiştir. Onun İslam felsefesinden Hıristiyan düşüncesine çeviri yoluyla intikal etmiş olan bütün eserleri okuma imkânı bulmuş olduğu kabul edilmektedir. Bonaventure Tanrı'dan başlayan yaradılışın mahiyetiyle ilgili genel teorisini, yine bağlı bulunduğu Platonik geleneğe uygun olarak türüm veya sudur terimiyle ifade etmiştir. Başka bir deyişle o, öncelikle Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün bütün yaratılanların, zorunlu ve ezeli-ebedi bir süreç içinde, yetkinlikleri sürekli olarak azalan bir ara nedenler zinciri yoluyla Tanrı'nın yaratıcı aklından çıktığı veya taştığı tezini benimsemiştir. Sonra da söz konusu türüm anlayışını Hıristiyan teolojisiyle bağdaştırmak, madde ve dünyanın ezeliliğini reddedip, hiçten yaradılışı korumak ve nihayet yetkin Tanrı'nın yarattıklarının da yetkin olacağı kabulünden korunabilmek için, yoğun bir çaba sarf etmiştir. Nitekim Bonaventure, *Breviloquium*'da şöyle söyler:

Kozmik makinenin tamamı sadece, en yüksek olan ve üstün kudreti her şeyi belli bir ağırlık, sayı ve ölçüye göre tanzim eden tek bir ilke tarafından, zaman içinde ve hiçten yaratılmıştır (Bonaventure'den akt., Wolter 341).

79 T. Noone- R. E. Houser, "St. Bonaventure".

Yaradılış bağlamında türüm anlayışını benimseyen Aziz Bonaventure, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, türüm teorisinin Hıristiyan teolojisi için kabul edilemez olan içerimlerinden uzak durabilmek için, onu bir tür örnekçilikle tamamlamaya çalışmıştır. Buna göre o, dünyanın ezeliliğini, göksel akıllar ve ruhlar benzeri ara nedenlerin varoluşunu reddederken, Platon'un özler, ilk örnekler olarak idealarını öne sürmüştür.

***Örnekçilik*:** Aziz Bonaventure'nin çok önemsediği iki Yunan filozofundan Platon, ona göre, gözünü hep yukarıya diktiği için aşağıya, bu dünyaya bakmayı; Aristoteles ise sadece maddi dünya ile ilgilenip yukarıya bakmayı, ezeli-ebedi değerler alanını görmeyi unutmuştur. Hele hele Aristoteles'in günahı, o Platon'un idealarını tümden reddettiği ve dolayısıyla içinde bulunduğumuz dünyayı gerçek nedenleri, ilk örnekleri aracılığıyla anlayabilmeyi başaramadığı için çok daha büyüktür.[80] Bu iki filozofun başarabildikleri, Bonaventure'nin gözünde, felsefenin başarabileceği her şeyi meydana getirir. İşte bundan dolayı, felsefenin imanla, aklın otoriteyle tamamlanması gerekmektedir. Gerçekten de Aziz Bonaventure bütün Platonculuğuna rağmen, kendisine Platon'u değil, Platon'un bilgeliğini, Aristoteles'in bilimiyle birleştirdiğini düşündüğü Aziz Augustinus'u örnek almıştır. Bonaventure, ondan hareketle **(i)** Platon'un ilk örnekler veya özler olarak idealarının Tanrı'nın evreni yaratırken kullanmış olduğu örnek nedenler ya da modeller olduklarını, **(ii)** bu ideaların Kutsal Üçleme'nin ikinci kişisiyle özel bir biçimde birleştiğini öne sürmüştür.

Buna göre, her şeyden önce Baba, Oğul'u kendi kendisini düşünerek, kendi özüne dair bir bilgi edimiyle yaratmış olduğu için, Oğul'un, Baba'nın bilgeliğinin ve Tanrı'nın yaratıcı imkânlarının bir ifadesi olduğu söylenebilir. İki, potansiyel ve aktüel tüm yaratılanların idealarının Tanrı'nın zihninde var oldukları; bu ideaların yalnızca, cinslerin ve türlerin değil, tikellerin ya da bireysel şeylerin idealarının oldukları söylenmelidir (*TS* 318). Bunlar, Tanrı'nın sonsuz kudretini yansıtacak şekilde, sayıca sonsuzdur. Tanrı, şu halde, Kendisini bilirken, ilahi özünün maddi gerçeklikte yansıma veya tezahür etme tarzlarını bilir. O, kendi zihnindeki idealarını, örnek nedenleri ve dolayısıyla her şeyi, ezeli-ebedi tek bir edimle bilir. Bu ise hiç kuşku yok ki yaradılışın, türüm ya da taşmanın zorunluluğun-

80 J. Marenbon, "Bonaventure, the German Dominicans and the New Translations", s.228.

dan farklı olarak, Yaratıcı için bilgi ve iradeyi gerektirdiği anlamına gelmektedir. Buna göre, Tanrı tümüyle bağımsız olan varlıktır, buna karşın yaratılanlar O'na bağımlı olup, Tanrı'nın varlığına bir şey katmaz. Sadece ereksel neden değil, aynı zamanda fail neden olarak Tanrı, var olan her şeyi kendi zihnindeki ideaları, ilk örnekleri model olarak kullanmak suretiyle hiçten yaratmıştır.[81]

Örnekçilik öğretisi, hiç kuşku yok ki Tanrı'yla yarattıkları arasında belli bir benzerliğin olmasını gerektirir. Bonaventure, bununla birlikte, hem Tanrı'nın yarattıklarıyla olan ilişkisi hakkında doğru bir kanaate sahip olabilmek ve hem de Tanrı'dan bağımsız dünya telakkisinden başka, panteizmden de sakınabilmek için, çeşitli ilişki türleri arasında bir ayrım yapar. Tanrı ile yaratılan arasındaki benzerlik buna göre, Varlık'tan pay alma bağlamında gerçekleşen bir benzerlik değildir, zira böyle bir durumda panteizmle birlikte yaratılmış varlık Tanrı olup çıkar. Aralarında ortak bir terim bulunmadığı için, benzerlik yaratığın Tanrı'nın, ya da daha çok Tanrı'daki ilk örnek veya ideanın bir taklidi olmasından meydana gelir; Tanrı kendisindeki ideayı dışsal olarak sonlu yaratılanda ifade eder.

Buna göre, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişki ya bir örnekleme ilişkisi olarak analojiye ya da farklı cinslerin üyesi olan şeyler arasında var olan orantıya dayalı benzerlik ilişkisidir. Her yaratılan, şu halde Tanrı'nın bir ifadesi, tezahürü, sureti veya benzeri olarak, Tanrı'nın bir sonucu, damgası, kalıntısı veya izidir [*vestigium*]. Bununla birlikte, Bonaventure'ye göre, bu ilişkinin tarzı varlıktan varlığa değişir; örneğin bütün varlıklar Tanrı'ya yönelmiş olmakla birlikte, sadece akıllı yaratılanlar Tanrı'ya dolayımsız, aracısız olarak yönelirler. Tanrı'yı sadece akıllı varlıklar bilir, O'na bilinçli olarak sadece akıllı yarattıkları ibadet ve hizmet eder; dolayısıyla, akıllı yaratığın Tanrı'yla olan yakınlığı, O'na olan benzerliği daha fazladır. Aziz Bonaventure, bu yakın benzerliğe *imago* [suret, imge] adını verir.

> Çünkü bir yaratılan Tanrı'ya bir ayak izi [*vestigium*], bir suret [*imago*] ve bir benzer [*similitudo*] olarak bağlanır. O bir ayak izi olduğu sürece, bir ilke olarak Tanrı'ya benzer; bir suret olduğunda, o Tanrı'yla konusu olarak ilişkilidir; fakat sadece bir benzer olarak da, Tanrı'yla içine dökülmüş bir armağan şeklinde birleşir. Şu halde, Tanrı'dan gelen her varlık

81 F. Coplestone, *Medieval Philosophy: Ockham to Suarez*, s. 262.

bir ayak izi; Tanrı'yı bilen her varlık bir suret; Tanrı'nın kendisinde bulunduğu her yaratılan bir benzerdir. Bu üçlü ilişki derecesine, Tanrı'nın üç farklı derecedeki etkisi tekabül eder (*TS* 316).

Aquinalı Thomas

Aquinalı Thomas düşünce tarihinin tanıdığı en büyük kafalardan biridir. Platon ve Aristoteles klasik dünya ya da Yunan felsefesi için neyse, Thomas da ortaçağ veya ortaçağ felsefesi için odur.[82] Hatta Russell'a göre, o gerçekte Kant'la Hegel'in yapmış olduğundan daha büyük bir etkiyi temsil eder.[83]

Senteziyle felsefenin ortaçağda ulaştığı en yüksek düzeyi ifade eden Aquinalı hiç kuşku yok ki, her şeyden önce kendisinden önceki Hıristiyan düşünürlerin yapmış olduğu gibi, tutarlı bir teoloji geliştirmek, Kilise'nin veya Kilise Babalarının öğretisindeki kimi çelişik unsurları ortadan kaldırmak ve Hıristiyan inancını sistemleştirme işiyle meşgul olmuştur. Bununla birlikte, Aziz Thomas'ın yapmış olduğu her şey sadece bir teolog olmadığı,[84] yaşadığı çağın problemleri de yalnızca teolojik problemlerden ibaret bulunmadığı için, bununla sınırlı değildir. O, aynı zamanda, "dini motiflerle akli motifleri harman eden" bir büyük filozoftur.[85] Onun içinde yaşadığı ve Hıristiyanlığın hâkim olduğu dünya bir süreden beri öylesine değişmiş ve genişlemiştir ki, Hıristiyan teolojisinin salt öte dünyacı şeması tatmin edici olmaktan çıkıp önemli ölçüde yetersiz hale gelmeye başlamıştı. Bu dönemde yeni sanat formları, üniversitelerin doğuşu, doğa bilimine dönük ilginin ilk kez olarak zuhuru, İslâm dünyasından yapılan çevirilerin ardından klasik dünyaya yönelik bakışın gözden geçirilmesine duyulan ihtiyaç, var olan teolojik şemayı zorlamaya başlamıştı. Aquinalı Thomas, işte bu noktada Hıristiyan dünya görüşünü yeni ilgiler ve bu ilgilerin doğurduğu yepyeni bilgilerle zenginleştirme ve geliştirme ihtiyacı içinde oldu. Yani o, ortaçağ insanı on üçüncü yüzyıldan itibaren sözde "karanlıktan yavaş yavaş çıkmaya başlayıp kültür ve uygarlığını yeniden inşa eder ve dünyevi şeylere ilgi duymaya başlarken, teolojiyle felsefenin, iman ile aklın, Hıristiyan dünya görüşüyle klasik dünya görüşünün, çağının ihtiyaçlarına uygun düşen yeni

82 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 328.
83 B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 229.
84 B. Davies, "Thomas Aquinas", s. 243.
85 W. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 96.

ve sağlam bir sentezini yaptı. Ona bu sentezinde en büyük yardımı, hiç kuşku yok ki Aristoteles ve felsefesi sağlamıştır.[86]

Gerçekten de Aziz Thomas'ın başarısının bir kısmı antik Yunan felsefesi ile Hıristiyan dünya görüşünü bağdaştırmanın bir formülünü bulmuş olmaktan oluşuyordu. Fakat o, burada kalmadı. Oluşturduğu büyük sentezin temel formülünü fizik, epistemoloji, etik, benzeri alanlarındaki çeşitli özgül problemlere uyguladı ve bütün özel bilimleri her şeyi kuşatan tek bir bilim içerisinde birbirine bağladı. Bu açıdan bakıldığında, kendisinden önceki bütün Hıristiyan düşünürlerin fersah fersah ötesine geçti.[87]

Hayatı ve Eserleri

Aziz Thomas 1225 yılında Napoli kentinin yakınlarındaki Roccasecca Şatosu'nda doğmuştu. Buradan da anlaşılacağı üzere, o soylu bir aileden geliyordu ve babası Aquina kontuydu. Daha beş yaşındayken ailesi tarafından Napoli krallığı sınırları içindeki Monte Cassino manastırına gönderilen Thomas ilk dini eğitimini dokuz yıl süreyle burada almıştı. Manastırın askerler tarafından işgali üzerine eve dönmek zorunda kalmış, fakat kısa bir süre sonra da zamanın Paris Üniversitesi'nden sonra en ünlü üniversitesi olan Bologna Üniversitesi karşısında bir denge unsuru olması için kurulan Napoli Üniversitesi'ne yazılarak yeniden öğrenciliğe başlamıştır. Burada ortaçağ eğitiminin temel unsurlarını meydana getiren yedi liberal sanatı öğrenen Thomas, ilk kez olarak felsefeyle de tanışmış, Aristoteles'in kendi eserlerinden başka, bu eserler üzerine yazılmış şerhleri de okumuştu. 1244 yılında, ailesinin şiddetle karşı çıkmasına, kendisini şatoya kapatmasına rağmen, Dominiken tarikatına girmiş ve burada keşiş olmuştur.[88]

Hayatının bundan sonraki bölümünü tarikatın güçlenmesi ve yayılması için çalışarak geçiren Thomas, tarikatın güçlü olduğu kentlerde bir yandan eğitimini sürdürürken bir yandan da keşişlik yapmıştır. Buna göre, o 1248-52 yılları arasında Köln'de bulunmuş ve burada Albertus Magnus'un öğrencisi olmuştur. Thomas iyi bir Aristotelesçi olan ve bilime büyük ilgi duyan Albertus'tan Aristoteles'i ve felsefesini daha bir derinlemesine öğrenmişti. Daha sonra teoloji alanında daha ileri bir düzeyde eğitim görmesi için Paris'e gönderilen filozof, buradaki üniversitede teoloji tahsil etmiş

86 H. Meyer, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, s. 36.
87 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 333.
88 A. Hyman – J. J. Walsh (eds), *Philosophy in the Middle Ages*, s. 505.

ve ilahiyat alanında "*magister*" unvanını kazanmıştı. 1259 yılına kadar burada hocalık yapmış, birtakım profesörlerle ihtilafa düştükten sonra da Roma'ya gitmişti. Roma'da yaklaşık on yıl süreyle önemli görevlerde bulunan Thomas'ın eserlerinin büyük bir bölümünü de bu hizmetleri arasında kaleme aldığı söylenebilir.

1269 yılında bir kez daha Paris Üniversitesi'ne hocalık etmeye gelen Thomas burada, sadece felsefeye ve felsefi yeniliklere kuşkuyla bakan, Dominikenlerin üniversitede hocalık etmelerine karşı çıkan muhafazakâr teologlarla değil, İbn Rüşdcülerle de sert tartışmalara girmiştir. 1274 yılında ölen Aziz Thomas'ın, Thomizmin ve klasik Hıristiyan düşüncesinin temel yapıtları arasında geçen çok sayıda eseri, genelde iki başlık altında toplanmaktadır. Birinci başlık ya da kategori altında yer alan eserler, kutsal metinler ve daha ziyade Aristoteles'in eserleri üzerine yazılmış şerh ya da yorumlardan oluşmaktadır. Bu yorumlar konu edindikleri Aristoteles'in yazılarını açıklamak ve içeriklerini ortaya koyma amacı güden denemelerdir.[89] Bu kategori içinde yer alan eserlere örnek olarak *Sententia Libri Ethicorum* [Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i Üzerine Bir Yorum] ve *De Ente et* Essentia [Varlık ve Öz] adlı kitaplar verilebilir.

Thomas'ın ikinci kategori içinde yer alan eserleri ise, esas itibariyle kendi düşüncesini ifade ettiği kitaplardan oluşur. Nitekim, Aziz Thomas'ın düşüncesine doğrudan nüfuz etmek istendiği takdirde, esas bu kategori içinde yer alan eserlere, özellikle de iki *Summa*'ya başvurmak gerektiği söylenir.[90] Bunlardan *Summa Contra Gentiles* [Kâfirlere Karşı] adını taşıyan birinci *Summa*, Latin dünyasındaki İbn Rüşdcülere karşı kaleme alınmış olup Katolik inancının bir savunmasından oluşur. Tanrı'nın varoluşu, özü, sıfatları, insanın durumu, kurtuluşu, vb. ile ilgili alabildiğine ayrıntılı bir skolastik öğretiyi açımlayan *Summa Theologica* [Teoloji Üzerine Bir Deneme] ise onun başyapıtı olarak kabul edilir. Aziz Thomas'ın başkaca önemli eserleri arasında *Quaestiones Disputatae de Veritate* [Hakikat Üzerine Tartışmalı Meseleler], *De Principiis Naturae* [Doğanın İlkeleri Üstüne] ve *De Unitate Intellectus* [Aklın Birliği Üstüne] bulunur.

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Aquinalı Thomas teolog ve filozof kariyerinin başından sonuna kadar, bir Hıristiyan düşünürünün felsefenin alanını tanımlaması ve

89 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 513.
90 R. McInerny – J. O'Callaghan, "Saint Thomas Aquinas".

belirlemesi, rasyonel araştırma yöntemlerinin kullanımını haklı kılması gerektiğine inanmıştır.[91] Bu, ona göre, felsefenin imanın unsurlarıyla, dini hakikatlerle asla ilgilenmemesi gerektiğini savunan din adamlarının oldukça etkin oldukları, anti-entelektüalizmin damgasını büyük bir güçle vurmaya devam ettiği bir çağda zorunluydu. Böyle bir yaklaşıma karşı, Thomas genel rasyonalizminin bir parçası olarak, dini hakikatlerden pek çoğunun ancak iman temeli üzerinde kabul edilirken, akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilecek hakikatler de bulunduğunu öne sürdü.[92]

Buna göre, Thomas iman karşısında aklı, teoloji karşısında da felsefeyi ön plana çıkartmış değildir. Tam tersine, o vahyi temel alır. Fakat Thomas vahiy yoluyla bilinen hakikatlerin, kendilerinden hareketle rasyonel kanıtlama temeli üzerinde başka doğruların ispatlanacağı ilk ilkeler oldukları inancındadır. Bu ilk ilkelerin kanıtlanamamaları olgusu, onların başlangıç noktaları olarak kullanılmalarına karşı aşılmaz bir engel oluşturacak ciddi bir itiraz değildir, çünkü hiçbir bilim kendi ilk ilkelerini, onların apaçık doğrular olduklarını kabul ettiği için kanıtlamaz:

> Teorik bilimlerde, ister önermeleri kanıtlayalım ya da ister yeni tanımlar ortaya koyuyor olalım, her zaman daha önceden bilinen bir şeye dayanırız, çünkü tıpkı daha önceden bilinen önermelerden bir sonucun bilgisini çıkarsamamız gibi, bir şeyin türünü, onun cins, türsel ayrım kavramları ve nedenleriyle biliriz. Fakat bu yolda sonsuzca gidemeyiz; gitmeye kalkışmak, sonsuz denilebilecek bir boşluğu küçük bir çuvala sığdıramayacağınız için, bilimin, onun kanıtlamaları ve tanımlarının topyekûn ölüm ilanı olur. Teorik bilimlere ilişkin bütün değerlendirmeler, öyleyse, insan varlıklarının bilmeleri ya da keşfetmeleri gerekmeyen belirli başlangıç noktalarına geri götürür. ... Bu başlangıç noktaları kanıtlamaların kendinden açık olan öncülleridir (*SW* 48).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles'in her bilimin kanıtlanamayan ilk ilkeleri bulunduğu; bilimsel faaliyetin, söz konusu bilimin kendi başlangıç noktası olarak kabul ettiği ilkelerden çıkan sonuçların

91 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 334.
92 E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, s. 40.

mantıksal ispatından meydana geldiği görüşünü aynen benimseyen Aquinalı'ya göre, bu durum felsefe ve teoloji için de geçerlidir:

> Nasıl ki öteki bilimler kendi ilkelerini kanıtlama yönünde akıl yürütmeyip, kendi ilkelerinden hareketle bu bilimlerdeki öteki hakikatleri kanıtlamaya doğru akıl yürütüyorlarsa, aynı şekilde bu öğreti de, iman akideleri olan kendi ilkelerini kanıtlama yönünde akıl yürütmeyip, bu ilkelerden hareketle başka bir şeyi kanıtlamaya doğru yürür. ... Bununla birlikte, felsefi bilimlerle ilgili olarak akılda tutulması gerekir ki, aşağı seviyedeki bilimler ne kendi ilkelerini kanıtlarlar ne de bu ilkeleri inkâr edenlerle tartışırlar, tersine bu işi daha yüksek bir bilime bırakırlar; oysa bilimlerin en yükseği, yani metafizik, kendi ilkelerini inkâr edenle tartışmaya girebilir, yeter ki karşı çıkan bir ödün verecek olsun; fakat hiçbir ödün vermiyorsa, onunla hiçbir tartışmaya giremez, bununla birlikte onun argümanlarına cevap verebilir. Bu itibarla, Kutsal Kitap ilmi, kendisinin üstünde hiçbir ilim olmadığından, ilkelerini inkâr edenle akıl yürütme yoluyla tartışır, yeter ki karşı çıkan tanrısal vahiy yoluyla edinilen hakikatlerin en azından bir kısmını kabul etsin. Bu yüzden, Kutsal Kitap'taki metinlerden hareketle sapkınlarla tartışabiliriz ve bir iman akidesini inkâr edenlere karşı bir başka iman akidesinden hareketle akıl yürütebiliriz. Eğer karşımıza çıkan ilahi vahyin hiçbir kısmına inanmıyorsa, artık iman akidelerini akıl yürütme yoluyla kanıtlamanın hiçbir yolu kalmaz, yalnızca imana karşı itirazlarına cevap verilebilir (Thomas'tan akt. Jones, 48).

Vahyin hakikatleri, Thomas'a göre, Hıristiyan felsefesinin teoremlerinin kendilerinden çıkarsandığı ilk ilkeleri sağlamanın dışında, bir de böyle bir felsefenin doğrultusunu belirleyip, gelişme imkânlarını güçlendirir. Başka bir deyişle, vahyin sağladığı hakikatlere ilişkin bilgi Hıristiyan felsefesine, kendileri olmadan asla kanıtlanamayacak olan birtakım hakikatleri ispatlama imkânı verir.[93] Aziz Thomas'ın söz konusu tezini doğrulamak için verilen örnek, elbette Aristoteles'tir.[94] Buna göre Aristoteles, Tanrı'yla ilgili birtakım hakikatleri sadece akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlayabi-

93 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 516.
94 A. Flew, *An Introduction to Western Philosophy*, s. 176.

lirdi ve nitekim kanıtladı da. Fakat o, vahyin sağladığı hakikatlerin bilgisinden yoksun bulunduğu için, bu doğrultuda çok fazla ilerleyemedi. Oysa bir Hıristiyan aklın doğal ışığına ek olarak, Tanrı hakkında vahyedilmiş hakikatlere de sahip bulunduğu için, çok daha fazla şey bilebilecek ve kanıtlayabilecek durumdadır.[95]

Demek ki, Aquinalı Thomas önce teolojiyle felsefe arasında bir ayrım yapmıştır. Bu ayrım çerçevesi içinde, felsefenin aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilenlerin meydana getirdiği alana, teolojinin ise imana ya da otoriteye dayanan hakikatlerin sahasına tekabül ettiği söylenebilir. Ya da başka bir deyişle, gerek felsefe ve gerekse teoloji birtakım ilk ilkelerden hareketle akıl yürütme veya başka birtakım hakikatleri kanıtlama işiyle uğraşır. İlk ilkelerin yardım görmeyen aklın doğal ışığıyla apaçık doğrular diye kabul edildiği yer felsefe veya metafiziğin alanını meydana getirirken, ilk ilkelerin vahye dayandığı, dini otorite temeli üzerinde doğru kabul edildiği alan teolojiyi veya vahye dayalı ilahiyatı meydana getirir.[96] Bu ikisi, ona göre, birbirinden kesin olarak ayrılmalıdır; çünkü imanın akıl alanında, aklın da iman alanında yapabileceği bir şey yoktur. Söz gelimi, inayetin zorunluluğu, insanın Tanrı'nın inayeti olmadan kurtuluşa ermesinin imkânsız olduğu gösterilerek asla kanıtlanamaz. Teslis dogmasını, ne yaparsanız yapın aklın ışığıyla aydınlığa hiçbir zaman kavuşturamazsınız.

Aquinalı Thomas burada kalmayıp, teolojinin bir de doğal boyutu olduğunu, akla dayalı bir ilahiyat bulunduğunu söyler. İşte bu doğal teoloji, salt kanıtlamalardan meydana gelen bir disiplin olarak, kendisinde felsefeyle teolojiyi birleştirir.[97] O, burada peripatetizmde bulunduğuna inandığı, özerk olan ve her ne kadar dini dogmayla bağdaştırılabilse de dogmadan bağımsız bulunan felsefeyi Hıristiyan teolojisiyle birleştirir. Bundaki amaç, her şeyden önce Aristoteles felsefesine eksikliği hissedilen bir yüksek metafizik, Hıristiyan düşüncesine de özellikle duyusal varlıklar bağlamında eksikliği duyulan bir varlık metafiziği sağlamak ve sonuçta, çağın ihtiyaçlarına uygun bir sentez yaratmaktır. Buna göre, Thomas'ın yaptığı sadece, Aristoteles'in öğretisini benimsemek ya da Aristoteles'i vaftiz etmek veya Hıristiyanlaştırmak değildi. O, Aristoteles'in öğretisinin kapsamını genişletmekten, onun sistemindeki bariz boşlukları doldur-

95 E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, ss. 41-42.
96 V. J. Bourke, "St. Thomas Aquinas", s. 106.
97 S. Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, ss. 32-33.

maktan ve onu Hıristiyan imanına göre yorumlamaktan bir an bile geri durmamıştır. Aquinalı Thomas, başta İslam filozofları olmak üzere, başka yerlerden de pek çok şey almıştı.[98] Bütün bunlar da dikkate alındığında, Aquinalı Thomas'ın sentezinde, kendisine göre baş aşağı duran Aristoteles'i ayakları üzerine oturttuğu söylenebilir. O, böylelikle peripatetik felsefede bir Hıristiyan açısından eksikliği duyulan yüksek metafiziğe, hemen hemen bütünüyle Hıristiyan teolojisinden gelen ve Thomasçı terimlerle ifade edildiği zaman Platonizmin metafiziğindeki değerli her şeyi su yüzüne çıkartan bir Tanrı telakkisi temin eder.

Buna karşın, aynı sentez Hıristiyan inancına ise duyusal gerçeklikle ve bir bütün olarak varlıkla ilgili, onda eksikliği fazlasıyla hissedilen, genel ve rasyonel bir çerçeve sağlar. Aziz Thomas'a göre, Hıristiyan âlimi, kendini tamamen ilahi hakikate vakfederken, maddi dünyadan uzak durmaya çalışmıştır. Oysa maddi dünyadan kopmak, yaratılanlardan uzaklaşmak, gerçekte Tanrı'dan kopmak anlamına gelir. Ve unutulmamalıdır ki, Tanrı'nın inayeti doğayı bozmak veya tahrip etmek yerine, onu geliştirir, mümkün olduğu ölçüde yetkinleştirir.[99]

Felsefeyle teoloji burada artık örtüşür; demek ki, doğal teolojiyi olduğu kadar, etiği, fiziği, politikayı, vb., ihtiva eden felsefeyle teolojinin çatışma içinde olabilmesi kesinlikle söz konusu değildir. Teolojiyle felsefenin, vahiyle aklın çatışması bir yana, vahiy aklı destekler ve tamamlar. Daha doğru bir deyişle, vahiy aklı desteklerken, akıl da vahyi anlamlandırır. Doğal akıl tarafından bilinen hakikatlerle vahye dayalı hakikatler tek bir bilimin, ilahiyat biliminin temel unsurları haline gelirler. Nitekim Tanrı'nın varoluşuna, Tanrı dolayımsız olarak bilinemediği, O duyulara görünmediği için, teolojik bir perspektif içinde sadece iman edilir; fakat eserinden hareketle, O'nun dolaylı bilgisine erişmek mümkündür. Nitekim onun imanla aklın doğal ışığı, teolojiyle felsefe arasındaki Thomizm olarak bilinen sentezinin temel iddiası şöyle ifade edilir:

> Thomizmin temel iddiası, günlük şeyler ve gündelik dünya üzerine düşünümün dünyayı, kendisinin ötesine, kalıcı nedeni olan Tanrı'ya işaret eden bir şey olarak gösterdiği şeklindedir. İnsan varlıkları benzeri sıradan var olanlar sü-

98 D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 233.
99 A. Hyman and J. J. Walsh (eds): *Philosophy in the Middle Ages*, s. 504.

rekli bir değişme süreci içinde bulunmaktadırlar. Değişme, bununla birlikte, normalde onların kendi çabalarının sonucu olan bir şey değildir ve onların çabalarının sonucu olduğu zaman bile, münhasıran onlara bağlı değildir. Bildik dünyadaki hiçbir nesne kendi *esse*sini (kendi var olma edimini) tam olarak açıklayamaz, o kendinden kaim, kendine yeter değildir; bu türden nesnelerin hepsi de dışarıdan etkilenirler veya en azından kendi yapımları olmayan bir çevre içinde faaliyet gösterirler. Bunu söylemek onların bir ve hepsinin de sınırlı olduğunu söylemek anlamına gelir. Sonlu şeyler her ne kadar, genelde olduğu gibi, başka sonlu şeyler tarafından harekete geçirilse de veya faaliyet içinde tutulsa da, buradan sadece sonlu şeylerin var olabilecekleri ve başka hiçbir şeyin var olamayacağı sonucu çıkmaz. Tam tersine, sonlu olan zorunlulukla kendisinin ötesine, sonsuz olana işaret eder; her biri kendi faaliyeti için aynı türden başka bir şeye bağlı olan sınırlı varlıkların sistemi, varlığını sürdürmesi ve tamamlanışı için, sınırsız bir varlığın, yani başka şeylerdeki değişmenin kaynağı olan, ama kendisi değişmeye tabi olmayan bir varlığın varoluşunu gerektirir. Böyle bir varlık diğer nedenler gibi bir neden değil, bir ilk veya nihai neden olacaktır; o başka her şeyin koşulsuz koşulu olmak durumundadır. Aquinalı insan aklının sonsuz veya yetkin bir varlığın varoluşunun kesin delillerini ortaya koyabileceğine inanıyordu ve bu varlığı Hıristiyan Tanrı'sıyla özdeşleştirmede hiç tereddüt etmedi. Bununla birlikte, onun düşüncesinin hareketi sonludan sonsuza doğru olduğu için, Yaratıcı'ya dair felsefi bilgiye yalnızca O'nun yaratımına ilişkin araştırmadan hareketle varılabileceği kadarıyla sahip olunabileceğini iddia etmişti.[100]

Metafiziği

Her ne kadar sınırları ve sınırlamaları bulunsa da, aklın sağlam ve güvenilir bir araç olduğuna inanan, buna ek olarak Aristoteles'i kendisine rehber alan Aquinalı Thomas, bundan sonra evreni ve evrende yer alan varlıkların ontolojik mahiyetini açıklamaya yönelmiştir. Başka bir deyişle o, ortaçağ felsefesine yakın zamanlara kadar hâkim olan, bir yanda ilahi âlemin diğer yanda gerçeklikten yoksun maddi dünyanın bulunduğu Augustinusçu ve dolayısıyla Platoncu

100 W. H. Walsh – B. W. Wilshire, "Metafizik Nedir?", ss. 64-65.

iki dünyalı evren tasarımının yerine Aristotelesçi evren görüşünü temele almıştı. Bu çerçeve içinde öz ve varoluş, kuvve ve fiil, madde ve form aracılığıyla tanımlanabilen bir bireysel tözler toplamı olarak evren görüşünü öne sürdü.

Söz konusu evren kavramlaştırmasına göre, varlık alanı, biri tinsel öteki maddi varlık gibi ayrı ayrı var olan türünden değil, formun edimselleşmesine bağlı bir derecelenmeye tabi olan tek bir varlık türünden meydana gelir ve halkaları arasında en yukarıdan en aşağıya kadar hiçbir boşluğun bulunmadığı bir büyük varlık zinciri meydana getirir. Buradan çıkan sonuç ise fiziki dünyanın biricik gerçekliği belli belirsizce taklit eden gerçeklikten yoksun bir gölgeler dünyası olmadığıdır. Başka bir deyişle, Yaratıcı ve yaratılanlar sürekli bir tözler hiyerarşisi içinde, tek bir evren meydana getirirler. Aristoteles'in *natura scalae*si veya varlık cetvelinin yerini alan bu hiyerarşinin en tepesinde, doğallıkla Tanrı bulunur.

Aquinalı Thomas'ın teleolojik yaklaşıma çok uygun düşen, söz konusu hiyerarşik varlık anlayışıyla belirlenen metafiziği, Yaratan-yaratılan ekseninde gelişen iki temel ayrım üzerine yükselir. Onun özellikle *Varlık ve Öz* adlı eserinde geliştirdiği ilk ayrım, yaratılmış bir şeyin özünün varoluşundan ayrı olduğunu ifade eder. Bunun sadece kavramsal bir ayrım olmayıp gerçek bir ayrım meydana getirdiğini söyleyen Thomas, bu ikisinin Tanrı'da bir ve aynı olduğunu öne sürer. Tanrı, bu yüzden var olmaması düşünülemeyen zorunlu varlıktır. Oysa Tanrı tarafından yaratılmış olan varlıklarda öz ile varoluş ayrı olup, onlar var olmaları kadar var olmamaları da mümkün olan, varlıklarını başka bir nedenden alan varlıklardır. Bu mümkün varlıklar, doğallıkla zorunlu olmayan varlıklardır. Onun ikinci ayrımı madde-form ayrımı olup yaratılmış maddi varlıkların bileşik varlıklar olduğunu ortaya koyar. Söz konusu bileşik varlıklar doğallıkla bir madde ve formdan meydana gelirler. Oysa yaratılmamış neden olarak Tanrı mutlak bir biçimde basittir.[101]

***Tanrı'nın Varoluşuyla İlgili Argümanlar*:** Hiyerarşinin tepesindeki basit ve yetkin varlık olarak Tanrı'nın var olması, imanın hiç kuşku yok ki en temel unsurudur. Yani, Tanrı'nın var olduğu apaçık bir şeydir (*SW* 197). Fakat Thomas, vahiy akıl ilişkisine dair görüşlerinin bir sonucu olarak, Tanrı'nın var oluşunun ayrıca akıl yoluyla kanıtlanabileceğini savunmaktaydı (*SW* 197).

101 E. Stump, *Aquinas*, s. 12.

Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın, ona göre de biri nedenden sonuçlara, diğeri ise sonuçlardan nedene giden, yani biri *a priori* veya bütünüyle rasyonel, diğeri *a posteriori* veya ampirik olan iki türü vardır. Bununla birlikte o, Tanrı'nın var olduğunu *a priori* bir biçimde, yani Augustinus'un yaptığı gibi yalnızca bir Tanrı tanımına dayanarak kanıtlayamayacağımızı iddia eder. Çünkü Anselmus'un ontolojik delili gibi *a priori* bir argüman insanın Tanrı'nın özünün bilgisine sahip olduğunu varsayar. Oysa insan varlıkları, bilgi duyu-deneyimiyle başladığı için, böyle bir bilgiye sahip değildir. Buradan çıkan sonuç açıktır: Tanrı'nın var oluşunu özden ilineğe, nedenden sonuca giderek kanıtlamak mümkün olamaz. Bunun yerine, sonuçtan nedene gitmek gerekmektedir. Tanrı'nın kendisinde değil de, eserlerinde bilindiğini (*cognitum est in cognoscente per medum cognescentis*) öne süren Aziz Thomas'a göre, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak mümkün olacaksa eğer, elimizde duyusal dünya ile ilgili olarak Tanrı delillerimizin başlangıç noktasını, başlangıç öncüllerini oluşturacak bazı temel verilerimiz olmalıdır. Thomas, işte bu yüzden Tanrı'nın varoluşunu ispatlamak için öne sürülmüş, düşünce veya din felsefesi tarihinde "Beş Yol" olarak ün kazanan, beş ayrı delil ya da argümanda, dünya ile ilgili ampirik bir olgudan yola çıkar.[102]

Gerçekten de bir bütün olarak değerlendirildiklerinde bu argümanlar, söz gelimi dünyada hareketin, olaylar arasında hüküm süren nedensellik ilişkilerinin, belli bir düzenin varoluşunu verili bir olgu, herkes için apaçık olan bir şey olarak alırlar. Aziz Thomas, işte buradan hareketle bütün bu ampirik olguları, yani dünyadaki hareket, nedensellik, düzen, vb., olgusunu açıklamanın tek yolunun Tanrı'nın var olduğu ve bütün bu olguların Tanrı'nın eylemi ya da etkileri olduğu hipotezine başvurmak olduğunu öne sürer. Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın Aziz Thomas tarafından benimsenen bu yolu, algıya açık olmayan varlık ya da kendiliklerin varoluşunu kanıtlamak için kullanılabilecek tek kanıtlama türünü meydana getirdiği için, bir yönüyle de başarılı bir stratejiyi ifade eder.

Thomas beş ayrı Tanrı argümanından birincisinde (*SW* 200; *ST* 15), bizim, bazı şeylerin hareket halinde olduğunu, duyu-deneyimi temeli üzerinde, tam bir kesinlikle bildiğimizi söylemektedir. Öte yandan bir şey, ancak kendisi üzerinde eylemde bulunulduğu, potansiyel güçleri başka bir şey tarafından bilfiil hale getirildiği zaman

102 C. F. J. Martin, *Thomas Aquinas: God and Explanations*, s. 98-9.

hareket edebilir. Thomas'a göre, hiçbir şey kendi kendisini hareket ettiremez, çünkü bu durum, o şeyin aynı anda, aynı bakımdan hem potansiyel ve hem de bilfiil olmasını gerektirir. Örneğin, bir nesne kendi kendisini ısıtamaz ya da sıcak yapamaz, çünkü böyle bir durum, onun aynı anda hem sıcak olmasını ve hem de olmamasını gerektirir. Bundan dolayı, hareket eden her varlığın başka bir varlık tarafından hareket ettirilmesi gerekir.

Söz konusu hareket ettiricinin de yine aynı nedenle başka bir varlık tarafından hareket ettirilme zorunluluğu bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu hareketler ve hareket ettiriciler dizisi sonsuzca geriye gidemez, çünkü bir ilk hareket ettirici yoksa eğer, bu takdirde ikinci, üçüncü, vb., hareket ettirici ve dolayısıyla, duyusal dünyada gözlemlenen hareket de var olmaz. Bundan dolayı Tanrı vardır; yani, gözlemlenebilir bir hareket, son çözümlemede yalnızca, kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin, yani Tanrı'nın varoluşuyla açıklanabilir.[103]

Aquinalı Thomas'ın ikinci argümanı da, kozmolojik delilin başka bir versiyonudur.[104] O, burada, Tanrı'nın varoluşunu, şeylerin fail nedenleri olduğu ve fail bir nedenin sonucundan önce gelme zorunluluğu bulunmasından dolayı, hiçbir eylem ya da sonucun kendi kendisinin nedeni olamayacağı gözlemine dayandırır. Ona göre, fail nedenler zincirinde bir ilk neden olmalıdır. Bu ilk neden olmadığı takdirde, zincirdeki ilk adıma, daha sonraki halkaya ve daha sonraki adımlara neden olacak bir başlangıç noktası olmaz. Bu olmadığında ise son sonuçtan, yani dünyamızın bugünkü halinden söz etmek de mümkün olamaz. Öyleyse, doğanın bugünkü hâli ve sonuçlar dizisi, bir ilk neden olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlar (*SW* 200-201; *ST* 15).

Aquinalı'nın İslam felsefesinden ilham alan üçüncü kanıtı ise yine "kozmolojik delil"in başka bir versiyonu olup "imkân kanıtı" diye bilinir. Thomas burada doğadaki varlıkların, nesnelerin var olmaları kadar, var olmamaları da mümkün olan varlıklar olduğu gözleminden yola çıkar. Doğal varlıklar olumsal varlıklardır, çünkü onlar her zaman var olmazlar; doğal varlıklar yaratılmışlardır ve yok olup giderler. Örneğin, bir ağacın var olmadığı bir zaman vardı; o, şimdi var olmaktadır ve bir gün varlıktan çıkacaktır. Aquinalı'ya göre, ağaç için var olmama iki anlamda düşünülmelidir. Öncelikle, onun hiç varlığa gelmemiş olmasından söz edilebilir; ikinci olarak, o

103 Ö. F. Akyol, *Thomas Aquinas: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi* s. 71.
104 M. Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*,s. 38.

bir kez var olunca, açıktır ki, belli bir süre sonra yok olup gidecektir. Gerçeklikteki her şey yalnızca, ağaç benzeri mümkün ya da olumsal varlıklardan oluşuyorsa, hiçbir şeyin var olmadığı bir zamandan söz etmek mümkündür. Oysa duyu-deneyimi bize, nesnelerin, varlıkların var olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı, var olan her şey mümkün varlıklardan meydana gelemez. Mümkün varlıkların dışında, bir de zorunlu varlık olmalıdır. Zorunlu Varlık, var olmaması mümkün olmayan varlıktır ve bu Zorunlu Varlık da, Aquinalı Thomas'a göre Tanrı'dır. Başka bir deyişle, mümkün varlıklara neden olan, onlara varoluş veren varlık, işte bu Zorunlu Varlık'tır, yani Tanrı'dır (*SW* 200-201; ST 15).

Aquinalı Thomas'ın "varlık derecelerinden hareket eden argüman" olarak bilinen dördüncü argümanı, var olan şeyler arasında bir derecelenme bulunduğu olgusundan yola çıkar. Buna göre, bazı şeyler diğerlerinden daha iyidir, daha güzel, daha doğru, daha saygındır. Fakat şeyleri belli bir özelliği sergileyip sergilememelerine göre derecelendirebilmek için, öncelikle elimizde bir standardın olması gerekir; bazı şeylerin diğerlerinden daha iyi olduklarını söyleyebilmek için, mutlak bir ölçütün, bir en iyinin var olma zorunluluğu bulunmaktadır. Bazı şeylerin diğerlerinden daha iyi veya daha kötü olduğunu, Thomas'a göre, ancak bu standardın bilgisine sahip olduğumuz, en iyiyi bildiğimiz takdirde söyleyebiliriz. O, bu noktada, Aristoteles'in, bir cins içindeki en yükseğin –en yüksek değerin, burada en yüksek iyinin– cins içindeki tüm nesnelerin özelliklerinin nedeni olduğu ilkesinden yararlanmaktadır. Buna göre, iyi olan her şey en iyinin sonucudur, zira en iyi başka şeylerin iyiliğinin temelini meydana getirir. Demek ki, şeylerin varoluşlarının, iyiliklerinin ve başkaca yetkinliklerinin nedeni olan bir en iyi olarak Tanrı vardır (*SW* 201; *ST* 16).

Aquinalı Thomas'ın beşinci kanıtına geçtiğimizde, onun "düzen ve amaç kanıtı" olarak bilinen ünlü kanıt türünün veya teleolojik delilin özel bir hali veya versiyonu olduğunu görüyoruz. Bu Tanrı delili de, tıpkı daha öncekiler gibi, ampirik bir argümandan meydana gelmekte olup fiziki dünya ile ilgili bir gözleme dayanır. Nitekim Thomas bu argümanda, dünyadaki her şeyin amaçlı bir biçimde, belirli amaçlara ulaşacak şekilde eylemde bulunduğu veya hareket ettiği gözleminden yola çıkar.[105] Bu durum, akıllı insan varlıkları için olduğu kadar, taş ve ağaç benzeri akıl ve dolayısıyla bilgiden

105 E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, s. 93.

yoksun olan varlıklar için de geçerlidir. Bu varlıkların amaçlarına, rastlantısal olarak değil de, bir plana uygun olarak ulaştıkları; bir plandan dolayı, işlevlerini evrendeki genel düzene katkı yapacak şekilde gerçekleştirdikleri açıktır. Bu plan ve dolayısıyla evrendeki düzen de, en yüksek derecede akıllı bir varlık, bilgisi mutlak olan bir varlık olarak Tanrı'nın eseridir (*SW* 201-202; *ST* 16).

***Tanrı'nın Sıfatları*:** Aquinalı Thomas Tanrı'nın varoluşunu kanıtladıktan sonra, O'nun doğasını açıklamaya, temel sıfatlarını sıralamaya geçer. Bununla birlikte, burada bir belirlemede bulunmakta, ne kadar akılcı olursa olsun Thomas'ta da, varlığın ötesindeki özü gereği aşkın bir gerçeklik olarak Tanrı'nın maddi dünyadaki varlıklar için kullanılan terimlerle tanımlanamayacağını, Tanrı'nın kendisinde ne olduğunun bilinemeyeceğini belirtmekte yarar vardır. Nitekim Aziz Thomas bu konuda şöyle konuşur:

> Tanrı bir sınıf içinde yer almaz; bu yüzden O'nun tanımlanamayacağı veya hakkında cins ve türsel ayrım yoluyla bir tanım verilemeyeceği açıktır (PT 85; ST 22).

Başka bir deyişle, yaratılanların iyilik, güzellik, varlık benzeri nitelikleri, yaratıcı kudretin kaynağı olarak Tanrı için asla kullanılamaz; bununla birlikte bu, söz konusu niteliklerin Tanrı'da bulunmadığı anlamına da gelmez. Bu sıfatlar Tanrı'da gerçekten de vardır, ama onlar Tanrı'da insan zihni tarafından kavranamaz ve ifade edilemez bir tarzda bulunurlar. Başka bir deyişle, aynı terimler Tanrı için ne aynı anlamda, ne de farklı anlamda kullanılabilir. Onları ancak analojik olarak kullanabiliriz.[106]

Buradan da anlaşılacağı üzere, sadece antropomorfizmden değil, agnostisizmden de sakınmaya çalışan Thomas'ta Tanrı'nın dört temel sıfatı "Beş yol"dan, yani Tanrı delillerinden, özellikle de kozmolojik argümanlardan zorunlulukla çıkar. Buna göre, Tanrı her şeyden önce cismani olmayan bir varlıktır, çünkü cisimler hareket ettirilmedikleri sürece, hareket edemezler ve Tanrı, ilk argümana göre, hareket ettirilen değil, hareket ettiren varlıktır, hatta ilk Hareket Ettirici'dir. İkinci olarak, Tanrı cismani olmadığına ve cisim olanlar bir madde ve bir formdan mürekkep olduklarına göre, maddi bir varlık da değildir. Tanrı, dördüncü argümana göre, daha az iyi veya daha iyi şeylerin iyilik derecelerine kendisiyle karar verdi-

106 D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 238.

ğimiz bir iyilik standardı olduğu için, mutlak olarak iyi olan varlıktır. O ayrıca, ilk Neden kanıtının bir sonucu olarak, bileşik bir varlık değildir; çünkü bileşikler parçalarından sonra gelirler, oysa kozmolojik argüman Tanrı'nın ilk neden ve dolayısıyla ilk varlık olduğunu kanıtlamaktadır.[107]

"Beş Yol"dan değil, bu kez beş yolun zorunlu sonucu olan yukarıdaki sıfatlardan çıkan başka bir sonuç, bileşik olmayan Tanrı'nın zorunlulukla basit olduğunu bildirir:

> Tanrı bir cisim olmadığı gibi, maddeyle formun bir birleşimi de olmadığı, onun doğasıyla tam tözselliği, özüyle varoluşu ayrı olmadığı, cinsle türsel ayrımın veya özneyle ilineklerinin bir birleşimi söz konusu olmadığı için, Tanrı'da niceliksel parçaların bir birleşimi bulunmaz. Tanrı'nın bütünüyle basit olup hiçbir şekilde bileşik olmadığı açıktır (*PT* 70).

Tanrı, yine bileşik olmamanın bir sonucu olarak, özüyle var oluşu birbirinden ayrılamayan varlıktır. Daha doğru bir deyişle, Tanrı, Aquinalı Thomas'a göre, bütün varlıklar içinde özüyle özdeş olan biricik varlıktır. Buna göre, Aristoteles için olduğu gibi, Thomas için de "öz", bir şeyi her ne ise o şey yapan şeydir. Özün söz konusu anlamından hareket edildiğinde, ne Sokrates ne de sonlu bir başka şeyin hiçbir anlamda özüyle özdeş olduğu söylenemez.[108] Her şeyden önce, insanlığın Sokrates'in özünün bir parçası olduğunu dikkate aldığımızda, başka insanlar da var olduğu için, insanlığın Sokrates'i aştığını söylememiz gerekir. İkinci olarak, Sokrates, özüne ek olarak, çok çeşitli araz ya da ilineklere sahiptir. Sokrates "oturuyor" veya "ayakta duruyor" ya da "yatıyor" olabilir; bu hal ya da yaşantılar, onu her ne ise o şey yapan şeyin bir parçası değildir. O zaman haklı olarak Sokrates'in ve başkaca sonlu şeylerin, özleriyle özdeş olmadıkları, bir anlamda özlerinden fazla, başka bir anlamda daha az oldukları söylenebilir. Oysa bu durum Tanrı için geçerli değildir. Tanrı'da hiçbir ilineğin varlığından söz edilemez; O özünden ne daha az ne de daha fazladır:

> Bir şeye kendi özünün üstünde ve ötesinde ait olan özellikler başka bir yerden, ya doğanın kendisinden ya da başka

107 B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, ss. 77-78.
108 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, ss. 351-52.

bir kaynaktan türemelidir. O halde, bir şeyin varoluşu onun özünden ayrı ise, bu varoluş ya doğanın ya da bir dış nedenin sonucu olmalıdır. Şimdi, o varoluşunu sadece doğadan almış olamaz, çünkü türetilmiş bir varoluşla hiçbir şey kendini varlığa getiremez. Buradan öyleyse, bir şeyin varoluşunun onun özünden farklı olması durumunda, söz konusu varoluşa bir dış nedenin sebep olması gerekir. Fakat bunu, ilk neden olduğunu görmüş olduğumuz, Tanrı için söyleyemeyiz. Onun varoluşunun özünden farklı olduğunu söylemek de mümkün değildir (*ST* 20).

Özüyle özdeş olan, varoluşu özünden farklı olmayan Tanrı, aynı zamanda yetkin varlık olmak durumundadır (*ST* 25). Çünkü Tanrı'nın özüyle özdeş olması O'nun bütünüyle aktüel olduğu; buna karşın varoluşunun da özünden ayrılamaması, O'nun var oluşunu kendisine borçlu olduğu bir dış kaynak ya da nedenin bulunmadığı anlamına gelir. Tanrı bütünüyle gerçekleşmiş, var oluşunu özünden alan yetkin varlıktır (*ST* 25). Tanrı yine akıl sahibi bir varlık olup (*ST* 100), eksiksiz bir bilgiye sahiptir. Buna göre o, sadece tümelleri değil, tikelleri de bilir.

Çünkü bir sonucun bilgisi yeterli bir biçimde nedenin bilgisinden elde edilir: Buna göre, bir şeyi onun nedenini bildiğimiz zaman, bildiğimiz söylenebilir. İmdi, Tanrı Kendi özü gereği başka şeylerin varlığının nedenidir. Tanrı özünü tam olarak bildiği için, O'nun başka şeyleri de bildiği sonucunu çıkartmamız gerekir.

Dahası, bir şeyi mükemmel bir tarzda bilen, o şey hakkında doğrulukla söylenebilen her şeyi ve şeye doğası gereği ait olan her şeyi bilir. İmdi başka şeylerin nedeni olmak Tanrı'ya Kendi doğası gereği aittir. O halde, O kendisini mükemmelen bildiğinden, Kendisinin bir neden olduğunu da bilir; bu ise, O etkisini [neden olduğu şeyleri] bir şekilde bilmediği sürece, imkânsızdır. Hiçbir şey kendi kendisinin nedeni olmadığından, bu bir şey O'nun dışında bir şeydir. Öyleyse, Tanrı kendisi dışındaki şeyleri de bilir.

Buna göre, bu iki sonucu bir arada alırsak, apaçıktır ki, Tanrı Kendisini Kendi bilgisinin ilk ve *per se* [kendisi için] nesnesi olarak bilir ve başka şeyleri ise Kendi özü içerisinde görüldükleri şekliyle bilir (Thomas'tan akt. Jones 357).

Öte yandan, Tanrı tek tek varlıkları, özellikle de insanları bilmekle kalmaz, onları gözetir. Yani o, iradi bir varlıktır (*SW* 295-296). Tanrı yine mutlak kudrete sahip olan varlıktır; O'nun gücü her şeye yeter:

> Dolayısıyla, Tanrı'nın kudretinin kendinde mümkün olan ve kendi içinde bir çelişki içermeyen her şeye uzandığı sonucuna varıyoruz. Öyleyse, Tanrı'ya açıktır ki, O kendi içinde mümkün olan her şeyi yapabildiği için, kadir-i mutlak adı verilir (*SW* 249).

Tanrı nihayet, var olan her şeyi hiçten yaratmış olan yaratıcı varlık olup (*SW* 251-255), onun inayeti var olanlar üzerinden hiç eksik olmaz (SW 270-73). Aquinalı Thomas'a göre, Tanrı tüm varlıkların kaynağı ise varlığın, var olan şeylerin başka bir kaynağı olamaz. Tanrı bu bakımdan bir sanatkârla, örneğin bir heykeltıraşla karşılaştırılamaz. Bir heykeltıraş var olan malzemeye şekil verir. Oysa yaratılıştan önce, yalnızca Tanrı vardı; bu nedenle varlığa gelen her şey varoluşunu Tanrı'ya borçludur. Bu dünya, yaratılmış şey türlerinin mümkün en iyi düzenlemesini içerdiği için en iyi dünyadır.

Başka bir deyişle, Aquinalı, yaradılış konusunda Platon'un yaratıcı Tanrı'sının, *Demiourgos*'unun gerçek bir yaratıcı olmadığını, yalnızca ezeli maddeye, yetkin ideaları model olarak kullanarak, form kazandırdığını söyler. Aynı şekilde, Aristoteles'in İlk Muharrik'i de gerçek bir yaratıcı değildir, çünkü o, ereksel bir neden olarak zaten var olmakta olanı harekete geçirir. Oysa Aquinalı Thomas'ın Tanrı'sı gerçek bir yaratıcıdır, hem fail ve hem de ereksel nedendir. Tanrı dünyadan bağımsız olarak var olur ve dünyayı, kendi iyiliğine karşılık gelen yetkinliğini paylaşmak üzere, özgürce yaratır.

Bileşik Varlıklar ve Hiyerarşik Varlık Görüşü: Görüşlerinin önemli bir bölümü, aşırı uçlar arasındaki ortayı temsil eden Thomas, bu tavrını Tanrı dışındaki varlıkları ele aldığı varlık felsefesinde de sürdürür ve doğal olarak, statik monizm ve dinamik akış öğretilerine karşı, yine tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi bir oluş felsefesinin savunuculuğunu yapar. Buradaki yaklaşımında o, mekanistik bir analizle dinamik bir analizin tam ortasında bir yere oturur. Buna göre, evren ne sürekli hareket ve çarpışma halindeki atomların bir toplamıdır, ne de maddeden yoksun enerjiye tekabül eder. Evren maddeyle formun, atomlarla enerjinin, onun formun her şeyi belirlediği aksiyomuna göre, bir bileşimidir. Fakat elbette onda da form

olarak enerji veya yapı ilkesi bitkisel, hayvani ve rasyonel dünyada giderek daha çok önem kazanır.

Thomas'ın metafiziğine, söz konusu orta yol tavrına paralel ve ek olarak, daha önce de belirttiğimiz üzere öz ve varoluş, kuvve ve fiil, belirsiz madde ve belirleyici form ayrımları başta olmak üzere, birtakım ayrımlar damgasını vurur. Bunlardan esas önemli olanı öz ile varoluş arasındaki ayrımıdır. Thomas'a göre, bir tektanrı için böyle bir ayrım söz konusu olmaz; O, mutlak varlık olduğu, kendisinde oluşun izi bulunmadığı için, olumsallığı veya sonluluğu olmayan, özü ve varlığı bir, saf varlıktır. Fakat Tanrı dışında, bütün varlıklar bileşiktir.

Aquinalı Thomas açısından, bir varlığın bileşik olması, bileşik olmanın farklı türleri bulunduğu için, onun sadece madde ve formdan oluşması anlamına gelmez. Belirsiz madde ve belirleyici form ayrımını kabul etmekle birlikte, Aristoteles'in mutlak hilomorfizmini hiç olmazsa kısmen reddeden Thomas'a göre, bileşik olmanın çok daha temel bir türü, bir şeyin öz ve var oluştan mürekkep olmasına işaret eder. Bir şeyin ne olduğu sorusunu (onun özünü) onun var olup olmadığı sorusundan (varoluşundan) ayıran Aristoteles'ten sonra, Thomas bir şeyin varoluşunun, maddi olmayan şeyler de bulunduğu için, onun maddesi olmadığını öne sürer. Varoluş bir form da değildir. Varoluşun Aristotelesçi kategorilerden birine indirgenmesini kabul etmeyen Aquinalı için, maddi tözler ilk madde ve tözsel formdan meydana gelen bir öze sahiptirler (*SW* 93-94). Fakat onlarda buna ek olarak bir bileşim, özle var olma edimi arasında söz konusu olan bir bileşim daha vardır. Manevi varlıklar, doğaları gereği maddi olmayan varlıklar oldukları için, madde ve formdan meydana gelen bir öze sahip değildirler; yine de bir öz ve bir varoluştan meydana gelirler. Sadece Tanrı'da bu ikisi ayrı değildir.[109] Tanrı dışındaki mürekkep varlıklar söz konusu olduğunda, varoluş bir özün potansiyelini aktüelleştirir. Başka bir deyişle, her sonlu varlık potansiyelinin bilfiil hale gelmesi ve bir formun belirlenimi yoluyla varlığa gelir.

Sonlu, bileşik varlıklar, Aquinalı Thomas'a göre, dahası, kendilerinden, salt kendileri yoluyla varlığa gelmezler; onlar kendi kendilerine neden olan varlıklar değildirler. Sonlu varlıklar evrende hüküm süren bir nedenselliğin eseridirler. Dolayısıyla, yaratılmış nedenler âlemi içinde, Aquinalı Thomas'a göre, biyolojik üreme ve ekolojik denge örneklerinde en açık bir biçimde görüldüğü üzere, hem

109 P. V. Spade, "Medieval Philosophy", ss. 89-90.

nedenleri ve hem de sonuçları ihtiva eden bir büyük varlık zinciri bulunmaktadır.[110] Burada bilimsel ayrıntılara girmeyen, girebilmesi de pek söz konusu olmayan Thomas, görüşünü "varlık merdivenini" tanımlarken, zaman zaman öğeler arasında toprağın en aşağıda, ateşin en yüksekte, hayvanlar içinde insanın en üstte bulunduğunu, cansız şeylerin hayvan ve bitkilerin altında bir derecelenme sergilediklerini söyleyerek şöyle ifade eder:

> Farklı şeyler farklı şekillerde meydana gelirler.
>
> Her şeyin en aşağı düzeyinde, meydana gelişin ancak bir cisim, başka bir cisim üzerinde eylemde bulunduğu zaman mümkün olduğu cansız cisimler vardır. Bunlara en yakın olan canlı şeyler, bitkinin içsel özünü tohuma dönüştürerek, bir bitkinin toprağa girdiği zaman büyümesine yol açan içsel bir üremenin kendilerinde zaten var olduğu bitkilerdir. Burada böylelikle, hayatın ilk düzeyine sahip oluruz, çünkü cansız varlıkların yalnızca kendileri dışındaki şeyleri hareket ettirebildikleri yerde, canlı şeyler kendi kendilerini hareket ettirirler. Bitkilerde, o halde hayatın şu emaresi vardır: Onların içindeki bir şey bir forma doğru hareket eder.
>
> Bitkilerin üzerinde başka bir hayat düzeyi, hayvanların hayatı söz konusu olur. Onlar kendi kendilerinin farkında olmalarından başka, dışarıdan başlayıp içeride son bulan ve ilerledikçe daha çok içselleşen kendilerine özgü bir üretim biçimine sahiptirler. Çünkü dışarıda duyumlanabilen bir şey formunu dışsal duyulara bırakır ve buradan, bellekte kaydedilecek şekilde, imgeleme gider. Fakat bu sürecin her evresinde başlangıç ve form farklılık gösterir: Hiçbir duyu gücü kendisi üzerine düşünmez. Dolayısıyla, bu hayat düzeyi, içsel daha çok şey ihtiva ettiği ölçüde bitkilerin hayat düzeyinden daha yüksektir. Ama o yine de bütünüyle yetkin değildir, çünkü üretim her zaman bir şeyden başka bir şeyedir.
>
> Öyleyse, en yüksek, en yetkin hayat düzeyi aklın hayatıdır, çünkü akıl kendi üzerine düşünebilir ve kendisini anlayabilir. Bununla birlikte, burada da farklı düzeyler vardır. İnsan zihni, kendi kendisinin bilincinde olabilmekle birlikte, işe hâlâ dışarıdaki şeyleri bilerek başlamak zorundadır ve onlar duyu-imgeleri olmadan anlaşılamazlar. ... O halde, daha

110 D. Luscombe, *Medieval Thought*, s. 101.

> yetkin olan hayat düzeyi meleklerin hayatıdır ki, burada akıl kendini, dışarıdaki bir şeyden hareketle değil, kendinde idrak etmek suretiyle bilir. Ama onların hayatı da yetkinliğin doruğunda olamaz, çünkü onların zihinlerindeki idea, her ne kadar bütünüyle onlarda olsa da, meleklerde var olmak, anlamaktan farklı olduğu için, onların oldukları şeye tekabül etmez. Hayat bakımından yetkinliğin en üst düzeyi, demek ki Tanrı'ya aittir, ... öyle ki Tanrı'da, O'nun zihnindeki idea, O'nun kendisinin olduğu şeydir (*SW* 115-116).

Söz konusu hiyerarşik varlık görüşü, bir de Platon'dan ilham alan bir yaklaşımda, "pay alma" kavramı yoluyla ifade edilir.[111] Onun metafiziği bu nedenle bir "pay alma metafiziği"[112] olarak tanımlanır. Thomas'a göre, her sonlu varlık başka varlıklardan, bu varlıkların hem nedeni ve hem de sonucu olmak suretiyle pay alır. Bu zincirde bütün varlık düzeyleri, en altta katışıksız bir biçimde maddi ve bütünüyle belirsiz olan, en yüksekte ise hiçbir şekilde cismani olmayıp tamamen manevi olan bulunacak şekilde, dikey bir çizgi boyunca ve hiyerarşik olarak sıralanır. Dolayısıyla, her varlık hem nedenini ve hem de ilk nedenini yansıtır.

Varlığın, varlık cetvelindeki düşüş ve yükselişin ölçüsü olarak Tanrı ve bu aradaki bileşik varlıkların durumu, bundan böyle daha ziyade kuvve ve fiil, madde ve form kavramlarıyla ifade edilir. Buna göre, meleklerin tinsel sıralanışında daha yukarılarda bir yerde bulunan bir meleğin özü daha az kuvve ya da imkân içerir; dolayısıyla o, saf fiil veya katışıksız edim olarak Tanrı'ya o kadar yakın ve benzerdir. Buna karşın, bir melek Tanrı'dan ne kadar uzak ve O'na ne denli az benzer olursa, onun edimselliği daha az, kuvvesi daha fazla olur. Aynı şey madde ve form için de geçerlidir: Tanrı'nın kendisi veya Tanrı'ya en yakın olan suretler madde olmadan var olur; Tanrı'dan nispeten daha uzak olan formların maddesi ve dolayısıyla, daha fazla kuvvesi ve daha az fiili vardır. Yetkinlik derecesi kuvveden uzaklaşma ve saf edime yakınlaşma derecesi tarafından belirlenir. Bir varlık Tanrı'ya ne kadar yakın olursa, o kadar çok varlığa sahip olur. Öyleyse, bütün yaratılmış varlıklar, varlıktan farklı derecelerde pay alırlar ve Tanrı tüm varlıklarda onların varoluşlarının yaratıcısı ve koruyucusu olarak var olur.

111 D. Luscombe, *Medieval Thought*, s.102.
112 J. F. Wippel, "Metaphysics", s. 105.

İnsan Anlayışı

Aquinalı Thomas, başka pek çok konuda olduğu gibi, insan anlayışında veya insanın psiko-fiziksel kuruluşunda da, bir kez daha Aristoteles'in orta yolculuğunu koruyarak, iki aşırı görüş arasında tam ortada bir yerlere konumlanır. Buna göre, bir tarafta sadece antik çağda Platon ve Plotinus tarafından benimsenmekle kalmayıp, Doğu'da ve Batı'da pek çok ortaçağ düşünürü tarafından devam ettirilen "gerçek insanın, kendisi için bir mezar ya da hapishane veya bir araç olarak görülen bedende ikamet eden ruh olduğu" görüşü vardır. Karşı uçta ise söz gelimi Epikürosçular tarafından benimsenen, ruhun bir şekilde maddeye indirgendiği materyalist anlayışın bulunduğunu dile getiren Aquinalı Thomas, hiçbir ampirik veri tarafından doğrulanmayan iki aşırı konum karşısında hakikatin orta konumda olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle o, ruhun bir bedende yuvalanan bağımsız bir töz olmasını kabul etmeyip, ruhtan, tıpkı Aristoteles gibi, bedenin "formu" diye söz eder (*SW* 128; *ST* 481; I 75, 1). Thomas bir yandan da ruhun varoluşu için bedene bağlı olmadığını, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürdüğünü öne sürer. Aquinalı Thomas'ın iki aşırı ruh telakkisi arasındaki ortayı temsil eden ruh görüşü, Aristotelesçi psikolojinin Hıristiyan teolojisinin taleplerine uygun hale getirilmesinden oluşur.[113]

Buna göre Thomas, insanın tek bir maddi töz olduğunu kabul eder. Başka bir deyişle, sadece form ve maddeden meydana gelen canlı bileşikler insan olarak adlandırılabilir (*ST* 485; I 75, 5). Yani insan, varlığını bedenin ölümünden sonra da devam ettiren gayrı maddi bir ruha sahip tek bir maddi töz olarak anlaşılır. İnsan kişisinin bedenlendiği zaman "akıllı hayvan" kategorisinde bireysel bir töz haline geldiğini ileri süren Thomas'a göre, ruh "hayatın ilk ilkesi" olmak durumundadır (*ST* 483; I 75, 3). O, beden içinde veya vücut sayesinde yetkinleşmekle beraber, madde veya cismani değildir. Zaten maddi veya cismani olsaydı eğer, maddi olmayan gerçeklikler olarak tümelleri kavrayıp anlayabilme imkânı olamazdı. Gerçekten de bir alıcının ancak doğasına uygun olan şeyleri alabileceğini öne süren Thomas için, bir alıcı olarak ruhun tümelleri alabilmesi veya kavrayabilmesi için, onlarla aynı doğaya, yani maddi olmayan bir doğaya sahip olması gerekir.

113 F. Coplestone, *Saint Thomas*, s. 177.

Ruh, dahası kendinden kaim olan tözsel bir formdur.[114] Ruhun kendinden kaim olması, her şeyden önce onun var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaması, yani bedenen, ayrı olarak var olma kapasitesine sahip olunması veya ölümsüz olması anlamına gelir. Ruhun kendinden kaim olması, ikinci olarak onun kendine özgü bir faaliyetinin, duyu organı olmadan gerçekleştirdiği bir faaliyetin olması anlamına gelir (*ST* 482; I 75, 2). Ruhun bütünüyle rasyonel boyutu üzerinde yoğunlaşan bu açıklama kapsamında, Aquinalı Thomas onun nihayet tözsel form olduğunu söyler. Buna göre, ruh, daha önce de belirtildiği üzere tözün kendisi olmayıp, bir parçasıdır. Fakat tözsel form olarak bu parça, bir şeyi, yani insanı ait olduğu türü bir yapan ve ona kendisini olduğu şey yapan birtakım güç veya yetenekleri temin eden parçadır.

Thomas, bedenin formu veya tözsel form olarak ruhu, bitkisel, duyusal ve akli ruh olarak üç farklı düzeyde ele alır (*SW* 132-133). Bunlardan canlı türü olarak bitkileri tanımlayan veya belirleyen bitkisel ruh, Aquinalı Thomas'ta üç ayrı güçle karakterize olur: Beslenme, büyüme ve üreyip çoğalma. Aralarında ilerledikçe artan bir karmaşıklık düzeni bulunan bu üç gücün belirlediği bitkisel ruhun üzerinde ise, hissetme veya duyumlama gücüyle karakterize olan duyusal ruh bulunur.[115] Duyusal ruhta, Aquinalı Thomas, ayrı ya da müstakil fakülte veya duyum güçlerinin bulunduğunu söyler. Örneğin bir köpek, görme ya da işitme gibi dış duyumlara veya duyusal güçlere, duyusal bellek benzeri içsel güçlere sahiptir. Bütün bunlar duyusal yaşam düzeyinin parçası olup, varlıkları için organizmanın varoluşuna ihtiyaç duyarlar.[116]

Onda da, elbette yine Aristoteles'te olduğu gibi, bitki ve hayvan doğalarını aşan ve insanı meleklerle birlikte, manevi tözler alanına dahil eden ruh türü, akli ruhtur. Akli ruh, iki farklı güç ya da yetiyle karakterize olur: Dünyayı ya da nesneleri bilen yeti olarak bilgi gücü ya da teorik akıl ve nesneler karşısında belli davranışlar sergileyen yeti olarak irade. Bu iki yetinin birbirinden ayrı, fakat birbirine karşılıklı olarak bağımlı olduğunu öne süren Aquinalı Thomas'a göre, istediğimiz şey bildiğimiz şeyi, bildiğimiz şey de istediğimiz şeyi belirler.[117]

114 N. Kretzman, "Philosophy of Mind", ss. 134-135.
115 N. Kretzmann – E. Stump, "Thomas Aquinas", 2001.
116 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 383.
117 N. Kretzman, *The Metaphysics of Theism*, 2001, s. 38.

Thomas özellikle bilme gücü söz konusu olduğunda, bu noktada kalmayıp, aklı, duyusal ruh ile akli ruh arasındaki ayrımın insan varlığındaki karşılığını ifade etmek amacıyla, edilgin akıl ve etkin akıl olarak ikiye böldü.[118] Buna göre o, insanların, Tanrı'dan farklı bir anda her şeyi birden bilememeleri nedeniyle, aklın edilgin bir güce sahip olmak zorunda olduğunu düşünmekteydi. Gerçekten de o, şeyleri bilfiil bilmeden önce bilkuvve bildikleri için, insanların aklında doğallıkla edilgin bir güç bulunduğunu öne sürmekteydi. Öte yandan ruhun sırasıyla bitkisel, duyusal ve akli düzeylerde sergilediği beslenme, büyüme, üreme, hissetme, isteme ve bilme güçleriyle vücut ya da cismi bir insan bedeni haline getiren şey olduğunu savundu. Dolayısıyla müstakil tözler olmayan ruh ve bedenin ancak birlikte tek bir töz meydana getirdiklerini ileri sürdü. Buna göre, insan varlığı ruh ve beden gibi iki tözden meydana geliyor değildir; o, kendisini meydana getiren iki unsur ya da bileşen olan tek bir töze tekabül eder. Buna göre, hissettiği veya bir şeyleri duyulmadığı zaman, hisseden veya duyulmayan ne tek başına beden, ne de tek başına ruh olup, bir bütün olarak insanın kendisidir. Aynı şekilde, bir şeyleri anladığımız veya kavradığımız zaman, bu edimi, ruh olmadan gerçekleştiremesek bile, anlayan veya kavrayan esas itibariyle insandır.

İnsanın hissetme ya da duyumlama gücüne sahip olduğunu, fakat beden olmadığında bu gücünü gerçekleştiremediğini; onun anlama gücüne sahip bulunmakla birlikte, doğuştan getirdiği düşünce ve kavramları olmadığını, bu yüzden bilgiye erişmek için duyu-deneyimine bağlı olduğunu savunan Aziz Thomas'ın psikolojisinde, insanın psiko-fiziksel birliği görüşünü benimsemiş olduğunu söyleyebiliriz. Bedenin formu olarak ruh anlayışının veya Aquinalı'nın psişik olanın fiziki olana bağımlılığıyla ilgili ısrarının, bununla birlikte onun ruh görüşünün sadece bir yönünü temsil ettiğini, Thomas'ın görüşünün bir de ruhun bedenden ayrılabilirliği veya ölümsüzlüğü üzerinde yoğunlaşan ikinci bir boyutu daha olduğunu unutmamak gerekir.[119] Buna göre, ruhun bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürme anlamında ölümsüz oluşunu Thomas, onun maddi olmayan yapısına veya manevi karakterine bağlar. Onun kişisel ölümsüzlüğünü mümkün kılan manevi karakterinden yola çıkarak yok edilemezliğine doğru akıl yürüten bir Hıristiyan düşünürünün bu sonucu çıkarsaması güç olmaz.

118 Aquinas, *Selected Writings*, s. 135.
119 H. Meyer, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, s. 205.

Bilgi Görüşü

Bilgi görüşlerinde de Aristoteles'ten yola çıkan, hatta pek çok ortaçağ Hıristiyan felsefesi yorumcusuna göre, epistemolojisi Aristoteles'in epistemolojisinin daha açık ve belirtik hale getirilmiş versiyonu olan[120] Aquinalı Thomas'ın söz konusu ruh veya insan anlayışından yola çıkan bilgi görüşü, ayrıca genel hiyerarşik varlık anlayışının kavram çiftlerine, esas olarak da etik anlayışına bağlı olarak gelişir. Nitekim bilgilenme süreci veya bilgisizlikten bilgiye geçiş, onda kuvve ve fiilin evrensel ritminin epistemolojik alandaki tezahürü olarak ortaya çıkar. Bilgilenme yine onda, maddenin form tarafından belirleniminin özel bir ifadesi olarak gündeme gelir. Başka bir deyişle, bilgi bir organizmanın olgunlaşma yönündeki hareketini temsil eder. Buna göre, bilgi bir tür varlık tarzı, zihnin içkin yaşamının olgunlaşmasıdır.[121] Aziz Thomas basit idrakten felsefi düşünüm sürecine doğru gelişen anlama sürecinde, zihnin kendi doğasının yetkinliğini aradığını, kendi kendisini gerçekleştirme mücadelesi içine girdiğini söyler. Kendi kendini gerçekleştirme, kendine özgü işlevi hayata geçirme ise onun etiğinin insan için koyduğu ilk ve dünyevi amacı tanımlar.

Gerçekten de bilginin insan hayatındaki ve kendini gerçekleştirme sürecindeki önemini özellikle vurgulayan Aziz Thomas bilgilenme sürecindeki ilk adımı duyu-algısıyla açıklar.[122] Duyu-algısında duyu organlarımız dış nesneleri algılarken, insan birtakım izlenimler alır. Söz gelimi göz renkleri görür; fakat bu görme eylemi, göz zihin dışındaki nesne tarafından etkilenmediği sürece gerçekleşmez. Duyum sürecinde gözün izlenimler aldığını, fiziki bir değişmeye uğradığını söyleyen Thomas, duyumun esas itibariyle duyusal bir formun alındığı psiko-fiziksel bir süreç olduğunu kabul eder.

> Dış duyuların birbirlerinden farklılaşması ve sayılarının duyuyla doğrudan ilişkili ve salt ona özgü olana dayandırılması gerekir. Duyu, duyusal bir dış nesne tarafından gerçekleştirilen değişmenin konusu olan alıcı bir güçtür. Bu dışsal eylem ilkesi duyu tarafından dolayımsız olarak algılanan şey olup, duyular burada tespit edilen çeşitliliğe göre farklılaşırlar.

120 D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 239.
121 H. Meyer, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, s. 313.
122 E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, s. 226.

> Duyumda, biri fizyolojik, diğeri psikolojik olmak üzere, iki tür değişim söz konusu olur. Bunlardan birincisi failin etkiye maruz kalan tarafından alımlanmasıyla, buna mukabil ikincisi belirli bir tinsel alımlamayla ortaya çıkar. Duyum işte bu ikinci işlemi, duyusal şeyle belli bir ilişki ya da benzerliğin duyu organına girişini gerektirir. Eğer sadece fizyolojik değişim yeterli olsaydı, bütün doğal cisimlerin duyumları olurdu (*PT* 226-227).

Tek tek dış duyular ayrı olarak ele alındığında, insanda sadece müstakil duyu izlenimleri bulunduğu söylenebilir. Görme duyusu bir rengi başka bir renkten ayırabilir, fakat renkleri seslerle kıyaslayıp, onlardan ayırt edemez. Aquinalı Thomas, işte bu noktadan farklı duyu izlenimlerinden, farklı duyuların verilerinden bir sentez yapıldığını, bunu gerçekleştiren yetinin de ortak duyu olduğunu öne sürer.[123] O, insanlarda işin içine yargı ve akıl da karıştığı için, hayvanlardaki duyusal idrakten daha üst bir düzeyde gerçekleşen duyusal kavrayışı açıklayabilmek için ortak duyuya ek olarak, bir muhayyile ve bellek gücünün varoluşundan söz eder. Bununla birlikte, bilginin entelektüel bir boyutu bulunduğu, onu meydana getiren esas bu zihinsel unsur olduğu için, Aquinalı Thomas'a göre, bütün bunlar insanın bilgisini açıklamak için yeterli değildir. Çünkü duyular sadece tikelleri, tek tek nesneleri idrak eder ve bu idrak sonucunda zihinde ortaya çıkan imge ya da suret, her durumda tikel olmak durumundadır.[124] Oysa zihnin, soyutlama yoluyla oluşturduğu genel kavramları vardır ve bilgiyi meydana getiren şey de, esas itibariyle bu genel kavramların yargılarda ortaya konan ilişkisidir.

İnsanın bir yanda tikel olanla ilgili duyusal bir kavrayışı, diğer yanda ise tümele yönelik entelektüel kavrayışı olduğu için, Aquinalı Thomas duyusal kavrayış ya da bilgiden akli bilgiye veya entelektüel kavrayışa geçişi açıklamak için, daha önce Aristoteles'in yapmış olduğu gibi, etkin ve edilgin akıl arasında bir ayrım yapar. O, ılımlı bir realist olarak bu bağlamda önce, tümellerin duyusal nesnelerden ayrı bir varoluşa sahip olmadığını, tümelin veya Formun kendi başına değil de, tikellerde var olduğunu söyler.[125] Buna

123 F. Coplestone, *Saint Thomas*, s. 174.
124 Ö. F. Akyol, *Thomas Aquinas: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, ss. 99-102.
125 M. H. Carré, *Realists and Nominalists*, ss. 98-9.

göre, tek tek insan varlıkları vardır, fakat onların üstünde ve ötesinde ayrı bir insan formu ya da evrensel insan yoktur. Bireysel insan varlıklarının, bununla birlikte benzer özlere sahip olduğunu, öz yönünden söz konusu olan bu benzerliğin tümel insan kavramının nesnel temelini meydana getirdiğini ve bireysel insan varlıklarına aynı insan terimini yükleme imkânı sağladığını söyleyen Aquinalı, söz konusu tümel kavramın zihindeki oluşumunun edilgin durumda olan bir akıl ile açıklanamayacağını görür.[126] Başka bir deyişle, cismani olmayan insan zihni maddi bir şeyden veya duyular tarafından temin edilen imge veya suretlerden etkilenemeyeceği için, tümel kavramın insan zihnindeki oluşumu, zihnin edilgin olduğu bir süreçle açıklanamaz. Bunun için, yani tümel kavramın duyular tarafından sağlanan malzemeden hareketle nasıl oluşturulduğunu açıklamak için, Thomas etkin aklın faaliyetinden, onun gerçekleştirdiği ikinci bir sentez ya da soyutlamadan söz eder.

Aquinalı Thomas'a göre, etkin akıl duyular tarafından algılanan veya idrak edilen nesnenin imge veya suretini "aydınlatır." Yani, imgede örtük olarak ihtiva edilen formel ve tümel öğeyi açığa çıkarır.[127] Gerçekten de, insan zihninin doğuştan getirdiği ide ya da kavramlar bulunmadığını, onun sadece ide ya da kavramlara sahip olma potansiyeline sahip bulunduğunu söyleyen Aziz Thomas'a göre, zihin başlangıçta edilgen durumdadır. Duyular tek tek nesnelerin tikel izlenimlerini ve bu izlenimlerin doğurduğu imgeleri temin eder; oysa kavramlar baştan sona tümeldir. Öyleyse, etkin akıl, muhayyilede farklı duyuların verilerinden hareketle oluşturulan imgede potansiyel olarak var olan tümel öğeyi seçip çıkarır. Başka bir deyişle, etkin akıl, imgeyi şu ya da bu insanın imgesi olmakla sınırlayan bireysel unsurları bir tarafa bırakarak, ondan insanın tümel özünü soyutlar ve edilgin akla yükler.[128]

Tümel kavramın doğuşunu bu şekilde açıklayan Thomas'a göre, bütün bu sentezleme ve soyutlama süreçlerinde, ilk duyu-izlenimlerinden tümel kavramlara doğru mutlak bir süreklilik vardır. Duyu verileri ile tümel kavram arasındaki bağı kuran en temel aracı ise, imgedir. Thomas'ta imgenin, gelişigüzel ve keyfi bir biçimde oluşturulmuş fantastik bir öğe olmayıp, her durumda dış dünyadaki

126 A. Fremantle, *The Age of Belief: The Medieval Philosophers*, s. 151.
127 Ö. F. Akyol, *Thomas Aquinas: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, s. 123.
128 F. Coplestone, *Saint Thomas*, s. 176.

varlıklara demirlemek zorunda olması, onun epistemoloji alanında karşımıza realizminin bir ifadesi olarak alınabilir.

Etik Anlayışı

Aquinalı Thomas, metafiziğinde ve epistemolojisinde olduğu gibi, etik anlayışında da Aristotelesçi felsefeyle Hıristiyan inancının bir sentezini yapmıştır. Başka bir deyişle o, Aristoteles'in psikolojisinin hemen hemen tüm öğelerini, daha önce de belirttiğimiz gibi, aynen benimseyip insanın öncelikle doğal bir varlık olduğunu, birtakım doğal fonksiyonları ve yine belirli doğal amaçları bulunduğunu öne sürer. Aquinalı buna ek olarak insanın, Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık ya da Tanrı'nın çocuğu olduğu için, bir de doğaüstü boyutu olduğunu söyler. Thomas, işte bundan dolayı, Aristoteles'in etiğinin temel unsurlarına doğaüstü bir boyut, bir ahiret mutluluğu; Yunan düşünürünün ahlaki ve fikri erdemlerine de birtakım *teolojik erdemler* ekler.

İnsanın Amacı: Aristoteles'te, insanın formunun aktüelleşmesini ifade eden mutluluk, her şeyden önce belli bir tür etkinlikten, insan ruhunun akıllı parçasının değişmez, en yüksek ve ezeli-ebedi nesnelere yönelmiş olan teorik boyutunu geliştirip yetkinleştiren entelektüel faaliyetten meydana geliyordu. Sadece Aristoteles'ten değil, Hıristiyan vahyinden de yola çıkarak *teolojik* bir etik anlayışı geliştiren Aziz Thomas için insanın nihai amacı, doğal dünyanın sınırları içinde elde edilecek bir mutluluk olamaz. Nihai ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluk, yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz; sadece Tanrı'da, Tanrı aşkında bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa, ebedi saadete, aşk ve bilgi yoluyla, *öte dünyada Tanrı görüsü*yle erişebilir.[129]

Buna göre Aquinalı Thomas'ın Aristoteles'ten insanın bütün eylemlerinin kendisine yöneldiği bir nihai amaç ve bu amacın zorunlu olarak mutlulukla ilişkili olduğu düşüncesini almış olduğu söylenebilir. O, işte bu amaç ve mutluluk düşüncesini Hıristiyanlaştırarak, gerçek mutluluğun ancak Tanrı'da, Tanrı aşkında bulunabileceğini savunur. İnsanın bu anlamda Tanrı'yı bilmek istediğini, fakat amacına bu dünyadaki hayatı sırasında tam anlamıyla erişemediğini söyleyen Thomas, onun Tanrı görüsüyle bilgisine, *ancak dünyevi hayatta yapılacak bir hazırlığın ardından ilahi inayet yoluyla erişebileceğini iddia eder*. Bu dünyada elde edilebilecek olan

129 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 81.

mutluluk, sadece erdemli bir hayat ile belirlenen kısmi bir mutluluktur.[130]

Başka bir deyişle, Aristoteles'in teleolojik etiği Aquinalı Thomas için felsefi bir temel, kendi etik anlayışı için güçlü bir dayanak meydana getirir. O da tıpkı Aristoteles gibi, insan açısından neyin hakikaten iyi olduğunu sorar. Fakat kişinin kendisini gerçekleştirmesinin, potansiyel güçlerini bütünüyle hayata geçirmesinin ve doğal dünyada mutlu bir hayat sürmesinin Aristoteles için nihai amaç olduğu yerde, Aquinalı açısından bu, yani ahlaklı bir biçimde yaşanmış dünyevi hayat, ahiret hayatında Tanrı'ya vasıl olmanın sonucu olan hakiki mutluluk için sadece bir ön hazırlık olmak durumundadır.[131]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Aquinalı'nın insanın doğasına ve hayatına bakışını belirleyen dini perspektifin temelinde, bu dünyada insanın isteklerini tam olarak karşılayacak, arzularını tam olarak tatmin edecek hiçbir şey bulunmadığı inancı yer almaktadır (*ST* 784-787; II 2, 1-5). Dünyevi iyilerin süslediği bir hayat, hatta erdemli bir yaşam bile insana gerçek bir mutluluk sağlayamaz, onu bütünüyle gerçekleştirip tamamlayamaz. Bütün insanlarda tam olarak gerçekleşme, her yönden tamamlanma yönünde bir istek bulunduğuna göre, onun bu isteğini karşılayacak biricik varlık Tanrı'dır. Bundan dolayı, insanın nihai amacı yaratılmış iyiler veya dünyevi mutluluk değil, yaratılmamış, mutlak ve sonsuz iyi olarak Tanrı, yani bu dünyada geçirilecek erdemli bir hayatı izleyen ahiret hayatında Tanrı'ya erişmekle belirlenen ebedi saadettir (*ST* 802; II 3, 8).

Aquinalı Thomas açısından ahlaki hayat, öyleyse öncelikle insanın özgürce seçilmiş eylemleri hayata geçirmek suretiyle kendisini gerçekleştirmesinden, bir bütün olarak tamamlamasından meydana gelir. O, bu bağlamda elbette, verili ya da belirli bir yapısı olan bir insan doğasını varsayar ve bu doğanın, uygun ya da doğru eylemlerle gerçekleşmesini veya tamamlanmasını öngörür. Söz gelimi insan Tanrı tarafından yaratılmış bir beden ve bir ruh varlığı olarak ve ancak yaratıcısına eriştiği takdirde huzur bulacak şekilde yaratılmış olup bu durum onun iki dünyanın birden yurttaşı olmasını ifade eder. Aquinalı'nın bakış açısından eylemler, söz konusu amaca hizmet ettikleri ölçüde ahlaken doğru, bu amacın gerçekleşmesine engel oldukları ölçüde de yanlış olmak durumundadırlar. İnsanın ey-

130 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, s. 54.
131 V. J. Bourke, "Aquinas", s. 112.

lemlerinin, dolayısıyla onun olgunlaşmasının ve yetkinleşmesinin birer aracı olarak düşünülmesi gerekir. Bununla birlikte, insan yine doğası gereği sosyal bir varlıktır. O, bu yüzden kendini gerçekleştirme veya yetkinleşme amacına bir başına değil de, ancak topluluk içinde erişebilir. Bundan dolayıdır ki, Aquinalı'nın etik anlayışı bireyci bir etik değildir.[132]

Aquinalı Thomas, insan doğasının ikili boyutu gereği, kendini gerçekleştirme veya mutluluk amacının da iki ayrı düzeyi olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi insanın doğal dünyanın sınırları içinde, sadece doğal düzeyde kendisini gerçekleştirmesiyle ilgilidir. Bu, onun gözünde felsefi bir etiğin konusunu meydana getirir. İkincisinin temelinde ise Hıristiyanlığın insan doğasıyla ilgili kavrayışı, onun gerçek amacına erişmesi için Tanrı'nın inayetine bağlı bulunduğu ve nihai hedefinin yaratıcısına bozulmamış, maddenin etkisiyle kirlenmemiş olarak dönmesi gerektiği inancı bulunur. İnsanın doğaüstü bir amacı olduğu gerçeğine dayanan bu ikinci düzey, esas olarak teolojik veya dini bir etiğin kapsamı içinde kalır ve Aquinalı Thomas'ı esas ilgilendiren de burasıdır. Her iki düzeyde de insanın kendisini gerçekleştirmesi veya hakiki mutluluğu Tanrı'yı bilmekten geçer (*SW* 337; *ST* 802; II 3, 8).

Başka bir deyişle, her varlığın kendisi için iyi olan ve gerçekleştiğinde onu mutlu kılacak olan bir amacı olduğunu söyleyen Thomas, bütün varlıklar, ama özellikle de akıllı insan varlığı için bu amacın Tanrı olduğunu söyler (*SW* 337). Buna göre, her şeyde Tanrı gibi olma, ilahi mutluluğa erişebilmek için çalışma eğilimi vardır. Ve bu eğilim ya da doğal arzudan, onların varlıklarının kaynağı olan, Tanrı'nın bizatihi kendisi sorumludur. Entelektüel bir töz, akıllı bir varlık olarak insanın bu amacına erişebilmesi için, bir bütün olarak formunu gerçekleştirmesi ve Tanrı'nın bilgisine erişmesi gerekmektedir. Demek ki insan için mutluluk hazdan, şan ve şereflere gark olmaktan, maddi zenginlikten, fiziki iyilerden, dünyevi iktidardan, sanatla uğraşmaktan, vs. oluşmaz (*ST* 784-785; II 2, 1-3). Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış olan insan, mutlu olabilmek için, kaynağına yönelmek, Tanrı'nın bilgisine erişmek, Tanrı'yı temaşa etmek, Tanrı görüsüne erişmek durumundadır. Demek ki Thomas'ta doğal amaç Tanrı'yı felsefi araştırma yoluyla bilmekten meydana gelirken, doğaüstü ya da nihai amaç, ancak ölümden sonra mümkün olacak şekilde, doğrudan bir Tanrı görüsüne ulaşmaktan oluşur.

---

132 D. M. Gallagher, "Thomas Aquinas", s. 1481.

Doğal ve Dini Erdemler: Onun bu amaca erişmesinde iki şey, sırasıyla erdemler ile Tanrı tarafından insana gönderilmiş ahlak yasası büyük bir rol oynar. Buna göre, araştırma, okuma, ibadet etme ve ölçülü yeme, insanın tamamlanmasına, kendisini gerçekleştirmesine hizmet ettikleri için iyi, fakat cinayet, hırsızlık benzeri, Tanrı tarafından yasaklanmış eylemler, onun amacı için bir engel teşkil ettiklerinden dolayı kötüdür. Söz konusu iyi eylemlerin erdemlere bağlı olduğunu savunan Thomas'a göre, insanın, nihai amacına erişmek için, önce gerekli altyapıyı hazırlayarak, Tanrı tarafından yaratılmış oluşunun bilinci ve şerefiyle, akıllı özüne uygun bir tarzda doğru ve erdemli yaşaması gerekir. Aquinalı Thomas, işte bu düşünceye uygun olarak önce doğal erdemlerden, bu dünyada doğru yaşamak için gerekli olan erdemlerden söz eder.

Erdemler, onun gözünde insanın doğru ve özüne uygun yaşamasını mümkün kılan iyi nitelik ve alışkanlıklardır, *insanı belli bir eylem tarzına sevk eden yönelimlerdir* (*SW* 394; *ST* 1117; II 58, 3). Buna göre cesaret erdemi insanı, akıl iyi eylemin bunu gerekli kıldığına hükmettiği takdirde tehlikelere karşı koymaya yöneltir. Thomas, ahlaki eylemin pek çok alanına karşılık gelecek şekilde birçok erdem bulunduğunu öne sürer. Söz konusu erdemler, onda da tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, ahlaki ve entelektüel erdemler olarak ikiye bölünür (*SW* 407-408; *ST* 1115-1116; II 58, 1-2). Bunlardan entelektüel erdemler, insan aklının varlığın ilk ilkelerini veya gerçek kaynağını bilmesiyle, ilkelerden doğru sonuçlar çıkarsamasıyla, doğru hükümler vermesiyle ilgili olan erdemlerdir. Entelektüel erdemlerin insan aklını düzene soktuğu, onun özüne uygun bir işleyişe kavuşturduğu yerde, ahlaki erdemler, aklın iştihayı yönlendirmesinin eseri olan eylemlerdir.

Bunlar insanın bu dünyadaki yaşayışıyla ilgili olan doğal veya dünyevi erdemler olup, Aquinalı Thomas tarafından esas itibariyle dört temel erdeme indirgenirler. Bu erdemlerden birincisi, insanın istek ve arzuların tatmini veya hazlar bağlamında geliştirmiş olduğu doğru yönelimi olarak *ölçülülük*, ikincisi de korkular karşısındaki doğru yönelimi olarak *cesaret*tir. Diğer iki temel erdem, başkalarının hakları ve onlara nasıl muamele edileceği konusunda geliştirilen doğru yönelim veya alışkanlık olarak adalet ile ahlaki eylem konusunda enine boyuna ve doğru düşünme olarak *basiret*tir (*SW* 404; *ST* 1133-1136; II 61, 1-5). Aquinalı Thomas ahlaklılığın ve bütün iyi eylemlerin ne yapılması gerektiğiyle ilgili olarak iyi ve sağlam hü-

kümleri gerekli kılmasından hareketle, bütün erdemlerin basiret ya da hikmete bağlı olduğunu ileri sürer. Ona göre, söz konusu doğal erdemler, doğru ve uygun eylemlerin uygun ortamlarda tekrar edilmesi suretiyle ve en nihayetinde de sağlam bir karakter formasyonuyla kazanılırlar.

Söz konusu doğal erdemler, insanın bu dünyadaki ahlaki hayatı ve doğru yaşayışı için gerekli olan erdemlerdir. Fakat onlar, insanın nihai amacına erişmesi noktasında yeterli olmazlar. Aquinalı Thomas, doğal ya da ahlaki erdemlerin birtakım dini erdemlerle tamamlanması gerektiğini söyler (*ST* 1139-1141; II 62, 1-4). Dini bir erdem, insanın Tanrı veya yaratıcısı ile doğru bir ilişki içinde olma yönelimine karşılık gelip, onu nihai amacına yönelik eylemler içinde olmaya sevk eder (*SW* 409). Başka bir deyişle, insanın Tanrı'nın özünün bilgisine erişebilmesi, varlık kaynağının görüsüne sahip olabilmesi için, aklın doğal ışığının Tanrı'nın yardımına, aklın faaliyetinin ürünü olan doğal erdemlerin birtakım teolojik erdemlerle tamamlanmasına ihtiyaç vardır.

> Yukarıda açıklandığı gibi, insan kendisini mutluluğa götüren etkinlikler sayesinde mükemmelleşir. İmdi, insanın mutluluğu veya saadeti, yine yukarıda söylendiği gibi, iki katmanlıdır. Biri, insan doğasıyla orantılı, yani insanın kendi doğasının ilkeleri sayesinde elde edebileceği bir mutluluktur. Öteki ise, insan doğasını aşan ve insanın yalnızca Tanrı'nın gücüyle, Tanrılıktan bir tür pay almayla elde edebileceği bir mutluluktur; bizim Mesih vasıtası ile tanrısal doğanın hissedarları kılındığımız yazılmıştır. Ve böyle bir mutluluk insan doğasının gücünü aştığı için, insanın kendi gücü oranında iyi davranmasını sağlayan doğal ilkeleri, insanı bu aynı mutluluğa yönlendirmeye yetmez. Bu yüzden, nasıl ki insan kendisiyle eş-doğadaki amacına tanrısal yardımdan yoksun olmamakla birlikte kendi doğal ilkeleriyle yönlendiriliyorsa, insanın kendileri sayesinde doğaüstü mutluluğa yönlendirilebileceği bazı ek ilkeleri Tanrı'dan alması zorunludur. Bu tür ilkelere teolojik erdemler denir. Bunlar, ilkin bizi doğru bir şekilde Tanrı'ya yönlendirmeleri itibariyle nesneleri Tanrı olduğu için; ikincileyin bizim içimize yalnızca Tanrı tarafından sokuldukları için; üçüncüleyin, bu erdemler Kutsal Kitapta bulunan tanrısal vahiy dışında bize bilinir kılınmadıkları için bu adla adlandırılırlar. ...

> Bu ikisi [akıl ve irade] doğaüstü mutluluğun düzenine erişmekte yetersiz kalmakta olduğundan... insan, kendisini doğaüstü bir amaca yönlendirecek fazladan doğaüstü bir şey almaya muhtaçtı. İlkin, akıl yönünden bakıldığında, insan tanrısal bir ışık yardımıyla görülen belli doğaüstü ilkeleri alır ve bunlar, inanılacak şeylerdir, imanla ilgili şeylerdir. İkincileyin, irade bu amaca şöyle yönlendirilir: hem o amaca ulaşılabilir bir şey olarak yönelen niyet hareketi olarak –ki bu, umutla ilgilidir– ve sayesinde iradenin bir bakıma o amaca dönüştürüldüğü belli bir tinsel bir birleşme olarak –ve bu da, Tanrı'nın insana yönelik sevgisi ve merhameti olan lütufla ilgilidir. Çünkü bir şeyin iştihası doğal olarak kendisiyle eşdoğadan olan amaca doğru hareket eder ve yönelir; bu hareket, şeyin kendi amacıyla belli bir uyuşumundan ileri gelir (Thomas'tan akt. Jones 420-421).

İnsana Tanrı tarafından verilen bu erdemler üç tanedir: *İman*, *umut* ve *aşk*. Gerçekten de bu üç erdem sayesinde insan Tanrı'ya inanır, O'na ulaşmayı ümit eder ve O'nu sınırsızca sever. Aziz Thomas'ın konumu açısından bu erdemler, doğal erdemlerden, her şeyden önce, insanın doğal güçlerine değil de, Tanrı'nın inayetine bağlı olmaları bakımından farklılık gösterirler. Doğal ya da ahlaki erdemlerin iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmakla ilgili oldukları yerde, bunlar yükseldikçe güç bakımından artan ve yoğunlaşan erdemlerdir. Buna göre, teolojik erdemler insanı Tanrı'ya yöneltip, onu Tanrı'nın yardımıyla ebedi saadete götürürler. Başka bir deyişle, doğal erdemlerin ölçüsü ve kaynağı saf akıl iken, teolojik erdemlerin ölçüsü ve kaynağı Tanrı'dır. Aziz Thomas teolojik erdemlerin insan aklına doğaüstü bir ışık saçtığını, onu varlık, hakikat ve iyiliğin doğaüstü ilkeleriyle teçhiz ettiğini söyler. Bu erdemlerden iman, inanılması gerekene çıkan yolu hazırlar, umut insanı erişilebilir olduğunu gösterdiği nihai amacına yöneltir ve aşk, onu, amacıyla manevi birlik içine sokup ebedi saadete ulaştırır. Teolojik ya da dini erdemlerin ahlaki erdemlerden çok daha üstün olduğunu öne süren Aquinalı Thomas, dini erdemler arasında baş sırayı aşka verir. Bu yüzden o, bütün iyi eylemlerin Tanrı için ve Tanrı aşkına yapıldığını, dolayısıyla aşk erdemine bağlı bulunduğunu söyler.

Ahlak Yasası: Thomas bu noktada kalmayıp, erdemli davranışların veya iyi eylemlerin temeline, teolojik etiği gereğince, ahlak yasasını koyar. Başka bir deyişle, özellikle doğal erdemlerin hayata

geçirilmesinde, yani akıl iştiha üzerinde egemenlik tesis ederken, insan eylemlerini çoğu zaman onu denetlemek suretiyle belirlerken, bu konuda aşırıya kaçmamasını temin etmek ve ona gerçek iyiliğini ve amacını gösterecek doğru yükümlülükleri getirmek için bir ahlak yasasını temele alma zorunluluğu vardır.[133] Çünkü ahlak yasası, eylemleri kendi uygun veya gerçek amaçlarına yönelten akli bir ilkeden başka bir şey değildir. Nitekim hayvani içgüdülerden kendilerini bağımsızlaştırabilen akıl sahibi ve özgür, ahlaki failler kendilerini bir amaca ancak akli bir kavrayış ve ilke ile yöneltebilirler. İşte bunu, iyi eylemleri emredip kötü eylemleri yasaklayan bir yasa temin eder.[134] Bununla birlikte, yasanın genel olduğu yerde, eylemler tekil ve somut durumlarda ortaya çıktığı için, yasanın bu kez doğru hükümlerle basiretin sağlam yargıları üzerinden tamamlanıp hayata geçirilmesi kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

Doğal Yasa: Onda söz konusu yasanın birkaç türü vardır. Bunlardan birincisi, On Emir türünden, Tanrı'nın, insanları gerçek veya nihai amaçlarına yönelten aleni ve açık buyruklarından meydana gelen ilahi yasadır.[135] Buna mukabil ikincisi, doğru eylemin akıl tarafından keşfedilen genel ilkelerinden oluşan doğal yasadır. Söz konusu doğal yasa, bir anlamda ilahi ya da evrensel ahlak yasasını tamamlayan bir yasadır. Zira o, esas itibariyle doğru ve yanlışın temelleriyle ilgili bir teori olarak ortaya çıkar. Deneyim üzerinde düşünen aklın zaman içinde neyin insanı gerçekleştirip tamamladığını öğrendiğini dile getiren Aquinalı'ya göre, doğal yasanın genel ilkeleri, belirlenmiş insan doğasının bütün insanlar tarafından paylaşılması dolayısıyla, herkes için ve tüm zamanlar boyunca geçerli olur.[136]

Buradan hareketle Aquinalı Thomas'ın doğal yasayı, bir yandan da ahlaklılığın doğrudan doğruya Tanrı tarafından belirlendiği, salt O'nun iradesine bağlı olduğu görüşüne bir alternatif olarak öne sürdüğünü söyleyebiliriz. O, Aristoteles'ten gelen rasyonalizminin de etkisiyle, doğru ve yanlışı insanın amaçlarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayacak şekilde, tamamen Tanrı'nın keyfi iradesine tabi kılmak istemez. Bu yüzden ahlaklılığı insan doğasından hareketle ifade edip,

133 J. Holdane, "Medieval and Renaissance Ethics", s. 136.
134 D. M. Gallagher, "Thomas Aquinas", s. 1483.
135 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 552.
136 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 557.

doğru eylem ve erdemleri de insan doğasına nesnel bir biçimde uygun düşen eylemler olarak tanımlar. Söz konusu anlayışa göre, doğru ve yanlış arasındaki farklılığı insan akıl yoluyla ve deneyim üzerine düşünmek suretiyle keşfedebilir. Platon veya Aristoteles'in etiğiyle Thomas'ın dini etiği arasındaki farklılıklar işte bu noktada ortaya çıkar. İnsanı veya insan doğasını sadece rasyonel bir düzeyde ele almak yerine, ona doğaüstü bir boyut ekleyen Thomas'ta, doğru ve yanlışın doğal yasaya dayalı bilgisini, doğal erdemlerin dini erdemlerle tamamlanmasına benzer şekilde, Hıristiyan vahyi tamamlar.

Thomas, işte bu bağlamda doğal yasanın söz konusu genel ilkelerinin çeşitli hal veya münferit durumlara uygulanması noktasında birtakım hatalara düşülebileceğini söyler. Zayıf bir eğitim, yetersiz bir terbiye ve birtakım kötü alışkanlık, hatta adetler, doğal yasanın sonuçlarının tam olarak görülmesine engel olabilir. Böyle bir durum, insanların doğalarını gerçekleştirmelerine engel olacağı gibi sosyal düzeni de bozup alt üst edebilir. Thomas, işte bu yüzden toplumların doğal yasayı tamamlayıp güçlendirmek üzere yasalar yapmalarının kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Söz konusu pozitif yasalar, özellikle sosyal hayatla ilişkili olan ahlaki eylemlere yön vermeleri nedeniyle ahlak yasasının bir parçasını oluştururlar. Bununla birlikte sonradan kaleme alınan bir yasanın doğal yasa veya ilahi yasayla çelişmesi durumunda, hiçbir hükmü veya bağlayıcı gücü olmaz. Thomas, ahlak yasası da dahil olmak üzere, bütün yasaların ilahi yasanın, yani bütün bir yaratılmış varlık alanını yöneten Tanrı'nın düzenleyici hikmetinin bir parçası olduğunu savunur.[137]

Sonuç olarak Aquinalı Thomas'ta erdem ile insanın gerçekleşmesi, insanın ahlaklılığı ile olması gereken doğrultuda gelişimi arasında yakın bir ilişki bulunduğunu söyleyebiliriz. Buna göre insan, *doğru olanı yaptığı zaman hakiki doğasına gerçekten uygun olanı, kendisine yakışanı yapmış olur*. Bu durumda ahlak yasası insana yabancı bir kaynaktan gelen emirler bütünü olamayacağı gibi, Tanrı tarafından ahiret hayatında iyi ve ahlaki eylemlerle geçirilmiş bir hayata verilecek ödül, insanın kayıtsız kalabileceği veya her nasılsa yaptığı eylemlere verilen bir ödül olmaz. Zira bunlar, insanın çıkarına olan, gerçek doğasına uygun düşen, onu bir şekilde tamamlayan eylemler olma durumundadırlar. Yani, Thomas'a göre ahiret hayatında görülecek ödül ve ceza, insanların hayata geçirmenin çıkarlarına olduğu,

137 D. M. Gallagher, "Thomas Aquinas", s. 1483.

kendisine uyma noktasında sağlam gerekçelerinin bulunduğu ilahi ahlak yasasını güçlendirip desteklemeye yarar.

Pek çok araştırmacı, Thomas'ın etiğinin en önemli sıkıntısının söz konusu doğal yasadan kaynaklandığını veya onun doğru ve yanlışı insan doğasıyla ilişkilendirme teşebbüsünden doğduğunu söyler. Onun sözünü ettiği bu yasa veya sonuçta ortaya çıkan etik anlayışı, insan doğasının iyi olduğunu varsayar.[138] Aquinalı Thomas'ın varsaydığı üzere, insan doğası iyiyse eğer, o, bu iyiliğini nereden alır? İnsanın ruhu veya doğasının Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için iyi olduğunu söyleyen Thomas açısından sorulması gereken soru şudur: Tanrı insan doğasını yaratırken, nesnel bir iyilik ölçüsü veya standardı mı kullanmıştır, yoksa o, sadece Tanrı'nın seçimi veya iradesiyle yaratıldığı için mi iyi olmuştur? Bu da, birazdan İslam ahlakında da göreceğimiz üzere, hemen hemen bütün dini etiklerde karşımıza çıkan bir güçlük olarak, Euthyphron ikileminin belli bir versiyonunu oluşturur. Rasyonalist bir doğrultuda hareket eden Thomas'tan sonra, skolastiğin son döneminde özellikle Ockhamlı William'ın etkisiyle baskın çıkacak olan iradecilik olacaktır.

Siyaset Felsefesi

Aquinalı Thomas'ın etik alanındaki stratejisiyle siyaset felsefesinde de karşılaşırız. Sosyal hayatın açıklanması, politik yönetimin temelleri ve meşruiyeti konusunda Aristoteles'i epeyce takip eden filozof, onun görüşlerini bir kez daha Hıristiyan inancı ve ümmetinin ihtiyaçlarını gözeterek tamamlama yoluna gider. Buna göre, o her şeyden önce Augustinusçu devlet anlayışına ve onun temelinde bulunan Stoacı görüşe, siyasal birlik ve yönetimin kaynağını günah ve kötülükte bulan anlayışa şiddetle karşı çıkmış ve politik yönetimin günahın zuhurundan ve kötülüğün ortaya çıkışından önceki masumiyet durumunda bile gerekli olduğunu söylemiştir.

Devletin Rolü ve Meşruiyet Kaynağı: Bunun Aristoteles'ten tanışık olduğumuz iki nedeni vardır ki, bunlardan birincisi insanın sosyal bir varlık olmasıdır.[139] İnsanın ihtiyaçları tam ve gereği gibi ancak başkalarının katkı ya da yardımlarıyla ve toplumun hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş kurumlarıyla karşılanabilir. Aziz Thomas'a göre, toplum hayatının bazı kurumları olmalıdır ki, devlet ortak iyiyi aramak için özgül bir araç olarak belirsin. İnsanı toplumsal bir

138 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, s. 56.
139 H. Meyer, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, s. 419.

varlık olarak değerlendiren Thomas, insanlığı da yekpare bir toplum olarak tasarlar. Onun insanı, politik bir hayvandan ziyade, sosyal bir hayvan ve insanlığı da yekpare bir bütün olarak görmesi, toplumun bir beden veya bir organizma olarak değerlendirilmesi sonucuna yol açar.

> Adem'den doğmuş olan tüm insanlar, tek bir insan gibi düşünülebilir, çünkü onlar ilk ebeveynlerinden almış oldukları tek bir ortak doğanın taşıyıcısıdırlar; hatta sivil meselelerde olduğu gibi, bir topluluğun tüm üyeleri, tek bir beden ve topluluğun bütünü de tek bir insan sayılır. Gerçekten de Porphyrios "aynı türe iştirak etmek suretiyle pek çok insanın tek bir insan haline geldiğini" söylemektedir. Aynı şekilde Adem'den doğmuş insan kalabalığı da bir bedenin organları gibidir (*ST* 1275; II 81, 1).

İnsan toplumunu organik bir yapı ya da beden (*corpus*) olarak kavrayan Aquinalı Thomas, tıpkı âlemin Tanrı, bedenin ruh tarafından yönetilmesi gibi, toplumun da bilgelik ve adalet yönünden üstün birtakım idareciler tarafından yönetilmesi gerektiğini savunur (*ST* 652; I 96, 4). Hem zaten birtakım insanların diğerlerini bilgi ve adalet yönünden aşmaları durumunda, böyle bir üstünlükten herkesin hayrına olacak şekilde yararlanmamak yanlış olur. Şu halde, Aquinalı, politik yönetim ya da devlet ihtiyacını, insanın sosyal doğasıyla ve yöneticinin yönetilenlerin hayrına olacak üstün bilgelik ve ahlakıyla temellendirir. Öyleyse o, devletin ve devletin amacı olan iyi hayatın temellerini insanda bulunan toplum halinde yaşama dürtüsünde bulma konusunda Aristoteles'le tam bir fikir birliği içindedir.[140]

Thomas gerçekten de toplumu insan doğasından hareketle bir ortak iyi temelinde anlamış ve bu ortak iyiyi de erdem ve insanın kendisini gerçekleştirmesi olarak mutluluk üzerinden tanımlamıştır. Bu, elbette politik yönetimin ahlaki birtakım amaçları olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, Aristoteles'te olduğu gibi, Aquinalı Thomas'ta da, insanın kendi doğal iyisine ancak toplum içinde ulaşabilen sosyal bir hayvan olması nedeniyle politika ahlaktan ayrılmaz veya onu tamamlamak durumundadır.

140 W. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, ss. 97-98.

> Genel olarak söylemek gerekirse, bir yöneticinin görevi politik yapı içindeki her sınıfı, insanların mutlu ve erdemli bir yaşam sürdürecekleri şekilde yönetmektir ki, bu tür bir yaşam toplum içindeki insanın hakiki amacıdır. Elbette böyle bir yönetim, son tahlilde insanları dünyevi toplumun ötesine uzanan bir iyiye, ilahi bir hayata yöneltmelidir. Fakat bu, insani gücün ötesindedir ve yöneticilerden ziyade rahiplerin tasarrufu altındadır. Bununla birlikte, düzenli bir politik yaşamın bu en yüksek ereğe de katkıda bulunması gerektiği fikri Thomas için karakteristiktir. Dünyevi yöneticinin işlevi, daha özel olarak söylemek gerekirse, barışı ve düzeni sağlayarak insanın mutluluğunun temellerini atmak, kamu idaresi, yargı ve savunmayla ilgili tüm hizmetlerin yerine getirilmesine nezaret ederek onu koruma ve baş gösterdiği her yerde suiistimalleri giderip iyi yaşamın önündeki tüm olası engelleri ortadan kaldırma yoluyla onu geliştirmektir.[141]

Demek ki Thomas açısından devlet, sadece insanın doğal amacını gerçekleştirebileceği çevre olmakla kalmaz. O, aynı zamanda insanı doğaüstü amacına hazırlayacak bir araçtır da. Buradan, doğallıkla, onda politik iktidarın teolojik güce bağımlı olduğu ve devletin iki temel rolü bulunduğu sonucu çıkar.[142] Bir kere, devlet her şeyden önce içlerindeki vicdanın sesini dinlemeyen kimselere doğal hukuka itaat etmeyi zorla benimsetmek gibi disipline edici bir işleve sahiptir. İkinci olarak ve daha da önemlisi, devlet iyi yurttaşlar, davranışları doğa yasasının buyruklarına sadece dışsal olarak uymakla kalmayıp erdemli alışkanlıklardan kaynaklanan yurttaşlar yetiştirmek gibi pozitif bir işleve sahiptir:

> Yukarıda söylediğimiz gibi, insanda erdeme doğal bir yatkınlık vardır; fakat erdemin mükemmelleşmesi, insan tarafında belli türden bir alıştırma [terbiye] aracılığıyla kazanılır. ... İnsan, bu alıştırmayı, sayesinde erdemin mükemmelleşmesine varacağı bir başkasından almaya muhtaçtır. Ve iyi doğal alışkanlıkları yoluyla ya da âdet yoluyla ya da daha doğrusu Tanrı'nın bahşı yoluyla erdemli edimlere eğilimli olan genç insanlar söz konusu olduğunda ana babaların nasihatle, tembih-

141 G. H. Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, ss. 237-238.
142 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 425.

ler vasıtasıyla verdiği terbiye yeterlidir. Fakat bazıları ahlaksız ve erdemsizliğe yatkın ve sözle kolay kolay yola getirilebilir bulunmadığından, böylelerinin zor ve korku yoluyla dizginlenmeleri zorunludur. O şekilde ki en azından kötülük etmekten vazgeçebilsinler ve başkalarını rahat bırakabilsinler ve bu şekilde alıştırılmakla o ana kadar korkudan yaptıklarını bizzat kendileri gönülden yapar bir hale sokulabilsinler ve böylece de erdemli olabilsinler. İmdi, ceza korkusu yoluyla zor kullanan bu tür alıştırma yasaların disiplinidir. Dolayısıyla, yasaların insanın huzura ve erdeme sahip olabileceği şekilde çerçevelenmeleri zorunludur; zira Filozof [Aristoteles]'un dediği gibi, insanın erdem bakımından mükemmel olduğu zaman hayvanların en soylusu olması gibi, yasa ve adaletten kopuk olduğu zaman da hepsinin en aşağılığı olur. Çünkü insan, kösnülerini ve kötü tutkularını doyurma araçlarını arayıp bulmak için aklını kullanabilir, oysaki öteki hayvanlar bunu yapamazlar (Thomas'tan akt. Jones 425-426).

En İyi Yönetim Biçimi Olarak Monarşi: Aquinalı Thomas, bir kez daha Aristoteles'i takip ederek monarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi birtakım iyi yönetim biçimlerini tiranlık ve oligarşi benzeri kötü yönetim tarzlarından ayırmaya çalışmıştı. Bu iyi yönetim biçimleri içinde en iyisinin hangisi olduğuna karar vermek için, ona göre, elbette teleolojik bakış açısını uygulayarak devletin temel rol ya da amaçlarının dikkate alınması gerekir. Thomas, burada, devlette birlik, ahenk ve barışın en iyi tek kişinin yönetimi altında sağlandığına inandığı için, monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak kabul eder. Argümanı da çok yalındır: Her zaman en iyi yöntemi takip eden doğa sadece tek bir ilke tanıdığına göre, doğayı taklit eden bir sanat eserinin değeri ve başarısı da ona benzediği ölçüde artar.[143] Başka bir deyişle, tıpkı doğanın tek bir ilke tanıması gibi, tabiat örnek alınarak oluşturulan bir eser olarak devlet de, en iyi tek bir kişi tarafından yönetilir:

> İmdi, bizzat bir olan şeyin birliğinin, çok olandan çok daha etkili bir şekilde meydana getirebileceği açıktır: tıpkı ısının en etkili nedeninin doğası gereği sıcak olan şey olması gibi. Öyleyse, tek bir insanın yönetimi çoğunluğun yönetiminden daha faydalıdır (Thomas'tan akt. Jones 429).

143 H. Meyer, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, ss. 430-31.

Alıntıdan da anlaşıldığı üzere, Thomas monarşinin en iyi yönetim biçimi olmasını kral ya da monarkın bilgi ve erdem bakımından yetkinlik veya mutlak üstünlüğüne bağlar. Tek kişinin yönetiminin en iyi yönetim biçimi olduğunu bu şekilde temellendiren Thomas'ta geçerli olan monarşi, mutlak bir monarşi değil de sınırlı bir monarşidir. Başka bir deyişle, o en iyi yönetim biçimiyle ilgili tartışmalarında, krallık gücünü kısıtlayan birtakım sınırlamalar getirir. Buna göre devlet veya politik yönetim, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, doğrudan doğruya insanla ve insanın doğal amacıyla ilgili olma durumundadır. Bu yüzden monarşi ya da krallığın en temel işlevi ya da rolü, erdemli ve ahlaki bir hayatın peşinden koşulmasını ve doğal yeteneklerin geliştirilmesini mümkün kılan barış ve güvenlik koşullarını tesis etmektir. Demek ki, monarşi her şeyden önce bu görevi yerine getirmekle belirlenmiş veya sınırlanmıştır.

İkinci olarak da tıpkı insanın doğal amacının doğaüstü amacına bağımlı olması gibi, monark ya da krallar da insan varlıklarına söz konusu daha yüksek, doğaüstü amaca ulaşmaları için zorunlulukla ihtiyaç duydukları rehberliği sağlayan ruhban sınıfına bağımlıdırlar. Demek ki, monarşi için bir diğer sınırlama, onun güç ve otoritesinin teolojik güce tabi olmasından meydana gelir:

> Bir araya toplanmış bir çoğunluğun nihai amacı erdemli bir şekilde yaşamak değil, Tanrı'ya erdemli yaşayarak vasıl olmaktır. ... Bir insan bu amaca, beşeri gücün takdiri ve yardımıyla değil, tanrısal güçle eriştiği için, onu bu amaca götürme görevi, insani yönetime değil, tanrısal yönetime düşer. ... Bunun sonucu olarak ... krallar ruhbana tabi olmak zorundadır (Thomas'tan akt. Jones 430).

Dahası, kralın dünyevi iktidar alanı içerisinde bile sadece dinipolitik topluluğun temsilcisi olmakla sınırlandığını dile getiren Aziz Thomas, kral ile uyrukları arasındaki ilişkiyi modern toplum sözleşmesinin terimleriyle düşünmüş olmasa da, bu ikisi arasında kralın otoritesini sınırlayan örtük bir sözleşme olduğunu düşünüyordu.

Roger Bacon

On üçüncü yüzyılın bir diğer önemli düşünürü de *Doctor Mirabilis* [Olağanüstü Bilgin] unvanıyla tanınan meşhur Roger Bacon'dur. Bacon da yüzyılın akıl ile iman, felsefe ile teoloji arasındaki büyük sentezine katkı yapmış, hatta bu sentezi Platon ve Aristoteles felse-

fesine yönelik değerlendirmeleriyle felsefe alanında da pekiştirmiş olmakla birlikte, esas bu sentezin mümkün hale getirdiği yeni bir yolda öncülük yapmış olmasıyla ün kazanmıştır. Başka bir deyişle, Bacon'un esas büyük önemi, onun modern bilimin deneysel yaklaşımının tarihsel bakımdan erken olgunlaşmış bir temsilcisi olmasından kaynaklanır. Buna göre o, her şeyden önce hikmetin birliğinin savunuculuğunu ve deneysel bilginin öncülüğünü yapmıştır. Hikmetin birliğiyle ilgili görüşünü delillendirmeye çalışan ve bu arada, modern bilim anlayışının felsefi öncüsü olan Francis Bacon'a birçok bakımdan benzeyen Roger Bacon, bilginin deneysel temelini vurgulamıştı. Gerçekten de o, bilimsel bilginin teknolojik uygulamasına dikkat çekmiş ve hepsinden önemlisi, diğer bilimlerin sadece gerçek bilginin anahtarı olan matematik aracılığıyla kesinliğe erişebileceğini savunmuştur. Nitekim o, birçoklarına göre, ortaçağın en önemli bilim abidesidir.[144]

Bütün bu katkılarına ve yeniliklerine rağmen, onun çağının ve koşullarının düşünürü olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Roger Bacon'da iki farklı anlamda kullanılan deneyim sözcüğünün birinci anlamı normal duyu-deneyimine işaret ederken, ikincisi insan zihninin Tanrı tarafından aydınlatılmasının sonucu olan içsel deneyimini tanımlar. Yine Bacon, bilimin sık sık vurguladığı yararının, bir yandan da Kilise'nin ve insanın Tanrı'ya ilişkin bilgisinin gelişmesine yönelik bir hizmetle belirlendiği inancından hiçbir şekilde ödün vermez. Onda Tanrı'nın nuruyla aydınlanma ve pozitivizm at başı gider.

Hayatı ve Eserleri

Bacon 1220 yılında İngiltere Somerset'te, varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Küçük yaşta gördüğü *quadrivium* eğitiminden, yani geometri, aritmetik, müzik ve astronomi alanında gördüğü tahsilden çok yararlanmış olan filozof ayrıca astronomi, optik ve yabancı diller öğrenimi almıştı. O, uçan makineler ve motorlu gemiler yapılmasını önermiş, barut yapımını bütün ayrıntılarıyla betimleyen ilk filozof olmuştur. Antik Yunan düşüncesini de derinliğine bilen, bu arada İbn Sinâ'dan da etkiler alan Bacon, eğitimini tamamladığı 1241 yılında "*Magister Artium*" diplomasını almış ve daha sonra Paris'te Fransisken tarikatına girerek hocalık etmeye başlamıştır.

144 A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s.180.

Hocalık hayatının ilk dönemlerinde Aristoteles felsefesini yorumlayan metinler üzerine dersler veren Bacon'ın altı yıl sonra Oxford'a dönüşünün ardından, düşüncesinin ve araştırmalarının merkezine bilimin geçtiği kabul edilir. Nitekim Bacon bu tarihten itibaren yeni bilgi dallarının üniversiteye yerleşmesi, astronomi ve matematik öğretiminin geliştirilmesi için var gücüyle çalışmaya başlamıştır. Onun her bakımdan önem taşıyan bilimsel çalışma ve araştırmaları arasında, ışığın mahiyeti ve gökkuşağı üzerindeki incelemeleri, mercekler ve aynalarla ilgili sistematik gözlemleri, tasarımını ilk kez olarak kendisinin yaptığı ve kısa süre içinde üretilmeye başlanan gözlük ile ilgili araştırmaları, optik alanında yansıma ve kırılmanın ilkeleriyle ilgili keşfi ve nihayet güneş tutulmasını gözlemleyebilmek amacıyla, ışık ışınlarının küçük bir delikten geçerek görüntü meydana getirdikleri *camera obscura*dan [karanlık kutudan] yararlanma teşebbüsü sayılabilir.

1257 yılından itibaren Papa IV. Clemens ile yazışmaya başlayan Bacon, doğayla ilgili kesin ve deneysel bilgilerin Hıristiyan inancını doğrulamak bakımından büyük değer taşıyacağı inancıyla, ona doğa, matematik, yabancı diller ve astroloji konusunda birtakım önerilerde bulunmuştu. Bununla da kalmayıp doğanın gizlerini pozitif araştırma yoluyla açığa çıkarma isteğinin bir parçası olarak, birçok kişinin katkısıyla bütün bilimleri kapsayan bir ansiklopedi hazırlama projesi yürütmüştü. Papa'nın ölümü üzerine kovuşturmaya uğrayan, daha sonra aykırı öğretileri nedeniyle Fransiskenler tarafından hapse atılan Roger Bacon, 1292 yılında Oxford'da ölmüştür.

Bilimsel araştırmalarının yanı sıra, azımsanmayacak ölçüde eser vermiş olan Bacon'un eserlerinin başında, başyapıtı niteliğindeki, Papa için yazmış olduğu, ansiklopedik bilgisini ve eğitimle ilgili görüşlerini içeren *Opus Maius* [Büyük Eser] gelir. Bu eserdeki malzemenin bir özeti olma özelliğini haiz *Opus Minus* [Küçük Eser] ve *Opus Tertium* [Üçüncü Eser] diğer iki önemli eserini meydana getirir. Onun diğer çalışmaları arasında *Communia Naturalium* [Doğa Felsefesinin Genel İlkeleri], *Communia Mathematica* [Matematik Biliminin Genel ilkeleri] ve *Compendium Philosophiae* [Felsefenin Özeti] bulunmaktadır.[145]

145 D. Luscombe, *Medieval Thought*, s. 89; G. Sinkler, "Roger Bacon",

Hikmetin Birliği

Roger Bacon öncelikle, kendisine esas ününü kazandıran deneysel bilimin gücü ve önemiyle ilgili görüşlerini bir şekilde mümkün kılmış gibi görünen, "Hikmetin Birliği"ne dair fikirleriyle tanınır. Ona göre, felsefe, hukuk, bilim, sanatlar ve teoloji olmak üzere, bütün disiplinler ortak bir bilgelik bütününe çeşitli şekillerde katkı yaparlar. Dolayısıyla, Hıristiyan düşünürlerin felsefeden sakınmak ve araştırmalarının kapsamını daraltmak yerine, eserlerinde filozofların yazılarını bir araya getirmeleri ve bunda mümkün olduğu her seferinde, daha da ileri gitmeleri gerekir.[146] Gerçekten de o, teolojinin amacına erişebilmesi için felsefeye dayanması gerektiği kanaatinde olmuştur. (*OM* 2, III, 36).

Bacon bu görüşünü hikmetin ilahi kökenine giderek kanıtlamaya çalışmıştır (*OM* 1, III, 53). Hikmetten, Tanrı tarafından kurtuluşu ve mutluluğu için insanoğluna verilen bütün bir bilgi bütününü anlayan Bacon'a göre, patriklere ilham edilen felsefe, çok çeşitli aracılar yoluyla pagan filozoflara, onlar yoluyla da Hıristiyanlara geçmiştir.[147] Bu bilgeliğin doruk noktası ise göklerin en yükseğinden yeryüzünün en derinlerine kadar bütün yaratılanların veya yaratılanların suretlerinin, gerek tümellikleri gerekse tekillikleri içinde kendisinde yer aldığı Kitab-ı Mukaddes'tir. Bacon artık zamanın, birçok konuda hüküm süren bilgisizliği ortadan kaldırarak, bu bilgeliği geliştirme zamanı olduğunu söyler. Bu ise bundan böyle deneysel felsefe yoluyla mümkün olacaktır:

> Biz öğrenmenin üç yöntemine sahibiz: Otorite, deneyim ve akıl. Fakat otorite öne sürdüğü şeyin sebebini bize vermediği sürece, bilgimize katkıda bulunmaz. ... Akıl da, sonuçları deneyim tarafından doğrulanmadığı sürece, kanıtlamayı safsatadan ayıramaz. Hakikat şudur ki, günümüzde hiç kimse bu yöntemle ilgilenmemektedir; kendilerini bilim yoluna adayanların bilimin bütün ya da hemen hemen tüm gizlerini ve en büyük sırlarını atlamalarının nedeni budur.[148]

Kolayca görülebileceği üzere, Bacon'un bilim kavrayışı büyük öl-

146 E. Bréhier, *The History of Philosophy, The Middle Ages and The Renaissance*, s. 169.

147 G. R. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, s. 29.

148 Bacon'dan aktaran E. Bréhier, *The History of Philosophy*, s. 170.

çüde pratik bir kavrayıştı. Yani o, bilgi ve öğrenmenin kişisel bir mesele olmayıp, düzeyinin insanların hayatlarının niteliğini çeşitli şekillerde etkilediğini düşünüyordu. Buna göre gerek dini gerekse seküler bilimlerin topluma mutluluğa ve kurtuluşa erme noktasında yardım etmesi gerektiğine inanan Bacon, bir bilimin bilimler sınıflaması içindeki yerine, onun insanın mutluluğuna yaptığı katkıyı temele alarak karar vermekteydi. Bacon, teorik bilimleri insanın mutluluğu nihai amacına tabi kılarken, en yüksek bilimin, insan için gerçek mutluluğun kurtuluştan meydana gelmesi nedeniyle teoloji olduğunu savunmuştu. Bununla birlikte ona göre, teolojinin bu amacına; felsefe, yani dilbilgisi, doğa felsefesi, matematik ve ahlak felsefesi olmadan ulaşabilmesi mümkün değildi (*OM* 2, III, 36). O, deneysel bilim veya doğa felsefesiyle matematiğin, doğanın yapısını anlayıp açıklamaya yaradığını, felsefe kapsamı içinde yer alan ahlakın teolojiden sonra gelen ikinci en yüksek bilim olduğunu savunmaktaydı. Çünkü onun aradığı kurtuluş, vahiyden ziyade, akla dayalı bir kurtuluştu (*MP* I 4, 4).

Bilgisizliğin Nedenlerine Dair Görüşleri

Roger Bacon, tıpkı diğer Bacon'un on yedinci yüzyılın başlarında yapacağı gibi, doğaya ve varlığa dair kuşatıcı bilgiyi deneysel bilim üzerinden öne çıkarmadan önce insanın bilgisizliğinin nedenlerini tartışarak başlar. Başka bir deyişle, o da yeni bilgi anlayışını, deneysel bilimin mahiyetini tanıtıp açıklamaya geçmeden önce, bilginin önündeki engelleri gözler önüne serer. Bacon'a göre, insanın bilgisizliğinin, onun hakikate erişememesinin temel nedenleri dört tanedir:

> İmdi, hakikati kavramada, ne kadar bilgili olursa olsun her insanı engelleyen ve bir kimsenin bilgilenmesine açıktır ki pek izin vermeyen dört temel engel vardır: Yanlış ve değersiz otoriteye teslim olma, geleneğin [alışkanlıkların] etkisi, yaygın önyargılar ve bilgisizliğimizi dikkat çekici bir bilgi teşhiriyle gizleme (OM II 276).

Bacon'a göre, ilk üç hatanın nedeni -dördüncüsü bir kenara bırakılacak olursa- daha önce Aristoteles, Seneca ve İbn Rüşd tarafından da ele alınıp onların zararlarına kendisinden önce de işaret edilmiştir. Bilgisizlik ve hatanın ondan önce hiç kimse tarafından ele alınmamış olan dördüncü nedeni, hepsinden daha tehlikeli olup olumsuz bir etki yapmaya devam etmektedir:

> Dahası, şimdi de olumsuz bir etki yapmaya devam eden dördüncü nedenin, geçmişte de çok kötü bir etkide bulunmuş olduğu, teologlardan olduğu kadar felsefeden de deneyim ve örneklerle açık hale getireceğim bir olgudur (*OM* II 286).

Söz konusu dördüncü neden biraz da, ilk üç nedenin bir birleşimi yoluyla etki yaptığı, yani bir insanın kendi bilgisizliğini, güvenilmez otoriteye iman etmenin, alışkanlığın ve önyargıların eseri olan sözde bilgiyi hakiki bilgelik olarak görmesi suretiyle gizlemesini sağladığı için tehlikelidir. Buna göre, bir şey geçmişte Aristoteles tarafından söylenmiş olduğu için doğru kabul edilmiştir. Oysa İbn Sinâ pekâlâ Aristoteles'in yanlışını tashih edebilir, İbn Rüşd de onun söylediklerini biraz daha geliştirebilirdi (*OM* II 287-288). Yine, Kilise Babaları bilimsel araştırma yapmadıkları, hatta bu tür araştırmaları küçümsedikleri için, bilimsel faaliyetin hiçbir değeri olmadığına inanılmıştır.

Bacon'a göre, geçmiş zamanların koşulları hiç kuşku yok ki farklıydı, dolayısıyla o dönemlerde yaşamış olan insanlar için geçerli olan mazeretin onun kendi zamanındaki insanlar için geçerli olabilmesi müm kün değildir. Şimdi artık bu engelleri ortadan kaldırıp, yeni bilimin yardımıyla Tanrı yolunda ilerlemenin tam zamanı olduğunu öne süren Bacon, filozof-teolog kariyerinin hemen tamamı boyunca bir eğitim reformunun savunuculuğunu yapmıştı. Aslında kendisi de çağdaşları gibi Tanrı'nın insanın nihai ve en yüksek amacı olduğuna inanıyordu, fakat çağdaşlarından farklı olarak bilimin, bilimsel bilgi arayışının Tanrı'nın bilgisine, nihai hakikate ve ahlaki yetkinliğe ulaşmada çok temel, araçsal bir önem taşıdığı kanaatindeydi. Gerçekten de ona göre, insan ancak şeylerin doğasını anlamak suretiyle, onları yaratmış olan Tanrı'nın doğasını anlama noktasına gelebilirdi.[149] Bacon'un eğitim reformu projesinde ve doğallıkla bilimler şemasında, o, geometrinin doğadaki fail nedenleri, matematiğin de Kutsal Kitap'ın yaratılışla ilgili iddialarını doğrulamak açısından büyük bir önem taşıdığına inandığı için, matematiksel bilimlere imtiyazlı bir yer verilmişti.[150]

Scientia Experimentalis

Bunu sağlayacak, yani reformun gerçekleşmesini sağlayarak, bilgi yolundaki engelleri ortadan kaldırıp, deneysel bilimin yolunu açа-

149 G. Sinkler, "Roger Bacon".
150 T. Witzel, "R. Bacon".

cak olan da, Bacon'a göre, felsefedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Bacon'da felsefe daha ziyade eleştirel ve pratik bir karakter taşır. Felsefe bir yandan putları kırar, deneysel bilimin önündeki engelleri yıkar ve dolayısıyla insan zihnini aydınlatırken, diğer yandan kendisini ahlak felsefesi olarak gösterir, etik boyutuyla en yüksek noktaya çıkar.

Demek ki, Bacon'un, felsefenin önce hazırlayıcı ve sonra da olmazsa olmaz ürünleri toplayıcı bir görev yaptığı sisteminin özünde, deneysel bilim bulunmaktadır:

> Latinlerin bilgeliğinin dilde, matematikte ve optikte ifadesini bulan ilkelerini ortaya koyduktan sonra, şimdi, deneyim olmadan hiçbir şey yeterince bilinemeyeceği için, deneysel bilimin ilkelerini açımlamak istiyorum. Çünkü bilgi elde etmenin –biri akıl yürütme, diğeri deneyim olmak üzere– iki yolu vardır. Akıl yürütme bir sonuç çıkartır ve bizim sonucu tasdik etmemizi sağlar, fakat sonucu kesinleştirmediği gibi, zihnin, zihin onu deneyim yoluyla keşfetmediği sürece, hakikatin sezgisine dayanmasına imkân verecek şekilde, kuşkuyu ortadan kaldırmaz. Çünkü birçok insan bilinebilir olanla ilişkili argümanlara sahiptir, fakat onlar deneyimden yoksun oldukları için argümanları göz ardı eder ve dolayısıyla iyi olanın peşinden gidemedikleri gibi, zararlı olandan da sakınamazlar. Zira hayatında daha önce hiç ateş görmemiş bir adam uygun akıl yürütmeyle ateşin yaktığını, şeylere zarar verip onları yok ettiğini kanıtlayacak olursa, onun zihni bundan dolayı tatmin olmayacağı gibi, o ateşten sakınmayı da öğrenmiş olmayacaktır. Ta ki akıl yürütmenin öğrettiğini deneyim yoluyla kanıtlayabilmek için, elini ya da yanıcı bir maddeyi ateşe sokuncaya kadar. Ama o yanma deneyimine fiilen sahip olduğu zaman, zihni kesinliğe erişir ve hakikatin mutlak ışığına dayanır. Öyleyse, akıl yürütme yeterli olmaz, deneyim olur (*OM* II 288-289).

Alıntıdan da kolaylıkla çıkartılacağı üzere, *scientia experimentalis*, Bacon'da bütün bilimlerin en kesini olan bilim olma durumundadır. Bu kesin bilimin kimi rolleri veya yerine getirmek durumunda olduğu birtakım işlevleri vardır. Deneysel bilim, bu bağlamda her şeyden önce kanıtlanmış sonuçları deneyim yoluyla tasdik ya da teyit eder. Yani, Aristotelesçi anlamda bilimsel ispat ya da kanıtlama,

insanı birtakım doğruların bilgisine götürürken, sadece deneyimdir ki, akıl yürütmenin ortadan kaldıramadığı kuşkuları giderebilir. Buna göre, insan argümantasyon ya da akıl yürütme yoluyla ateşin yaktığı bilgisine ulaşabilir, fakat sadece elini ateşe değdirme kişiye ateşten sakınmayı öğretebilir. Şu halde, bir doğrulama teorisi geliştiren Bacon, doğa bilimlerinin ilkelerini deneyim yoluyla tesis edebileceklerini, ulaştıkları sonuçları bilimsel kanıtlamalar yoluyla ilk ilkelere geri götürebileceklerini kabul etmesinin yanı sıra, zihni birtakım sonuçları tasdik etmeye yalnızca deneyimin götürebileceğini öne sürmektedir.

Deneysel bilim, ikinci olarak, diğer bilimlerin konularıyla ilgili, onların doğruluklarını asla kanıtlayamayacakları veya doğru olduklarını iddia edemeyecekleri hakikatlere ulaşır. Deneysel bilim, örneğin insan yaşamını uzatacak ilaçların nasıl kullanılacağının bilgisini sağlar. O nihayet, bilimsel söylemin diğer alanlarında hayal bile edilemeyecek bilgilere ulaşır. Doğanın gizlerine nüfuz ederek, doğayla ilgili doğru ve sağlam öndeyişlerde bulunur.[151] Sadece modern deneysel bilimin değil, Francis Bacon'la başlayıp yirminci yüzyıla kadar düz bir çizgi boyunca ilerleyecek olan İngiliz deneyimciliğinin de öncüsü olan Bacon'a göre, deneyim bütün bilimlerin temelidir.

Bacon'da deneyimin iki türü olduğundan, dış dünyaya dayanan bedensel duyuları kullanan ve insan yaşamını uzatmak, patlayıcı madde yapmak, niteliksiz madenleri altına dönüştürmek, doğanın gizlerine nüfuz edebilmek, insan yaşamını baştan aşağı yenilemek, dünyayı dönüşüme uğratmak için kullanılacak olan deneysel bilimin, öyleyse, öncelikle pratik bir değeri vardır. Oysa deneyimin, teoloji ve etik için gerekli bilgisel malzemeyi sağlayacak olan diğer türünün sadece manevi bir anlamı olup, o insanı en yüce hakikate götürür:

> Ama deneyimin iki türü vardır; biri dış duyular aracılığıyla elde edilir ve biz bu şekilde, bu amaç için yapılmış aletlerin de yardımıyla gökyüzündeki şeylerin ve yeryüzünde görme alanımıza giren şeylerin deneyimine sahip oluruz. Bizim kendi dünyamızın bir parçası olmayan şeylere gelince, onları da bu şeylerin deneyimine sahip olmuş olan başka bilim adamları sayesinde biliriz. Örneğin, Aristoteles. ... Pliny'nin *Doğa Tarihi*'nde anlattığı gibi, yeryüzündeki her şeyin tecrübi

151 S. Marrone, "Metaphysics and Science in the Thirteenth Century: William of Auvergne, Robert Grosseteste and Roger Bacon", s. 220.

bilgisine sahip olabilmek için, iki bin adamı dünyanın farklı bölgelerine göndermiştir. Bu deneyim, insan kendisine ulaşan inayete uygun hareket edebildiği sürece, hem insani ve hem de felsefidir; bununla birlikte, bu deneyim ona yeterli olmaz. ... Öyleyse, insan zihninin başka türlü yardım görme zorunluluğu bulunmaktadır; dünyaya bilimleri ilk kez olarak getiren kutlu patrik ve peygamberlerin, sadece duyuma bağlı olmayıp, içeriden aydınlanmaya uğramış olmalarının nedeni budur. İsa'nın zamanından beri aynı şey birçok mümin için de geçerli olmuştur. Çünkü imanın lütfu, tıpkı diğer ilahi ilhamlarda olduğu gibi, sadece tinsel şeylerde değil, cismani şeylerde ve de felsefe bilimlerinde büyük bir güçle aydınlatır (*OM* II 289-290).

Birinci deneyim türünün bedensel duyular aracılığıyla dış dünyadaki şeylere yöneldiği yerde, iç deneyim manevi şeylerle ilgilidir ve Tanrı'nın lütfuna bağlıdır. Yine o, diğer deneyim türünün insani ve felsefi olduğu yerde, Tanrı'nın lütfuna bağlı bulunduğu için, ilahi ve teolojiktir. Ve nihayet, dışsal deneyim veya duyu algısı, bilgi için ne kadar kaçınılmaz olursa olsun, kesinliğe esas Tanrı'nın aydınlatması yoluyla erişilir. Bacon'a göre, söz konusu içsel deneyim, matematik ve doğa bilimleri için gereken en temel kesinlikten başlayıp, doruk noktasına Kitab-ı Mukaddes'te belirtilen en yüksek tinsel birleşme halinde, mistik vecd türünde ulaşan yedi evre ya da dereceden geçer:

Dahası bu içsel bilginin, birincisine sadece bilimlerle ilişkili olan aydınlanmalar yoluyla erişilen yedi evresi vardır. [Evrelerden] ikincisi, erdemlerden meydana gelir. Çünkü Aristoteles'in *Etik*'in ikinci kitabında söylediği gibi, kötü adam cahil olan adamdır. Her şey bir yana Gazzâlî'nin *Mantık*'ında söylediği üzere, günahlarla çirkinleşen ruh, nesne türlerinin kendisinde açık seçik olarak görülemediği paslı aynaya benzer; oysa, erdemlerle süslenen ruh, nesnelerin şekillerinin çok net olarak görüldüğü iyi cilalanmış bir ayna gibidir. İşte bundan dolayıdır ki, kendi durumlarında ruhları günahlardan bağışık olmadığı sürece, şeylerin nedenlerini algılamayacakları sonucuna varan filozoflar, ahlak alanında erdemli olma adına çok emek harcamışlardır. ... Erdem, öyleyse zihni sadece ahlaki değil, bilimsel hakikatleri de kolaylıkla

kavrayabilmesi için açıklığa kavuşturur. Üçüncü evre ise, Kutsal Ruh'un yedi armağanından, ... dördüncüsü ebedi saadetten, beşincisi tinsel anlamlardan, altıncısı ifadesini anlama yetisini bütünüyle aşan Tanrı'nın barışında bulan meyvelerden, yedincisi de insanlara bir insan için kendilerinden söz etmenin bile meşru olmadığı şeyleri görme imkânı sağlayan mistik vecd hallerinden meydana gelir (*OM* II 290-291).

Etik Anlayışı

Roger Bacon, deneysel bilime ilişkin tartışmasından sonra, en fazla değer verdiği ikinci disiplin olan, kendisine göre matematik ve doğa biliminin dahi üstünde bir düzeyde bulunan ahlak felsefesi ya da etiğe geçer. Bu bilimlerin çeşitli türden eylemlerle ilişkili olup, dünyayı bilgi yoluyla dönüştürme amacı güttüğü yerde, etik yalnızca insanı daha iyi veya kötü kılan eylemler üzerinde durur; insanı Tanrı'yla, başka insanlarla ve kendisiyle olan ilişkileri bağlamında eğitir. Bu konuda zaman zaman Yunanlı ve Romalı düşünürlerle İslam filozoflarının düşüncelerinden de yararlanan Roger Bacon'a göre, ahlak teolojiyle çok yakından ilişkili olup, onun yüceliğinden pay alır:

> Şimdi daha önce sözü edilen bütün bu bilimlerden [dillere ilişkin bilgiden, optik, deneysel bilim, matematik, vb.den] daha iyi ve daha saygıdeğer olan dördüncü bilimin ilkelerini açımlamak istiyorum. Bu bilim çok üstün bir tarzda etkin, yani şekillendiricidir ve bu dünyadaki eylemleri olduğu kadar öte dünyadaki eylemlerimizi de konu alır. Diğer bilimlere spekülatif bilimler adı verilir. ... Oysa bu bilime [ahlak], insanın erdem ve erdemsizliklerle, öte dünyanın saadet ve mutlak sefaletiyle ilişkili olan en temel eylemlerinden dolayı, kendi kendini açıklayıcı bir tarzda etkin olan bilim adı verilmektedir. ...
>
> Bu bilime, yurttaşların ve devletlerin haklarını gösterdiği için, Aristoteles tarafından ahlak bilimi, diğerlerince de yurttaşlık bilimi adı verilmiştir. ...
>
> Bu bilim, dahası her şeyden önce bize hayatın yasalarını ve yükümlülüklerini belirlemeyi öğretir; onda ikinci olarak, bu yasa ve yükümlülüklere inanılması ve onların benimsenmesi gerektiği, insanların bu yükümlülüklere göre eylemek ve yaşamak durumunda oldukları öğretilir. Bunlardan bi-

rincisi üç başlık altında toplanır; önce doğal olarak, insanın Tanrı'ya ve melek türünden varlıklara, ikincileyin komşularına ve nihayet kendisine karşı olan, Kitabı Mukaddes'te ifade edilen ödevleri gelir (*OM* II 292-294).

Bacon'un etiği, Aziz Augustinus, Petrus Abelardus ve Aquinalı Thomas'ın Hıristiyan ortaçağ düşüncesinin önemli etiklerinin başında gelen etikleri gibi, her ne kadar Hıristiyan inancına ve teolojik bir temellendirmeye dayansa bile, nispeten bağımsız bir felsefi etik olarak gelişen ve son çözümlemede filozofun kendine ait olan müstakil bir etik öğreti değildir. Roger Bacon, yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere, çok büyük ölçüde klasik Hıristiyan ahlakını anlatmaktadır. Bacon'un etiği bundan dolayı, deontolojik bir etiktir; yani, insana tanrısal vahiyle belirtilen birtakım ödevleri olduğunu bildiren, bu ödevlere uygun eylemlerin "iyi" ve erdemli eylemler iken, söz konusu ödevleri hayata geçiremeyenlerin kötü eylemler olduklarını savunan bir ahlaki yükümlülük ya da ödev etiğidir.

Başka bir deyişle, Bacon ahlak olgusuna dini bir bakış açısından yaklaşmış, örneğin ahlaki "iyi"yi Tanrı'nın iradesine uygun yaşamak, Tanrı'yı aramak olarak tanımlamış "iyi"nin Tanrı'nın iradesi ile uyum içinde olmak, buna mukabil "kötü"nün de Tanrı'nın istemine aykırı düşmek, onu unutup maddeye tapmak olduğunu savunmuştur. Bacon'un bakış açısından, Tanrı'nın istemi O'nun ilahi emirlerinde ifadesini bulur. Ona göre, ahlak yasasının ve ahlaki yükümlülüğün kaynağı, ahlaki düzenin yaratıcısı olan Tanrı kendi iradesini ya birtakım emirlerde ya da kutsanmış bir yetkin kişilikte, peygamberde açımlamıştır. İnsanın Tanrı'ya ve komşularına karşı olan görevlerini bildiren bu emirler, Kitab-ı Mukaddes'te ifade edildiği kadarıyla on tanedir. Bu emirlere sadece insanın kendi kendisiyle olan ilişkilerinde yerine getirmek durumunda olduğu şeyleri bildiren ödevleri ekleyen Bacon için, ahlaki hayat, Tanrı'nın emirlerine göre düzenlenmiş olan bir hayat olma durumundadır.

Bunu en iyi onun *Moralis Philosophia* adlı eserinde insan hayatının nihai amacına ilişkin tartışmasında görebiliriz. Burada Bacon, insan yaşamının nihai amacının mutluluk olduğu ve ahlaki fail formu içerisindeki insanın ahlaki pratiğinin, insani mutluluğun kazanılmasında belirleyici bir faktör olduğu varsayımı üzerine inşa edilen ahlaki düşünceler ortaya koyar. Çünkü bir insan varlığı için yaşamın en uygun yolu, insani bir tarzda yaşamaktır ve Bacon'ın da altını çizdiği üzere söz konusu insani tarz için erdem bir insan

varlığının yaşamıdır. (*MP* III, §§1-4, 50f). Bacon mutluluğu kurtuluşla eşanlamlı olarak anlar ve felsefe ve imanın mutluluğun elde edilebilmesi için vazgeçilmez olduğuna inanır. Mutluluğun doğası bağlamında, gerçek felsefe ve Hıristiyan imanının prensipleri tam bir uyuşma içerisindedir. Bacon'ın ahlak felsefesinde temel pratik ve normatif ilgilerinin etrafında döndüğü konu, insanın ahlaki eylemi olmuştur. Bu, üç spesifik form içerisinde ele alınır: (1) Tanrı ile ilişkisi bağlamında insani moral pratik, (2) sosyal bir ilişkiler bağlamında kişinin komşusuyla ilişkisinde insani moral pratik ve (3) erdem veya erdemsizlik bağlamında kişilerin kendi kendileriyle ilişkisinde insani moral pratik. Bacon'ın ahlak felsefesi, bu ilişkilerin detaylarını somut bir biçimde tasvir etme anlamında *normatif* ve söz konusu moral prensip ve kanunlara göre yaşama hususunda failleri teşvik etmesi bakımından da *pratiktir*. (*MP* I, §4, 4).

Nitekim Bacon biri moral hakikatlerden, diğeri de ahlaki ikna sürecine ilişkin açıklamalardan, yani biri içerik, diğeri form olmak üzere iki bölümden oluşma durumunda olduğunu söylediği etik öğretisinde, önce temel moral doğruları ortaya koyar, sonra Platon'a, Aristoteles'e ve Augustinus'a dayanan bir felsefi antropoloji temelinde, Kutsal Kitap'ta bildirilen bu doğruların insanlara nasıl aktarılabileceğini tartışır. Bununla birlikte, pek çok Bacon yorumcusu, onun kamil ve ahlaken yetkin insan modelinin, Hıristiyan azizinden ziyade, Stoacı, erdemli, tevekkül sahibi, bilge kişi olduğunu bildirir.[152]

John Duns Scotus

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin en önemli uğraklarından biri de, karşımıza her yönüyle büyük bir kafa, önemli bir filozof olarak çıkan John Duns Scotus'tur. Onun analitik düşünme yeteneği ve birçok bakımdan son derece sistematik ve pozitif olan felsefesi, Hıristiyan düşüncesinin çözüm bekleyen birçok problemi için çözüm imkânı sağlamıştır. Platonik-Augustinusçu geleneğin olduğu kadar, Aristotelesçi-Thomist geleneğin de dışında kalan, hatta karşısında duran Duns Scotus, sadece felsefeye yeni açılımlar sağlamakla kalmamış, Ockhamlı William'a ve bir anlamda da modern düşünceye çıkan yolun en önemli taşlarını döşemiştir.

Duns Scotus en azından üç bakımdan büyük önem taşır: Birincisi, inanç akıl ilişkisi bağlamındaki görüşleriyle, bilerek ya da

152 *Bk*z., örneğin J. Hackett, "Roger Bacon".

bilmeyerek, teolojinin kapsamının daraltılmasına ve dolayısıyla da dinin tecrit edilmesine neden ya da vesile olmuştur. Buna göre, ortaçağ düşüncesinin bütün büyük problemlerinin, bu çağın insanı zorunlulukla her ikisine de ihtiyaç duyduğu için, iman akıl ilişkisini doğru belirleme problemi etrafında döndüğünü, ikisinin birbirleriyle uyum içinde olmaması durumunun Hıristiyan düşüncesi ve kültürünü en azından istikrarsızlaştıracak en temel unsur olduğuna inanan Duns Scotus, tıpkı bu konuda Aristoteles metafiziğini temele aldığı için başarısız olduğunu düşündüğü Aquinalı Thomas gibi Hıristiyan inancının rasyonalitesini göstermeye kalkışmıştır. Fakat Duns Scotus hemen hemen bütün ortaçağ düşünürlerinden daha analitik ve ödünsüz düşündüğü, diğer Hıristiyan filozoflarına kıyasla daha keskin bir alet kullandığı için, sonuç en azından ortaçağın dünya görüşü açısından, bütünüyle olumsuz olmuş ve Aziz Thomas'la diğer filozofların akıl ile vahiy arasında tesis etmiş oldukları nazik dengeyi bozup, aklın, vahye ve dolayısıyla dine yabancı olan dünyevi bir araç olduğu tezine zemin hazırlamıştır. Yani, o teolojiyi, teolojinin bizatihi kendisini rasyonel araştırma alanının dışına çıkarmak suretiyle, kurtarmaya çalışırken, sonuç, teolojinin alanının önemli ölçüde daraltılmasıyla birlikte, oldukça önemsiz bir role mahkum edilmesi olmuştur.[153]

İkincileyin, o iman-akıl ilişkisine dair görüşlerinin bir sonucu olarak, iradenin akıl karşısındaki mutlak üstünlüğünü vurgulamıştı. Başka bir deyişle, Duns Scotus irade-akıl ilişkisi bağlamında, özgürlüğün, Tanrı'nın her şeyden çok sevilmesi gerektiği şeklindeki ilkesine bağlı olarak bilgiden üstün tuttuğu aşktan da önemli olduğunu vurgulamıştır. Ve nihayet, o aşkınlar konusundaki görüşleri ve tek anlamlılık ve eşseslilik arasındaki ayrımıyla da, Tanrı'ya ilişkin bilgi konusunda, rasyonalistlerin *via affirmativa*sı ya da analoji yolu ve de mistiklerin *via negativa*sı dışında kalan alternatif bilgi yollarının önemine dikkat çekmiştir. Duns Scotus'un bütün bu özellikleri Amerikan pragmatist düşünürü Charles Sanders Peirce'ın onun ortaçağın en derin filozofu, gelmiş geçmiş en büyük metafizikçilerden biri olduğu tezini doğrular niteliktedir.

Hayatı ve Eserleri

Ortaçağ felsefesinde *Doctor Subtilis* [Özenli ya da Derinlikli Bilgin] unvanıyla tanınan John Duns Scotus, 1266 yılında, adından da anla-

153 Aquinalı Thomas'tan aktaran W. T. Jones, *age.*, s. 492.

şılacağı üzere, İskoçya'nın Duns kentinde doğmuştur. Hayatı hakkında çok ayrıntılı bilgimizin olmadığı Scotus, daha çocuk denebilecek bir yaşta, amcasının da teşvikiyle Fransisken tarikatına girmişti. Teoloji alanındaki tahsilini ünlü Oxford Üniversitesi'nde yaptı. Oxford'da ilahiyat uzmanlığı için 13 yıl süreyle öğrenim gören Scotus, bütün akademik aşamaları geçtikten sonra, 1301 yılında Paris Üniversitesi'nde Fransisken teologlar kadrosuna atandı. Duns Scotus buradaki hocalık görevi sırasında, Fransa kralı ile Papa arasında 1303 yılında patlak veren anlaşmazlıkta Papadan yana saf tuttuğu için, kapatılan üniversitedeki görevinden uzaklaştırılarak sürgüne gönderilmişti. 1305 yılında görevine iade edilen filozof, bu tarihten sonra 2 yıl boyunca sadece Paris Üniversitesi'nde değil, Oxford ve Cambridge Üniversitelerinde de teoloji ve felsefe dersleri vermiş, 1307 yılında profesör olarak atandığı Köln'de, bir yıl sonra hayata gözlerini kapatmıştır.

İslam felsefesinden, ama özellikle İbn Sinâ'dan etkilenen[154] ve teolojiyle felsefenin kapsamı içine giren hemen hemen her konuda yazmış olan Scotus'un ilk yapıtı, teolojinin, spekülatif değil de, Kutsal Üçleme ve aşk yoluyla Tanrı'ya yönelen insana yol gösterecek pratik bir bilim olduğunu savunduğu *Lectura Oxoniensis* [Oxford Dersleri], son eseri de Tanrı'ya ulaşmak için sürdürdüğü düşünsel yolculuğu anlatıp, aklın Tanrı konusunda kanıtlayabileceği hakikatleri tartıştığı *Tractatus de Primo Principio*'dir [İlk İlke Üzerine İnceleme]. Onun diğer yapıtları arasında ise, başyapıtı olduğu öne sürülen *Ordinatio* veya *Opus Oxoniense* [Oxford Yapıtı], *Sententium Libri IV* [Hükümler IV], *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis* [Aristoteles Metafiziği ile ilgili Sorular] bulunmaktadır.[155]

Metafiziği

Duns Scotus, felsefi bir disiplin olarak metafiziği, varlığın varlık olması bakımından bilimi, varlığa ilişkin kavramsal bir araştırma diye tanımlamıştı. Burada öncelikle kendisinden önceki ayrıntılı varlık teorilerini, başta Aquinalı Thomas'ınki olmak üzere varlık dereceleri anlayışını bir tarafa bırakarak, tek anlamlı standart bir varlık telakkisi geliştirdi. Ona göre, varlık kavramı, varlığın bulunduğu her yerde aynıdır ve varlık her şey ve hiçbir şey olmayan bir şeydir.

154 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 588.

155 *Bkz.*, D. Luscombe, *Medieval Thought*, s. 124; *krş.*, S. D. Dumont, "John Duns Scotus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Varlığın farklı türleri de yoktur; sadece, karşıtı yokluk olan, tek bir varlık vardır. Varlık hiçbir şey olmayan olduğu için, öz veya varlıkla varoluş arasındaki bir ayrımdan da söz edilemez. Varlık, kategorileri aşan ve onların her birinden farklı olan şeydir. Başka bir deyişle, Scotus'a göre, varlık kavramı tüm kavramların en basiti olup, başka bir nihai kavrama indirgenemez; varlık kavramı, yine kaplam bakımından en geniş kavram olup, hiçbir çelişki içermeyeni gösterir ve başka her kavram varlık kavramını bir şekilde gerektirir. Varlık kavramı, yine zihin dışı bir varlığa sahip olanı ve bütün cinslere aşkın bulunanı anlatır.[156]

Scotus, metafiziğin konusunu öncelikle varlık olarak belirledikten sonra, varlığın aşkın niteliklerini, fiziki olana aşkın gerçeklikleri ele alma durumunda olduğunu söyler. Nitekim, kendisi bu bağlamda her şeyden önce aşkınlar veya aşkın nitelikler konusunu ele almış, ancak bundan sonra en yüksek gerçeklik olarak Tanrı'nın varoluşuna geçmiştir. Gerçekliğe uygulanabilmek ya da izafe edilebilmekle birlikte, Aristoteles'in on kategorisi arasına dahil edilemeyen bir kavramı aşkınlık bildiren kavram diye tanımlayan Scotus, bu türden kavramları dört ayrı başlık altında toplar.[157] Bunlardan birincisi, varoluşu hiçbir çelişki içermeyen her özneyi göstermek veya tanımlamak için kullanılan en geniş kaplamlı basit kavram olarak "varlık"tır. İkincisi, varlıktan ayrılmaz olan üç niteliği tanımlayan, "bir", "doğru" ve "iyi" kavramlarından oluşur; çünkü zihin dışı bir dünyada var olabilmek için, bir öznenin belirli bir birliğe sahip bulunması, bilinebilir olmaya elverişli olması ve istenir bulunması gerekir. Üçüncü başlık ya da kategori içinde ise, "sonsuz ya da sonlu", "zorunlu veya olumsal" "neden veya neden olunmuş" gibi ayrıklardan oluşan kavram çiftleri yer alır. Dördüncüsü ise, tanımı hiçbir sınırlama içermeyen yüklemlerin kavramlarından oluşur.

Scotus'a göre, işte metafizikçinin görevi, söz konusu aşkın nitelik kavramlarının birbirlerini nasıl gerektirdiklerini, kendisinde bütün yetkinliklerin ve aşkın niteliklerin toplandığı bir varlığın varoluşunu göstermektir. Nitekim o bunu ayrık nitelikler açısından şu şekilde ifade eder:

156 *Bkz.*, F. Coplestone, *A History of Philosophy*, 2. cilt, s. 500.

157 *Bkz.*, A. B. Wolter, "John Duns Scotus", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), 2. cilt, s. 428.

> Ayrık niteliklerde, ayrık çiftin kendisi "varlık"tan türetilemese bile, evrensel bir kural olarak, bir varlığın daha az yetkin ucunu öne sürmek suretiyle daha yetkin ucun başka bir varlıkta gerçekleştiği sonucuna varabiliriz. Öyleyse, buradan bir varlığın sonlu ise, [diğer] bir varlığın sonsuz; bir varlığın mümkün ise, [diğer] bir varlığın zorunlu olduğu sonucu çıkar.[158]

Scotus bu metafizik anlayışına ve genel varlık telakkisine bağlı olarak, sonlu varlıkla sonsuz varlığın tek bir düzenin parçaları olduğunu öne sürer. Bu düzende, başka her şeyin sonra ve yetkinlikten yoksun olduğu yerde, Tanrı önce gelir ve yetkindir. Tanrı dışında kalan bütün sonlu varlıklar, Tanrı sonlu varlığı sınırsızca aşsa bile, tam ve yetkin varlığın bir parçası oldukları için, varlıktan pay alırlar. Fakat sonsuz varlığın zorunlu var oluşuyla sonlu varlıkların olumsal var oluşu arasında, sonlu varlıkların varlıktan pay almalarına rağmen, bir şekilde oluşan büyük boşluğu ise Scotus Tanrı'nın iradesiyle doldurur.

***Tanrı'nın Varoluşuyla İlgili Argümanlar*:** Scotus Tanrı'nın varoluşunun rasyonel bir delil ya da argümana ihtiyaç duyduğunu, bu argümanın da mutlak surette *a posteriori* olması gerektiğini söylemekteydi. İnsan bu dünyadaki hayatı sırasında Tanrı'ya ilişkin sezgisel bilgiye sahip bulunmadığına, sonsuz bir varlığın var olduğu önermesi kendinden açık bir önerme olmadığına[159] ve de insanın bilgisi zorunlulukla duyu-deneyiminden başladığına göre, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kanıtların *a posteriori* deliller olmaları kaçınılmazdır.

Tanrı'nın varoluşuna ilişkin deliller bağlamında, Tanrı'ya ilişkin bilgimizin niteliğini tartışan ve bilgimizin zorunlulukla maddi dünyadaki şeylere ilişkin duyu-deneyimiyle başladığını savunan Scotus'a göre, Tanrı'nın bilgisine duyu-deneyiminin nesneleri üzerinde düşünmek suretiyle ulaşılır. İnsan zihni bu dünyadaki varlıkları Tanrı'nın eserleri olarak düşünmek suretiyle, Tanrı için geçerli olan kavramlara erişebilir. Bununla birlikte, yarattıklarından hareketle oluşturulan ve daha sonra Tanrı'ya uygulanan bu kavramların, doğrudan doğruya ilahi öze dayanan kavramlarla kıyaslandık-

158 John Duns Scotus'tan akt. A. B. Wolter, "John Duns Scotus", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), 2. cilt, ss. 428-29.

159 John Duns Scotus, "A Treatise on Good As First Principle", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (eds. J. F. Wippel – A. B. Wolter), New York, 1969, s. 393.

larında, yetkinlikten yoksun oldukları unutulmamalıdır. Scotus'a göre, Tanrı'ya ilişkin bilgi bundan dolayı kaçınılmaz olarak muğlak ve karanlık olur.

Bundan mümkün olduğu ölçüde sakınabilmenin biricik yolu, yarattıkları için kullanıldıklarında farklı, Tanrı için kullanıldığında farklı bir anlam ifade eden kavramlar yerine, tıpkı varlık kavramında olduğu gibi, tek anlamlı kavramlar oluşturabilmektir. Bu yapılamadığı takdirde, yarattıkların bilgisinden Tanrı'nın bilgisine yükselebilmek imkânsız olur. Ama insan zihni bu türden tek anlamlı kavramlar oluşturduğu zaman, tıpkı imgelemin altından dağ imgesi oluşturabilmek için, altın ve dağ imgelerini bir araya getirmesi gibi, söz konusu kavramları birleştirerek Tanrı idesinin açık ve anlaşılır bir bilgisine erişebilir.

Scotus, Tanrı'nın bilgisinin mümkün ve Tanrı'nın var oluşunun rasyonel olarak kanıtlanma ihtiyacında bulunduğunu öne sürdükten sonra, Tanrı'nın var oluşuna ilişkin *a posteriori* kanıtları, nedenselliğe dayanan deliller ve üstünlük ya da yetkinlik ölçütüne dayanan deliller olarak ikiye bölüp sınıflar. Bunlardan nedenselliğe dayanan delil türü, hiç kuşku yok ki Aristotelesçi ilkelerden esinlenip, onun ereksel neden veya Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olarak Tanrı anlayışına dayanır. Buna karşın, üstünlük veya yetkinlik ilkesine dayanan delilin, her ne kadar Scotus onu da Aristotelesçi ilkelere dayandırsa bile, Platoncu veya Augustinusçu bir kökeni olduğu muhakkaktır:

> İmdi Tanrı'nın, biri iyilik bakımından üstünlük, diğeri nedensellik olmak üzere, yaratılanlara gönderimle sahip olduğu iki özelliği vardır. Üstünlük kendi içinde daha fazla bölünmez; ama nedensellik kendi içinde bölünür. Bazılarına göre, onun bölmeleri örnek neden, fail neden ve ereksel neden olmak üzere üç tanedir. Ben burada (ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağım) örnek nedenin fail nedenin yanında ayrı bir neden olarak sayılmaması gerektiğini söylüyorum, çünkü sanatkârın zihnindeki örnek neden, bir şeye varlık verilirken sadece fail nedene eşlik eden bir faktördür. Ve eğer örnek neden [sonucu bakımından] formel bir neden olarak mütalaa edilebilirse, bu takdirde o nedensellikten ziyade üstünlüğe ait olur. ... Öyleyse, Tanrı'da şu üç nedensellik bulunur: Üstünlük, fail nedensellik ve ereksel nedensellik.[160]

160 John Duns Scotus, *age.*, ss. 402-403.

Scotus, daha sonra bunlardan fail nedenselliği veya Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kozmolojik kanıtı da kendi içinde ilk Neden Kanıtı ve imkân kanıtı, ya da fiziki nedensellik ve metafiziksel nedensellik diye ikiye ayırır:

> Buna göre, fail nedenselliği ya fiziki ya da metafiziksel bir özellik olarak değerlendirmek mümkündür. Metafiziksel özellik fiziki özellikten, "bir başkasına varlık vermek" "hareket ya da değişme yoluyla varlık vermek"ten daha geniş kapsamlı olduğu için, daha şümullü olmak durumundadır.[161]

Scotus önce fiziki nedensellik bağlamında, dünyadaki değişme ve hareket olgusunun bir ilk Hareket Ettirici'ye ihtiyaç duyduğunu öne sürer. Bununla birlikte, hareket veya değişme olgusundan yola çıkan kanıtın imkânları hayli sınırlıdır; çünkü o, dünyadaki nesne ya da şeylere varlık veren nihai neden olarak Zorunlu Varlık'ın varoluşu yerine, sadece dünyadaki hareketin nedeni olarak ilk Hareket Ettirici'nin varoluşunu kanıtlar. Başka bir deyişle, ilk Neden kanıtında veya fiziki nedensellik olarak Kozmolojik delilde, Tanrı fiziki hareket olgusunu açıklayabilmek için zorunlu bir hipotez olarak öne sürülür. Dahası, delil Tanrı'nın doğası ya da sıfatları hakkında hemen hemen hiçbir şey söylemez. Bundan dolayı, fiziki nedenselliğe dayanan Tanrı delili Scotus'un çok önemsediği bir kanıt değildir. Nitekim o bu konuda şunları söyler:

> Bununla birlikte, fiziki bir özellik olarak nedensellik değil, metafiziksel bir özellik olarak nedensellik Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın daha etkili bir yolunu sağlar, çünkü metafizikte fizikten, kendileriyle Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanabileceği daha fazla sıfat vardır. Tanrı'nın varoluşu, örneğin varlığın özellikleri olan "bileşiklik ve basitlik"ten, "edim [fiil] ve gizil [kuvve]"den, "bir ve çok"tan hareketle kanıtlanabilir.[162]

Fiziki nedensellikten ziyade metafiziksel nedenselliği tercih eden Scotus, şu halde, Tanrı'nın varoluşunu esas olumsallık olgusundan yola çıkarak kanıtlar. Dünyada yokluktan varlığa gelebilen,

161 John Duns Scotus, *age.*, s. 403.
162 *Age.*

varoluşunu kendisinden almayan, var olması kadar var olmaması da mümkün olan varlıkların olduğu apaçık bir olgudur. Mümkün varlıklar, bu varlıklar kendi kendilerine neden olamayacakları gibi, onlara hiçlik tarafından da neden olunamayacağından, varoluşları için bir nedene ihtiyaç duyarlar. Buna göre, A nedeni mümkün bir varlığın varoluşunun nedeni olursa, ya A'nın kendisine de neden olunmuştur, ya da o nedeni olmayan bir varlık olma durumundadır. A'nın kendisine neden olunmuşsa eğer, onun nedenine B diyelim. B'ye ise, C, C'ye de D neden olmuştur. Scotus'a göre, bu dizinin sonsuzca geriye gitmesi imkânsızdır; dolayısıyla, kendisine neden olunmamış bir ilk nedenin olması gerekir ki, bu neden de Tanrı'dır.

Scotus zaman içinde birbirleri ardı sıra gelen nedenlerden veya kendisine neden olunan varlıklardan meydana gelen bir dizinin varoluşunun öne sürülmesi durumunda bile, dizinin kendisinin açıklanmaya muhtaç olduğunu savunur. Çünkü dizinin tek tek her üyesi, o varoluşunu kendisinden almadığı, kendisine neden olunduğu için mümkün bir varlıktır. Dizi mümkün varlıklardan oluştuğuna göre, onun kendisi de mümkündür ve dolayısıyla, o kendi varoluşunu açıklamak için, diziye aşkın, varoluşu zorunlu olan bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu varlık da, Scotus'a göre, Tanrı'dır.

Scotus burada, iradeciliğinin de etkisiyle, doğal dünyada hiçbir zorunluluk bulunmadığını, onun tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı bulunduğunu öne sürer. Buna göre, Aristoteles'in bilim ve bilimsel kanıtlama görüşünden yola çıkan Scotus, doğal dünyada bir plan ya da rasyonalitenin bulunduğunu değil, bir zorunluluk bulunduğunu yadsımıştır. O, bütün sonlu varlıkların sonsuz varlığın iradesine bağlı bulunduklarını öne sürerken, doğa yasalarının, yaratıcı onları özgürce irade edebildiği ve istediği gibi değiştirebildiği için, zorunlu yasalar olmadıklarını savunmuştur. Kanıtlamaya dayanan bilim, öyleyse, zorunlu olanın değil de, mümkün veya olumsal olanın bilimidir. Neden ve sonuçlardan meydana gelen dizide bir düzenlilik bulunmakla birlikte, bir determinizm yoktur.[163]

Tanrı'nın Sıfatları: Tanrı'nın, önemli bir kısmı Scotus'un Tanrı delillerinden çıkan sıfatlarına gelince... Tanrı nedeni olmayan, kendi kendisinin nedeni olan varlık olduğundan, O, bileşik, yani madde ve formdan meydana gelen mürekkep bir varlık değildir; dolayısıyla, O, özü itibariyle basittir. Dahası, Tanrı akla ve iradeye sahip olan yetkin varlıktır. Yine Tanrı evrendeki biricik zorunlu varlıktır.

163 *Bkz.*, D. Luscombe, *Medieval Thought*, s. 127.

Bununla birlikte, o, yarattıklarına zorunlulukla değil, özgürce neden olur.

Yine, Tanrı mutlak olarak sonsuz varlıktır. Dahası, onda her özellik veya yetkinlik de sonsuzdur. Bütün ilahi yetkinlikler, en iyi bir biçimde varlığın sonsuzluğu diye betimlenen tanrısal özde temellenirler.[164] Buna göre Tanrı, bilgisi sonsuz, kudreti sonsuz ve iradesi sonsuz olduğu için, sonsuz varlıktır. Klasik sıfatları dikkate alındığında, Tanrı yine, mutlak olarak bir olup, hakikatin ve adaletin ta kendisidir; gücü her şeye yeten ve her yerde olan varlık olarak Tanrı'nın inayeti yaratılanların, özellikle de akıllı yaratılanlarının üzerindedir.[165]

Yaratılanlar Duns Scotus'a göre, Tanrı'nın sadece mutlak kudretine değil, iradesine de bağımlıdır. Scotus'tan önce, akıl ya da bilgiyi iradenin önüne geçiren skolastik düşünürler, yaratılanların ilk örnekleri olarak ideaların, onlar varlığa gelmeden önce, Tanrı'nın zihninde var olduklarını ve Tanrı'nın yarattıklarını bu idealar aracılığıyla bildiğini kabul ediyorlardı. Scotus sonsuz ve yetkin Tanrı'nın sınırlı ve sonlu olan yaratılanlarını söz konusu ilk örnek idealar aracılığıyla bilebilmesini O'nun yetkinliğini sınırlayacağı için kabul etmez. Bu ideaların kaynağı ilahi özdür; yaratılanlar ilahi doğaya yazılmış olup, Tanrı kendi özünü ya da doğasını bilirken, mümkün her yaratılanı bilir; mümkün yaratılanları bilirken, onlara düşüncesinin nesneleri olarak akledilirlik ve varoluş verir. Tunca şekil vermeden önce, zihninde yaratacağı şaheserin bir planı ya da idesine sahip olan dâhi heykeltıraş gibi, Tanrı da, gelişigüzel değil, akıllıca hareket etmek durumundaysa eğer, yaratma eyleminden önce, yaratılanın yol gösterici bir idesine sahiptir.

Bilgiye bu kadar önem veren, ilk örnekler olarak idelerin yaratma eyleminden mantıksal olarak önce gelmesine dikkat eden Scotus, bununla birlikte söz konusu ilahi idelerin Tanrı'nın iradesine bağımlı olduğunu öne sürer. Hatta, Tanrı'nın özü O'nun iradesiyle özdeştir:

> Tanrı'da irade O'nun özüyle gerçekten, yetkin bir biçimde ve aynıyla özdeştir.[166]

164 E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 585.
165 *Bkz.*, F. Coplestone, *A History of Philosophy*, 2. cilt, ss. 529-30.
166 John Duns Scotus'tan aktaran Frederick Coplestone, *age.*, s. 531.

İradecilik

Scotus kendinden önceki skolastiklerden, özellikle de aklın irade üzerindeki önceliği ve üstünlüğü üzerinde ısrar edip, yaratılmış evrenin rasyonel yapısını vurgulayan Aquinalı Thomas'tan, esas iradenin akıl karşısındaki önceliği ve üstünlüğünde ısrarlı olmak bakımından farklılık gösterir. İradenin insanda aklı harekete geçirdiği veya yönettiği, örneğin insanların belli şekillerde düşünmeyi istemeleri olgusundan etkilenen Duns Scotus'a göre, bir nesneye ilişkin bilgi, o nesneyi istememizin veya irade etmemizin sadece arızi olarak nedenidir; oysa, irade bilginin gerçekten nedenidir. Aklın kendisinden başka nedenleri vardır, oysa iradenin başka hiçbir nedeni yoktur:

> İradedeki istemenin [irade etmenin] nedeni bir bütün olarak irade etmeden başka hiçbir şey değildir.[167]

İnsanla ilgili söz konusu psikolojik olgulardan hareket eden Scotus, Tanrı'nın özünü meydana getiren iradenin Tanrı'da da akıl ve bilgiden önce geldiğini söyler. O, bu durumun doğal sonucu olarak, Tanrı'nın evreni zorunlulukla değil de özgürce yarattığını öne sürer. Tanrı evreni yarattığı gibi, yaratmayabilirdi de. Bundan dolayı, evrenin varlığı, zorunlu olması bir yana, Tanrı'nın özgür iradesinin bir sonucudur. Ona göre, Tanrı'nın ancak yarattığını yaratabileceğini ve yarattığı varlığı zorunlu olarak yarattığını iddia etmek gibi, dünyamızın mümkün dünyaların zorunlu olarak en iyisi olduğunu söylemek de tümüyle yanlıştır. Çünkü Tanrı yaratabildiklerini ve yaratmasını bildiklerini yaratmaz, sadece varlığa çağırmak istediklerini yaratır.[168]

Scotus'un iradeciliğinin, ortaçağın dünya görüşü ve kurumsal yapısı açısından önemli birtakım içerimleri, ortodoks Hıristiyan inancı bakımından yol açtığı tehlikeli sonuçları vardır. Bu içerim ve sonuçları meşhur felsefe tarihçisi Alfred Weber şu sözlerle ifade eder:

> Zihnin irade üzerindeki üstünlüğünü kabul eden Thomist determinizm, hakiki Katolik felsefesinin görüşünü ifa-

167 John Duns Scotus'tan aktaran E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. 1, *Antiquité et Moyen Age*, 4e édition, Paris, 1981, s. 635.

168 A. Weber, *Felsefe Tarihi* (çev. V. Eralp), 4. baskı, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1991, s. 175.

de eder. İradeyi mutlak bir prensibin boyunduruğu altında eğerek, bireyin gururunu ezer, kendi güçlerine olan güvenini yıkar ve ona hiçliğini gösterir. Ama sistemin temelleri meydana çıkarılınca, bunların pek sağlam olmadıkları görülür. Gerçekten, o, bir yandan bizzat Tanrı'yı, iradesi zekanın esiri olan bağımlı bir varlık yapıyor. Öbür yandan, bireyi aşağılamaktan daha fazlasını yapıyor: Onun cesaretini kırıyor, onu ümitsizliğe yahut ahlaki ilgisizliğe düşürüyor. Eğer Kilise bu sistemi kabul etse idi, muhakkak ve çarçabuk erdemin mabedi ve azizlerin anası olmaktan çıkardı.[169]

Scotus, iradeciliğini metafizik alanıyla sınırlamayıp, etik alana da yansıtmıştır. Buna göre, her şeyin ilk nedeni olan ilahi irade, aynı zamanda yaratılmış bütün zihin ve yüreklerin de en yüksek yasasıdır. İyi, doğru ve ahlak yasası, sadece Tanrı tarafından iradelendirilmiş olması bakımından mutlaktır. Onlar ilahi iradeden bağımsız olarak mutlak olsalardı, bu takdirde Tanrı'nın kudreti, onun kendisine bağlı veya tabi olmayan bir yasa tarafından sınırlanmış olacağından, ne mutlak özgürlükten söz edilebilirdi, ne de Tanrı en yüksek varlık olurdu. Gerçekten de iyi, ancak Tanrı onun böyle olmasını istediği için iyidir. Tanrı insan varlıklarına ilettiği ahlak yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilirdi; hatta insanları, bu yasanın tamamını ya da kimi hükümlerini yerine getirmekten bağışık tutabilirdi. O, insan varlıklarını bu şekilde kimi yasa hükümlerini yerine getirmekten bağışık tutmakta özgür olduğu içindir ki, Scotus'a göre, Kilise de insanı Tanrı adına bağışlama hakkına sahip bulunmaktadır. Tanrı, evrenin yaratılmasında olduğu gibi, idaresinde de mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Bu durum insan için de geçerlidir. Tanrı'nın cennetinden kovulmuş olması, ondan özgürlüğünü almış değildir. Buna göre, insan sadece formel değil, maddi bakımdan da özgürdür.

Gerileme Dönemi

Skolastik felsefenin son dönemi, ortaçağ felsefesinin de son dönemi olan gerileme dönemidir. On dört ve on beşinci yüzyıllarda yaşanmış olan bu dönem, geleneksel düşünceye yönelik eleştirel bir tavırla belirlenir. Bu dönem, skolastik açısından bakıldığında, yüksek skolastiğin iman ile akıl, teoloji ile felsefe arasındaki sentezini, onu

169 A. Weber, *age.*, s. 174.

imkânsız bularak yıktığı; skolastiğin tümeller konusunda neredeyse resmi görüşü haline gelmiş olan realizmin yerine nominalizmi geçirdiği ve nihayet, dine zarar vermeden bilim ve felsefeyi öne çıkarmaya başladığı, yani dikkatleri öte ya da aşkın bir dünyadan ziyade, yavaş yavaş bu dünyaya çekmeye başladığı için, gerçekten de bir gerileme dönemidir. Kısacası bu dönem, entelektüel güvenin on üçüncü yüzyılın büyük sentezini büyük bir hızla kemirmeye veya çökertmeye başladığı bir çağdır.[170]

Bununla birlikte, aynı dönem, ona bu kez modernlik açısından bakıldığında, felsefede modernleşmenin başladığı bir dönem olarak da görülebilir. Başka bir deyişle, on dördüncü yüzyılda Ockhamlı William ve çevresindeki insanların nominalizmi, daha önceki yüzyılların kavram realizmiyle belirlenen *via antiqua*sıyla kıyaslandığında, *via moderna*yı, yani modern görüşü temsil eder. Çünkü bu dönem, aklın alanını sınırlandırmakla birlikte, onu kendi alanı içinde, inançtan bağımsız hale getirme çabalarıyla seçkinleşen felsefenin öne çıktığı, Duns Scotus'un da etkisiyle oluşan epistemolojik iyimserlik havasının hızla esmeye başladığı bir dönemdir.

Ockhamlı William

Ockhamlı William'ın geç ortaçağ felsefesi ve hatta erken modern felsefeye olan büyük katkısı, çok büyük ölçüde mantık, epistemoloji ve metafizik alanlarında olmuştur. Onun bu alanlara yaptığı katkı, elbette modern bir düşünürün yaklaşımıyla değil, tıpkı Aquinalı Thomas ve Duns Scotus örneklerinde olduğu gibi, skolastik bir teoloğun yaklaşımıyla olmuştur.

Buna göre, Ockhamlı'nın metafiziği ve epistemolojisi, her şeyden önce ve çok büyük ölçüde, Hıristiyan felsefesinin antik Yunan felsefesinden kaçınılmaz olarak miras aldığı, var olan her şeyin tekil ve bireysel olduğu yerde, düşüncenin nesnelerinin tümel olduğu paradoksal tezinin yarattığı temel problemi bir çözüme kavuşturmak amacı güder. Bilindiği üzere, Hıristiyan felsefesi, patristik felsefe ile skolastik felsefenin ilk iki döneminde, Hıristiyan imanıyla dogmalarını anlaşılır kılıp açıklamaya ve temellendirmeye çalışırken, kendisine geçmişten intikal etmiş bulunan biricik felsefe olarak, Platoncu/Yeni-Platoncu felsefenin kavramsal çerçevesi ve ifade imkânlarından yararlanmıştır. Bunun sonucu, yine bildiğimiz üze-

170 *Bkz.*, D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd edit., London, 1998, s. 263, 273.

re, zorunlulukla hiper-realizm veya radikal bir realizm olarak kavram realizmi ve sadece ilahi aydınlanmaya dayanan, bundan dolayı insan için bilgiyi neredeyse imkânsızlaştıran, bir bilgi kavramlaştırması olmuştur.

Skolastik düşünürler on ikinci yüzyıldan itibaren, Hıristiyan öğretinin dogmatik çerçevesini bu kez, İslâm dünyası yoluyla öğrendikleri ikinci Grek felsefesi geleneği olarak, dikkatleri yavaş yavaş bu dünyaya çekmeye başlayan Aristoteles felsefesi ile bağdaştırmaya kalkışmışlardır. Bu telif ya da sentez, Hıristiyan imanının şu ya da bu unsurunda en küçük bir değişikliğe dahi gitmenin imkânsız olduğuna ve bir şekilde vuku bulan uyuşmazlık ya da tutarsızlıklar ancak Aristoteles'in felsefi kabul ve argümanlarına ilişkin ciddi bir eleştiri ya da yeni yorumlarla giderilebileceğine göre, felsefi bir iş ya da etkinliktir. Diğerine göre önemli bir ilerleme sağlayan bu sentezin de kendi içinde problematik olan birtakım güçlükleri vardı, hiç kuşkusuz. Aristoteles felsefesi ve Hıristiyan imanı veya teolojisi arasında Aquinalı Thomas tarafından on üçüncü yüzyılda gerçekleştirilen ve ondan sonra da düşünürlerin büyük bir çoğunluğu tarafından takviye edilip pekiştirilmeye çalışılmış olan bu sentez de, örneğin bu kez ılımlı bir realizm tarzında, insan zihninin duyu-deneyiminde idrak edilen tikellerde, bireysel şeylerden ve olumsal olaylardan ontolojik bakımdan önce gelen, soyut özlerle zorunlu ilişkilerin akledilir soyut düzenini kavradığını iddia eden epistemolojik ve metafiziksel öğretiyi ihtiva etmekteydi.

İşte Ockhamlı William'ın hem bir filozof ve hem de bir teolog olarak büyük önemi, onun ortaçağ realizminin temelinde bulunan söz konusu metafiziksel ve epistemolojik kabulleri reddetmesinden,[171] felsefeyle teolojiyi birbirlerinden mutlak olarak bağımsız olmaları gereken iki ayrı alan olarak ortaya koymasından ve bütün bir felsefe alanını, bilginin tanrısal aydınlanmadan veya özlere ilişkin rasyonel kavrayıştan değil de, bireysel şeylerin ve tikel olayların doğrudan deneyiminden meydana geldiğini savunan radikal bir deneyimcilik temeli üzerinde yeni baştan ve teoloji ya da imandan bağımsız olarak inşa etmesinden oluşur. O, bu radikal ampirizme dayanarak gerçekleştirdiği, bilginin kendisinde ifade edildiği dilin ontolojik arka planına ve semantik yapısına ilişkin nominalist bir analizle de, modern felsefenin önünü gerçekten açmıştır. Ockhamlı William'ı anahtar bir düşünür, son derece önemli bir filozof haline getiren şey, işte budur.

171 *Bkz.*, J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, 1991, s. 170.

Hayatı ve Eserleri

On dördüncü yüzyılın en etkili ve en önemli düşünürü olan Ockhamlı William, 1285 yılında, Londra yakınlarındaki Surrey kontluğunda bulunan, Ockham kasabasında doğmuştur. Oldukça genç sayılabilecek bir yaşta Fransisken tarikatına girmiş ve eğitimini ünlü Oxford Üniversitesi'nde yapmıştır. Burada 1324 yılında *magisterium* veya teoloji doktoru unvanını kazanan William, savunduğu öğretilerden dolayı, kısa bir süre içinde oldukça ünlü biri haline gelmiştir.

Fakat paradoksal olarak yine aynı öğretilerden dolayı William'ın başı, çok gecikmeden Kilise'yle derde girmiş ve öğretilerinin içerimlerini gören yetkililer onu sapkınlıkla suçlamışlardı. 1324 yılında kentte toplanmış olan teologlar komisyonuna savunma vermek, kendisine yöneltilmiş bulunan ciddi suçlamaları cevaplamak üzere Avignon'a davet edilen Ockhamlı William mahkemenin sonucunu alabilmek için, burada tam dört yıl beklemek zorunda kalmıştı. Onun burada, öncelikle aynı Oxford geleneğinden olan Duns Scotus'un eserlerini okuma ve düşüncelerini öğrenme imkânı bulmuş olduğu söylenir. Kilisenin ve mensubu olduğu tarikatın gözünde hayatı boyunca bir zanlı, şüpheli biri olarak kalan Ockhamlı William'a üniversitede hocalık etme izni verilmemiş, o da hemen hemen tüm zamanını, öğretilerini geliştirip pekiştirmek amacıyla yazıp çizerek geçirmiştir.[172]

Biraz da bundan dolayı çok sayıda eser verme imkânı bulan William'ın belli başlı eserleri arasında yer verebileceğimiz kitaplar şöyle sıralanabilir: Mantık alanında, Porpyrhos'un *İsagoji*'si üzerine şerhlerden meydana gelen *Expositio super librum Porphyrii* [Porpyrhos'un Kitabı Üzerine Açıklama], Aristoteles'in *Kategoriler*'i, *Sofistik Çürütmeler*'i ve *De Interpretatione*'si üzerine yorumlardan oluşan *Aurea super artem veterem* [Eski Sanatın Altın Serimi]; terimleri, önermeleri ve akıl yürütmeleri konu alıp, onun kendi mantık ve bilgi görüşünün serimlendiği *Summa logicae*; epistemolojisi, ontolojisi ve teolojisinin önemli bir bölümünün yer aldığı *Ordinatio Scriptum in librum primum Sententiarum* [Hükümlerin Birinci Kitabı Üzerine Yorumlar]; fizik alanında, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinin ilk dört kitabında ele alınan konuların incelendiği *Summulae in libros physicorum*; aynı konuda kendi görüşlerine yer verdiği *Summulae philosophiae naturalis*

172 A. Hyman - J. J. Walsh (eds), *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 1986, s. 651.

[Doğa Felsefesi Risalesi]; devlet ve Kilise felsefesi bağlamında, onun devletin görevlerinden başka Kilise'nin dini misyonu üzerinde duran *Diologus inter magistrum et disciplum, Octo questiones super Potestate ac dignitate papali* [Papa'nın İmparator Üzerindeki Otoritesiyle İlgili Çeşitli Konular Üzerine]; teoloji alanında ise, *Ordinatio, Tractatus de praedestinatione et praescientia dei et futuris contigentibus* [Tanrı'nın Geleceğin Olumsallarıyla İlgili Önbilgisi Üzerine Deneme].[173]

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Görüşleri birçok konuda Duns Scotus'un görüş ya da öğretilerinin mantıksal bir sonucu olarak gelişen Ockhamlı William, Scotus'u inanç-akıl ilişkisi bağlamında da izlerken, onun başlatmış olduğu doğal teolojinin kapsamını daraltma sürecini daha da ileri bir noktaya taşımıştır. Başka bir deyişle, empirik bilgi anlayışı doğal veya akla dayalı teolojiye açık kapı bırakmadığı için, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bütün kanıtları şiddetle eleştiren Ockhamlı William'a göre, Tanrı'nın ne varoluşu, ne birliği ne de sonsuzluğu kanıtlanabilir.[174] Varabilirse eğer, Tanrı'nın bilgisine O'nun yarattıkları üzerinde düşünmek suretiyle zorunlulukla varan insan zihni, Tanrı'nın var oluşunu ne kozmolojik kanıtla, ne teleolojik kanıtla, ne de ontolojik kanıtla ispatlayabilir. Örneğin, kozmolojik kanıt söz konusu olduğunda, Ockhamlı'ya göre, ilk Neden'in var olması, ilk Neden'in var olmamasından hiç kuşku yok ki daha muhtemeldir. Fakat burada söz konusu olan sadece olasılıktır, kesin bir argüman değil. Ya da teleolojik kanıt gündeme geldiğinde kim doğada düzenden, üstelik zorunlu bir düzenden söz edebilir? Bir düzenin var olduğu kabul edilse bile, bundan düzen verici olarak Tanrı'nın sorumlu olduğu nasıl kesin bir biçimde kanıtlanabilir?[175] Tanrı'nın varoluşunun, birliğinin, sonsuzluğunun kanıtlanamaması bir yana, akıl imanı destekleyemez, ona hiçbir katkıda bulunamaz. İman ve akıl birbirinden öylesine farklı, öylesine ayrıdır ki, akıl imanın kimi dogmalarının çelişiklerini dahi kanıtlayabilir.[176]

---

173 J. F. Wippel ve A. B. Wolter (eds), *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*, New York, 1969, ss. 445-46; *krş.*, C. Panaccio, "William of Ockham", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

174 E. A. Moody, "William of Ockham", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), 8. cilt, s. 314.

175 *Bkz.*, F. Coplestone, *A History of Philosophy*, 3. cilt, ss. 81-2.

176 *Bkz.*, Ockhamlı William, "On Possibility and God [*Ordinatio*]", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*, (eds., J. F. Wippel – A. B. Wolter), ss. 447-53.

Teolojinin temel dogmalarının akıl dışılığıyla ilgili bu sonuçlar, Ockhamlı'ya göre, doğrudan doğruya Tanrı'nın kadiri mutlaklığının veya O'nun tüm gücüyle ilgili öğretinin bir sonucudur. İnsan imanın unsurlarını ciddiye alıp, ona bütün kalbiyle inandığı ve "Her şeye kadir Tanrı'ma iman ediyorum," dediği zaman, buradan yalnızca Tanrı'nın her şeye muktedir olduğu sonucu çıkar. Tanrı, Hıristiyan inancı açısından, eğer böyle yapmış olmayı seçmiş olsaydı insan yerine pekâlâ öküz ya da eşek olarak cisimleşmiş olabilirdi. Tanrı'nın tecessüm etmek için insan bedenini seçmiş olması, rasyonel bir plana dayalı bir karardan ziyade, sadece O'nun keyfi bir iradi eylemi ise, Ockhamlı'ya göre, Hıristiyanların cisimleşme dogmasını anlamaya çalışmaları beyhude bir çabadır. Demek ki, aklın imanı açıklaması, anlaşılır hale getirmesi hiçbir işe yaramadığı gibi, imanın özüne zarar bile verebilir. Aynı şey, hiç kuşku yok ki iman veya din için de geçerlidir; onun da akıl alanına müdahale etmeye kalkışması, yalnızca her ikisine de zarar verecek olumsuz sonuçlara yol açar.

Akla dayalı doğal teoloji imkânsız olsa bile, bu, bununla birlikte, pozitif veya vahye dayalı teolojinin, Ockhamlı'ya göre imkânsız olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, imanın dogmalarının çelişik olduğunun gösterildiği veya onların çelişiklerinin doğruluğu kanıtlandığı zaman, yapılması gereken şey, imandan uzaklaşmak değil, akıldışı olduğunu düşünsek dahi imana sıkı sıkıya sarılmaktır. Çünkü teoloji alanında temel ve en yüksek olan iman olup burada akla yer yoktur.

Bilgi Teorisi

İman alanıyla akıl alanını, özerk ve bağımsız alanlar olarak birbirinden tümüyle ayıran, teoloji alanına aklın, akıl alanına da imanın müdahale etmesine kesinlikle karşı çıkan Ockhamlı William, daha sonra bilimsel bilginin temellerini incelemeye geçmiş ve bilgideki ampirik bakış açısının doğal bir sonucu olarak, fizik ve kozmoloji gibi doğa bilimlerini zorunluluktan yoksun pozitif bilimler konumuna indirgemiştir. Ona göre, bu bilimlerin, yani teoloji dışında kalan pozitif bilimlerin veya doğa bilimlerinin en küçük bir gelişme kaydedememesinin en temel nedeni, tümeller konusunda benimsenen realist görüştür. Çünkü tümeller konusunda benimsenen realist bir görüş, dikkatleri akledilir dünyaya, aşkın bir varlık ya da özler alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlayışından ayrılmaz. Değişenin veya görünüşün bilgisi-

nin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneyime dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Mutlak hakikat, duyu dünyasına bütünüyle aşkın hale getirilince de bu hakikate ilişkin bilgiye insani yollarla değil, insanüstü yollarla, ilahi aydınlanma sayesinde erişilebileceğini söylemek zorunlu olur.

Mantık: İmanı kendi alanına bırakıp, insan için mümkün olan bilimsel ve deneyimsel bilgiye ulaşmak istiyorsak, bir de realist tümel görüşüne bilimsel bilginin imkânı için gerek duyulduğu saplantısından da kurtulmak gerekmektedir. Ockhamlı William'a göre, bizim bilgimiz duyu-algısının bireysel tikelleri *hakkında*dır; insanlar, bilimsel bilgide, sanıldığı gibi tümeller üzerinde değil, duyu yoluyla algılanabilir olan bireysel varlıklar, duyusal tikeller *hakkında* düşünür. Bununla birlikte, insan tikeller veya bireysel varlıklar hakkında tümeller *ile* düşünür. Şu halde, tümeller bilimsel bilginin nesneleri olmayıp, kendileriyle düşündüğümüz, akıl yürüttüğümüz aletler, insan varlıklarına tikeller üzerinde düşünme imkânı veren araçlardır.

Tümeller, yalnızca mantıkta düşüncenin nesneleri veya konusu olur. Bundan dolayı, Ockhamlı William fizik, psikoloji, kozmoloji gibi, duyusal şeyleri, maddi varlıkları konu alan bilimlere "gerçek bilimler" (*scientia realis*) adını verirken, mantığa "rasyonel bilim" (*scientia rationalis*) adını vermiştir.[177] Çünkü mantık, gerçek zihinden bağımsız olarak var olan nesneleri değil, zihnin kendileri aracılığıyla gerçek nesneleri bildiği "göstergeleri" konu alır. Bununla birlikte, mantık bu göstergelerin bir anlama sahip, ya da doğru olup olmadıklarıyla ilgilenmez; örneğin bu, fiziğin işidir. Mantık göstergelerin ya da onların karşılık geldiği imge ya da düşüncelerin zihinde nasıl oluştuklarıyla da ilgilenmez; çünkü bu psikolojinin görevidir. Başka bir deyişle, mantığın amacı gerçek bilimlerin terimleri ya da göstergeleri nasıl anlamlı bir biçimde kullandıklarını gözler önüne sermektir.[178]

Mantığın konusu, gerçek şeylerden değil, göstergelerden meydana geldiğine göre, sorulması gereken soru, bir göstergenin gerçekte ne olduğudur. Gösterge, Ockhamlı William'a göre, en genel anlamı içinde, başka bir şeyi temsil eden, başka bir şeyin yerini tutan bir şeydir. Buna göre, duman ateşin, gözyaşı da ağlamanın bir

177 *Bkz.*,W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, 2. cilt, *Ortaçağ Düşüncesi* (çev. H. Hünler), İstanbul, 2006, s. 499.

178 *Age.*

göstergesidir. Biz, Ockhamlı'ya göre, söylem alanında duyu-algısının tikel bireylerinin yerini tutan göstergelerle ilgileniriz. Ve bunlar, doğal ya da uzlaşımsal olmak üzere iki türlüdür:

> Fakat iki tür tümel olduğuna dikkat edilmelidir. Kimi şeyler doğası gereği tümeldir, nasıl duman doğası gereği ateşin imiyse; ağlama acının, gülme bir iç sevincinin imiyse, doğası gereği, onlar birçok şeye yüklenebilen imlerdir. Ruhun yönelimi, elbette doğası gereği bir tümeldir. ... Diğer şeyler uzlaşımsal olarak tümeldir. Bundan dolayı, sayıca bir nitelik olan, söylenen bir sözcük, bir tümeldir; o, birçok şeyi imlemek üzere uzlaşımsal olarak kabul edilmiş bir göstergedir, imdir. Bu nedenle, sözcük ortak olduğuna göre, ona tümel denebilir. Fakat bu doğası gereği böyle değildir; sadece bu etiketin uyguladığı, gösterdiği uzlaşımla böyledir.[179]

Ockhamlı'ya göre, zihnin anlama ya da algılama ediminde oluşturduğu kavram, algılanan ya da anlaşılan şeyin doğal göstergesi; buna karşın nesneyi göstermeye, ona işaret etmeye yarayan sözlü veya yazılı sözcük de, onun uzlaşımsal göstergesidir:

> Bundan ötürü, nasıl ağlama acının doğal bir imi ise, insanlar sözcüğünü kavramamı sağlayan anlama edimi de insanların doğal bir imidir, denmektedir. Konuşulan sözcüğün, konuşulan önermelerde şeylerin yerini tutması gibi, doğal imler de zihinsel önermelerde insanların yerine geçerler.[180]

William, aynı uzlaşımsal göstergenin farklı bağlamlarda, farklı şekillerde kullanılabileceğini söyler. Örneğin, "İnsan bir hayvandır," cümlesinde "insan" göstergesi var olan şeylerin –söz gelimi Sokrates'in, Platon'un, Aristoteles'in– yerini tutar. Buna karşın, "'İnsan' beş harfli bir sözcüktür," cümlesinde, gösterge kendi kendisinin yerini tutar, kendisini temsil eder. İkinci cümlede göstergenin kendisi hakkında bir şey söylenirken, birincisinde göstergenin kendilerinin göstergesi olduğu şeyler hakkında bir şeyler söylen-

179 Ockhamlı William, "De Terminis", *Ortaçağda Felsefe* (der. ve çev. B. Çotuksöken – S. Babür), İstanbul, 1993, ss. 330-31.

180 Ockhamlı William, *age.*, s. 336.

mektedir. Ockhamlı bundan dolayı, birinci cümlede terim ya da göstergenin anlamlı ve bir şeyi gösterecek tarzda kullanıldığını belirtir.[181]

Ockhamlı William burada kalmayıp, terimler veya göstergeler arasında ikinci bir ayrım daha yapar. Nitekim o, at, öküz, insan benzeri, gerçekten var olan şeylerin, bireylerin, bireysel var olanların yerini tutan terimlere "ilk yönelimden terimler" (*primae intentionis*) adını verirken; isim, fiil, tümel gibi başka terimlerin yerini tutan veya cins ve tür benzeri, karşımıza sınıf isimleri olarak çıkan terimlere de "ikinci yönelimden terimler" (*secundae intentionis*) demiştir.[182] İkinci yönelimden bir terim "Bir cins, kendi altında yer alan türlere uygulanabilir," örneğinde olduğu üzere, anlamlı ve bir şeyi gösterecek bir biçimde kullanılabileceği gibi, kullanılmaya da bilir.

İşte bu noktada, mantığı; konusu ikinci yönelimden, anlamlı ve bir şeyi gösterecek tarzda kullanılan terimlerden oluşan disiplin diye daha açık bir biçimde tanımlayan[183] Ockhamlı William, tümellerin ontolojik statüsünü açıklığa kavuşturması ve bilimsel bilginin nesnesini tam olarak belirlemesi söz konusu olduğunda, bazı terimlerin –örneğin, "Platon" veya "Sokrates" teriminin– bireylerin göstergeleri olduklarını söyler. Buna karşın, bazı terimler de, "insan" teriminde olduğu gibi, çokluğun ya da daha doğrusu birçok bireyin bir göstergesidir.

William'a göre, insana açık olan biricik bilgi türü olarak doğal, ampirik bilgi, sadece ve sadece bireylerin bilgisidir. Bununla birlikte, bilim genel bilgiye yöneldiğinden veya tümel önermelere ulaşmayı amaçladığından, o birçok birey için geçerli olan genel önermeler kurar. "İnsan bir hayvandır," veya "İnsan ölümlüdür," türünden genel, bilimsel önermeler, şu halde bireysel terimler yerine, tümel terimlerden meydana gelen önermelerdir. Fakat, Ockhamlı'ya göre, "İnsan ölümlüdür," demenin, "Sokrates ölümlüdür,", "Platon ölümlüdür," ve "Aristoteles ölümlüdür," vb., demenin yalnızca kısaltılmış ve tasarruflu bir yolundan başka bir şey olmadığının hiçbir zaman akıldan çıkarılmaması gerekir.

***Nominalizm*:** Bir tümelle ilgili olarak söylenebilecek her şey, Ockhamlı'ya göre bundan ibarettir. Dolayısıyla, tümeller proble-

181 *Bkz.*, J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, 1991, s. 177.
182 F. Coplestone, *age.*, 3. cilt, s. 55.
183 *Bkz.*, J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, 1991, s. 181.

minden söz etmenin ne gereği, ne de anlamı, sadece zararı vardır. Buna göre, bir tümel yalnızca bir terim, tasarruf sağlayan bir uzlaşım aracı, bilimsel olarak akıl yürütmede kullanılan bir alettir, başka hiçbir şey değil. O, zihinden bağımsız olarak var olan bir şey olmadığı gibi, mantık alanı hariç, düşüncenin de nesnesi değildir. Sadece ağızdan çıkan bir ses (*nomina*), yalnızca ikinci yönelimden bir terimdir:

> Hiçbir tümelin zihin dışında var olan bir töz olmadığı şu yollarla kanıtlanabilir: Hiçbir tümel sayıca bir, tekil bir töz değildir; çünkü eğer durum böyle olsaydı, o zaman Sokrates'in bir tümel olması gerekecekti; çünkü bir tözün bir tümel olup, bir başkasının tümel sayılmaması gerektiği konusunda hiçbir neden yoktur (tözler arasında tümellik açısından bir tercih yapılamaz). Öyleyse, hiçbir tekil töz bir tümel değildir. ... Yine, herhangi bir tümel, tekil tözlerde var olan ama onlardan ayrı bir töz olmuş olsaydı, onlar olmaksızın var olabileceği sonucu çıkacaktı; çünkü herhangi bir başka şeyden doğal olarak önce olan her şey, Tanrı'nın gücü sayesinde, o şey olmadan da var olabilir; ama bu sonuç saçmadır.
>
> Yine, açıklanan görüş doğru olsaydı, hiçbir birey yaratılamazdı. Bireyin herhangi bir şeyi ondan önce var olmuş olacaktı, çünkü bütün bir şey bir hiçten kendi varlığını alamazdı, eğer onun içinde olan tümel, daha önce bir başka şeyin içinde bulunmuyor idiyse. Aynı neden gereğince, Tanrı'nın aynı türden diğer bireyleri yok etmeksizin hiçbir bireysel tözü yok edemeyeceği sonucu çıkar. Eğer Tanrı bir bireyi yok etmek zorunda kalsa, özde o bireyden oluşan bütünü de yok etmek zorunda olurdu ve sonuç olarak, Tanrı o şeyde ve aynı nitelikte olan ötekilerde bulunan tümeli de yok etmiş olurdu. Dolayısıyla, aynı özün diğer şeyleri artık kalamazdı, çünkü onlar kendilerinin bir parçasını kuran tümel olmadan var olmayı sürdüremezlerdi.
>
> Yine, böyle bir tümel bir bireyin özünün tümünün dışında kalan herhangi bir şey olarak yorumlanamaz; öyleyse, o, bireyin özünün bir parçası olurdu ve dolayısıyla, bir birey tümellerden oluşurdu, böylece artık birey (hem tümel hem tekil olmada bir fark kalmazdı) tümelden başka tekil herhangi bir şey olamazdı artık. ...

Bunlardan ve başka birçok otoriteden yararlandığımız zaman, şu genel açıklama ortaya çıkmaktadır: konuyu ele aldığımız görüş açımız her ne olursa olsun, hiçbir tümel töz değildir. Böylece, konuyla ilgili görüş açımız, herhangi bir şeyin bir töz olup olmadığı sorusunun dışındadır. Yine de, bu terimin anlamı "töz" deyişinin, o terime yüklenip yüklenemeyeceği sorusuyla ilgilidir. Bundan dolayı, "Köpek bir hayvandır," önermesindeki "köpek" terimi havlayan bir hayvanın yerine geçmek üzere kullanılmışsa, önerme doğrudur; fakat eğer köpek adıyla anılan göksel bir cisim yerine kullanılmışsa, önerme yanlıştır. Ama aynı şeyin bir görüş açısından bir töz olması ve başka bir görüş açısından dolayı bir töz olmaması birbiriyle çelişir. ...

Tümelin ruhun bir yönelimi olduğu İbn Sinâ tarafından *Metafizik*'in beşinci kitabında açıklanmıştır. ... Bütün bu noktalardan da anlaşılmaktadır ki, tümel çokluğa yüklenebilen bir ruh yönelimidir. Bu iddia doğrulanabilir. Çünkü herkes, bir tümelin çokluğa yüklenebilen herhangi bir şey olduğunu kabul eder; ama yüklenen sadece bir ruh yönelimi ya da uzlaşımsal bir imdir. Hiçbir töz, hiçbir zaman herhangi bir şeye yüklenemez. Öyleyse, sadece ruhun yönelimi ya da uzlaşımsal bir im bir tümel olabilir.[184]

Demek ki, tümeller problemi, soyut ortak doğaların tekil varlıklarda veya somut varoluşta nasıl bireyleştiğini açıklamakla ilgili metafizik bir problem olmadığı gibi, zihnin duyu deneyiminin imgelerinden, deneyimlenen bireylerde var olan ortak bir doğayı nasıl soyutlayabildiğini açıklayabilmekle ilgili psikolojik bir problem de değildir. Çünkü Ockhamlı'ya göre, bireyleşecek ya da soyutlanacak ortak bir doğa ya da öz yoktur. Onun bakış açısından, realistler, ilk yönelimden terimlerle ikinci yönelimden terimler arasındaki temel ayrımın farkına varamadıkları için, tümellerin gerçekten var olan şeyler, düşüncenin vazgeçilmez nesneleri olduklarını söylerken kesinlikle yanlışa düşmüşlerdir. Tümeller problemi, öyleyse metafiziksel bir problemden ziyade, mantıksal ve epistemolojik bir problemdir. Çünkü bireyleşim problemi, sadece genel terimle-

184 Ockhamlı William, "De Terminis", *Ortaçağda Felsefe* (der. ve çev. B. Çotuksöken – S. Babür), İstanbul, 1993, ss. 332-36.

rin, önermelerde, kendilerince gösterilen bireylere gönderimde ya da atıfta bulunmak için nasıl kullanılacaklarıyla ilgili mantıksal bir problemdir.[185] Problem, Ockhamlı'ya göre, sinkategorematik terimlerin kullanılması suretiyle çözülebilir. Öte yandan, epistemolojik bir problem olarak tümeller problemi, var olan bireysel şeylere ilişkin deneyimin nasıl olup da tümel kavramların ve bu arada öznenin gösterdiği nesnelerin, hepsi için geçerli olan genel önermelerin doğuşuna yol açtığını açıklama problemidir.

Ockhamlı'nın tümeller problemi bağlamında son olarak ele aldığı konu, zihindeki doğal göstergenin ya da kavramın ne tür bir statüye sahip olduğu problemidir. Gerçekten de William çokluğun bir göstergesi olarak tümelin salt bir aletten başka hiçbir şey olmadığını ve bütünüyle uzlaşımsal olduğunu göstermişti. Söz konusu uzlaşımsal gösterge dışında, örneğin sözlü ya da yazılı "insan" sözcüğünün dışında, bir de doğal gösterge olup olmadığı sorusuna, o göstergeleri doğal ve uzlaşımsal göstergeler olarak ikiye ayırmak suretiyle cevap vermişti. William'a göre, söz konusu doğal gösterge, zihnin bir şeyi algıladığı ya da anladığı zaman oluşturduğu şey olarak kavrama tekabül eder. Kavramın nasıl bir gerçekliği vardır?

Ockhamlı'ya göre, bu konuda akla gelen ilk görüş, kavramın, dış nesnelerin bir benzeri ya da kopyası olmasından dolayı, zihnin bu nesnelerin farkına ya da bilincine varmasını sağlayan zihinsel bir imge ya da suret olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, o, tıpkı daha sonra Hume'un yapacağı gibi, bir zihinsel imge ya da suretin, zihinde, kendilerinin bir benzeri olduğu nesneleri, bu nesneler daha önceden biliniyor olmadıkça, aynen Herkül heykelinin daha önce Herkül'ü görmemiş olan birine Herkül'ü temsil edememesine benzer bir şekilde, temsil edemeyeceğine işaret eder. Bu durumda geriye üç alternatif kalmaktadır:

> Fakat ruhta bir gösterge olan bu şey nedir? Bununla ilgili olarak çok çeşitli görüşlerin bulunduğu söylenmelidir. Çünkü bazıları onun [doğal gösterge ya da kavramın] ruh tarafından oluşturulmuş olan belli bir kurgudan başka hiçbir şey olmadığını söylerler. Diğerleri onun ruhta, anlama ediminden ayrı olarak, öznel bir biçimde var olan belirli bir nitelik olduğunu söylerler. Başkaları ise onun anlama edimi olduğunu belirtir. Ve bütün bunların lehine şunun söylenmesi

185 *Bkz.*, J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, 1991, s. 182.

> gerekmektedir: Daha az ilkeyle açıklanabilen daha fazlasına ihtiyaç duymadan açıklanabilendir. Bununla birlikte, anlama ediminden ayrı bir şey öne sürmek suretiyle açıklanan her şey, böyle ayrı bir şeyin varoluşu öne sürülmeden de açıklanabilir. Zira bir şeyin yerini tutmak ve bir şeye delalet etmek, bu kurgusal kendiliğe olduğu kadar, anlama edimine de aittir; öyleyse, anlama ediminin ötesinde herhangi bir şeyin varoluşunu öne sürmemek gerekir.[186]

Ockhamlı sağladığı tasarruftan dolayı üçüncü görüşü seçer. Buna göre, kavram, kendilerinin bir kavramı olduğu bireysel şeyleri anlama ediminden başka hiçbir şey değildir. Yani, kavram anlama ediminin bizatihi kendisine tekabül eder. Söz konusu doğal gösterge, anlama ediminin kendisi olarak kavram görüşü, aynı zamanda bize, onun düşüncesini belirleyen ve "Ockhamlının Usturası" olarak bilinen ünlü ilke ya da maksimi verir.

186 Ockhamlı William'dan aktaran W. T. Jones, *age.*, s. 501.

BİBLİYOGRAFYA

Birinci Kaynaklar

Abelardus, [*TÜ*] "On Universals", *Readings in the History of Philosophy: Medieval Philosophy From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (ed. J. F. Wippel - Allan B.Wolter), New York, 1969, ss. 190-203.

Âmirî, "el-Emed 'ale'l-ebed", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 205-208.

Âmirî, "Kitabü'l-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 197-204.

Anselm of Canterbury, [*MO*] "Monologion", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. by A. Hyman – J. J. Walsh), 2nd Edition, Indianapolis, 1986, ss. 156-160.

Anselm of Canterbury, [*MO*] "Proslogion", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. by A. Hyman – J. J. Walsh), 2nd Edition, Indianapolis, 1986, ss. 161-181.

Aquinas, [*BE*] *Being and Essence* (trans. by R. T. Miller), 1997, online, www.abika.com.

Aquinas, [*ST*] *Summa Theologica* (trans. by B. J. Shanley), Indianapolis, Hackett Publishing Comp., 2006.

Aquinas, [*SW*] *Selected Writings* (*Selected and Translated With an Introduction and Notes by T. McDermott*), Oxford, Oxford, University Press, 1993.

Aristides, [*AA*]*The Apology of Aristides* (trans. by D. M. Kay), *Early Christian Writings*, online.

Athenagoras, [*PC*] *A Plea for the Christians by Athenagoras the Athenian: Philosopher and Christian* (trans. by D. P. Pratten), *Early Christian Writings*, online.

Athenagoras, [*RD*] *The Treatise of Athenagoras The Athenian, Philosopher and Christian, on the Resurrection of the Dead* (trans. by D. P. Pratten), *Early Christian Writings*, online.

Augustine, [*DG*] *De Genesi ad Literam* (trans. by J. H. Taylor), New York, Newman Press, 1982.

Augustine, [*DL*] *De Liberatio*, in *Augustine: Earlier Writings* (ed. and trans. By J. H. S. Burleigh), Kentucky, John Knox Press, 2006, ss. 113-218.

Augustine, [*DL*] *On Free Choice of the Will* (trans. by T. Williams), in *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. by A. Hyman – J. J. Walsh – T. Williams), Indianapolis, Hackett Publishing Comp., 3rd edit., 2010, ss. 33-63.

Augustine, [*DM*] "The Teacher", *Philosophy in the Middle Ages* (ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, ss. 20-32.

Augustine, [*DM*] *De Magistro*, in *Augustine: Earlier Writings* (ed. And trans. By J. H. S. Burleigh), Kentucky, John Knox Press, 1973, ss. 69-102.

Augustine, [*TD*] *The City of God Against the Pagans* (trans. by R. W. Dyson), Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Augustine, [*VR*] *De Vera Religione* (trans. J. H. S. Burleigh), Philedelphia, Westminister Press, 1998.

Augustine, "On The Trinity", *Philosophy in the Middle Ages* (ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, ss. 69-74.

Augustine, "Retractions", *Philosophy in the Middle Ages* (ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, ss. 64-68.

Augustine, *The City of God* (trans. by T. Williams), in *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. by A. Hyman – J. J. Walsh – T. Williams), Indianapolis, Hackett Publishing Comp., 3rd edit., 2010, ss. 81-101.

Augustinus, [*AA*] *Against the Academics* (J. J. O'Meara), New York, Newman Press, 1951.

Augustinus, [İT] *İtiraflar* (çev. Ç. Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2010.

Avicenna, [*HE*] *The Healing* (*Al-Shifâ*) (tr. A. Hyman), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (eds., R. Lerner – M. Mahdi), New York, 4th edition, ss. 22-34.

Avicenna, [*HE*] *The Healing* (trans. by A. Hyman), *Philosophy in the Middle Ages* (eds., A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 2nd edit., ss. 241-255.

Boethius, [*DF*] "Divine Foreknowledge of Human Actions", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (eds. John F. Wippel – A. B. Wolter), New York, 1969, ss. 85-96.

Boethius, [*FT*] "The Consolation of Philosophy", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. A.

Hyman – J. J. Walsh), Indianapolis, 2nd edition, 1986, ss. 117-127.
Boethius, [*FT*] *Felsefenin Tesellisi* (çev. Ç. Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2006.
Boethius, [*SG*] "How Substance Can be Good in Virtue of Their Existence Without Being Absolute Goods", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. by A. Hyman – J. J. Walsh), Indianapolis, 2nd edition, 1986, ss. 128-130.
Bonaventure, [*CH*] "Conferences on the Hexaemeron", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. A. Hyman – J. J. Walsh), Indianapolis, 2nd edition, 1986, ss. 414-417.
Bonaventure, [*GE*] "God's Existence" [*Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*], *Readings in the History of Philosophy: The Medieval Philosophy from St. Augustine To Nicholas of Cusa* (ed. John F. Wippel – A. B. Wolter), New York, 1969, ss. 300-313.
Bonaventure, [*MJ*] "The Mind's Journey into God", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. A. Hyman – J. J. Walsh), Indianapolis, 2nd edition, 1986, ss. 417-436.
Bonaventure, [*TS*] "Theory of Seminal Reasons" [Commentaria in secundum librum Sententiarum], *Readings in the History of Philosophy: The Medieval Philosophy from St. Augustine To Nicholas of Cusa* (ed. J. F. Wippel – A. B. Wolter), New York, 1969, ss. 317-321.
Clement of Alexanderia, [*EH*] *Exhortation to the Heathen* (trans. by A. Roberts – J. Donaldson), *Early Christian Writings*, online.
Clement of Alexanderia, [*MS*] *Miscellanies* (trans. by A. Roberts – J. Donaldson), *Early Christian Writings*, online.
Clement of Alexanderia, [*PD*] *Paedagogus* (trans. by A. Roberts – J. Donaldson), *Early Christian Writings*, online.
Dante Alighieri, [İK] *İlahi Komedya* (çev. R. Teksoy), İstanbul, Oğlak Yayınevi, 1999.
Dionysius the Areopagite, [*DN*] *Divine Names* (trans. by C. E. Rolt), London, Christian Classics Etheeral Library, 2000.
Dionysius the Areopagite, [*DN*] *The Divine Names* (trans. by C. E. Rolt), London, Society for the Propagation of Christian Knowledge., 1920.
Dionysius the Areopagite, [*MS*] *Mystical Theology* (trans. by P. V. Spade), in *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. by A. Hyman – J. J. Walsh – T. Williams), Indianapolis, Hackett Publishing Comp., 3rd edit., 2010, ss. 142-145.
Dionysius the Areopagite, [*MT*] *Mystical Theology* (trans. by P. V. Spade), in *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and*

Jewish Traditions (ed. by A. Hyman – J. J. Walsh – T. Williams), Indianapolis, Hackett Publishing Comp., 3rd edit., 2010, ss. 142-145.
Fârâbî, [*DÜ*] *Din Üstüne* (çev. Y. Aydınlı), Bursa, Arasta Yayınları, 2002.
Fârâbî, [*FA*] "Risâle fi'l-akl", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 127-137.
Fârâbî, [*FM*] *Fusulü'l-Medeni* (*Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*) (çev. H. Özcan), İzmir, 1987.
Fârâbî, [*HK*] *Harfler Kitabı* (çev. Ö. Türker), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.
Fârâbî, [İD] *İdeal Devlet (El-Medînetü'l- Fâzıla)* (çev. A. Arslan), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
Fârâbî, [İS] *İlimlerin Sayımı* (çev. A. Arslan), Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
Fârâbî, [*ME*] *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (çev. ve inc. M. T. Küyel), 2. baskı, Ankara, 1990.
Fârâbî, [*MK*] *Mutluluğun Kazanılması* (çev. A. Arslan), Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
Fârâbî, [*MYY*] *Mutluluk Yoluna Yönelme* (çev. H. Özcan), İzmir, Anadolu Matbaacılık, 1993.
Fârâbî, [*PHM*] *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı* (çeviri ve inceleme M T. Küyel), 2. baskı, Ankara, 1990.
Fârâbî, [*SM*] *es-Siyasetü'l-Medenniye* (çev. M. Aydın - A. Şener - R. Ayaz), İstanbul, 1980.
Fârâbî, [ŞY] "Fârâbî'nin Şarâ'it ul-Yakîn'i" (çev. M. T. Küyel), *Araştırma*, 1 (1963), Ankara, ss. 151-226.
Fârâbî, [*UM*] "Uyûnü'l-mesâil", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 118-126.
Gazzâlî, [*DAK*] "Kitâbü'l-Munkızü mine'd-dalâl ve'l-mufsihu bi'l-ahvâl (Dalâletten Kurtuluş)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 341-56.
Gazzâlî, [*HR*] *el-Munkiz min ed-Dalâl – Hidayet Rehberi*, www.hakikatkitabevi.com.
Gazzâlî, [*MAK*] *Makasıd el-Felasife – Felsefenin İlkeleri* (çev. C. Erdemci), Ankara, Vari Yayınları, 2002.
Gazzâlî, [*TEH*] *Tahafütü'l Felâsife* (çev. H. B. Karlığa), İstanbul, 1981.
Gazzali, [İHY] İhyâ'u 'ulûmiddin (çev. A. Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 1974.
Irenaeus of Lyons, [*AH*] *Against the Heresies* (trans. by A. Roberts – J. Donaldson), *Early Christian Writings*, online.
İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem* (çev. ve şerh E. Demirli), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.

İbn Bâcce, [İKY] "Tedbîrü'l-mütevahhid (Yalnız İnsanın Kendisini Yönetmesi)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya) İstanbul, Klasik, 2003, ss. 417-22.

İbn Haldun, [*MU*] *Mukaddime* (çev. S. Belli), 3 cilt, Ankara, Onur Yayınları, 2011-2013.

İbn Khaldûn, [*MU*] *The Muquaddimah* (trans. by F. Rosenthal), vol III, New York, 1958.

İbn Miskeveyh, [*AH*] *Ahlakı Olgunlaştırma* (çev. A. Şener – İ. Kayaoğlu – C. Tunç), Antara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

İbn Miskeveyh, [*FEV*] "el-Fevzü'l-asgar", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 253-60.

İbn Miskeveyh, [*RİS*] "Risâle fi'l-lezzat ve'l-âlâm (Lezzet ve Elem Üzerine)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 261-67.

İbn Rüşd, [FDİ] *Felsefe - Din ilişkileri* (*Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf an minhâci'l-edille*), (haz. S. Uludağ), İstanbul, 1985.

İbn Rüşd, [*FM*] "Faslü'l-makâl", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 467-74.

İbn Rüşd, [*TTİ*] *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (çev. K. Işık – M. Dağ), Samsun, 19 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi: Faslu'l-Mekaal, Kitabu'l-Keşf* (çev. N. Ayasbeyoğlu), Ankara, 1955.

(İbn Rüşd) - Averroes, [*HRP*] *On the Harmony of Religion and Philosophy* (trans. by . G. Hourani), London, 1967.

İbn Sinâ, [*FİZ*] *Fizik* (çev. M. Macit – F. Özpilavcı), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sinâ, [İKA] *İkinci Analitikler* (çev. Ö. Türker), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sinâ, [*MET*] *Metafizik* (çev. E. Demirli – Ö. Türker), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

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

İbn Sinâ, [*NEC*] *Avicenna's Psychology, An English Translation of Kitâb al-Najât* (trans. by Fazlur Rahman), London, 1952.

İbn Sinâ, [*NÜ*] "Nübüvvetin İspatı ve Nebilerin Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine" (çev. H. Aydın – E. Uysal – H. Peker), *Uludağ Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, 7, sayı, 7, ss. 565-573.

İbn Sinâ, [*RİS*] "er-Risâltü'l-arşiyye fî hakâiki't-tevhid ve isbâti'n-nübüvve", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya) İstanbul, Klasik, 2003, ss. 307-323.

İbn Sinâ, [*SOD*]*Sofistik Deliller - Safsata* (çev. Ö. Türker), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
İbn Sinâ, [Şİ] "eş-Şifâ", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya) İstanbul, Klasik, 2003, ss. 279-80. ss. 279-94.
İbn Sinâ, [*VOB*] "Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya) İstanbul, Klasik, 2003, ss. 295-98.
İbn Tufeyl, [*HİY*] *Hay bin Yakzan* (çev. M. Ş. Yaltkaya – B. Reşid), İstanbul, YKY, 2003.
İhvân-ı Safâ, [İSR] "İhvân-ı Safâ Risâleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 215-21.
İhvân-ı Safâ, [*Rİ*] İhvân-ı Safâ Risâleleri (çev. A. Durusoy vd), İstanbul, İdeaAyrıntı, 2012.
J. S. Eriugena, [*DN*] *John the Scot. PeriPhyseon. On The Division of Nature* (trans. By M. Uhlfelder – J. Potter), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1976.
J. S. Eriugena, [*DN*] *On the Division of Nature* (trans. by C. Schwarz), in *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (ed. by A. Hyman – J. J. Walsh – T. Williams), Indianapolis, Hackett Publishing Comp., 3rd edit., 2010, ss. 147-151.
J. S. Eriugena, [İA] "Philosophy, Faith and Reason", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (ed. J. F. Wippel – A. B. Wolter), New York, 1969, ss. 118-39.
Kindî, [*AKÜ*] "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risâleler* (çev. ve inceleme M. Kaya), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, ss. 153-171.
Kindî, [*ASÜ*] "Âlemin Sonluluğu Üzerine", *Felsefî Risâleler* (çev. ve inceleme M. Kaya), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, ss. 77-82.
Kindî, [*AÜ*] "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler* (çev. ve inceleme M. Kaya), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, ss. 149-152.
Kindî, [*FULA*] "Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 7-22.
Kindî, [*GME*] "Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine", *Felsefî Risâleler* (çev. ve inceleme M. Kaya), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, ss. 75-76.
Kindî, [İFÜ] "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler* (çev. ve inceleme M. Kaya), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, ss. 1-56.
Kindî, [*NÜ*] "Nefis Üzerine", *Felsefî Risâleler* (çev. ve inceleme M. Kaya), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, ss. 131-137.
Kindî, [*SÜ*] "Sonsuzluk Üzerine", *Felsefî Risâleler* (çev. ve inceleme M. Kaya), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, ss. 83-86.

Kindî, [*TÜ*] "Tarifler Üzerine", *Felsefî Risâleler* (çev. ve inceleme M. Kaya), İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, ss. 57-75.
Kindî, [ÜKÇ] "Risâle fi'l-hîle li-def'il-ahzân", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. M. Kaya), İstanbul, Klasik, 2003, ss. 51-66.
Kindî, *Felsefî Risâleler* (çev. ve inceleme M. Kaya), İstanbul, 1994.
[*KUR*] *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı* (haz. A. Bulaç), İstanbul, Bakış Yayınları.
Origen, [*AC*] *Against Celcus* (trans. by A. Roberts – J. Donaldson), *Early Christian Writings*, online.
Origen, [*DP*] *De Principiis* (trans. by A. Roberts – J. Donaldson), *Early Christian Writings*, online.
P. Abelard, [*ET*] *Ethics or Know Thyself* (trans. by P. V. Spade), Indianapolis, Hackett Publishing Compn., 1995, ss. 202-214.
P. Abelard, [*TP*] *Five Texts on the Medieval Problem of Universals* (trans. by P. V. Spade), Indianapolis, Hackett Publishing Compn., 1994.
R. Bacon, [*MP*] *Rogeri Maconis Moralis Philosophia* (ed. by E. Massa), Zurich, 1953.
R. Bacon, [*OM*] "Opus Maius", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (ed. J. F. Wippel – A. B. Wolter), New York, 1969, ss. 275-97.
R. Bacon, [*OM*] *Opus Maius* (trans. by J. H. Bridges), Oxford, Williams and Norgate, 1900.
Râzî, [*FY*] "Kitâbü's-Sireti'l-felsefiyye", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya) İstanbul, Klasik, 2003, ss. 73-82.
Râzî, [*RS*] *Ruh Sağlığı* (çev. N. Karaman) İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
Râzî, [*TAR*] "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya) İstanbul, Klasik, 2003, s. 83-99.
St. Augustine, "How Great is the Soul. *De Quantitate animae*", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (eds. J. F. Wippel ve A. B. Wolter), New York, 1969, ss. 53-7.
St. Anselm, *Proslogium; Monologium; an Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilon; and Cur Deus Homo* (trans. by S. N. Deane), Chicago, Open Court Publishing, 1926.
St. Augustine, (*EG*] "On the Existence of God. De Libero Arbitrio", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (eds. J. F. Wippel ve A. B. Wolter), New York, 1969, s. 63-82.
St. Augustine, "A Critique of Scepticism. Contra Academicos II", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St.*

Augustinus to Nicholas of Cusa (eds. J. F. Wippel ve A. B. Wolter), New York, 1969, ss. 32-41.
St. Augustinus, [İT] *İtiraflar* (çev. D. Pamir), İstanbul, 1999.
St. Th. Aquinas, [*PT*] *St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts* (trans by T. Gilby), London, Oxford University Press, 1951.
Tatianus, [*HS*] *Tatian's Address to the Greeks* (trans. by J. E. Ryland), *Early Christian Writings*, online.
Tertulianus, [*AT*] *Apology* (trans. by S. Thelwall), *Early Christian Writings*, online.
Tertulianus, [*FB*] *Five Books Against Marcion* (trans. by P. Holmes), *Early Christian Writings*, online.
Tertulianus, [*FC*] *On the Flesh of Christ* (trans. By P. Holmes), *Early Christian Writings*, online.
Tertulianus, [*PH*] *The Prescription Against Heretics* (trans. by P. Holmes), *Early Christian Writings*, online.
Tertulianus, [*TS*] *A Treatise on the Soul* (trans. by P. Holmes), *Early Christian Writings*, online.

İkincil Kaynaklar

A. Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", *İslam Felsefesi Üzerine* (ed. A. Arslan), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, ss. 1-30.
A. Arslan, "İbn Sinâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *İslam Felsefesi Üzerine* (ed. A. Arslan), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, ss. 75-112.
A. Arslan, "Kemal Paşazâde'nin Felsefi Görüşleri", *İslam Felsefesi Üzerine* (ed. A. Arslan), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, ss. 185-215.
A. Arslan, "Kur'an, İlahi Sıfatlar ve Hoşgörü", *İslam Felsefesi Üzerine* (ed. A. Arslan), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, ss. 141-184.
A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt 5, *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2010.
A. Badawi, "İbn Miskawayh", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. by M. M. Sharif), Kempton, Pakistan Philosophical Congress, 1963, ss. 469-4.
A. Bedevî, "Muhammed İbn Zekerriyya el-Razî" (çev. O. Bilen), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s. 23-41.
A. Cevizci (der. ve çev.), *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2006.

A. Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, 1-5. ciltler, Ankara, Ebabil Yayınları, 2003-2007.
A. Cevizci, *Felsefe*, Bursa, Sentez Yayınları, 2007.
A. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, Asa Yayınları, 4. baskı, 2006.
A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 6. baskı, 2005.
A. de Libera, *Ortaçağ Felsefesi* (çev. A. Meral), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
A. Durusoy, "İbn Sinâ", *İslam Ansiklopedisi*, 20 (2000), ss. 322-31.
A. Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2012.
A. E. Affifi, "İbn Arabî" (çev. M. Armağan), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), ss. 345-71.
A. F. El-Ehvâni, "Al-Kindî", *A History of Muslim Philosophy* (ed. by M. A. Sharif), Kempton, Pakistan Philosophical Congress, 1963, ss. 421-433.
A. F. El-Ehvâni, "İbn Rüşd" (çev. İ. Kutluer), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, ss. 299-326.
A. F. El-Ehvâni, "Kindî" (çev. O. Bilen), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, ss. 7-22.
A. Flew, *An Introduction to Western Philosophy*, London, 1971.
A. Fremantle, *Age of Belief: The Medieval Philosophers*, Boston, 1955.
A. Gibson, "Ockham's world and future", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 329-67.
A. Hyman – J. Walsh (eds): *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd Edition, Indianapolis, 1986.
A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, Westport, Hyperion Press, 3rd edit., 1992.
A. Kenny (ed), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994.
A. Kenny, *The Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
A. L. Ivry, "Averroës", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 49-64.
A. L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics; A Translation of Ya'qub İbn Ishaq Al-Kindî's Treatise "On First Philosophy"* (*fi al-Falsafah al-Ula*), Albany, NY, 1974.
A. L. Ivry, Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi" (çev. A. Cevizci), *Uluslararası İbn*

Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1990, ss. 163-74.
A. M. Goichon, *The Philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe* (trans. by M. S. Khan), Delhi, Shri Jainendra Press, 1969.
A. Roberts – J. Donaldson, "Introduction", *Against the Heresies of Irenaeus of Lyons*, (trans. by A. Roberts – J. Donaldson), *Early Christian Writings*, online.
A. S. Tritton, *İslam Kelamı* (çev. M. Dağ), Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları, 1983.
A. Sayılı, *İbn Sinâ Doğumunun Beininci Yılı Armağanı*, Ankara, 1984.
A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.
A. Shihadeh, "The Existence of God", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (ed. by T. Winter), London, Cambridge University Press, 2008, ss. 197-217.
A. Stroll – R. Popkin, *Introduction to Philosophy*, 2nd edition, New York, 1972.
A. Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, 1996.
A. Weber, *Felsefe Tarihi* (çev. V. Eralp), 4. baskı, İstanbul, 1991.
B. A. Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufi Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2005),s s. 205-261.
B. A. Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi Bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. B. A. Çetinkaya), 1. cilt, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 241-325.
B. B. Price, *Medieval Thought*, Cambridge, 1992.
B. Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul, 1993.
B. Çotuksöken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul, 1988.
B. Davies, "Anselm and the Ontological Argument", *Cambridge Companion to Anselm* (ed. by B. Davies – J. Leftow), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 157-178.
B. Davies, "Thomas Aquinas", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 241-68.
B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
B. Duignan, *The History of Western Ethics*, New York, Brittannica Educational Publishing, 2011.
B. Karlığa, "İbn Rüşd", *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, 20 (2000), ss. 253-89.
B. Karlığa, "Önsöz", *Tehafüt el-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*), İstanbul, 1981, ss. I- XXIII.

B. Karlığa, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslam Dünyasına Yansıması", *Felsefe Arkivi*, 22-23 (1981), İstanbul, ss. 245-79.
B. Kent, "Bonaventure", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
B. Köroğlu, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslam Felsefesi* (ed. C. Kaya), İstanbul, İsam Yayınları, ss. 329-364.
B. Leftow, "Anselm's Perfect-Being Theology", *Cambridge Companion to Anselm* (ed. by B. Davies – J. Leftow), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 132-158.
B. M. E. Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l Arabî", *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, 20 (1999), ss. 493-516.
B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. M. Sencer), 2. cilt, Ankara, 1972.
B. Topaloğlu, "Allah", *İslam Ansiklopedisi*, 2 (1989), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 473-98.
B. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, Ankara, 1981.
B: Çotuksöken – S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, 1993.
C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London, 1988.
C. E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", *İslam Felsefesine Giriş* (eds. P. Adamson – R. C. Taylor) (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007, ss. 293-315.
C. E. Butterworth, "Kindî: İslam Felsefesinde Siyasetin İzleri", *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* (ed. C. E. Butterworth) (çev. S. Ayaz), İstanbul, Pınar Yayınları, 1999, ss. 17-59.
C. F. J. Martin, "Medieval Philosophy", *The Blackwell Companion to Philosophy* (ed. by N. Bunnin – E. P. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 2. edit. 1998, ss. 500-508.
C. F. J. Martin, *Thomas Aquinas: God and Explanations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
C. Kılıç, "İbn Miskeveyh'te İl-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2010), ss.11-25.
C. N. L. Brook – D. Knowles – E. D. Luscombe, *The Evolution of Medieval Thought*, London, Longman, 1988.
C. Panaccio, "William of Ockham", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
C. Schafer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Leiden, Brill, 2006.
C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1974.
C. Steel, "John Scotus Eriugena", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 340-42.

C. Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan ile İslam'da Ahlak Görüşleri*, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
C. Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
C. Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
C. Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlak", *İslam Felsefesi* (ed. C. Kaya), İstanbul, İsam Yayınları, ss. 221-250.
D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, Charles Scribner's Sons, 1903.
D. C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslam Felsefesine Giriş* (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007, ss. 59-80.
D. Carabine, *John Scotus Eriugena*, New York, Oxford University Press, 2000.
D. Collinson – R. Wilkinson, *Otuz Beş Doğu Filozofu* (çev. M. Berke - H. Bravo - S. Özbudun - B. F. Ülner), Ankara, 2000.
D. Collinson, *Fifty Major Philosophers*, London, 1987.
D. Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988
D. H. Frank, "Ahlak", *İslam Felsefesi Tarihi* (eds. S. H. Nasr – O. Leaman) (çev. Ş. Öcal – H. T. Başoğlu), cilt 2, İstanbul, Açılım Kitap, 2007, ss. 201-210.
D. J. Connor (ed), *A Critical History of Western Philosophy*, Glencoe, 1964.
D. J. Hill – R. D. Rauser, *Christian Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd edit., London, 1998.
D. L. Black, "Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi* (eds. S. H. Nasr – O. Leaman) (çev. Ş. Öcal – H. T. Başoğlu), İstanbul, Açılım Kitap, 2007, ss. 215-236.
D. L. Black, "Logic in Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
D. Luscombe, *Medieval Thought*, Oxford, 1997.
D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, S. P. C. K., 1953.
D. M. Gallagher, "Thomas Aquinas", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, ss. 1481-1483.
D. Moran, "John Scotus Eriugena", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
D. Moran, "John Scotus Eriugena", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.

D. Moran, "Medieval Philosophy", *Fundamentals of Philosophy* (ed. by J. Shand), New York, London, 1988, ss. 149-193.
D. P. Henry, "Medieval Philosophy", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York, 1967, vol. 5, ss. 252-58.
D. Steigerwald, "Ikhwan al-Safa", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. P. Dowden).
D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2005.
E. B. Yazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Düşüncesi –İşrakilik- Sühreverdî", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. B. A. Çetinkaya), 2. cilt, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 155-184.
E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. 1, *Antiquité et Moyen Age*, 4e édition, Paris, PUF, 1981.
E. Bréhier, *The History of Philosophy, The Middle Ages and The Renaissance* (trans. by W. Baskin), Chicago, 1965.
E. Demirli, "Bir Tasavvuf Klasiği Olarak *Fusûsü'l-Hikem*", *Fusûsü'l-Hikem* (İbn Arabî) (çev. ve şerh E. Demirli), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, ss. 11-17.
E. F. Osborn, "Pseudo-Dionysius", *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 6, New York, 1967, ss. 510-11.
E. F. Osburn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
E. Gilson, *Heloise and Abelard*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.
E. Gilson, *Introduction à l'Étude de St. Augustin*, Paris, 1930.
E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age, Des Origines Patristiques A la Fin du XIVe Siècle*, Paris, 1947.
E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan 14. Yüzyılın Sonlarına Kadar* (*çev. A. Meral*), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.
E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas* (trans. by E. Bullough), New York, Dorset Press, 1948.
E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy* (trans. by A. H. C. Downes), New York, 1940.
E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi* (çev. A. Çaksu), İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
E. K. Rowson, "Al-Amiri", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 216-21.
E. L. Fortin, "Augustin", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss – J. Cropsey), Chicago, The University of Chicago Press, 1987, ss. 176-205.
E. Osborn, *The Beginnings of Christian Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2nd edit., 2008.

E. Stump, *Aquinas*, London, Routledge, 2003.
E. Şahin, "Platon ve Fârâbî'de Aristokrasi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51(2010), ss. 111-130.
E. Uysal, "İhvân-ı Safâ", *İslam Ansiklopedisi*, 22 (2000), İstanbul, Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 1-6.
E. Uysal, "İlk İslam Filozofu: Kindî", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. B. A. Çetinkaya), 1. cilt, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 99-123.
E. Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 2, *Medieval Philosophy: Augustine to Scottus*, London, 1954.
F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 3, *Medieval Philosophy: Ockham to Suarez*, London, 1954.
F. E. Peters, "The Greek and Syriac Background", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 40-51.
F. Griffel, "Al-Ghazâlî", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu. Revised 2014 version.
F. Griffel, "Taqlîd of the Philosophers. Al-Ghazâlî's Initial Accusation In the *Tahâfut*", *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Arabic Literature and Islam*, (ed. S. Günther), Leiden, Brill, ss. 253–273.
F. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
F. H. Mahmoud, "Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı" (çev. A. Cevizci), *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, ss. 179-90.
F. H. Mahmoud, "İbn Sinâ'nın Felsefesinde Evrenin Olumsallığı" (çev. A. Cevizci), *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, ss. 191--202.
F. Jadane, *L'Influence du stoicisme sur la pensée musulmane*, Beirut, 1968.
F. Klein-Franke, "Al-Kindî", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 165-77.
F. Klein-Franke, "Kindî", *İslam Felsefesi Tarihi* (eds. S. H. Nasr – O. Leaman) (çev. Ş. Öcal – H. T. Başoğlu), cilt 1, İstanbul, Açılım Kitap, 2007, ss. 199-214.
F. Rahman, "Ibn Sinâ", *A History of Muslim Philosophy* (ed. by M. M. Sharif), Kempton, Pakistan Philosophical Congress, 1963, ss. 480-506.
F. Rahman, "İbn Sinâ"(çev. O. Bilen), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, ss. 121-53.

F. Rahman, "İslam Felsefesi", *İslam'da Bilgi ve Felsefe* (haz. M. Armağan), İstanbul, 1997, ss. 37-54.
F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, New York, 1982.
F. Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi* (ed. *C. Kaya)*, İstanbul, İsam Yayınları, ss. 289-328.
F. Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", *İslam Felsefesi* (ed. C. Kaya), İstanbul, İsam Yayınları, 2013, ss. 183-220.
G. B. Burch, *Early Medieval Philosophy*, New York, King's Crown Press, 1951.
G. B. Matthews, "Augustine", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
G. B. Matthews, "Knowledge and Illumination", *Cambridge Companion to Augustine* (ed. by E. Stump – N. Krezman), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 171-185.
G. B. Matthews, *Augustine*, London, Blackwell, 2005.
G. Bonner, *St. Augustine of Hippo*, London, Canterburry Press, 1986.
G. Deniz, "Ebû Hâmid el-Gazzâli ve Tehâfüt'ü", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. B. A. Çetinkaya), 1. cilt, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 423-457.
G. H. Clark – F. Q. Clark – S. G. Martin – C. T. Ruddick, *A History of Philosophy*, New York, Appleton Century Corofts, 1941.
G. H. Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969.
G. J. Martin, "Logic", *The Cambridge Companion to Abelard* (ed. by J. E. Brower – K. Guilfoy), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 158-198.
G. M. Wickens (ed.), *Avicenna: Scientist and Philosopher, A Millenary Symposium*, London, 1952.
G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990.
G. N. Atiyeh, "Muhammad İbn 'Abd Allah Ibn Masara", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
G. O'Daly, "Augustine", *Aristotle to Augustine* (ed. by D. Furley), London, Routledge, 1999, ss. 388-428.
G. O'Daly, "The Response to Skepticism and the Mechanisms of Cognition", *Cambridge Companion to Augustine* (ed. by E. Stump – N. Krezman), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 159-170.
G. R. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, London, 1993.

G. Sadler, "St. Anselm", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. P. Dowden).
G. Sinkler, "Roger Bacon", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford, 1992.
H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri* (çev. K. Turhan), İstanbul, Kitabevi, 2001.
H. Adam, "İslam Kelamında Ahlak", *Köprü*, 2001.
H. Altıntaş, *İbn Sinâ Metafiziği*, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları, 1985.
H. C. Hillier, "Ibn Rushd", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. P. Dowden).
H. Chadwick, "Clement of Alexandria", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
H. Chadwick, *Augustine*, Past Masters, Oxford, 1986.
H. Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
H. Chadwick, *Early Christian Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
H. Corbin, "Shihab al-Din Suhrawardi", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 314-15.
H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of İbn Arabî*, New Jersey, Princeton University Press, 1969.
H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. H. Hatemi), İstanbul, 1986.
H. Fradkin, "İbn Tufeyl: Ebsâl il Selemân'ın Diyaloğu: Hayatı Şuur mu Yaratır?", *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* (ed. C. E. Butterworth) (çev. S. Ayaz), İstanbul, Pınar Yayınları, 1999, ss. 201-225.
H. Jonas, "Gnosticism", *The Encylopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1967, vol. 3, ss. 336-42.
H. Karaman, "Ebû Bekir er-Razî'nin 'Beş Ezelî İlke' Anlayışının Kaynağı Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6 (2004), ss. 75-91.
H. Karaman, "Ebû Bekir er-Razî'ye göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005), ss. 111-128.
H. Karaman, "İlhâd'ın Gölgesinde Bir Filozof: Râzî", *İslam Felsefesi* (ed. C. Kaya), İstanbul, İsam Yayınları, 2013, ss. 119-144.
H. Karaman, "İslam Ahlak Filozofları", *İslam'ın Ahlak Esasları ve Felsefesi* (ed. M. S. Saruhan), Ankara, Grafiker Yayınları, 2007, ss. 171-196.

H. Karaman, *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
H. Kaya, "İbn Sinâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı", *Beytül Hikme*, 3 (2013) ss. 53-65.
H. Meyer, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas* (trans. By F. Eckhoff), London, B. Herder Book, 1944.
H. Özalp, "Endülüs'teki Akli Düşünce", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. B. A. Çetinkaya), 2. cilt, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 109-132.
H. Peker, "Beytü'l Hikme", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 2. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2004, ss. 352-55.
H. Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslam Felsefesi* (ed. C. Kaya), İstanbul, İsam Yayınları, 2013, ss. 365-395.
H. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul, Klasik, 2003.
H. Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara, 1995.
H. Z. Ülken, "İbn Sinâ'nın Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, 22/23 (1981), İstanbul.
H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi*, 3. baskı, İstanbul, 1983.
H. Ziai - O. Leaman, "The Illuminationist Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
H. Ziai, "Illuminationism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 581-85.
H. Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 315-17.
H. Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, ss. 434-64.
H. Ziai, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 465-96.
H. Ziyaî, "Sühreverdî: Aydınlanmacı Felsefe Doktrini", *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* (ed. C. E. Butterworth) (çev. S. Ayaz), İstanbul, Pınar Yayınları, 1999, ss. 267-300.
I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (trans. by A. Hamori – R. Hamori), Princeton, Princeton University Press, 1981.
I. R. Netton, "Abu Nasr al-Fârâbî", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version, 1:0, London, Routledge, 2001.
I. R. Netton, "Neo-Platonism in Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

I. R. Netton, "The Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 222-30.
I. R. Netton, *Fârâbî ve Okulu* (çev. M. Vural), Ankara, Elis, 2005.
İ. A. Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1964), ss. 51-61.
İ. A. Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, Ankara, 1977.
İ. A. Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, 3. baskı, Ankara, 1978.
İ. Erdoğan, "İşrakilik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, (2003), ss. 159-178.
İ. Kutluer, "İbn Tufeyl", *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, cilt 20, İstanbul, 1999, ss. 418-25.
İ. Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz yayıncılık, 2013.
İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, doktora tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
İ. Madkour, "Al-Fârâbî", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. by M. M. Sharif), Kempton, Pakistan Philosophical Congress, 1963, ss. 450-468.
İ. Madkour, "Fârâbî I" (çev. O. Bilen), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, ss. 43-64.
İ. Madkour, "*Şifâ*'nın Metafiziğine Giriş"(çev. M. T. Küyel), *İbn Sinâ Armağanı*, Ankara, 1984.
İ. Maraş, "Mutluluk", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (ed. M. S. Saruhan), Ankara, Grafiker Yayınları, 2013, ss. 245-264.
J. Abramson, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi* (çev. İ. Yıldız), Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.
J. B. Peterson, "Athenagoras", *Catholic encyclopedia*, newadvent.org./cathen.
J. Duns Scotus, "A Treatise on Good As First Principle", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (eds. J. F. Wippel – A. B. Wolter), New York, 1969, ss. 392-423.
J. F. Wippel – A. B. Wolter (eds), *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*, New York, 1969.
J. F. Wippel, "Metaphysics", *Cambridge Companion to Thomas Aquinas* (ed. by N. Kretzman – E. Stump), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ss. 85-127.

J. Finnis, "Aquinas' Moral, Political and Legal Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.

J. Hackett, "Roger Bacon", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/ entries/.

J. Hause, "Origen", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

J. Holdane, "Medieval and Renaissance Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 131-144.

J. Jolivet, "From the Beginnings to Avicenna", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 29-48.

J. Kenny, *Philosophy of the Muslim World*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2003.

J. L. Teicher, "Avicenna's Place in Arabic Philosophy", *Avicenna: Scientist and Philosopher-A Millenary Symposium* (ed. G. M. Wickens), London, 1952, ss. 32-47.

J. Lebreton, "St. Justin Martyr", *Catholic encyclopedia*, newadvent.org./cathen.

J. M. Ginnis, *Al-Kindî*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

J. M. Ginnis, *Avicenna*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

J. Magee, "The Good and Morality", *Cambridge Companion to Boethius* (ed. by J. Marenbon), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, ss. 181-206.

J. Marenbon, "Anicius Mancius Severinus Boethius", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato. Stanford.edu. / archives/win. 2003/entries.

J. Marenbon, "Boethius: from Antiquity to the Middle Ages", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Mediveaval Philosophy*, London, Routledge, 1998, ss. 11-28.

J. Marenbon, "Bonaventure, the German Dominicans and the New Translations", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 225-40

J. Marenbon, "The Twelfth Century", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 150-187.

J. Marenbon, *Boethius*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, 2nd edit., London, Routledge, 1988.

J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, Routledge, 1991.

J. Marenbon, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, London, Routledge, 2007.
J. P. Healey, "Tatian", *Catholic Encyclopedia*, newadvent. org./cathen.
J. P. Kenney, "Patristic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
J. P. Kenney, "Q. S. F. Tertullian", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
J. P. Montada, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bacce ve İbn Tufeyl", *İslam Felsefesine Giriş* (eds. P. Adamson – R. C. Taylor) (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007, ss. 171-197.
J. P. Wogaman, *Christian Ethics, A Historical Introduction*, Kentucky, 1993.
J. Parens, *An Islamic Philosophy Virtuos Religion: Introducing Fârâbî*, New York, New York University Press, 2006.
J. Rist, "Faith and Reason", *Cambridge Companion to Augustine* (ed. by E. Stump – N. Krezman), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 26-39.
J. Stiglmayr, "Pseudo-Dionysius the Areopagite", *Catholic encyclopedia*, newadvent. org./cathen.
J. W. Morris, "İbn Sinâ: Felsefenin İslam'daki Yeri ve Yasa Yapıcılığın Kaynakları", *İslam Felsefesinde Siyasal Düşüncenin Gelişimi* (ed. C. E. Butterworth) (çev. S. Ayaz), İstanbul, 1999, ss. 133-169.
J. Walbridge, "Sühreverdî ve İşrakilik", *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* (ed. C. E. Butterworth) (çev. S. Ayaz), İstanbul, Pınar Yayınları, 1999, ss. 221-245.
K. Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Say Yayınları, 4. baskı, 2007.
K. Corrigan – M. Harrington, "Pseudo-Dionysius the Areopagite", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato. stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.
K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara, AÜ Yayınları, 1967.
K. Kennedy-Day, "Abu-Yusuf Ya'Qub İbn Ishaq Al-Kindî", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
K. Kennedy-Day, "Aristotelianism in Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
K. Nakamura, "Abu Hamid al-Ghazzali", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version, 1:0, London, Routledge, 2001.

L. A. Goodman, *Avicenna*, London, 1992.
L. Bresler, "İbn Tufeyl", *Fifty Major Thinkers on Education: From Confucius to Dewey* (eds. D. E. Cooper - J. A. Palmer), New York, Routledge, 2003, ss. 33-37.
L. E. Goodman, "Ibn Bajjah", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 294-312.
L. E. Goodman, "Ibn Masarrah", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 277-293.
L. E. Goodman, "Ibn Tufayl", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 313-329.
L. E. Goodman, "Muhammad İbn Zakariyya al-Râzî", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 198-215.
L. E. Goodman, *Avicenna*, London, Roetledge, 1992.
L. Lewisohn, "Sufism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 305. ss. 300-314.
L. Versenyi, *Sokratik Hümanizm* (çev. A. Cevizci), Bursa, 3. baskı, 2007.
M. A. Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, Ankara, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
M. A. Hye, "Ash'arism", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. by M. M. Sharif), Kempton, Pakistan Philosophical Congress, 1963, ss. 220-243.
M. A. S. A. Haleem, "Qur'an and Hadith", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (ed. by T. Winter), London, Cambridge University Press, 2008, ss. 19-32.
M. A. Sharif, "Philosophical Teachings of the Qur'an", *A History of Muslim Philosophy* (ed. by M. A. Sharif), Kempton, Pakistan Philosophical Congress, 1963, ss. 136-154.
M. A. Sharif, *Ghazali's Theory of Virtue*, New York, New York University Press, 1975.
M. Abdülhalim, "Mütekaddim Dönemde Kelam", *İslam Felsefesi Tarihi* (eds. S. H. Nasr – O. Leaman) (çev. Ş. Öcal – H. T. Başoğlu), cilt 1, İstanbul, Açılım Kitap, 2007, ss. 99-118.
M. Albayrak, "Gazzâli'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12 (2000), ss. 354-363.
M. Armağan, *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, İstanbul, 1997.
M. Aydın, "İbn Sinâ'nın Mutluluk (*Es-Sa'âde*) Anlayışı", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. A. Sayılı), Ankara, 1984, ss. 433-59.

M. Aydın, *Din Felsefesi*, 9 Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987.
M. B. Foster, *Masters of Political Thought*, Boston, 1941
M. Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, 20 (1999), ss. 201-207.
M. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988.
M. Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Ankara, AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
M. Cameron, "Boethius on Utterances, Understanding and Reality", *Cambridge Companion to Boethius* (ed. by J. Marenbon), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, ss. 85-104.
M. Companini, "Al-Ghazali", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, ss. 258-66.
M. Çağrıcı, "Gazzâlî", *İslam Ansiklopedisi*, 12 (1995), ss. 493-505.
M. Çağrıcı, "İbn Meserre", *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, 20. cilt, İstanbul, 1999, ss. 188-93.
M. Çağrıcı, İslam Ahlakı, İstanbul, Ensar Neşriyat, 5. Baskı, 2009.
M. Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
M. D. Jordan, "Theology and Philosophy", *Cambridge Companion to Thomas Aquinas* (ed. by N. Kretzman – E. Stump), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ss. 232-251.
M. Dağ, "İbn Sinâ'nın Psikolojisi", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. A. Sayılı), Ankara, 1984, ss. 319-404.
M. Demirkol, "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (ed. M. S. Saruhan), Ankara, Grafiker Yayınları, 2013, ss. 121-170.
M. E. Marmura, "Gazzâlî", *İslam Felsefesine Giriş* (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007, ss. 151-170.
M. E. Marmura, "İbn Sinâ", *İslam'da Bilgi ve Felsefe* (haz. M. Armağan), İstanbul, 1997, ss. 87-99.
M. Fahri, İslam Ahlak Teorileri (çev. M. İskenderoğlu – A. Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. K. Turhan), İstanbul, 1998.
M. Fahri, *İslam felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş* (çev. Ş. Filiz), İstanbul, 1998.
M. Fakhry, "Ethics in Islamic World", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
M. Fakhry, "Greek Philosophy: Impact on Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
M. Fakhry, "Rationality in Islamic Philosophy", *A Companion to World Philosophies* (ed. by E. Deutsch – R. Bontekoe), London, Blackwell, 1997, ss. 504-514.

M. Fakhry, *Averroes*, Oxford, Oneworld, 3rd edit., 2008.
M. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet" (çev. S. Ceyhan), *Uludağ Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2009), ss. 327-359.
M. Galston, "Fârâbî'nin Önerisi, Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan", *İslam Felsefesinde Siyasal Düşüncenin Gelişimi* (ed. C. E. Butterworth) (çev. S. Ayaz), İstanbul, 1999, ss. 83-121.
M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 3. baskı, İstanbul, 1974.
M. Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul, 1979.
M. H. Carré, *Realists and Nominalists*, Oxford, 1946.
M. Kaya, "Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslam Dünyasına Yansıması", *Felsefe Arkivi*, 22-23 (1981), İstanbul, ss. 207-43.
M. Kaya, "Fârâbî", *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, 12 (1995) İstanbul, ss.145-162.
M. Kaya, "İşrakiyye", *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, 23 (2001), ss. 435-38.
M. Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler (ed. C. Kaya)*, İstanbul, İsam Yayınları, ss. 91-118.
M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik, 2003.
M. Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983.
M. M. Adams, "Anselm on Faith and Reason", *Cambridge Companion to Anselm* (ed. by B. Davies – J. Leftow), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 32-60.
M. M. Sharif, "Introduction", *A History of Muslim Philosophy* (ed. by M. M. Sharif), Kempton, Pakistan Philosophical Congress, 1963, ss. 1-14.
M. M. Şerif (ed.) *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (çev. O. Bilen - B. Köroğlu - K. Turhan - İ. Kutluer - M. Armağan - M. A. Tuğsuz-Y. Z. Cömert), İstanbul, 1997.
M. M. Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2014.
M. Mahdi, "Al-Fârâbî", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss – J. Cropsey), Chicago, The University of Chicago Press, 1987, ss. 206-228.
M. Mendelsohn, "Augustine", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.
M. N. Bardakçı, "DİA 'İbn Meserre' Maddesi Hakkında Bazı Düşünceler", *Arayışlar*, 3- 4 (2000), ss. 117-133.

M. N. Bardakçı, "İbnü-l Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf*, 23 (2009), ss. 325-355.
M. Önal, "Endülüs'te Felsefe", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 5. cilt, Ankara, Ebabil Yayınları, ss. 447-454.
M. S. H. El-Ma'sumî, "Fârâbî II" (çev. B. Köroğlu), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, ss. 81-93.
M. S. Saruhan, "Ahlak ve Erdemin İnşası", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. B. A. Çetinkaya), 1. cilt, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 329-359.
M. S. Saruhan, *İbn Miskeveyh'in Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, Ankara, Yayınevi Yayınları, 2010.
M. S. Sheikh, *Islamic Philosophy*, London, Octagon Press, 2nd edit., 1982.
M. S. Şeyh, "Gazzâlî I" (çev. M. Armağan), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, ss.155-99.
M. S. Şeyh, "Gazzâlî II" (çev. M. Armağan), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, ss.199-227.
M. T. Küyel, "Değer ve Fârâbî", *Araştırma* 10 (1973) ss. 215-229.
M. T. Küyel, "Fârâbî'de Fizikötesinin Önemi ve Menşei", *D. T. C. F. Dergisi*, 20 (1962), ss. 45-55.
M. T. Küyel, "Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser" *Araştırma*, 3 (1965), ss. 1-63.
M. T. Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1969.
M. T. Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara, 1956.
M. Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
M. Valiuddin, "Mu'tazilism", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. by M. M. Sharif), Kempton, Pakistan Philosophical Congress, 1963, ss. 199-219.
M. Wahba, "The Concept of Good in Islamic Philosophy", *A Companion to World Philosophies* (ed. by E. Deutsch – R. Bontekoe), London, Blackwell, 1997, ss. 484-92.
M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazzali*, Edinburgh, 1963.
N. A. Özalp, "İbn Tufeyl ve 'Hay bin Yakzan' Üzerine", *Hay bin Yakzan* (çev. M. Ş. Yaltkaya – B. Reşid), İstanbul, YKY, ss. 51-61.
N. El-Bızri, "God: Essence and Attributes", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (ed. by T. Winter), London, Cambridge University Press, 2008, ss. 121-140.
N. Keklik, "Türk-İslam Filozofu İbn Sinâ: Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arkivi*, 22-23 (1981), İstanbul, ss. 1-56.
N. Kretzman, "Philosophy of Mind", *Cambridge Companion to Thomas Aquinas* (ed. by N. Kretzman – E. Stump), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ss. 128/159

N. Kretzman, *The Metaphysics of Theism*, Oxford Clarendon Press, 2001.

N. Kretzmann – E. Stump, "Thomas Aquinas", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

N. Kretzmann, *et al.* (ed),*The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

N. Robinson, "Muhyi al-Din Ibn al-'Arabi", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

N. Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, 2. baskı, İstanbul, 1985.

O. A. Abouzeid, *A Comparative Study Between the Political Theories of Al-Fârâbî and the Brethren of Purity*, unpublished doctorate thesis, University of Toronto, 1987.

O. A. Farrukh, "İkhwan al-Safa", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. by M. M. Sharif), Kempton, Pakistan Philosophical Congress, 1963, ss. 289-307.

O. Leaman – S. Rızvi, "The Developed Kalâm tradition", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (ed. by T. Winter), London, Cambridge University Press, 2008, ss. 77-96.

O. Leaman, "Abu'l Walid Muhammad Ibn Rushd", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

O. Leaman, "Ahmad Ibn Muhammad Ibn Miskawayh", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

O. Leaman, "Al-Ghazali", *A Companion to the Philosophers* (ed. R. L. Arrington), London, Blackwell Publishers, 1999, ss. 678-80.

O. Leaman, "Avicenna", *A Companion to the Philosophers* (ed. R. L. Arrington), London, Blackwell Publishers, 1999, ss. 671-674.

O. Leaman, "Fârâbî", *A Companion to the Philosophers* (ed. R. L. Arrington), London, Blackwell Publishers, 1999, ss. 675-77.

O. Leaman, "Ibn Miskawayh", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 252-58.

O. Leaman, "Introduction", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 1-10.

O. Leaman, "Islamic Humanism in the Fourth/Tenth Century", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 155-60.

O. Leaman, "Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001

O. Leaman, "The Concept of Philosophy in Islam", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

O. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* (çev. T. Koç), İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

Ockhamlı William, "On Possibility and God [*Ordinatio*]", *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*, (eds., J. F. Wippel – A. B. Wolter), New York, 1969, ss. 447-53.

Ö. F. Akyol, *Thomas Aquinas: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, İstanbul, Homer Kitabevi, 2005.

Ö. M. Alper, "İbn Sinâ ve İbn Sinâ Okulu", *İslam Felsefesi* (ed. C. Kaya), İstanbul, İsam Yayınları, 2013, ss. 251-279.

Ö. M. Alper, "İslam Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sinâ ve Felsefesi", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. B. A. Çetinkaya), cilt 1, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 179-209.

Ö. M. Alper, *İbn Sinâ*, İstanbul, İsam yay., 2008.

Ö. M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din ilişkisi*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.

P. Adamson – R. C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş* (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007.

P. Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş* (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007, ss. 35-58.

P. Adamson, *Al-Kindî*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

P. E. Sigmund, "Law and Politics", *Cambridge Companion to Thomas Aquinas* (ed. by N. Kretzman – E. Stump), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ss. 217-231.

P. E. Walker, "Abu Bkr Muhammed İbn Zakariyya' al-Râzî", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philadelphia, 1992.

P. King, "Metaphysics", *The Cambridge Companion to Abelard* (ed. by J. E. Brower – K. Guilfoy), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 65-125.

P. King, "Peter Abelard", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win2003/entries/.

P. Kraus – S. Pines, "Râzî", *İslam Ansiklopedisi*, 5. baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 9 (1978), ss. 642-45.
P. S. Groff, *Islamic Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
P. Singer, *A Company to Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
P. Vignaux, *Philosophy in the Middle Ages* (transl. by E. C. Hall), New York, Meridian Books, 1959.
P. Weithman, "Augustine's Political Philosophy", *Cambridge Companion to Augustine* (ed. by E. Stump – N. Krezman), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 234-252.
R. C. Taylor, "İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce", *İslam Felsefesine Giriş* (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007, ss. 199-219.
R. Frank, *Al Ghazali and the Ash'arite School*, Durham, Duke University Press, 1994.
R. I. Walzer, "Abu-Yusuf Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindî", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), cilt 4, ss. 339-42.
R. I. Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.
R. L. Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, 1998.
R. Lerner – M. Mahdi (eds.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 4th edition, New York, 1984.
R. M. Grant, "Q. S. F. Tertullian"", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 399-400.
R. McInerny – J. O'Callaghan, "Saint Thomas Aquinas", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato. stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.
R. McKeon, *Selections from Medieval Philosophers*, vol. I, New York, Charles Scribner's Sons, 1929.
R. McKitterick – J. Marenbon, "Philosophy and its background in the early medieval West", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 96-119.
R. Sharples, "Fate, Prescience and Free Will", *Cambridge Companion to Boethius* (ed. by J. Marenbon), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, ss. 207-227.
R. W. J. Austin, "Introduction", *The Bezels of Wisdom* (Ibn Arabî), New York, Paulist Press, 1980.

R. Wisnovski, "İbn Sinâ ve İbn Sinâcı Gelenek", *İslam Felsefesine Giriş* (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007, ss. 103-149.

S. A. J. Stelzer, "Ethics", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (ed. by T. Winter), London, Cambridge University Press, 2008, ss. 161-179.

S. Brown, "The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts theology", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 188-203

S. D. Dumont, "John Duns Scotus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

S. Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Ankara, Karahan Kitabevi.

S. Dumont, "Henry of Ghent and Duns Scottus", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 291-328.

S. E. Stumpf, *Elements of Philosophy*, New York, 1986.

S. Ebbesen, "The Paris Arts Faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 269-90.

S. Gersh, "John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 120-49.

S. H. Bolay, "Âlem", *İslam Ansiklopedisi*, 2 (1989), ss. 357-360.

S. H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 3. baskı, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.

S. H. Bolay, *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, 6. baskı, Ankara, 1996.

S. H. Nasr, "Ibn Sinâ's 'Oriental Philosophy'", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge,. ss. 247-57.

S. H. Nasr, "Introduction to Mystical Tradition", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 367-73.

S. H. Nasr, "Şihabeddin Sühreverdî el-Maktul" (çev. M. A. Tuğsuz), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), 1996, ss. 269-89.

S. H. Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 27-39.

S. H. Rizvi, "Ibn Sinâ", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. P. Dowden).

S. Harvey, "İbn Bâcce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* (ed. C. E. Butterworth) (çev. S. Ayaz), İstanbul, Pınar Yayınları, 1999, ss. 171-200.

S. Inati, "Abu Bakr Muhammad İbn Yahya İbn as-Say'igh Ibn Bajja", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

S. Inati, "Ibn Tufayl", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

S. Inati, "İbn Sinâ", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 231-46.

S. Inati, "İbn Sinâ", *İslam Felsefesi Tarihi* (eds. S. H. Nasr – O. Leaman) (çev. Ş. Öcal – H. T. Başoğlu), cilt 1, İstanbul, Açılım Kitap, 2007, ss. 277-297.

S. J. H. Musurillo, "Gregory of Nazianzus", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, MacMillan, ss. 88-90.

S. Kemal, "Abu 'Ali al-Husayn Ibn Sinâ", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

S. M. Afnan, *Avicenna: His Life and His Work*,, London, George and Allen, 1958.

S. M. Cahn (ed.), *Classics of Western Philosophy*, Indianapolis, 1977.

S. Macdonald, "The Divine Nature", *Cambridge Companion to Augustine* (ed. by E. Stump – N. Krezman), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 71-90.

S. Macdonald, "Theory of Knowledge", *Cambridge Companion to Thomas Aquinas* (ed. by N. Kretzman – E. Stump), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ss. 160-195.

S. Marrone, "Metaphysics and Science in the Thirteenth Century: William of Auvergne, Robert Grosseteste and Roger Bacon", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 204-224.

S. Tekeli – E. Kâhya – M. Dosay – R. Demir – H. G. Topdemir – Y. Unat – A. K. Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara, 1999.

S. Tüfenkçi, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2008), ss. 151-178.

S. Viser – T. Williams, *Anselm*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrak (Aydınlanma Felsefesi)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (der. ve çev. M. Kaya) İstanbul, Klasik, 2003, ss. 505-12.

Ş. Filiz, "Ihvan-ı Safa (X.yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2001), ss. 101–124.
Ş. Filiz, *Fârâbî*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.
Ş. Korkut, "Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. B. A. Çetinkaya), 1. cilt, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 123-175.
Ş. Korkut, "Plotinos ve Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi", *İslam Felsefesinin Sorunları* (ed. H. Altıntaş – vd.), Ankara, Elis, 2003, ss.257-272.
Ş. Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları ve Kökenleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (doktora tezi), 2005.
Ş. Öcal, "Felsefe- Kelam İlişkisi", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. B. A. Çetinkaya), 1. cilt, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 462-490.
T. Albertini, "Islamic Philosophy: an Overview", *A Companion to World Philosophies* (ed. by E. Deutsch – R. Bontekoe), London, Blackwell, 1997, ss. 99-138.
T. Blankinship, "The Early Creed", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (ed. by T. Winter), London, Cambridge University Press, 2008, ss. 33-54.
T. Gaskill, "Abu-l Hasan Muhammad İbn Yusuf al'Amiri", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
T. Honderich (ed), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995.
T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
T. J. De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, Ankara, 1960.
T. Noone- R. E. Houser, "St. Bonaventure", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.
T. Williams, "St. Anselm", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/ entries/.
T. Winter, "Introduction", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (ed. by T. Winter), London, Cambridge University Press, 2008, ss. 1-18.
T. Witzel, "R. Bacon", *Catholic encyclopedia*, newadvent. org./cathen.
T.-A. Druart, "Metafizik", *İslam Felsefesine Giriş* (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007, ss. 359-382.
T.-A. Druart, "Metafizik", *İslam Felsefesine Giriş* (çev. C. Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2007, ss. 359-382.

V. J. Bourke, "Aquinas", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier – J. Guinlock – J. B. Sterba), Oxford University Press, Oxford, 1989, ss. 109-116.
V. J. Bourke, "St. Thomas Aquinas", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), 8. cilt, ss. 104-109.
W. A. Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, New York, 1997.
W. B. Hallaq, "Ahlak", *İslam Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif) (çev. İ. Kalın), İstanbul, İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2014, ss. 780-793.
W. B. Hallaq, "Ibn Teymiyye on the Existence of God", *Acta Orientalia*, 52 (1991), ss. 49-69.
W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi* (çev. F. Köprülü), Ankara, 1963.
W. C. Chittick, "Ibn al-'Arabi", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 541-44.
W. C. Chittick, "Ibn Arabî", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 497-509.
W. C. Schittick, "Ibn al-'Arabi", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 541-44.
W. Durant, *A History of Medieval Civilisation –Christian, Islamic and Judaic- from Constantin to Dante. A. D. 325-1300,* New York, Simon and Schuster, 1950.
W. E. Mann, "Ethics", *The Cambridge Companion to Abelard* (ed. by J. E. Brower – K. Guilfoy), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, ss. 278-304.
W. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri* (çev. İ. Özel), İstanbul, 1996.
W. H. Walsh – B. W. Wilshire, "Metafizik Nedir?", *Metafiziğe Giriş* (der. ve çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), Ankara, 1989.
W. Kneale – M. William, *The Development of Logic,* Oxford, 1962.
W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, University Press of Edinburgh 1985.
W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E. R Fığlalı), Ankara, 1981.
W. M. Watt, *İslami Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelamı* (çev. S. Ateş), Ankara, 1968.
W. M. Watt, *Müslüman Aydın* (çev. H. Özcan), Samsun, Etüt Yayınları, 2. baskı, 2003.
W. S. Sahakian, *Ethics*: *An Introduction to Theories and Problems*, New York, 1974.

W. S. Sahakian, *Felsefe Tarihi* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1988.
W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, 2. cilt, *Ortaçağ Düşüncesi* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.
W. Turner, "Anicius Manlius Severinus Boethius", *Catholic encyclopedia. newadvent. org./cathen.*
W. Turner, "Peter Abélard", *Catholic encyclopedia*, newadvent. org./cathen.
W. Turner, "Scholasticism", *Catholic encyclopedia*, newadvent. org./cathen.
Y. Aktay, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi", *Toplumbilim*, 11 (2000), ss. 103-111.
Y. Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu", *İslam Felsefesi* (ed. C. Kaya), İstanbul, İsam Yayınları, 2013, ss. 145-181.
Y. Aydınlı, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Bir Bakış", *Bilimname*, 4 (2004), ss. 5-16.
Y. Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), ss. 291-302.
Y. Aydınlı, "İbn Bâcce", *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, 19 (1999), ss.348-353.
Y. Aydınlı, *Fârâbî*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.
Y. Aydınlı, *Gazzâlî*, Bursa, Emin Yayınları, 2. Baskı, 2013.
Y. Shayegen, "Transmission of Grek Philosophy to the Islamic World", *History of Islamic Philosophy* (ed. by S. H. Nasr - O. Leaman), London, Routledge, 1996, ss. 89-104.
Z. Kaluza, "Late Medieval Philosophy, 1350-1500", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. J. Marenbon), London, Routledge, 1998, ss. 426-51.
Z. Kurtoğlu, İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.
Z. Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, İstanbul, 1999.
Z. Özcan, *Teolojik Hermeneutik*, 2. baskı, İstanbul, 2000.

Bin yıllık bir döneme tekabül eden ve Hıristiyan, İslam, Yahudi ve Bizans felsefelerinden oluşan ortaçağ felsefesi, Tanrı'nın varlığı, yaratılışın anlamı ve insanın doğası gibi konuları irdeler. Ahmet Cevizci, ilk Hıristiyan apolojistlerinden başlayarak patristik felsefeyi, skolastik felsefeyi ve İslam felsefesini derinlemesine incelemiş, dönemi bir bütün olarak ele almıştır.

Ortaçağ Hıristiyan ve İslam felsefesi, önemli düşünce akımları ve düşünürleri hakkında okura ayrıntılı bilgi sunmak amacıyla hazırlanan *Ortaçağ Felsefesi*, Ahmet Cevizci'nin ölmeden önce yazdığı son kitap, Felsefe Tarihi dizisinin ikinci kitabıdır.

İnternet satış:
saykitap.com
35 TL
ISBN 978-605-02-0489-6
9 786050 204896
SAY YAYINLARI

sayyayincilik.com
facebook.com/sayyayinlari
twitter.com/sayyayinlari
instagram.com/sayyayincilik