



anadolum
e K a m p ü s
ve
anadolu mobil
dilediğin yerden,
dilediğin zaman,
öğrenme fırsatı!



(ekampus.anadolu.edu.tr)



(mobil.anadolu.edu.tr)

ekampus.anadolu.edu.tr



Takvim



Duyurular



Ders
Kitabı (PDF)



Epub



Html5



Mobi
Kitap



Sesli Kitap



Canlı Ders



Video



Ünite
Özeti



Sesli Özet



Sorularla
Öğrenelim



Alıştırma



Çözümlü
Sorular



Deneme
Sınavı



Tartışma
Forumu



Çıkmış Sınav
Soruları



Sınav Giriş
Bilgisi



Sınav
Sonuçları



Öğrenci
Toplulukları



AOS DESTEK
AÇIKÖĞRETİM DESTEK SİSTEMİ

Açıköğretim Sistemi ile ilgili
merak ettiğiniz her şey AOS Destek Sistemimde...

- Kolay Soru Sorma ve Soru-Yanıt Takibi
- Sıkça Sorulan Sorular ve Yanıtları
- Canlı Destek (Hafta İçi Her Gün)
- Telefonla Destek

aosdestek.anadolu.edu.tr

AOS DESTEK Sistemi İletişim ve Çözüm Masası

0850 200 46 10

www.anadolu.edu.tr

T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2296
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1293

ORTAÇAĞ FELSEFESİ I

Yazar

Prof.Dr. Osman Faruk AKYOL (Ünite 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8)

Editörler

*Prof.Dr. Ayhan BIÇAK
Dr.Öğr.Üyesi Serdar USLU*

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Anadolu Üniversitesine aittir.
“Uzaktan Öğretim” tekniğine uygun olarak hazırlanan bu kitabın bütün hakları saklıdır.
İlgili kuruluştan izin almadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kayıt
veya başka şekillerde çoğaltılamaz, basılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright © 2011 by Anadolu University
All rights reserved

No part of this book may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted
in any form or by any means mechanical, electronic, photocopy, magnetic tape or otherwise, without
permission in writing from the University.

Öğretim Tasarımcısı

Prof.Dr. Tevfik Volkan Yüzer

Grafik Tasarım Yönetmenleri

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Doç.Dr.Nilgün Salur

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Dil ve Yazım Danışmanı

Öğr.Gör. İbrahim Gürgen

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu

Öğr.Gör. Emrah Emre Özkeskin

Kapak Düzeni

Prof.Dr. Halit Turgay Ünalın

Dizgi ve Yayına Hazırlama

Kitap Hazırlama Grubu

Ortaçağ Felsefesi I

E-ISBN

978-975-06-2751-4

Bu kitabın tüm hakları Anadolu Üniversitesi'ne aittir

ESKİŞEHİR, Ağustos 2018

2278-0-0-0-1309-V01

İçindekiler

Önsöz vii

Augustinus ve Boethius 2

1. ÜNİTE

ORTAÇAĞ FELSEFESİNE GİRİŞ.....	3
AUGUSTINUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI.....	5
AUGUSTINUS'UN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI	7
Augustinus'un Tanrı ve Yaratılış Anlayışı	7
Augustinus'un Bilgi Anlayışı	9
AUGUSTINUS'UN ETİK VE SİYASET ANLAYIŞI	10
Augustinus'un Etik Anlayışı	10
Tanrı Devleti (Civitas Dei)	12
BOETHIUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI.....	13
BOETHIUS'UN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI	14
Boethius'un Felsefe Anlayışı ve Felsefenin Bölümleri	14
Boethius'un Varlık ve Bilgi Anlayışı	16
Özet	18
Kendimizi Sınayalım.....	21
Okuma Parçası.....	22
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı.....	24
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	25
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	26

Anselmus ve Abelardus..... 26

2. ÜNİTE

ANSELMUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI	27
ANSELMUS'UN TANRI VE AHLAK ANLAYIŞI	28
Anselmus'un Tanrı Anlayışı	28
Anselmus'un Ahlak Anlayışı	30
ABELARDUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI	31
ABELARDUS'TA TÜRMELEKLER TARTIŞMASI VE BİLGİ.....	32
Abelardus'un Ahlak Anlayışı	34
Özet	36
Kendimizi Sınayalım.....	38
Okuma Parçası.....	39
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı.....	42
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	43
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	44

3. ÜNİTE

Ioannes Scotus Eriugena.....	46
IOANNES SCOTUS ERIUGENA'NIN YAŞAMI VE YAPITLARI	47
ERIUGENA'NIN TANRI VE YARATILIŞ ANLAYIŞI.....	48
ERIUGENA'NIN İNSAN VE EVREN ANLAYIŞI	51
Özet	54
Kendimizi Sınayalım	55
Okuma Parçası.....	56
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	58
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	58
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	59

4. ÜNİTE

Thomas Aquinas	61
THOMAS AQUINAS'IN YAŞAMI VE YAPITLARI	61
THOMAS AQUINAS'IN VARLIK ANLAYIŞI	62
Yaratılış (Creatio)	63
Tanrı Kanıtlamaları	66
THOMAS AQUINAS'IN BİLGİ ANLAYIŞI	70
Etkin/Edilgin Akıl	71
Soyutlama	71
THOMAS AQUINAS'IN AHLAK VE TOPLUM ANLAYIŞI	73
Özet	76
Kendimizi Sınayalım	78
Okuma Parçası	79
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	82
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	83
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	84

5. ÜNİTE

Rogerus Baco, Bonaventura, Albertus Magnus	86
ROGERUS BACO (ROGER BACON)	87
Yaşamı ve Yapıtları	87
Rogerus Baco'nun Eleştirel Felsefesi	88
Rogerus Baco'nun Ahlak ve Toplum Anlayışı	89
BONAVENTURA	90
Yaşamı ve Yapıtları	90
Bonaventura'nın Yaratılış Anlayışı	91
Bonaventura'nın İnsan ve Bilgi Anlayışı	92
Bonaventura'nın Ahlak Anlayışı	94
ALBERTUS MAGNUS.....	95
Yaşamı ve Yapıtları	95
Albertus Magnus'un Bilgi Anlayışı	95
Albertus Magnus'ta Felsefe-İlahiyat Ayrımı	97
Özet	98

Kendimizi Sınavalım	100
Okuma Parçası.....	101
Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı	105
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	105
Yararlanılan Kaynaklar	106

Latin İbn Rüşdçülüğü ve Ioannes Duns Scotus..... 109

6. ÜNİTE

LATİN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ	109
SIGERUS DE BRABANT	110
Yaşamı ve Yapıtları	110
Brabant'ın Tanrı ve Evren Anlayışı	111
BOETHIUS DACUS	112
Yaşamı ve Yapıtları	112
Boethius Dacus'ta Dünyanın Ezililiği-Ebediliği Sorunu	112
IOHANNES DUNS SCOTUS	114
Yaşamı ve Yapıtları	114
Iohannes Duns Scotus'un Bilgi Anlayışı	114
Iohannes Duns Scotus'un Tanrı Kanıtlanması	117
Iohannes Duns Scotus'un Ahlak Anlayışı	118
Özet	120
Kendimizi Sınavalım.....	122
Okuma Parçası.....	123
Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı.....	127
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	127
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	128

Guillelmus De Ochkam ve Nicalous Cusanus 130

7. ÜNİTE

GUILLELMUS DE OCKHAM'IN YAŞAMI VE YAPITLARI	131
GUILLELMUS DE OCKHAM'IN TANRI VE BİLGİ ANLAYIŞI	132
Ockham'ın Tanrı ve Varlık Anlayışı	132
Ockham'ın Bilgi ve Tümel Anlayışı	134
GUILLELMUS DE OCKHAM'IN AHLAK ANLAYIŞI	136
NICOLAUS CUSANUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI.....	137
NICOLAUS CUSANUS'UN TANRI VE İNSAN ANLAYIŞI	138
De Docta Ignorantia ve Cusanus'un Tanrı Anlayışı	138
Nicolaus Cusanus'un İnsan-Mikrokosmos Anlayışı	140
Özet	142
Kendimizi Sınavalım	144
Okuma Parçası	145
Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı	149
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	149
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	150

8. ÜNİTE

Francisco Suarez	152
FRANCISCO SUAREZ'İN YAŞAMI VE YAPITLARI.....	153
FRANCISCO SUAREZ'İN VARLIK ANLAYIŞI.....	154
FRANCISCO SUAREZ'İN DOĞAL YASA ANLAYIŞI.....	157
Özet	159
Kendimizi Sınayalım	161
Okuma Parçası	162
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	165
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	166
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	167

Önsöz

Hıristiyanlığın tarih sahnesine çıkışı, Avrupa'nın sadece siyasi ve sosyal hayatı bakımından değil, düşünce hayatı bakımından da birçok önemli sonuç doğurmuştur. Antik Yunan kültürünün kendine has pagan ikliminde gelişen felsefe, Hıristiyan düşünürlerce üretilen yeni kavramların ve düşünme yöntemlerinin oluşumunda da önemli bir rol oynamış, Hıristiyan düşünürlere, inançlarını sağlamca temellendirmek yolunda önemli imkânlar sunmuştur. Hıristiyanlar, henüz Ortaçağın ilk dönemleri itibarıyla Antik Yunan filozoflarının düşünsel üstünlüklerini kavramış, Yunan felsefesinin akli esaslara dayalı kavram ve ilkelerini Hıristiyanlığın vahiy esaslı gerçekleriyle uzlaştırmak yoluna girmişlerdi. İlk Hıristiyan düşünürlerin, genellikle Yunanca bilen ve Yunan dilinde eserler veren kişiler olmaları bu iki kültür ve medeniyet odağı arasındaki ilişkinin ne denli köklü ve derin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Aklı vahiyle birbirleriyle uzlaştırma çabası kısa süre içinde inancın mı yoksa aklın mı öncelikli olduğu yolunda bir tartışmaya yol açtı. Tanrı'nın varlığını, yaratıcı etkinliğini ve evrenle olan ilişkisini akli açıklamalara kavuşturmak yolundaki çabalar birçok önemli felsefi sorun doğurdu: Tanrı evreni yoktan mı yaratmıştır, yoksa evren ezeli ve ebedi midir? Evren ezeli ve ebedi ise Tanrı'nın evrenle olan ilişkisi nedir? Eğer insanın özgür seçimler yapmasına imkân sağlayan bir iradesi varsa bu iradenin Tanrısal irade karşısındaki konumu nedir? İnsan ruhunun ölümden sonraki akıbeti ne olacaktır? İnsan aklının Tanrısal akıl karşısındaki durumu nedir ve insan neyi ne ölçüde bilebilir? Hıristiyan düşünürler dinlerinin temel inanç ilkelerini felsefi sorgulama ve spekülasyonların bozucu etkilerinden korumaya büyük bir özen göstermişlerse de bu tür çetin sorunlarla karşılaştıklarında sık sık felsefi kavramlara ve yöntemlere başvurmaktan geri durmamışlardır. Böylece felsefe uzun bir süre boyunca ilahiyatın hizmetinde bir disiplin olarak anlaşılmış ve aklın ortaya koyduğu verilerin vahiy hakikatleriyle çelişmeyeceğine inanılmıştır. Batı Ortaçağının sonlarına doğru akılcı sorgulamalar büyük bir ağırlık kazanmış ve felsefe, zamanla ilahiyattan bağımsız bir disiplin olarak algılamaya başlamıştır.

Uzaktan Öğretim tekniğine uygun olarak kaleme alınan elinizdeki kitap, Ortaçağ Avrupasının düşünce yaşamını şekillendiren başlıca düşünürleri ve onların özgün öğretilerini kronolojik bir sırayla incelemekte ve okuru, felsefe tarihinin bu en uzun ve renkli döneminde ortaya çıkan felsefe sorunları üzerine düşünmeye çağırmaktadır. Kitabı siz değerli öğrencilerimiz için titiz ve berrak bir üslupla kaleme alan Medeniyet Üniversitesi öğretim üyesi sayın Prof.Dr. Osman Faruk Akyol'a teşekkür ediyor, kitabın tüm öğrencilerimiz için yararlı olmasını umuyoruz.

Editörler

Prof.Dr. Ayhan BIÇAK

Dr.Öğr.Üyesi Serdar USLU

1

Amaçlarımız

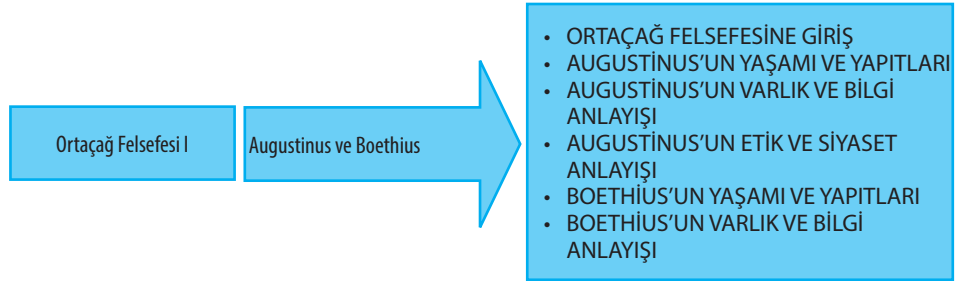
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Ortaçağ felsefesinin genel eğilimlerini değerlendirebilecek,
- Augustinus'un yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Augustinus'un varlık ve bilgi anlayışını tartışabilecek,
- Augustinus'un etik ve siyaset anlayışını değerlendirebilecek,
- Boethius'un yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Boethius'un varlık ve bilgi anlayışını tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Kesinlik
- Tanrı'nın yapısı
- Akıl ve iman ilişkisi
- Bilgi
- Aydınlanma
- Yaratılış
- Tümeller tartışması
- Tanrı Devleti

İçindekiler



Augustinus ve Boethius

ORTAÇAĞ FELSEFESİNE GİRİŞ

Felsefe, öyle denilebilir ki, insanın en büyük ve en eski başarısıdır. Bundan dolayı onun tarihi de başka herhangi bir bilgi veya bilimin tarihinden daha eski, daha geniş ve daha kapsamlıdır. Felsefenin tarihini çeşitli pedagojik ve yöntembilgisel zorunluluklar yüzünden belli dönemlere ayırmak bir gelenek haline gelmiştir. Bu bakımdan, bu geleneği takip etmek, felsefenin tarihini anlamak bakımından uyulması gereken bir kural olmuştur. Bununla birlikte böyle bir bölümlendirmenin felsefenin tarihi demek olan soru ve sorunların da bölümlenmesi anlamına gelmediğini ayrıca belirtmek gerekir. Zira tarihsel bölümlendirme, meselelerin bıçakla kesilir gibi sona ermesi demek değildir. Meseleler devam etse de dönemleri belli tarih aralıkları içinde anlamaya çalışmak neredeyse bir “olmazsa olmaz koşul” (conditio sine qua non) olmuştur. Felsefe, tarihi içinde kendi problem sürekliliğine (philosophia perennis) her zaman sahip çıkmıştır. Bu bakımdan, söz gelimi, Renaissance (Rönesans okunur) döneminin tarihsel aralığında kalmasına karşın Suarez bir ortaçağ filozofudur.

Ortaçağ felsefesi hakkında dile getirebileceğimiz bir başka durum, bu dönemin içinde ele alınan Latince yazan isimlerin neredeyse tümünün kendilerini filozof olarak değil, fakat ilahiyatçı olarak görmeleridir. Onlara göre filozof, antikçağda yaşamış ve yapıtlarını kaleme almış olan Platon ve Aristoteles'tir. Ortaçağ filozoflarına göre felsefe, dinin hizmetinde (*ancilla theologiae*) bir etkinlik olarak görülmektedir. Elbette bu durum da Ortaçağ gibi bin yıllık bir süreç içinde anlamaya çalıştığımız dönemin bütününe yayılacak bir belirleme olamaz. Bununla birlikte, en azından ilk beş yüz yıllık dönemde bu anlayışın hüküm sürdüğünü söylemek abartı olmayacaktır.

Ortaçağ, felsefe tarihi açısından son derecede önemli ve zengin içerikli bir dönemdir. Eskiden karanlık dönem olarak adlandırılmasına karşın, son elli yıldır giderek artan bir ilgi sayesinde Ortaçağ Felsefesi artık daha aydınlık bir dönem olarak karşımızda durmaktadır. Zamansal olarak Ortaçağ Felsefesini Augustinus (354-430) ile başlatabiliriz. Bu dönem, St. Thomas'lı Iohannes (1589-1644) ile son bulmaktadır. İlki ile ikincisi arasında, felsefi olarak ve ilahiyata dair pek çok benzerlik bulunduğunu söylemek mümkündür. Başka kelimelerle ifade edecek olursak, bu bin yıllık süreçte ele alınan felsefi meseleler, bir miras devralma titizliği içinde irdelenmiştir.

Felsefe tarihinin belki de en önemli ismi olan Platon M.Ö. 348'de öldü. Onun ölümünden sonra bir süreliğine Aristoteles Yunan felsefesi üzerinde etkili olmuş-

tur. Bununla birlikte, Yunan felsefesinin etkili olduğu ve genellikle pagan düşüncesini resmeden anlayış, yaklaşık olarak üçüncü yüzyılda sona erdi. Başka türlü ifade edilecek olursa, Platon gibi bir büyük ustanın büyük ölçüde etkisi altında bıraktığı bir dönem, bu sefer onun adıyla anılan ve Plotinos'un kurucusu olduğu düşünülen Yeniplatoncuğa yerini bıraktı.

204 veya 205 yılında Mısır'da, büyük bir olasılıkla Lycopolis'te dünyaya gelen Plotinos'un en önemli kazanımlarından biri, onun Ammonius Saccas'tan dersler almasıdır. Kendisinden sonraki bütün felsefe tarihini derinden etkilemeyi başarmış olan Plotinos, bir taraftan Yunan spekülative düşüncesini diğer taraftan da Hıristiyanlığın temel ilkelerini biraraya getirmeye çalışmış ve bu alanda ciddi bir başarı elde etmiştir. Yaşadığı Ortadoğu'daki Hıristiyanlığın etkisi altında farklı bir şekilde yeniden biçimlendirilen felsefe, daha önce alışkın olmadığı yeni bir kavramı bütün bir varlık anlayışı içine almıştır. Daha önceleri Yunan felsefesinde yer almayan "yaratılış" (*creatio*) düşüncesi, Platoncu terminolojinin de yardımıyla ve bu sefer mutlak güç sahibi sıfatıyla Tanrı şeklinde metinlerdeki yerini almaktaydı.

Bu şekilde ortaya çıkan yeni felsefi anlayış, Hıristiyanlığın ciddi ağırlığına karşın gene de temel ilkelerini ve kaygılarını korumayı başarmıştır. Yeniplatoncu okul ve onun takipçileri, aynı zamanda ciddi bir şekilde Eski Yunan felsefesini de muhafaza eden bir anlayışı sürdürmekteydiler. Eski Yunanca hâlâ önemini korumakta ve felsefe yapıtları, büyük ölçüde Yunanca yazılmaya devam etmekteydi. Romadaki filozoflar bile Atina'da Yunanca eğitimi alıyorlar, yapıtlarını Yunanca yazıyorlardı. Eski Yunanca, adeta Yunan felsefesini yaşatan bir damar gibiydi.

Avrupa, dördüncü yüzyıldan itibaren büyük bir barbar saldırısı ve istilası ile sarsıldı. Neredeyse bütün şehirleri, manastırları, eğitim kurumları, kütüphaneleri yağmalandı ve yakıldı. Bu ortamda elbette eğitim olanağı ortadan kalktı. Bu durum, o dönemde Avrupadaki bilim insanlarının hayatlarını da ciddi bir şekilde olumsuzca etkiledi. Aslına bakılacak olursa, karanlık çağ olarak Ortaçağ değil; fakat dördüncü yüzyıl adlandırılabilir. Pek çok Yunanca metin ortadan kayboldu. Pek çok Yunanca metnin Latince çevirilerinin ya bir kısmı veya tamamı tahrip edildi. Eğitim kurumlarındaki tahribat, dönemin insanına Eski Yunanca öğretme olanağının önünü tıkadı ve Eski Yunanca, dolayısıyla Eski Yunan felsefesi metinlerine ulaşabilecek insan sayısında inanılmaz boyutlarda düşüş yaşandı.

Bununla birlikte, bazı aileler ile ücra köşelerdeki bazı manastır kütüphanelerindeki temel yapıtlar sayesinde eğitim devam edebildi. Bu eğitim sayesinde Augustinus gibi, Boethius gibi isimler ortaya çıktı ve yapıtlarıyla Ortaçağ felsefesini biçimlendirmeye koyuldular. Bunların tümü de Hıristiyandır. İkinci yüzyılda başlayarak hepsi de Hıristiyanlığın imanının akılsallaştırılması için çaba göstermişler ve bu uğurda felsefeyi kullanmışlardır. Başlangıçta felsefeyi bir araç gibi gören bu anlayış, zaman içinde evrilerek felsefenin en temel alanlarındaki önemli başarıları ortaya koyacak denli felsefeyi amaçlaştırmıştır.

Bu bakımdan, Ortaçağ felsefesi, sadece Eski Yunan felsefesini modern felsefeye aktarmak görevini üstlenmemiştir. Onun aynı zamanda bir başka önemli görevi, Eski Yunan felsefesinden alınan mirası, yorum tarzı üzerinden farklılaştırarak modern felsefeyi üretmek olmuştur. Unutulmaması gereken önemli bir konu, modern felsefenin başlatıcısı olarak düşünülen Descartes'in, (Dekart okunur) aslında bir Ortaçağ kurumunda eğitilmiş olmasıdır. Cizvitlerin kurmuş olduğu La Fleche'te okuyan Descartes, analitik geometriyi keşfetmiş, buradan hareketle spekülative felsefeyi yeniden inşa etmeyi denemiştir. Descartes'in Ortaçağ felsefesinin yetersizliklerinden şikayetleri olduğu gibi, bazıları da onun Ortaçağ felsefesini

yeterince iyi bilmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu konuda önemli bir başka düşünce de ülkemizdeki Ortaçağ felsefesi çalışmalarını başlatan Betül Çotuksöken'den gelmektedir. Ona göre; gerek Augustinus gerek Anselmus Descartes'ın hocaları durumdadır. Baştan naif bir tavırla reddeder görünmesine karşın, Descartes'ın düşünsel arka planında skolastik yer almaktadır." (Betül Çotuksöken, "Anselmus'un Ontolojik Tanrı Kanıtlanması ve Yeniçağ Felsefesindeki (Descartes) Yeri", II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu (11-13 Kasım 1987) -Ayrı Basım-, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, T.Y., s. 53).

Dolayısıyla Ortaçağ felsefesi, pek çok bakımdan üzerinde durulması gereken bir dönemi işaret etmektedir. Bu felsefenin anlaşılması için, yukarıda dile getirilenlerden de rahatlıkla anlaşılacağı gibi, bir taraftan Eski Yunan felsefesinin -temelde Platon ve Aristoteles'in düşünceleri- öbür taraftan da modern felsefenin iyi bir biçimde kavranmış olması gerekmektedir. Aksi takdirde felsefenin sürekliliğinde biçimlenen sorunlardaki anlamda kırılmalar ve eksiklikler kaçınılmaz hâle gelecektir.

AUGUSTINUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI

Augustinus (Avgustinus şeklinde okunur), Kuzey Afrika'nın en önemli tarihsel yerleşimlerinden biri olan Kartaca şehrinin batısındaki Thagaste'de (Cezayir'de bulunan bugünkü Souk Ahras kenti) MS 13 Kasım 354 yılında dünyaya geldi. Bir pagan olan babasının adı Patricius, Hristiyan olan annesinin adı ise Monica'ydı. Augustinus sahip olduğu her şeyi annesine borçlu olduğunu söylemiştir (*Confessiones*, II, iii). Eğitimine Thagaste'de başlamış, daha sonra komşu kent olan Madaura'daki okula gönderilmiştir. Burada Latin klasiklerini okumaya başlamış, böylelikle annesinin inancından ve düşüncelerinden uzaklaşmıştır. Yetenekli bir çocuk olmasına karşın Yunanca derslerine olan ilgisizliği dikkat çekiciydi. Yunancadaki zayıflığı, daha sonraları Augustinus'un Antik Yunan düşüncesine ilişkin okumalarını eksik gerçekleştirmesine neden olmuştur. Bu durum, aslında o dönemdeki pek çok filozof için de geçerlidir. Madaura'daki eğitiminden sonra retorik konusunda eğitim almak üzere MS 370 yılında Kartaca kentine gitmiştir. Bu kent, onun o zamana kadar karşılaştığı en büyük yerleşim yeri idi. Burada bir kadın ile beraber yaşamış ve bu ilişkisinden Adeodatus (Tanrı tarafından verilmiş olan) isimli bir oğlu olmuştur.

Ciceron'un şu anda kayıp olan *Hortensius* isimli eserini okuduktan sonra bir hakikat araştırmasına başladı. Bu yüzden o dönemde etkili bir dini inanış olan Maniciliğe girdi. Augustinus'a göre bu din o zamana kadar kendisine sunulan en akılsal açıklamaları yapmaktaydı. Manicilik, Manes veya Mani tarafından üçüncü yüzyılda kurulmuş bir inanç sistemidir. İranda hâkim olan eski inanışlarla Hristiyanlığın bazı öğelerinin uzlaşımına dayalı olan bu dine göre, evrende iki güç hüküm sürmekteydi. Buna göre evrende *Ormuzd* denen bir iyi ilke, yani ışık ile *Ahriman* denen bir kötü ilke, yani karanlık hüküm sürmekteydi. Bu özelliğiyle Manicilik, ikici (düalist) bir görünüm sergilemekteydi. Bu ilkelerin her ikisi de sonsuzca bir varoluşa sahiptir ve aralarındaki mücadele de sonsuza kadar devam edecektir.

Augustinus, işte bu inancın etkisinde kalarak annesinin dininden epeyce uzaklaşmış şekilde 374 yılında Thagaste'ye geri döndü ve burada yaklaşık bir yıl gramer ve edebiyat dersleri verdi. Aynı yılın sonbaharında bu kez Kartaca'da bir retorik okulu açtı ve 383 yılına kadar orada kaldı.

Felsefe ile durmaksızın uğraşan Augustinus için Manicilik pek çok soruya cevap veremez hâle gelmişti. İnsan düşüncesinde kesinliğin nereden kaynaklandığı, iki ilkenin niçin sonsuza dek birbiriyle kavga içinde olduğu gibi sorular

Augustinus'u bunaltmaktaydı. Bu sorun ve düşüncelerle dolu olarak 383 yılında Roma'ya gitti ve burada bir retorik okulu açtı. Düşüncelerindeki karmaşıklık onu akademik şüphecilerin tartışmalarına sürükledi ve bir süreliğine şüpheci yaklaşımları oldu. Daha sonra kendisine birinci dereceden felsefi düşünmeyi tanıtan Yeniplatoncular Plotinos ve Porphyrios'un bazı eserleriyle tesadüfen tanıştı.

Yeniplatonculuk, Plotinos (MS 204/205-270) isimli bir düşünür tarafından kurulmuş ve okullu anlamda ilk teşkilatlanmasını da Roma'da gerçekleştirmişti. Aslen Mısırlı (Lycopolis) olan Plotinos, 244 yılı dolaylarında Roma'da bir felsefe akademisi kurmuş ve burada yirmi beş yıl boyunca ders vermiştir. Kaleme aldığı *Enneades* isimli kitap, kendisinden sonraki neredeyse tüm Ortaçağ filozofları için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olmuştur. *Enneades*, Plotinos'un öğrencisi olan Porphyrios (Porfüryos okunur) tarafından her biri 9 makaleden oluşan 6 kısımlık bir kitap olarak hazırlanmıştır. Bu kitaptaki temel tezler şöyledir: 1- Gerçekliğin maddi olmayan bir en yüksek formu vardır (İdea). 2- Görülebilir veya duyulana-bilir olan şeylerden daha yüksek bir gerçeklik seviyesi bulunmaktadır. 3- Bilmenin tecrübi formlarından çok zihinsel görüşü tercih etmek gerekir. 4- Bazı formlar ölümsüz karakterdedir. 5- Evren, özü gereği iyidir.

Augustinus işte bu düşünceler doğrultusunda şekillenmiş olan Yeniplatoncu düşünürlerin eserlerinden etkilendi ve bu eserler Augustinus'un maddeci düşünceden uzaklaşmasına ve aynı zamanda moral hayatını arındırması için kıpırdanmasına yardımcı oldular (Maurer, 1982: 3). Augustinus 384 yılında Milano'da öğretmenlik yapmaya başladı ve burada, yukarıda anılan filozofların Yeniplatoncu eserlerinin etkisiyle Hristiyanlığa yeniden ilgi duymaya başladı. Paulus'un Yeni Ahit'teki yazılarını tekrar tekrar okudu. Yeniplatoncu eserlerdeki bilgeliği ile Hristiyanlığın bu bilgeliğe paralel olması gerektiğini söylediği hayat arasında bir ilgi kurmaya başladı. 387 yılında Milano Piskoposu Ambrosius tarafından vaftiz edilerek Hristiyanlığa adım attı. Bundan önceki yaklaşık bir yıl boyunca dostları ve aile bireyleri ile birlikte âdeta bir hazırlık dönemi yaşadı ve bu arada Milano'nun kuzeyindeki Cassiciacum'da en önemli eserlerini kaleme aldı. 388'de tekrar Afrika'ya döndü ve doğduğu yer olan Thagaste'de küçük bir manastır kurdu. 396'da Hippo piskoposu oldu ve 28 Ağustos 430'daki ölümüne değin bu görevi sürdürdü.

Augustinus, bugün anlaşıldığı şekliyle felsefi bir eser kaleme almamış olabilir. Bununla birlikte onun dinî kaygılarını daha iyi anlatabilmek adına başvurduğu felsefi oluşumları pek çok eserinden ayıklamak ve izlemek de mümkündür. Bütün eserlerini Migne baskılı **Patrologia Latina**'nın 38 ve 47. ciltlerinde bulmak mümkündür. Augustinus'un bütün eserlerinin İngilizceye çevirisi M. Dods tarafından 15 cilt hâlinde yapılmış ve bu çalışma 1871-1876 yılları arasında Edinburgh'da yayımlanmıştır. Eserlerinin pek çoğunun ayrı baskıları da bulunmaktadır. Augustinus'un başlıca eserleri şunlardır:

Düzen Hakkında (De Ordine), *Şüphecilere Karşı (Contra Academicos)*, *Güzel Hayat Hakkında (De Beata Vita)*, *Soliloquia*, *Ruhun Ölümsüzlüğü Hakkında (De Immortalitate Animae)*, *Müzik Hakkında (De Musica)*, *Ruhun Niceliği Hakkında (De Quantitate Animae)*, *Seçme Özgürlüğü Hakkında (De Libero Arbitrio)*, *Öğretmen Hakkında (De Magistro)*, *Hristiyanlık Öğretisi Hakkında (De Doctrina Christiana)*.

İtiraflar (Confessiones), 400 yılı dolaylarında kaleme aldığı bir eserdir. İtiraf geleneğinin neredeyse başlatıcısı olmuş bir denemedir. Yüksek edebi karaktere sahip olan bu eserin bir kısmı Türkçede mevcuttur.

Patrologia Latina, Jacques-Paul Migne adlı bir din adamı tarafından 1844-1855 yılları arasında yayımlanmıştır. Tertullianus'tan Papa III. Innocentus'a kadar kaleme alınmış Latince eserleri kapsayan eserde 217 cilt bulunmaktadır. 1862-1865 yılları arasında bu 217 cilde bir de indeks eklenmiştir. 1-73. ciltler Tertullianus'tan Tours'lu Gregorius'a kadarki dönemi, 74-217. ciltler de Papa I. Gregorius'tan Papa III. Innocentus'a kadarki dönemi kapsamaktadır. Eser ülkemizde, özellikle İstanbul'daki çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. Augustinus'un eserlerinin *Patrologia Latina*'daki yeri "Augustinus Hipponensis" başlığı altında 32-47. ciltlerdedir.

Teslis Hakkında (De Trinitate), Tanrı Devleti (De Civitate Dei), Retractationes (Bu eseri yaklaşık olarak 427 yılında tamamlanmıştır. Bütün bir düşüncesini yeniden gözden geçirdiği bu çalışmasına, Augustinus'un herhangi bir eseri kullanılırken daima başvurulmaktadır).

AUGUSTINUS'UN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI

Augustinus'un Tanrı ve Yaratılış Anlayışı

Augustinus'un bir diyalog hâlinde kaleme aldığı eseri *Soliloquia*'da iki temel karakter bulunmaktadır: Augustinus ve akıl. Akıl Augustinus'a sorar: "Neyi bilmek istersin?" Augustinus yanıt verir: "Tanrı'yı ve ruhu bilmek istiyorum." Akıl yeniden sorar: "Daha fazlasını istemez misin?" Augustinus yanıtlar: "Hiçbir şekilde!" Augustinus'un buradaki yanıtı, onun felsefi anlayışının önemli bir kişisellik içerdiğini göstermektedir. Bu felsefi anlayış, aynı zamanda, kaçınılmaz bir şekilde dinle özdeşleşmiş bir etkinliktir. Onun için önemli olan insani bilgeliğin doğasına ulaşmaktır. Bu amaç doğrultusunda hareket etmek, aynı zamanda hakikati arzu etmek anlamına da gelmektedir. Hakikate karşı duyulan bu büyük arzu, Augustinus için iman ile bilgi arasındaki ilişkiyi de gözler önüne sermektedir. Augustinus'a göre insan aklı, kendi başına bırakıldığında hakikate ulaştırıcı bir etkinlik gerçekleştiremez. Bu bakımdan aklın birincil ödevi olan bilmek, inanmaktan sonra gelmelidir. Augustinus, o dönemde etkili olan bir deyişi kullanmaktadır: "İnanmadıkça anlamayacaksınız!" Dolayısıyla önce iman etmek, sonra da iman edileni anlamak için çaba göstermek gerekir. Başka kelimelerle dile getirilecek olursa, bilinmesi istenen şeye öncelikle inanmak, onun daha iyi bilinmesine neden olacaktır. Ancak bir kez imanın hakikatlerini kabul ettiğimizde akıl, inandıklarımızı daha iyi anlamak konusunda bize yardım etmek için müdahalede bulunur. On birinci yüzyılda Anselmus bu ideale kendi özdeyişinde şu klasik formülasyonu verecektir: *fides quaerens intellectum* (aklı arayan iman).

Demek ki akli terbiye eden imandır ve imanın nesnesi de hakikattir. Hakikatin bir şekilde aklımızda ortaya çıkması, aslında Tanrı'nın da bizim içimizdeki varoluşunu haber vermektedir. Tanrı, Augustinus'a göre hakikatin kendisidir. Hakikatin aklımızda yer alması, onun aynı zamanda içimizdeki varoluşunu anlatmaktadır. Eğer hakikat içimizdeyse o zaman Tanrı da içimizde demektir. Bununla birlikte Tanrı, varoluşundaki özellikler nedeniyle bizi aşan bir yapıdadır. Bu yapı itibarıyla da bizi, akıllarımızı yönetmekte; doğru düşünmenin yollarını göstermektedir. Bu yüzden Tanrı'nın insan aklının ürettiği bir kavram olması imkansızdır. Zira eğer Tanrı aklın ürettiği bir yapı olmuş olsaydı o zaman Tanrı'nın değişikliğe tabi olması gerekirdi; ne var ki Tanrı değişmez bir varoluştur. Tanrı'nın değişmeyen bir varoluşa sahip olması, onun gerçek varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bir isim Tanrı'yı diğerlerinden daha iyi anlatır. Bu isim *İncil*'in "Exodus" (3:14) adlı kısmında Tanrı'nın kendisi tarafından bize bildirilmiş olan isimdir. Musa O'na ismini sorduğunda O şöyle cevap verir: "Ben neysen O'yum". Bu cevap, Tanrı'nın, varlığın bizzat kendisi olduğu (*Ipsum Esse*) anlamına gelmektedir. Platon'un İdeası hiçbir şekilde tek tanrılı dinlerin Tanrı'sı ile özdeşleştirilemez. Bununla birlikte Platon'un felsefesinde de İdeanın, Varlığın kendisi olduğunu söylemek mümkündür. Aradaki söylem benzerliğinden hareketle Yeniplatonculuğun Augustinus'un felsefesi üzerindeki etkisini ve onun üzerinden Ortaçağ felsefesindeki ağırlığını tahmin etmek zor olmayacaktır. Varlığın kendisi olmak, hareketi meydana getiren iki karşıt durumdan birinin söz konusu olması demektir. Varlık'ta henüz meydana

na gelmemiş olan herhangi bir potansiyel durum olmadığından o, fizik anlamda bir harekete tabi değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın Varlık olduğunu söylemek, aynı zamanda O'nun hareketsiz; yani varoluşu bakımından değişmez olduğunu söylemektir. O hâlde Tanrı'nın "Ben neysem O'yum" şeklindeki tanımı, O'ndaki Öz ve Varoluşun bir ve aynı olması anlamına gelmektedir (Maurer, 1982: 12).

Platon'un İdeası ile büyük bir benzerlik gösteren Augustinus'un Tanrı'sı ezeli ve ebedi bir varlıktır. Bu özellik onun en yüksek bir şekilde varolduğunu anlatmaktadır. Bundan dolayı ona benzeyen varoluşların ortaya çıktığı bir dünyadan söz etmek ve bu dünyayı da yaratılış ile ilişkilendirmek gerekir. Zira dünya ve onu algılayan ruh birtakım eksiklikler içermektedir ve bundan dolayı da yaratılmış olmaları gerekir. Yaratılmışların dünyası mutlak şekilde Tanrı'yı yansıtmakta ve onu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yansıma durumu, Tanrı'ya yönelmişlik olarak anlaşılmalıdır. Dünya üzerindeki bütün varoluşlar birtakım eksiklikler içermektedir ve bundan dolayı da değişime tabidirler. Varolanların değişime tabi olmaları, onların varolmak için bir nedene gereksinim duydukları anlamına gelmektedir.

Varolanların kendilerinde akıl sayesinde keşfettiğimiz formlar, Augustinus'a göre, Tanrı'nın zihninde bulunan ezeli-ebedi ideaların geçici yansımalarıdır. Bu yüzden, Tanrı'nın bütün bir evreni ideaları aracılığıyla yarattığını söyleyebiliriz. Tanrı, evreni özgür iradesiyle yaratmıştır. Augustinus'un felsefesinde her ne kadar Yeniplatoncu özellikler bulunduğunu söylesek de, Yaratılış konusunda Yeniplatonculuğun kurucusu olan Plotinos'la anlaşamaz. Zira Plotinos, evrenin zorunlulukla Bir'den türediğini (*emanatio=türüm*) söylemektedir. Oysa Augustinus için böyle bir zorunluluk söz konusu bile olamaz. Tanrı'nın bir zorunluluktan dolayı eylemini gerçekleştirme düşünülemez bir durumdur. Zira O, daha üstünü veya daha iyisi asla düşünülemez bir varlıktır. Bu düşüncesiyle Augustinus, Anselmus'un Tanrı Kanıtlamasındaki temel düşünceyi de üretmiş olur.

Augustinus, önemli eserlerinden biri olan *De Doctrina Christiana*'da (I, vi. 6-vii. 7) şunları dile getirmektedir: "Deus' kelimesi Latince bilen herhangi birisinin kulağına çarptığında, bu kişi, bütünüyle aşkın (*excellentissimam*) ve ölümsüz bir tür yapıyı (*natura*) düşünmeye zorlanır. Zira birisi tanrıların Tanrısı hakkında düşündüğünde . . . öyle bir şekilde düşünür ki, onun düşüncesi daha yükseği veya daha büyüğü olmayan bir varlığa ulaşmaya çabalar." Tanrı, canlı ya da cansız tüm varolanların üstünde yer alan bir Varlık olduğu için onun bizzat yaşamın kendisiyle ilgili olması gerekir. Bununla birlikte kendi başına yaşam herhangi bir şey ifade etmez. Basit anlamıyla yaşamın kendisine bilgelik eklenildiğinde tanrısallık artmaktadır. Ne var ki, insandaki bilgelik değişik koşullara göre hareketlilik göstermektedir. Oysa sabit durumdaki bir bilgelik diğer tüm bilgeliklerden daha yüksektir. O halde Tanrı, sahip olduğu durağan bilgelik, sayesinde bilgeliğin en yüksek halidir. Augustinus'a göre Tanrı'nın en gerçek özü onun sonsuzca varoluşudur. Bu yüzden O, en yüksek derecede varolandır (*essentia*). Bu haliyle Tanrı, değişmez ve kendi kendisiyle özdeş olan Varlık'tır. Bu yüzden bağımsız bir varoluş bulunmaktadır ve O bir Yaratıcı'dır.

Fizik dünya olarak adlandırdığımız duyulanabilir nesnelerin dünyasında her varolan mutlak anlamda değişime tabidir. Bu yüzden değişime tabi olmayan, öncesiz-sonrasız bir Varlığa kendi varoluş nedenleri olarak ihtiyaç duyarlar. Augustinus'a göre Tanrı, evreni hiçlikten akılla ve özgür iradesiyle yaratmıştır. Burada, Augustinus'un Manicilik döneminde sahip olduğu bir düşüncesini hatırlamakta yarar görmekteyiz. Maniciliğe göre karanlık kötülüktür ve maddi olan da, özü itibarıyla kötüdür. Augustinus'a göre Tanrı sadece varolanları değil, aynı

Türüm veya Südür (Grekçesi "proodos", Latince "emanatio") "tüm gerçekliğin bir ve ezeli-ebedi olan yetkin ve aşkın bir varlıktan zorunlulukla çıktığını öne süren metafizik bir öğreti"dir (Cevizci, 1999, Felsefe Sözlüğü: "türüm" maddesi.). Emanatio veya südür, görünen gerçekliğin yapısını ve kökenini, görünen her şeyin kendisinden türediği bir transendent ve mükemmel ilkeye dayanarak açıklama girişimidir. Bu açıklamanın dayandığı görüş Platon felsefesinde ilkece yer almaktadır. Bununla birlikte südürdaki yaratılış düşüncesi Platon'da bulunmadığından, mesele Plotinos'taki tek tanrılı inanç yoğunluğu dikkate alınarak ayrıca değerlendirilmelidir (Edwards, 1967, The Encyclopedia of Philosophy: "emanationism" maddesi).

zamanda maddeyi de yaratmıştır. Başka bir deyişle Tanrı, sadece form ile madde arasındaki ilişkiyi kurmamış; aynı zamanda maddeyi de hiçlikten yaratmıştır. İşte sadece bu yüzden madde iyi bir şeydir. Zira, yukarıda da değindiğimiz gibi, Tanrı en yüksek iyidir (*Summum Bonum*). Tanrı'nın dışında varolan her şey Tanrı'dan gelmektedir. İyi şeylerin sadece en yüksek iyiden geldiklerini kabul edecek olduğumuzda, maddenin de iyi bir şey olduğunu söylemek gerekmektedir.

Dünya yaratılmış olduğundan zaman içinde bir başlangıcı bulunmaktadır. Bu anlayışını Kutsal Kitabın "*Genesis*" (I. 1) kısmındaki bir alıntı ile destekler: "Başlangıçta Tanrı yeri ve göğü yarattı." Bu yaklaşım açıkça Hıristiyan dogmasına da uygun bir açıklama getirmektedir. Bununla birlikte, özellikle on üçüncü yüzyılda Aristoteles'in eserlerinin çevirileri ile birlikte gündeme gelen evrenin öncesiz-sonrasız olabileceği düşüncesi ciddi bir şaşkınlık yaratmıştır. Aristoteles'i Kutsal Kitap ile uzlaştırma çabaları o dönem filozoflarının üzerinde en çok durdukları konulardan biriydi. Dünyanın, yaratılış gereği zamanda bir başlangıcının olduğunu düşünen Augustinus'a göre, Tanrı dünyadaki her şeyi bir anda yaratmıştır. Bununla birlikte her şey aynı mükemmellikte ortaya çıkmadı. Bazıları mükemmel olarak yaratıldıkları hâlde bazıları da tohum veya embriyo şeklinde meydana getirildi. "İlk başta dünya oluşmakta olan şeylerin tohumları ile doluydu. Augustinus bunlara Plotinos üzerinden Stoalılardan ödünç alınan bir kavram olan *köken ilkeler* (*rationes seminales*) adını vermektedir. Bazı tarihçiler bu anlayışı modern evrim öğretisinin bir sezinlemesi olarak düşünürler. Fakat Augustinus'un, bir türün diğerinden tekamül ettiği düşüncesine sahip olan modern anlamda bir evrim kavrayışı yoktu. Augustinus'un anlayışında Tanrı, her bir türün seminal ilkesini maddeye, zaman içinde ve uygun koşullarda her biri olgunlaşabilen diye yerleştirmiştir." (Maurer, 1982: 15.)

Augustinus'un Tanrı anlayışında Platon'un hangi açılarından etkisi olmuştur?



SIRA SİZDE

Burada seminal ilkeler ile Augustinus'un anlatmak istediği şey, Tanrı'nın bütün bir evren karşısındaki gücünün büyüklüğüdür. Augustinus'ta Tanrı'yı her iş ve eyleminde mümkün olduğu kadar övmek en önemli görevdir. İnsanın ve diğer tüm yaratılmışların etkisini en aza indirgeyecek bu övme, onun bilgi anlayışında da geçerlidir. Ona göre keşfedilmesi gereken bir hakikatler dünyası bulunmaktadır. Bu dünyayı keşfedip kavrayan akıl olmakla birlikte, hakikatin gerçek varoluşu nedeni bizzat aklın kendisi değildir. Buradaki asıl neden, akla kendi içindeki hakikati görme gücünü veren zihinsel *illuminatio - aydınlanma*'dır. Aydınlanmanın kendisi de açık ve kesin bir şekilde ilahi bir eylemdir.

Augustinus'un Bilgi Anlayışı

Aslında Augustinus'un aydınlanma öğretisi ışık ile ilgisi kurularak anlaşılabilir bir görme benzetmesidir. Bu benzetmenin Platon'da da, özellikle iyi ideası ile güneş arasında yapıldığını hatırlayabiliriz. Augustinus'a göre, cisimsel nesnelerin görülebilmesi için gün ışığına ihtiyacımız vardır. Buna benzer bir şekilde anlaşılabilir nesnelerin zihinsel görüşü için de ihtiyaç duyduğumuz bir tür ışık vardır ve buna da anlaşılabilir ışık demek doğru olur. Başka bir şekilde dile getirilecek olursa, buradaki anlaşılabilir ışık hakikattir. Zihinsel görmenin koşulu ilahi bir ışık olduğuna göre, bu ışığın üzerine düşerek akılsal anlamda görülebilir kıldığı nesnenin de bir anda ve bütünüyle kavranması zorunlu olacaktır. Augustinus'un aydınlanma anlayışındaki

Platon'da, ruhun daha önceki bir varoluş durumunda elde etmiş olduğu bilgiyi herhangi bir nedenle hatırlaması eylemine **anamnesis** denmektedir. Platon bu konuyla ilgili en önemli açıklamalarını *Menon* diyalogunda ortaya koymaktadır. Anamnesis öğretisi, aşağı yukarı tabula rasa öğretisinin karşısında yer alan bir öğretimdir.

bu tarz ile Platon'un hatırlama (**anamnesis**) öğretisi arasında önemli bir yakınlık bulunmaktadır. Her iki öğretide, belli türden nesnelere ve hakikatin bilgisi için dolaysız bir zihinsel farkındalık zorunluluğunu işaret etmektedir.

Böyle bir anlayışın bilgikuramsal temelde ciddiyetini sürdürmesi için ruh göçü (*metempsychosis*) ilkesine de ihtiyacı bulunmaktadır. Zira bu öğretide, cisimsel nesnelere ilişkin bilginin duyu tecrübesinden ziyade, daha önceki hayatlarımızdaki tecrübelerimiz sonucunda elde ettiğimiz ve zaten biliyor olduğumuz, ruhun bedene girmesiyle unuttuğumuz bilgilerin saf akılsal bir farkındalık (hatırlama) sonucunda ortaya çıktığını; ruhun, bu noktada vazgeçilmez ve etkin bir görevinin olduğunu ileri sürmektedir. Augustinus, Platon'un bu anlayışını kabul etmez. Ona göre "zihinsel akıl bu hakikatleri -yani ideaları veya kavramları- (örneğin geometrininkileri) benzersiz bir çeşit cisimsiz ışıktaki görür" (Maurer, 1982: 10). İşte bu aşamada Augustinus, Platon'un anımsama (anamnesis) öğretisinin yerine aydınlanma (illuminatio) görüşünü koymaktadır. Toparlayacak olursak Augustinus'un bilgi öğretisinde üç öğenin dikkate alınması gerektiğini söyleyebiliriz:

- Tanrı ruhsal ışıktır ve bütün insanları (onların akıllarını) aydınlatır.
- Tanrı tarafından aydınlatılmış bir anlaşılabilir hakikat dünyası vardır.
- İlahi aydınlanmada bu hakikat dünyasını bilen (insani) akıllar vardır (Maurer, 1982: 11).

Üç numaradaki açıklama, insanı bütün diğer yaratılmış olan varlıklardan ayrı bir yere koymaktadır. Akılsal bir ruha sahip olan insan, bu yeteneğiyle hakikat ile arasında bir bağ kurabilmektedir. Bu bağ, insanı aynı zamanda bir moral varlığı olarak da öne çıkarmaktadır. Aklın üzerinde en fazla durmamız gereken yetisi kendisinin farkına varabilmesidir. Aklın bu özelliği sayesinde insanlar var oldukları, yaşadıkları ve düşündüklerinden kesin olarak emin olabilmektedirler. Augustinus aynı zamanda, aklın kendisine ilişkin bu bilgisinden yola çıkarak aklın maddesiz bir varoluş olduğunu bildiğimizi ileri sürmektedir. (*De Trinitate*, X. İii. 16) Augustinus'un aklın maddesizliği ve bilişsel bakımdan biricikliği üzerinden geldiği başka bir önemli nokta *memoria*'dır. *Memoria*'yı Türkçeye çevirmemek faydalı olacaktır. Zira Türkçeye çevrildiğinde hafıza olarak karşılanması gereken bu terimin aslında geçmiş ile derinden ve etkileyici bir ilgisi yoktur. *Memoria* hem bilme ediminin ve düşünmenin malzemelerinin bulunduğu bir depo, hem de aklın kendi nesnelere karşı karşıya geldiği bir mekandır. *Memoria* duyularımızla algıladığımız nesnelere imgelerinin toplandığı bir yerdir. Bu yer, aklımızın bu nesnelere ilgili düşünme eyleminde kendilerine dayandığı imgeleri depolamaktadır. *Memoria*, aynı zamanda, özgür sanatlarla ilgili yetileri de içinde barındırmaktadır. Bunların arasında mantığın ilkelere ile matematik ve geometrinin ilke ve yasaları da bulunmaktadır. Akıl, *memoria*'da bütün bu anlaşılabilir nesnelere doğrudan farkına varmaktadır. Bunun ötesinde akıl *memoria*'da bizzat kendisiyle karşılaşabilmekte ve kendisi, doğası, etkinlikleri hakkında düşünebilmektedir. Augustinus'a göre *memoria* aklın Tanrı'yla karşı karşıya kaldığı bir içsel mekandır. Bütün bu özellikleri ile *memoria*, Tanrı'nın sadece insana bahsettiği bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır (MacDonald, s. 170).

AUGUSTINUS'UN ETİK VE SİYASET ANLAYIŞI

Augustinus'un Etik Anlayışı

Augustinus'un Tanrı ile karşı karşıya kalınan yer olarak belirlediği *memoria*, aynı zamanda Tanrı'nın yüceliğinin övülmesi için de bir zemin karakterdir. Tanrı'yı, *illuminatio* eşliğinde araştırma işi aynı zamanda hakikati arama eylemidir.

Dolayısıyla insan hayatı bir yerde hakikatin, yani Tanrı'nın aranması etkinliğidir. Augustinus da, tıpkı öteki Ortaçağ filozoflarında olduğu gibi Tanrı'yı düşüncesinin merkezine yerleştirmekte; O'nunla ilgisi bakımından da diğer varoluşlar merkezin etrafındaki yerlerini almaktadırlar. İnsan, Augustinus'a göre, ruh ve bedenden meydana gelmiştir. Burada, ruhun ne tür bir varoluş sergilediği önem kazanmaktadır. Ona göre ruh, tinsel özellikleri olan bir tözdür. Bu tinsel yapısı ona bizzat ölümsüzlüğü vermektedir. Ölümsüzlük ise, ruhun ilahi hakikatten aldığı payı ve onunla kurduğu ilişkiyi anlatmaktadır.

Augustinus'a göre evren, bizzat Tanrı'nın inayeti ve iyiliği ile yaratılmış olduğundan güzeldir. Bu durum Platon'un dünyası için de aynı şekilde geçerlidir. Gerçi orada Demiurgos, ilkelere olan sınıksız bağlılığıyla eylemini gerçekleştirdiği için dünya, estetik bir nesne olarak ortaya çıkmıştı. Buradaki güzellik ise doğrudan Tanrı'nın zihninde belirginlik kazanmaktadır. İşte tam bu yüzden Augustinus için insanın akılsal ruhu, güzelliğin ve dolayısıyla iyinin peşinden gitmek zorundadır. Zira bu eylemi gerçekleştirebilecek ve bu iyiyi tüm varoluşuyla takdir edebilecek başka bir yeti yoktur.

İnsanın akılsal ruhunun ilahi hakikatten pay almasında aynı zamanda bir çekim, bir cazibe durumu da söz konusudur. Zira, sadece akılsal ruh değil; fakat aynı zamanda diğer pek çok varoluş da bu hakikatten pay almaktadır. Augustinus'a göre, bu pay alma bakımından herşeyi ve herkesi birarada tutan; merkezdeki Tanrı'ya yönelten en önemli kavram sevgidir. Evrendeki her şeyin bu sevgi sayesinde birarada bulunması ve aralarındaki değişik ilişkiler, ortaya bir tür güzellik çıkarmaktadır. Bu güzellik, hiç şüphesiz en güzel olan Tanrı'nın bir yansımasıdır. İşte bu güzelliğin doğasını araştıran ve bu güzellikten yola çıkarak her şeyin nedeni olan ilkeye gönüllü eğilimin neliği ile ilgilenen disipline etik adı verilmektedir.

Cicero'nun *Hortensius* adlı eserindeki bir cümle Augustinus'un bütün felsefesine yayılmıştır: "Hepimiz kesinlikle mutlu olmayı isteriz." Mutluluk, Augustinus'un eserlerinin tümünde merkezde yer almaktadır. *De Vita Beata'da (Mutlu Hayat Hakkında)* Augustinus, mutluluğun hedefinin iyi olan olduğunu dile getirmektedir. Ne var ki, insanın içindeki bu iyinin pay aldığı en iyi Tanrı'nın bizzat kendisidir ve tam da bundan dolayı, bitimsiz mutluluk demek olan *beatitudo* sadece Tanrı'da bulunmaktadır. Demek ki erdemli olmanın en önemli göstergesi, insanın sadece iyinin kendisi için en iyiyi arzulaması, amaçlamasıdır. Onu bir kez elde ettikten sonra insan artık başka herhangi bir amaç için çabalamayacaktır (Teske, 2009: :35-36).

Hıristiyan inancına göre (*credo*) insan, işlediği ilk günahtan dolayı bu dünyaya düşmüştür. Dolayısıyla akılsal yetilerini düzgün bir şekilde kullanamayacak durumdadır. Buna iradesi de dahildir. Bununla birlikte iradesi, en iyiyi amaç olarak edinmek bakımından kaçınılmaz bir şekilde gereklidir. Kendi başına bırakılmış bir irade, tutkularının esiri durumdadır. Augustinus'a göre insanın seçme özgürlüğü (*liberum arbitrium*) elbette vardır. Ancak insan, bu özgürlüğü, yapması gerekli olan şeyleri yapmak adına kullanamaz. Çünkü insan, ilk günah sayesinde özgürlüğünü kaybetmiştir ve onu yeniden elde etmek için mutlaka Tanrı'nın inayetine gereksinim duyacaktır. Bu gereksininin şekillendiği ilk aşamada, yukarıda sözünü ettiğimiz sevgi yer almaktadır. Bizzat kendisi sevgi olan Tanrı, bu özelliği sayesinde insanları kendisine doğru çekmekte; böylelikle ahlaki olarak yapılması gerekli olanları yapma gücü insana verilmektedir.

Bu güç, elbette kendi başına bir anlam ifade etmemektedir. Nasıl insan akılsal bir tür akılsal aydınlanma olmaksızın kendisinde bulunan ideaları keşfedemiyorsa, benzer şekilde bir tür ahlaki aydınlanmaya da gerek vardır. Zira, düşmüşlükten

kaynaklanan bir zayıflık içinde bulunan iradenin, bu aydınlanma olmaksızın iyiyi amaçlaması olanaksızdır. Doğuştan içimizde bulunan ahlak yasası bize Tanrı tarafından verilmiştir. Bu yasanın farkına varmamız için gene Tanrı tarafından verilmiş bir bilincimiz bulunmaktadır. Bu bilinç, Tanrı tarafından belirlenmiş olan ve varoluşsal olarak O'nun altında olan bir bilinçtir. Dolayısıyla, ahlaki olarak neyi yapıp neyi yapmamamız gerektiğini kestirebilmek için Tanrı'nın zihnindeki ezeli-ebedi yasanın, yukarıda belirtilen bilincimizi bir şekilde aydınlatması zorunludur. Bu aydınlatma sonucunda ancak ilahi yasalar ruhumuzda yer etmiş olacaktır. Ahlaki aydınlatmanın ışığı Tanrı'dan geldiği ve basiret, metanet, itidal ve adalet gibi erdemler Tanrı'da bulunduğu için bu erdemlerin etkisi ruhlarımızda izler bırakmakta ve biz de bu izleri takip ederek erdemli davranışlar sergilemeye çabalamaktayız.

Tanrı Devleti (Civitas Dei)

Augustinus'un kaleme almış olduğu en önemli eserlerinden biri olan *Tanrı Devleti* (*De Civitate Dei*) toplum ve devlet felsefelerine yön vermiş önemli bir eserdir. Yukarıda da bir yönüyle ele aldığımız gibi Augustinus'un felsefesinde sevginin, özellikle de Tanrı sevgisinin önemi büyüktür. Sevgi insanları bir araya getiren ve Tanrı'yla kaynaştıran önemli bir özelliktir. Augustinus'un felsefesinde iki farklı türden sevgi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, daha önce de gördüğümüz gibi Tanrı sevgisi, diğeri de kendini sevmek veya dünya sevgisi. Bu sevgileri içinde barındıran farklı karakterdeki insanlar, doğal olarak birbirinden farklı iki toplum inşa etmektedirler. Tanrı'ya sevgi duyan insanlar Tanrı Devletini, içleri dünya sevgisiyle dolu olanlar da Dünya Devleti'ni meydana getireceklerdir (*De Civitate Dei*, XIV, 28.). Tanrı Devleti adlı eser, bu iki devletin hikayesidir.

Augustinus'un yaşadığı dönemde Roma İmparatorluğu çökmüştür ve bu çöküşten neyin veya kimin sorumlu olduğu bulunmaya çalışılmaktadır. Paganlar, bu çöküşe Hıristiyanların neden olduğunu; zira onların, Romalılık değerlerini ortadan kaldıran yeni bir ahlak anlayışı getirdiklerini söylemişlerdir. Dolayısıyla eski tanrılara tapınma adetleri yeniden hayat bulursa, Roma eski şanlı günlerine geri dönecektir. Augustinus, M.S. 413'te bu eseriyle, paganların söylediklerini çürütmeye ve toplumun kurtuluşunun esaslarını ortaya koymaya çalışmıştır. Toplumsal düzeni ilahi buyruklarla düzenleme çabası içinde olan Augustinus, Tanrı sevgisiyle dolu insanların oluşturduğu toplumun başında İsa'nın yer aldığını söylemektedir. Bu toplumda sadece insanlar değil; fakat aynı zamanda melekler de bulunmaktadır. Bu toplumun üyeleri sonsuza değin cennette mutluluk içinde yeralacaklardır.

Kendini veya dünyayı seven insanların kurduğu topluluk ise, zebanilerle birlikte cehennemde sonsuzca devam edecek bir cezaya maruz kalacaklardır. Bunlar elbette öbür dünyada söz konusu edilecek iki farklı toplumdur. Bu dünyada, bu iki farklı toplumun bireyleri birbirleriyle karışmış durumdadırlar. Bununla birlikte, içinde Tanrı sevgisi olan insanların kendilerini diğerlerinden ayrı tutmaları ve Tanrı Devleti'ni hak edecek bir yaşam sürmeleri gerekmektedir. Böyle bir yaşamın esaslarını da belirleyen, Tanrı'nın ilahi yasası olmaktadır. Bu yasanın farkında olanların önderliğinde insanlar, Tanrı Devleti'ne erişmek adına çaba göstereceklerdir. Bu hayattaki önderlerin, devlette kral, ailede de erkek olduğunu söyleyen Augustinus'un bu eseri büyük bir etki yaratmıştır. Yaratılıştan itibaren tüm bir insanlık tarihini farklı bir bakış açısıyla değerlendiren bu eserden etkilenen pek çok modern tarihçi, benzer bir yöntemi kullanmışlardır. Neredeyse bütün bir Avrupa tarihinde, özellikle Carolus Magnus'tan itibaren bütün yöneticiler, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak hükümranlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunun yanı sıra, Augustinus'un, bir tür

ütopya sayılabilecek bu eserinden sonra pek çok filozof, kendi ütopyalarını yazmak konusunda *Tanrı Devleti*'nin etki ve etkisini hissetmişlerdir.

Augustinus'un Memoria kavramı ile Tanrı arasındaki ilgiyi nasıl kurabiliriz?



SIRA SİZDE

BOETHIUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI

Augustinus'un ölümünden yarım yüzyıl sonra doğan Boethius'un asıl ismi aslında uzundur: Anicius Manlius Severinus Boethius. Romalıların sonuncusu olarak da anılan Boethius MS. 480 yılında Roma'da dünyaya geldi. Doğu'da bundan beş yıl sonra Proklos (410-485) öldü. Babası, Roma'daki ünlü sülalelerden birisi olan Anicii'ye mensuptu ve bir ara konsüllük de yapmıştı (Wulf, 1951: 106). Çocuk yaşta babasını kaybedince, daha da ünlü bir ailenin üyesi olan Symmachus tarafından evlat edinildi. Symmachus'un kızı Rusitiana ile M.S. 495 yılında evlendi. Boethius, gençliğinde, hâlâ etkinliğini kaybetmemiş olan Atina'da Grek kültürü ve felsefesi üzerine dersler aldı, Grekçe öğrendi (Knowles, 1993: 47). Bu dönem içerisinde Platon ve Yeni Platonculuk, Aristoteles ve Aristotelesçilik, Stoa felsefesi ile tanıştı, pek çok eseri aslından okuma fırsatı buldu (Wulf, 1951: 106). Atina'da öğrenmiş olduğu Grekçe sayesinde pek çok Grek felsefe eserini daha sonra Latinceye çevirdi ve bütün bir Ortaçağa çok ciddi bir katkı sağlamış oldu. Her iki dili de çok iyi bildiğinden çok sayıda Grekçe felsefi terimin Latince karşılıklarını buldu ve bunları eserlerinde kullandı.

Boethius İtalya'ya döndüğünde ortalık biraz karışmış gibiydi. Ostrogotlar bütün bir İtalya'yı işgal etmişlerdi. Başlarında meşhur Theodoricus (493 ile 526 yılları arasında hüküm sürdü) bulunmaktaydı ve ülkenin yönetim merkezini Roma'nın birkaç yüz kilometre güneyindeki Ravenna'ya taşımıştı. Dolayısıyla Boethius Roma ile Ravenna arasında bir seçim yapmak zorundaydı ve Roma'yı tercih etti. Yüksek yaşam zevki ve zekası sayesinde kamu hayatında önemli bir yer elde etti ve 510'da konsüllük görevinde bulundu. 522'de iki oğlu birden aynı görevi üstlendiler. Kral Theodoricus kendisine bazı kamusal görevler yükledi. Bununla birlikte zamanının çoğunu çeviriler yapmaya ve yorumlar yazmaya adadı. Zaman içinde Kral Theodoricus'un himayesinde önemli görevlere kadar yükseldi. 522'de devlete ihanetle suçlanan Albinus'u savunduğu için gözden düştü ve hapse atıldı. Paviada mahkemesiz bir sürecin sonunda idama mahkum edildi. İşkenceye maruz kaldı. Hakkında verilen idam hükmü biliniyor olsa da Boethius'un idamı konusu açık değildir. Bununla birlikte 524 veya 525 yılında öldüğünü ve hemen arkasından da Symmachus'un idam edildiğini biliyoruz. Katolik Kilisesi 1883 yılında Boethius'u şehit ilan etti ve eserlerini çok önemli saydığını duyurdu.

Boethius'un eserleri *Manlii Severini Boetii opera omnia* başlığı altında 1847'de Migne tarafından yayımlanan *Patrologia Latina*'nın 63. ve 64. Ciltlerinde yer almaktadır. Buna göre 63. Ciltte yer alan eserler şunlardır:

Felsefenin Tesellisi Hakkında (De Consolatione Philosophiae). (Felsefe tarihinin en çok tanınan eserlerinden biridir. Hapisteyken kaleme almıştır. Türkçe'ye çevirisi Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN tarafından yapılmıştır.) ; *De Arithmetica Libri Duo* ; *Megaralı Öklid'in Geometri Kitabının Boethius Tarafından Yapılmış Çevirisi (Euclidis Megarensis Geometriae Libri Duo Ab A M Severino Boethio Translati)* ; *Geometri Hakkında Kitap (Liber De Geometria)*.

64. ciltte yer alan eserleri ise şöyledir: *Porphyrios'un Diyaloglarının Victorinus Tarafından Çevirisi (In Porphyrium Dialogi A Victorino Translatio)*; *Porphyrios'un Kendi Çevirisinin Yorumu (Commentarii In Porphyrium A Se Translatum)*;

Aristoteles'in Kategorileri (In Categorias Aristotelis Libri Quatuor); Aristoteles'in Yorum Üzerine'si (In Librum Aristotelis De Interpretatione Libri Duo); Aristoteles'in Birinci Analitikleri (Priorum Analyticorum Aristotelis Libri Duo); Aristoteles'in İkinci Analitikleri (Posteriorum Analyticorum Aristotelis Libri Duo); Tasım hakkında (De Syllogismo Categorico); Aristoteles'in Topiklerini Yorumu (Topicorum Aristotelis Libri Octo Severino Boethio Interprete) ; Aristoteles'in Sofistik Çürütmeleri Üzerine Yorum (Elencorum Sophisticorum Aristotelis Libro Duo Severino Boetio Interprete).

Boethius eserlerini yazarken Romada yararlanabileceği çok geniş bir kitaplık bulunmaktaydı. Kendisinden önceki Latin Kilise Babalarının eserlerinden - Augustinus gibi- epeyce faydalanmıştır. Bununla birlikte Origenes, Nyssa'lı Gregorius ve Naziansus'lu Gregorius gibi Platonculukları ile meşhur Grekçe yazan filozofların etkilerini eserlerinde görmek her zaman mümkün değildir. Yukarıdaki yapıtlara bakıldığında bütün bir ömrün vakfedildiği büyük bir çalışma yükü görülmektedir. Özellikle Grekçeden yapmış olduğu çeviriler Latince yazarların dünyasına paha biçilmez bir katkı sağlamıştır. Porphyrios'un *Isagoge'sine* yaklaşık olarak 500 yılında bir yorum yazmıştır. Bu yorum için *Isagoge'nin* Marius Victorinus tarafından önceden yapılmış bir çevirisini kullanmış; fakat bu metni tatmin edici bulmamıştır. Bu yüzden, daha sonraları yorumlarını yaptığı bütün eserleri önce Grekçeden Latinceye çevirmeye başlamıştır. Boethius, Aristoteles ile Platon'un eserlerinin tümünü çevireceğini ve böylelikle ikisinin aslında pek çok sorunda ortak düşündüğünü göstereceğini belirtmişse de bu dileğini gerçekleştirememiştir (Knowles, 1993: 47). Aristoteles'in neredeyse bütün mantık eserlerini çevirmiş; buna karşın Platon'dan hiçbir diyalogu çevirme şansını bulamamıştır. Yorumcu kimliğiyle de özellikle mantık eserleri üzerine yoğunlaşmış, bazıları için (*Isagoge, Peri Hermeneias, Categoriae*) iki ayrı yorum birden yazmıştır (Marebon, 2002:18).

BOETHIUS'UN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI

Boethius'un Felsefe Anlayışı ve Felsefenin Bölümleri

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Boethius'un en önemli felsefe eseri *Consolatio Philosophiae*'dir. Eser, esas itibarıyla Sokrates'in idamını beklerkenki durumuna benzer bir görüntü oluşturmaktadır. Boethius bu eserinde bütün bir felsefe tarihi ve filozoflar için çok meşhur olan bir felsefe alegorisine yer vermektedir. Eser, edebi değeri yüksek bir çalışmadır. Başına gelenlerden dolayı hapsedilmiştir ve çaresizlik içinde kıvrınmaktadır. Kaderinin kendisini taşıdığı yer hiç de iç açıcı değildir ve Boethius büyük bir kederle uğraşmaktayken birden çevresini şiir musaları sarar. Kendisine gelen bu ilham perilerinin yardımıyla büyük eserini yazmaya başlar. Bu arada gözlerinin önünde bir görüntü belirir. Felsefe, bir hanımefendi kılığında karşısındadır (Latince "philosophia, -ae" kelimesi dişil karakterli olduğundan felsefenin bir hanımefendi kılığında görünmesi kadar doğal bir durum olamazdı.). Boethius, gözlerinin önündeki bu görüntünün ayrıntılarını satırlara aktararak, felsefenin özelliklerini ve sınıflarını anlatmak yolunu tercih etmiştir.

Görüntüdeki felsefe, her şeyden önce mükemmeldir. Her bir ayrıntısı çok önemlidir. Saygıdeğer bir yüz ifadesi bulunmakta ve bu da Boethius'un üstünde yerini almaktadır. Felsefenin insan doğasını aşan bir karakteri olduğunun işaretidir bu anlatım. Capcanlıdır; ama bir o kadar da olgundur. Gene de Boethius'un yaşıyla kıyaslanabilir değildir. Felsefenin zamandışı bir etkinlik olduğu, onun hep devam etmekte olan bir eylem biçimi olduğu (*philosophia perennis*) açıktır. Boyu

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Boethius'un en önemli felsefe eseri *Consolatio Philosophiae*'dir. Eser, esas itibarıyla Sokrates'in idamını beklerkenki durumuna benzer bir görüntü oluşturmaktadır. Boethius bu eserinde bütün bir felsefe tarihi ve filozoflar için çok meşhur olan bir felsefe alegorisine yer vermektedir. Eser, edebi değeri yüksek bir çalışmadır. Başına gelenlerden dolayı hapsedilmiştir ve çaresizlik içinde kıvrınmaktadır. Kaderinin kendisini taşıdığı yer hiç de iç açıcı değildir ve Boethius büyük bir kederle uğraşmaktayken birden çevresini şiir musaları sarar. Kendisine gelen bu ilham perilerinin yardımıyla büyük eserini yazmaya başlar. Bu arada gözlerinin önünde bir görüntü belirir. Felsefe, bir hanımefendi kılığında karşısındadır (Latince "philosophia, -ae" kelimesi dişil karakterli olduğundan felsefenin bir hanımefendi kılığında görünmesi kadar doğal bir durum olamazdı.). Boethius, gözlerinin önündeki bu görüntünün ayrıntılarını satırlara aktararak, felsefenin özelliklerini ve sınıflarını anlatmak yolunu tercih etmiştir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Boethius'un en önemli felsefe eseri *Consolatio Philosophiae*'dir. Eser, esas itibarıyla Sokrates'in idamını beklerkenki durumuna benzer bir görüntü oluşturmaktadır. Boethius bu eserinde bütün bir felsefe tarihi ve filozoflar için çok meşhur olan bir felsefe alegorisine yer vermektedir. Eser, edebi değeri yüksek bir çalışmadır. Başına gelenlerden dolayı hapsedilmiştir ve çaresizlik içinde kıvrınmaktadır. Kaderinin kendisini taşıdığı yer hiç de iç açıcı değildir ve Boethius büyük bir kederle uğraşmaktayken birden çevresini şiir musaları sarar. Kendisine gelen bu ilham perilerinin yardımıyla büyük eserini yazmaya başlar. Bu arada gözlerinin önünde bir görüntü belirir. Felsefe, bir hanımefendi kılığında karşısındadır (Latince "philosophia, -ae" kelimesi dişil karakterli olduğundan felsefenin bir hanımefendi kılığında görünmesi kadar doğal bir durum olamazdı.). Boethius, gözlerinin önündeki bu görüntünün ayrıntılarını satırlara aktararak, felsefenin özelliklerini ve sınıflarını anlatmak yolunu tercih etmiştir.

Grek mitolojisinde tanrıça Mnemosyne'nin kızları Musalar, edebiyat ve sanatın koruyucu tanrıçalarıdır. Hesiodos, ünlü yapıtı Theogonia'nın başlangıç dizelerini Helikon dağı'nın musalarına ayırarak onların ne denli önemli olduklarını anlatmaya çalışmıştır. Babaları Zeus olan bu musalar dokuz tanedir ve her biri belli bir sanatın hamisidir: Kalliope (epik şiir), Thalia (komedi), Urania (astronomi), Erato (lir -çalgısı), Klio (tarih), Euterpe (flüt), Melpomene (trajedi), Terspsikhore (dans) ve Polymnia (ilahî). Daha sonraki dönemlerde musalardan "ilham perisi" olarak da söz edilmeye başlanmıştır.

bir taraftan gökleri delip geçmekte, öbür taraftan da insanlığın seviyesinde görünmektedir. Elbiseleri fevkalade parlak, canlı renklerden oluşmuştur ve en önemlisi, bu elbise bizzat felsefenin kendisi tarafından dokunmuştur. Canlılık ve parlaklık, felsefenin bozulmaya uygun olmayan bir yapıda olduğunu, elbisenin kendisi tarafından okunması ise, felsefenin bağımsız hareket ettiğini göstermektedir.

Boethius'a göre, bu elbisenin üzerinde iki Grekçe harf bulunmaktadır. Bunlardan theta - q harfi elbisenin üst kısmında, pi - π harfi ise alt kısmında yer almaktadır. Bu iki harf arasındaki boşlukta da merdiven basamaklarını andıran çizgiler görünmektedir. Theta harfi teorik felsefeyi, pi harfi ise pratik felsefeyi simgelemektedir. Aradaki çizgiler ise bu iki felsefe yapma tarzı arasında bir iletişim ve süreklilik bulunduğunu anlatmaktadır.

Boethius, felsefe tarihinde, *quadrivium*'u düşünme pratiğimize sokan isimdir. Bilindiği gibi quadrivium dört matematik biliminin üst adıdır. Burada yer alan müzik de o dönemde matematik ile bir şekilde ilgisi kurulan bir sanat dalıydı. Yukarıda alegorik olarak ele alınmış olan felsefe ve onun ayrımları, aslında Boethius'un belli türden bir kaygısı sonucunda gelişmiştir. Boethius sadece felsefeyi değil; fakat aynı zamanda bilimleri de sınıflandırmış ve bunu da iki farklı biçimde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bunlardan ilk bölümlendirmeye **peripatetik** bölümlendirme de demek mümkündür. Bu bölümlendirme, felsefenin en başta ikiye ayrılmasını gerektirir. Yukarıdaki alegoride de belirtildiği gibi felsefe "teorik" ve "pratik" felsefe olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Pratik felsefe de kendi içinde üç bölümde ortaya çıkar: Etik, Ekonomi ve Siyaset. Teorik felsefenin de üç alt kısmı bulunmaktadır: Doğa felsefesi yani Fizik, Matematik ve İlahiyat. Buradaki ilahiyat, Kutsal Kitap'taki sorunları ve anlatıları kendisine konu edinen türden bir etkinlik değil; fakat Aristotelesçi anlamda bir ilahiyattır. Bu tür ilahiyat hakkındaki en temel görüşler Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde yer almaktadır. Matematik, kendi içinde tekrar ikiye ayrılır: Çokluk ve Büyüklük. Çokluk'un altında Mutlak Matematik ve Görelî Müzik bulunur. Görelî müziğin üç türü vardır, bunlar: Enstrümental, İnsani ve Kozmik olarak sıralanmaktadır. Büyüklük, Sabit Geometri ve Hareketli Astronomi olarak iki kısımda gözönünde bulundurulur.

Boethius'un, çeşitli çalışmalarında kaleme aldığı bir diğer sınıflandırma ise Stoavari sınıflandırmadır. Burada felsefe üç kısımda değerlendirilmektedir: Mantık, Etik ve Fizik. Dikkat edilecek olursa bu sınıflandırmada, daha sonraları sürekli olarak dile getirilen bir durum dikkat çekmektedir. "Felsefe, bütün bilimlerin anasıdır" anlayışı, yukarıdaki ayrımlandırmalarda açıkça göze çarpmaktadır. Felsefe, bilginin, bütün bilginin başlangıç noktası ve kaynağı olarak görülmektedir (Magee, 218). Yukarıdaki ilk ayrımlandırma, her bir bilimin nesnesine göre yapılmıştır. Bu da Aristotelesçi bir anlayıştır. Demek ki, Boethius, Aristoteles'in anlayışını takip ve kabul ederek, bilimlerin nesnelere göre farklılıklar taşıdıklarını görmüştür. Buradaki nesneden anlamamız gereken formdur. Bu formlar, madde ile olan ilişkilerindeki yakınlık ve uzaklığa göre bilimleri belli bir yere koymamıza neden olurlar. Sözelimi doğa felsefesi veya fizik, fizik cisimlerin formları üzerine çalışmalar yapmaktadır. Bu cisimlerin hepsi birden gerçeklikte, yani doğada hareket halinde olduklarından madde ile birleşik durumdaki formları da hareket halindedir. Bunun yanı sıra matematik, madde ve hareketin bulunmadığı cisimlerin formlarıyla ilgilenmektedir. Bununla birlikte, bu formların cisimlerden gerçek anlamda ayrı bir tarzda varolmaları da asla düşünülemez; zira bunlar ancak bir cisimle birlikte işaret edilebilir yapılardır. İlahiyat ise madde ve hareketten bütünüyle ayrı formlar üzerine çalışmalarda bulunmaktadır (Maurer, 1982: 23).

Peripatetik, Aristoteles tarafından kurulmuş olan Lyceum veya Peripatos adlı okulda yapılan felsefe tarzına verilen addir. Peripatetik filozoflar da, öncelikle bu okuldaki çalışmalara katılmış olan isimlerden oluşmaktadır. Bunlardan başlıcaları Theophrastos (M.Ö. 371-287) ve Strato (M.Ö. 335-270)'dur. Her ikisi de, sırayla Lykeion'un başına geçmiş ve okulu yönetmişlerdir. Bu her iki ismin de Aristoteles'in, özellikle Fizik felsefesine yönelik önemli eleştirileri olduğunu bilmek şaşırtıcıdır. Daha sonra gelen isimler içinde en çarpıcı olanı İskenderiyeli Aphrodisias'tır. Bu isimlerin, filozof özelliklerinden daha fazla bilim ile uğraşan kimseler olmaları da Peripatetikleri anlamaya çalışanlara yardımcı olabilecek bir özelliktir.

Dikkat edilirse, Boethius, özellikle Peripatetik bilim sınıflandırmasında mantığa yer vermemektedir. Zira mantık konusu Boethius'un aklında belirgin bir yere oturmaz. Ona göre mantık, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, bütün bilimler için gerekli bir araçtır; çünkü mantık, düzgün düşünmeyi ve doğru sonuçlara ulaşmayı öğretmektedir. Bununla birlikte Stoavari bilim sınıflandırmasında Boethius mantığa bilim ve felsefenin bir dalı demekte herhangi bir sakınca görmemektedir; zira mantık kendine özgü nesnesi olan ve bu nesneyi de diğer bilimlerden çok farklı şekilde kullanan bir etkinliktir. Mantık, tıpkı bir el gibi düşünülmalıdır. Ona göre gramer ve retorik de, tıpkı mantık gibi bilimin kullanımında olan etkinliklerdir. Boethius'a göre bilim, araştırmaları sonucunda elde ettiklerini, bunlar olmaksızın asla ifade edemezdi (Maurer, 1982: 24). Mantık, retorik ve gramerin meydana getirdiği bilim topluluğuna Boethius'tan önce de *trivium* denmekteydi. Buna karşılık aritmetik, geometri, astronomi ve müzik'ten oluşan topluluğa *quadrivium* adını veren ve astronomi dışında diğerlerinin hepsi hakkında çalışmaları kaleme alan Boethius'tur.

SIRA SİZDE



Boethius'un mantığa bakış açısını değerlendiriniz?

Boethius'un Varlık ve Bilgi Anlayışı

Boethius'un temel amaçlarından birisi, Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaktı. Bu deneme, kendisinden sonraki felsefe anlayışlarında da, ister üstü açık ister üstü kapalı bir şekilde olsun, devam etmiştir. Bununla birlikte bu pagan filozofların düşüncelerini bir araya getirme girişimi, başında yaratıcısı olan Tanrı'nın bulunduğu bir evreni ve o evreni yöneten aklı ve kurallarını daha iyi anlamak adına kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kaygıyı en kısa yoldan giderecek her türlü felsefi oluşum Boethius tarafından gözönünde bulundurulmuştur. Boethius evreni anlamaya çalışırken bütün varolanların üstündeki Tanrı ile biçimlenen bir gerçeklik düşünmüştür. Tanrı, ona göre, salt formdur. Aristoteles buna benzer bir ifadeyi *Metafizik*'inde kullanmıştır; demek ki Boethius bu konuda ondan yardım almıştır. Tanrı'nın salt form oluşu onun aynı zamanda saf varlık yani *esse ipsum* olması demektir (Wulf, 1951: 110). Varlığın bizzat kendisi olması O'nun İyi olması anlamına da gelmektedir. Boethius, Tanrı ile varolanlar arasındaki en büyük ayrımın varlık (*esse*) ve öz (*id quod est*) arasındaki ayrım olduğunu düşünmektedir.

Ona göre, Tanrı tarafından yaratılmış olanlar, çeşitli kısımlardan meydana gelmiştir ve bu kısımların hiçbiri kendi başına varlığını devam ettirebilecek türden yapılar değildir (*Boethius, Liber De Hebdomadibus, II-V*). Sözelimi insan ruh ve bedenden meydana gelmiştir. İnsan ruhu, tıpkı bir kuşun kafeste durması gibi beden içinde hapis gibidir. Bu noktada, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, Boethius için de insan ruh ve bedenden meydana gelmiş bileşik bir yapıdır. Bununla birlikte Boethius, hakikatin ruhun içinde bulunduğunu ve hakikatin araştırılması işinin ruhun içinde yapılması gerektiğini söylemiştir. Hakikatin aydınlatıcı ışığının beden ile ilişkisinden sonra zayıfladığını belirten Boethius, öğrenme etkinliğinin, bu zayıflamış ışığın, ruhun bizzat kendi üstüne eğilmesi sonucunda yenilenmesi işi olduğunu ileri sürmüştür. Boethius bu konuda, Platon'un hatırlama (*anamnesis*) öğretisini takip etmektedir (Wulf, 1951: 112 ve Boethius, *Consolatio Philosophiae, III, şiir II*).

Duyularımızın insan aklını harekete geçiren etkiler ürettiklerini ve bu yüzden de duyulmanın önemli olduğunu düşünen Boethius'a göre, insan aklını boş bir levha (*tabula rasa*) olarak düşünmek imkansızdır. İnsan aklında, aklın ışığının zayıflamasından kaynaklanan bir karanlık ve bu karanlıktan dolayı saklı duran birçok kavram bulunmaktadır. İşte duyularımız, bu saklı kavramlarımızın orta-

ya çıkmasına neden olacak bir şekilde ruhumuzu harekete geçirecek türden bir duyusal etkileşim meydana getirmektedirler (*Consolatio Philosophiae*, V, şiir 5). Buradan hareketle, Boethius'a göre kavramlarımızın oluşmasında duyularımızın ürettiklerinden soyutlanan herhangi bir içerik olmadığını söylemek mümkündür. Kavramlarımız doğuştan sahip olduğumuz yapılardır ve bunlar daha önceki hayatımızda biçimlenmiş olan içeriklerdir (Maurer, 1982: 26). Buraya kadar ele aldıklarımızdan hareketle Boethius'un bilgi anlayışının Platoncu olduğunu söyleyebiliriz. Buradan hareketle Boethius'un **tümeller tartışmasındaki** konumu kısaca ele alındığında onun gene Platoncu çizgiyi koruduğunu dile getirebiliriz. Ona göre (Boethius, *Commentarii In Porphyrium A Se Translatum*) tümeller yalın anlamda akılda yer alan kavramlar değil, kendi başlarına kalıcılıkları ve varoluşları olan gerçekliklerdir. Kendi başına kalıcılığı olan her yapıda olduğu gibi tümeller cisimsiz varoluşlardır. Bununla birlikte bu maddesizlik doğaları gereği değil; fakat soyutlama sonucunda ortaya çıkmaktadır. Cisimsiz varoluş maddesiz olduğundan üç boyutlu uzama sahip değildir. Bundan dolayı, tümellerin bireysellerin dışında varolma olanakları söz konusu değildir. Bu durum iki şekilde geçerli değildir: Tanrı'nın zihninde idealar ve bizim zihinlerimizde kavramlar olarak. Dolayısıyla tümeller hem zihinde hem de zihin dışında varoluş sergilemektedirler.

Tümeller tartışması, Ortaçağın en önemli problemlerinden birini oluşturmaktadır. Porphyrios, *Isagoge* veya Aristoteles'in *Kategoriler*'ine Giriş adlı eserinde, aracılıklarıyla gerçeklik hakkında yargıda bulunduğumuz, düşündüğümüz cinsler ve türler hakkında üç soru sormaktadır. Buna göre 1. Bu cinsler ve türler gerçekten de doğada mı varolurlar; yoksa bunlar saf bir şekilde zihinsel oluşumlar mıdır? 2. Eğer bunlar gerçeklikler ise, maddi midirler yoksa maddi değil midirler? 3. Bunlar duyulanabilir şeylerden ayrı mı varolurlar yoksa bunların içinde midirler? Bu sorulara verilen cevaplara göre filozoflar çeşitli saflarda yer almışlardır.

Boethius'un bilgi anlayışını ortaya koyarken kendisinden yararlandığı en önemli Platoncu kavram hangisidir?



SIRA SİZDE

Bu ideaların ve bu kavramların birçok farklı düzeyde algılama ve kavrama yetileri bulunmaktadır. İnsanların içinde yaşadıkları düzlemde en yüksek yetiye akıl (*ratio*) denmektedir. Akıl dediğimiz yeti, bireylerde varolan tümel yapıyı, yani kavramı anlama ve temaşa etme yeteneğine sahiptir. Aklın üstünde anlama yetisi (*intelligentia*) bulunmaktadır. Bu, ilahi bir yetidir ve akıl ile onun altındaki yetilerin tümünün birden güçlerinin ötesinde yer alır. Tümel olanın özelliklerini aşarak saf formun (ideanın) içeriğini kavrar. Aklın altında imgelem (*imaginatio*) ve duyu (*sensus*) yer almaktadır. İmgelem maddi olmayan insan biçimini ifade etmekte; duyu ise maddi görünüm içindeki kılıkla ilgilenmektedir. İnsan ruhu, bedensel olan ile sınırlandırılmış bir yapı olduğundan ancak aklın sınırları içinde kalan bir etkinlik sergileyebilmektedir (Maurer, 1982: 26-27).

Özet



Ortaçağ felsefesinin genel eğilimlerini değerlendirmek.

Ortaçağ, felsefe tarihi açısından son derecede önemli ve zengin içerikli bir dönemdir ve zamansal olarak Augustinus (354-430) ile başlatılıp St. Thomas'lı İohannes (1589-1644) ile sona erdirilebilir. Bu bin yıllık süreçte ele alınan felsefi meseleler, bir miras devralma titizliği içinde irdelenmiştir. Ortaçağ felsefesi en genel anlamda Hıristiyanlığın ilkeleriyle felsefeyi ve akılcılığı uzlaştırma çabasıdır. Platon'un ölümünden sonra özellikle Yeniplatoncu okul ve onun takipçileri, Eski Yunan felsefesini muhafaza eden bir anlayışı sürdürdüler. Eski Yunanca hâlâ önemini korumakta ve felsefe yapıtları, büyük ölçüde Yunanca yazılmaya devam etmekteydi. Avrupa dördüncü yüzyıldan itibaren büyük bir barbar saldırısı ve istilası ile sarsıldı. Pek çok Yunanca metin ortadan kayboldu. Pek çok Yunanca metnin Latince çevirilerinin ya bir kısmı veya tamamı tahrip edildi. Bununla birlikte, bazı aileler ile ücra köşelerdeki bazı manastır kütüphanelerindeki temel yapıtlar sayesinde eğitim devam edebildi. Bu eğitim sayesinde Augustinus gibi, Boethius gibi isimler ortaya çıktı ve yapıtlarıyla Ortaçağ felsefesini biçimlendirmeye koyuldular. Bunların tümü de Hıristiyandır. İkinci yüzyılda başlayarak hepsi de Hıristiyanlığın imanının akılsallaştırılması için çaba göstermişler ve bu uğurda felsefeyi kullanmışlardır. Bu bakımdan, Ortaçağ felsefesi, sadece Eski Yunan felsefesini modern felsefeye aktarmak görevini üstlenmemiştir. O yüzden Ortaçağ felsefesinin anlaşılması için bir taraftan Eski Yunan felsefesinin temelinde Platon ve Aristoteles'in düşünceleri-öbür taraftan modern felsefenin iyi bir biçimde kavranmış olması gerekmektedir. Aksi takdirde, felsefenin sürekliliğinde biçimlenen sorunlardaki anlamda kırılmalar ve eksiklikler kaçınılmaz hale gelecektir.



Augustinus'un yaşamı ve yapıtlarını özetlemek

Augustinus, Pagan bir baba ile Hıristiyan bir annenin çocuğu olarak Thageste'de 354 yılında dünyaya gelmiştir. Gençliğinde çeşitli felsefi ve dini akımların etkisinde kalmıştır. Cicero'nun, şimdi kayıp olan eseri *Hortensius*'u okuduktan

sonra hakikati aramaya başlamış; felsefeye ve Hıristiyan düşüncesine eğilimi ortaya çıkmıştır. Yaşamı boyunca pek çok yerde dini görevler üstlenen Augustinus, Yeniplatoncu eserlerdeki bilgelik ile Hıristiyanlığın bu bilgelige paralel olması gerektiğini söylediği hayat arasında bir ilgi kurmuştur. Thagaste'de küçük bir manastır kurmuş; 396'da Hippo piskoposu olmuş ve 28 Ağustos 430'daki ölümüne değin bu görevi sürdürmüştür.

Augustinus, yaşamı boyunca pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerin çok azının felsefe yapıtı olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, *Confessiones* (İtiraf) başlığını taşıyan yapıtı, edebiyatta itiraf türünün en önemlilerinden biridir. Augustinus'un bir başka önemli yapıtı *De Civitate Dei* (*Tanrı Devleti Hakkında*) başlığını taşımaktadır. Bu büyük çalışma kendisinden sonraki bütün toplum ve devlet felsefelerine yön vermiş önemli bir çalışmadır. Augustinus'un aynı zamanda *Soliloquia*; *Ruhun Ölümsüzlüğü Hakkında* (*De Immortalitate Animae*); *Müzik Hakkında* (*De Musica*); *Ruhun Niceliği Hakkında* (*De Quantitate Animae*); *Seçme Özgürlüğü Hakkında* (*De Libero Arbitrio*) başlıklı yapıtları bulunmaktadır.



Augustinus'un varlık ve bilgi anlayışını tartışmak

Augustinus'un *Soliloquia* adlı yapıtında da belirttiği gibi Augustinus'un hayatı boyunca bilmek istediği biricik şeyler Tanrı ve ruhtur. Elbette, her ikisi de hakikat temelinde anlaşılabilir yapıtlardır. Augustinus'un hakikati arama eyleminde aklın kendi başına bırakılması düşünülemez. Bu yüzden aklın ödevi olan bilmek mutlaka inanmaktan sonra gelmelidir. Onun bu konudaki deyişi o dönem için çok ün kazanmıştır: "İnanmadıkça anlamayacaksınız." Augustinus'a göre Tanrı hakikatin bizzat kendisidir. Hakikatin aklımızda ancak keşfedilir bir niteliğinin olması, Tanrı'nın da içimizde bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Tanrı bizi aşan bir varlık olduğundan O, aynı zamanda doğru düşünmenin yollarını göstermekte, bizi ve akıllarımızı yönetmektedir. Augustinus'un Tanrı'sı Platon'un İdeası ile büyük benzerlikler taşımaktadır. Bu dünyadaki varolanların değişime tabi olmaları,

onların varolmaları için bir nedeni zorunlu kılar ve bu da Tanrı'dır. Ona göre tanrı, bütünüyle aşkın ve ölümsüz yapıdır. Bu yapısından dolayı Tanrı'nın durağan bir bilgelik sahibi olduğu ve böylelikle bütün bir yaşamı düzene soktuğunu ileri süren Augustinus'a göre Tanrı'nın en gerçek özü O'nun sonsuzca varoluşudur. Tanrı'nın dışındaki her şey O'nun tarafından yaratılmıştır. Bu yüzden her şeyin zaman içinde bir başlangıcı bulunmaktadır. Tanrı her şeyin aynı anda yaratmış; ama her şey aynı mükemmellikte oluşmamıştır. Bazıları varoluşları bakımından kusursuz, bazıları da sadece tohum veya embriyo halinde yaratılmışlardır. Augustinus bunlara köken ilkeler adını vermektedir. Ona göre Tanrı, her bir türün köken ilkesini maddeye, zaman içinde ve uygun koşullarda olgunlaşabilenler diye yerleştirmiştir.

Augustinus'a göre bir şeyi bilmek için onun akılsal olarak aydınlanması gereklidir. Ona göre, anlaşılabilir nesnelerin akılsal görüşü için ihtiyaç duyduğumuz bir tür ışık vardır ve bu anlaşılabilir ışık hakikatin kendisidir. Augustinus Platon'un bilgi anlayışında önemli bir yer tutan ruh göçü anlayışını kabul etmez. Onun bilgi öğretisinde üç öge hemen dikkati çekmektedir: 1) Tanrı ruhsal ışıktır ve bütün insanları (onların akıllarını) aydınlatır, 2) Tanrı tarafından aydınlatılmış bir anlaşılabilir hakikat dünyası vardır, 3) İlahi aydınlanmada bu hakikat dünyasını bilen (insani) akıllar vardır. Bu açıklamayla insan bütünüyle ayrı bir yere oturtulur. Akılsallık ile hakikat arasındaki önemli ilişki, insanı bir moral varlığı olarak da ön plana çıkartır. Aklın en önemli eylemi bizzat kendisinin farkına varabilmesidir. Bu farkına varış maddesiz bir şekilde gerçekleşmekte, bu da *memoria* aracılığıyla mümkün olmaktadır. Augustinus'a göre *memoria* hem bilme ve düşünme ediminin nesnelere toplandığı bir depo hem de aklın bizzat kendisiyle ve Tanrı'yla karşı karlıya kaldığı bir mekandır.



Augustinus'un etik ve siyaset anlayışını değerlendirmek.

Augustinus'a göre insanın hayatı hakikati arama eylemidir. Böyle olunca aslında insanın hayatı boyunca en büyük amacı Tanrı'ya ulaşmaktır. Bu aramanın en önemli aracı olan insan aklını cezbeden yapı, Tanrı'nın varoluş özelliğidir. Bu yapı, yani Tanrı'nın kendisi merkezdedir ve her şeyi

bir arada tutan bir sevgi taşımaktadır. İnsanlar da bu sevgiye, kendi sevgileriyle yönelmektedirler. Evrendeki her şeyin sevgiyle bir araya gelmesi onlarda bir tür güzellik ortaya çıkarmaktadır. Bu güzellik de Tanrı'nın yansımasıdır. Bu güzelliğin doğasını araştırıp her şeyin nedeni olan ilkeye yönelmenin neliği ile ilgilenen disipline de etik denmektedir. Bu iyiye olan eğilimin tek nedeni kendisi bitimsiz mutluluk olan Tanrı'ya içimizde farkederek bizdeki mutluluğu yaşamaktır. Bu yaşama eylemi belli bir seçme özgürlüğü sonucunda gerçekleşmektedir. Bununla birlikte bu özgürlüğü kullanan irademiz Tanrı'nın yasalarıyla sınırlanmış bir iradedir.

Augustinus'un önemli eserlerinden biri olan *Tanrı Devleti (De Civitate Dei)* toplum ve devlet felsefelerine yön vermiş önemli bir eserdir. Augustinus'un felsefesinde sevginin, özellikle Tanrı sevgisinin önemi büyüktür. Sevgi insanları biraraya getiren ve Tanrı'ya kaynaştıran önemli bir özelliktir. Augustinus'un felsefesinde iki farklı türden sevgi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, daha önce de gördüğümüz gibi Tanrı sevgisi, diğeri de kendini sevmek veya dünya sevgisi. Bu sevgileri içinde barındıran farklı karakterdeki insanlar, doğal olarak birbirinden farklı iki toplum inşa etmektedirler. Tanrı'ya sevgi duyan insanlar Tanrı Devletini, içleri dünya sevgisiyle dolu olanlar da Dünya Devleti'ni meydana getireceklerdir. (Augustinus, *De Civitate Dei*, XIV, 28.) Tanrı Devleti adlı eser, bu iki devletin hikayesidir.



Boethius'un yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

Boethius 480 yılında Roma'da dünyaya geldi. Ünlü bir ailenin çocuğu olarak iyi bir eğitim gördü. Grekçe bildiği için Aristoteles'in pek çok eserini Latinceye çevirdi. Bu çalışmaları esnasında birçok Grekçe felsefi terimin Latince karşılıklarını üretti. Ostrogotların idaresindeki İtalya'da Kral Theodoricus'un himayesinde dersler verdi; ona bakanlık yaptı. Devlete ihanetle suçlanan Albinus'u savunduğu için gözden düştü, hapse atıldı ve idama mahkum edildi. 524 veya 525 yılında öldü. Katolik Kilisesi 1883 yılında Boethius'u şehit ilan etti.

Boethius'un *Felsefenin Tesellisi Hakkında (De Consolatione Philosophiae)* başlığını taşıyan yapıtı felsefe tarihinin en çok tanınan eserlerinden biridir ve kendisi hapisteyken kaleme alınmış-

tır. Bunun yanı sıra başlıca yapıtları arasında *Porphyrios'un Diyaloglarının Victorinus Tarafından Çevirisi (In Porphyrium Dialogi A Victorino Translatio)* ; *Porphyrios'un Kendi Çevirisinin Yorumu (Commentarii In Porphyrium A Se Translatum)* ; *Aristoteles'in Kategorileri (In Categoriae Aristotelis Libri Quatuor)* ; *Aristoteles'in Yorum Üzerine'si (In Librum Aristotelis De Interpretatione Libri Duo)* adlı çalışmaları saymak mümkündür.



Boethius'un varlık ve bilgi anlayışını tartışmak.

Boethius'un hapiste yazdığı eseri *De Consolatione Philosophiae*'de önemli bir felsefe alegorisini bulmaktadır. Felsefeyi bir hanımefendi kılığında gösteren bu alegoride felsefenin iki kısmı, pratik ve teorik olmak üzere resmedilmektedir. Boethius, felsefe ve bilime "quadrivium"u sokan ilk kişidir. Quadrivium, dört matematik bilimi olan müzik, astronomi, geometri ve aritmetik'ten meydana gelir. Boethius, bu şekilde sadece felsefeyi değil; bilimleri de sınıflandırmaktadır. Ona göre felsefe pratik ve teorik olarak ikiye bölünür. Pratik felsefe de kendi içinde üç bölüme ayrılır: Etik, Ekonomi ve Siyaset. Teorik felsefenin de üç alt kısmı bulunmaktadır: Doğa felsefesi yani Fizik, Matematik ve İlahiyat. Buradaki ilahiyat, Kutsal Kitap'taki sorunları ve anlatıları kendisine konu edinen türden bir etkinlik değil; fakat Aristotelesçi anlamda bir ilahiyattır. Bu tür ilahiyat hakkındaki en temel görüşler Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde yer almaktadır. Matematik, kendi içinde tekrar ikiye ayrılır: Çokluk ve Büyüklük. Çokluk'un altında Mutlak Matematik ve Görelî Müzik bulunur. Görelî müziğin üç türü vardır, bunlar: Enstrümental, İnsani ve Kozmik olarak sıralanmaktadır. Büyüklük, Sabit Geometri ve Hareketli Astronomi olarak iki kısımda gözönünde bulundurulur. Bunun yanı sıra Boethius'un bir de peripatetik bilim sınıflandırması da vardır. Bu sınıflandırmada Boethius mantığa yer vermemekte, onu bir el gibi düşünmektedir.

Boethius en temelde Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmak çabasındaydı. Bununla birlikte bu pagan filozofların düşünceleri, başında Tanrı'nın bulunduğu bir dünyayı daha iyi anlamak için kullanılmıştır. Ona göre Tanrı salt formdur ve bu yüzden de O aynı zamanda saf Varlıktır. O'nun Varlığın bizzat kendisi olması, iyi olması

anlamına da gelmektedir. Bu yüzden, Boethius'a göre, Tanrı ile yaratılanlar arasındaki en büyük fark varlık ile öz arasındaki ayırımdadır. Tanrı, özü ile varoluşu bir ve aynı olduğundan salt iyi iken yaratılanların özlerini eksiksizce varoluşlarına yansıtılabilmeleri olanaksızdır.

İnsanın ruh ve bedenden meydana geldiğini düşünen Boethius'a göre duyularımız insan aklını harekete geçiren etkiler üretirler ve bu yüzden de duyulama önem taşımaktadır. Boethius'a göre, insan aklını boş bir levha (*tabula rasa*) olarak düşünmek imkansızdır. İnsan aklında, aklın ışığının zayıflamasından kaynaklanan bir karanlık ve bu karanlıktan dolayı saklı duran birçok kavram bulunmaktadır. İşte duyularımız, bu saklı kavramlarımızın ortaya çıkmasına neden olacak bir şekilde ruhumuzu harekete geçirecek türden bir duyusal etkileşim meydana getirmektedirler. Buradan hareketle, Boethius'a göre kavramlarımızın oluşmasında, duyularımızın ürettiklerinden soyutlanan herhangi bir içerik olmadığını söylemek mümkündür. Kavramlarımız doğuştan sahip olduğumuz yapılardır ve bunlar daha önceki hayatımızda biçimlenmiş olan içeriklerdir. Böylelikle Boethius'un bilgi anlayışının Platoncu olduğunu söyleyebiliriz.

Kendimizi Sıyalım

1. Yenilatonculuğun kurucusu olarak kabul edilen ve Enneades'i kaleme olan filozof kimdir?
 - a. Platon
 - b. Porphyrios
 - c. Thales
 - d. Euripides
 - e. Plotinos
2. Augustinus'un, akıl ile iman arasındaki ilişkiyi en iyi şekilde açıklayan deyişi aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Akıl iman içindir.
 - b. İnanmadıkça anlamayacaksınız.
 - c. Anlamak inanmamaktır.
 - d. Görmeden anlamak mümkün değildir.
 - e. Anlamadıkça inanmayacaksınız.
3. Aydınlanma öğretisi (illuminatio) ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi doğrudur?
 - a. Akla kendi içindeki hakikati görme gücü verir.
 - b. Yaratılışın ilk ilkelerini sağlar.
 - c. Akıl yürütmenin malzemelerini ortaya çıkarır.
 - d. Türümün imkanını sağlar.
 - e. Duyuların doğru bir şekilde çalışmasını sağlar.
4. Memoria ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi doğru **değildir**?
 - a. Bilme ve düşünmenin malzemelerinin bulunduğu bir depodur.
 - b. Özgür sanatlarla ilgili yetileri içinde bulundurmaktadır.
 - c. Duyularla algılanan nesnelere imgelerinin toplandığı yerdir.
 - d. Geçmişle ilgili hafızamızı oluşturur.
 - e. Akıl bizzat kendisiyle karşı karşıya kaldığı yerdir.
5. Boethius hangi iki filozofun düşüncelerini birleştirerek anlamaya çalışmıştır?
 - a. Thales-Platon
 - b. Aristoteles-Plotinos
 - c. Platon-Aristophanes
 - d. Aristoteles-Platon
 - e. Aristoteles-Porphyrios
6. Grek mitolojisinde Musalar kimlerdir?
 - a. Hades'in koruyucusu olan bekçilerdir.
 - b. Atina'daki müzenin kurucusudurlar.
 - c. Edebiyat ve sanatın koruyucu tanrıçalarıdır.
 - d. Müzikteki notalara karşılık gelen tanrıçalarıdır.
 - e. Tanrıça Mnemosyne'nin erkek çocuklarıdır.
7. Boethius'un peripatetik bilim sınıflandırmasında pratik felsefenin altında yer alan bilimler hangileridir?
 - a. Etik-Ekonomi-İlahiyat
 - b. Etik-Matematik-Geometri
 - c. Etik-Ekonomi-Siyaset
 - d. Fizik-Siyaset-Ekonomi
 - e. Geometri-İlahiyat-Matematik
8. Her bilimi kendi uygun nesnesine göre ayırmak hangi antik çağ filozofunun temel anlayışı olmuştur?
 - a. Boethius
 - b. Platon
 - c. Theophrastos
 - d. Aristoteles
 - e. Aristophanes
9. Aşağıdakilerden hangisi Boethius'a göre Tanrı'nın niteliklerinden biri **değildir**?
 - a. Tanrı salt formdur.
 - b. Tanrı saf varlıktır.
 - c. Tanrı iyidir.
 - d. Tanrı yaratıcıdır.
 - e. Tanrı bileşik bir varlıktır.
10. Boethius'un bilgi anlayışı hangi antik çağ filozofunun etkisi altında biçimlenmiştir?
 - a. Aristoteles
 - b. Platon
 - c. Plotinos
 - d. Porphyrios
 - e. Strato

Okuma Parçası

FELSEFENİN TESELLİSİ

“O halde, az önce göstermiş olduğum gibi, bilinen her şey kendi doğasıyla değil de, onu algılayanların doğası aracılığıyla biliniyorsa, o zaman şimdi tanrısal yasanın izin verdiği kadarıyla, tanrısal tözün yapısının ne olduğunu inceleyelim ve böylece bilgisinin nasıl bir bilgi olduğunu anlayabilelim. Akıl sahibi her varlığın ortak düşüncesi Tanrı'nın sonsuz olduğudur. Öyleyse sonsuzluğun ne olduğunu düşünelim; çünkü bu bize hem tanrısal yapıyı hem de tanrısal bilgiyi açıklayacaktır. Sonsuzluk, sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam hakimiyettir. Bu durum zamana bağlı şeylerle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır; çünkü zamana bağlı olarak yaşayan her varlık şimdi yaşar ve geçmişten geleceğe yol alır. Zaman içinde bulunan hiçbir varlık kendi yaşam süresinin bütününe aynı anda kavrayamaz. Henüz yarına ermemiştir, dünü ise çoktan yitirmiştir; yaşadığı bu günde bile ancak değişebilir ve geçici bir anı yaşayabilir. O halde, zamanı koşullu yaşamak durumunda olan varlık, Aristoteles'in evren hakkında düşündüğü gibi, ne varolmaya başlamıştır ne de bir an gelecek varolmasını durduracaktır. Onun yaşamı zamanın sınırsızlığıyla sürüp gitse bile yine de henüz böyle bir varlığın sonsuz olduğuna inanmamızı sağlayacak haklı bir gerekçemiz yoktur. Çünkü o yaşam süresinin bütününe, bu yaşam sonsuz bile olsa, aynı anda yakalayıp saramaz; gelecektekileri henüz yaşamamış, geçmiştekileri ise çoktan yaşamış tüketmiştir. Öyleyse sonsuz bir yaşamı bütünüyle, dolu dolu ve aynı anda yakaladığı ve ona hakim olduğu için geleceğin her ayrıntısından haberdar, geçmişin de hiçbir ayrıntısını kaçırmamış olanın sonsuz olduğunu söylemek yerinde olacaktır. O her zaman kendine hakim olup şimdi olduğu gibi kendisini sunmalı geçip giden zamanın sonsuzluğuna şimdi ve burada gibi sahip olmalıdır. Bu yüzden, Platon'un bu dünyanın zamanda bir başlangıcı olmadığını ve bir sonu olmayacağını iddia ettiğini duyup da yaratılan dünyanın yaratıcısıyla birlikte sonsuz olduğunu düşünenler yanılmaktadır. Çünkü Platon'un dünya için söylediği bu sonsuz yaşamı sürdürmek başka şey, sonsuz yaşamın bütün varlığını aynı anda kucaklamak başka bir şeydir. Böyle bir şeyin sadece tanrısal zihne özgü olduğu çok açıktır. Tanrı'nın yarattıklarından önce gelmesini zamansal nicelik açısından değil de, onun tanrısal doğasının yalınlığı açısından değerlendirmek gerekir. Zamana bağlı şeylerin sonsuz hareketi, devinimsiz tanrısal yaşamın şimdiki durumunu taklit eder; çünkü bu hareket tanrısal yaşamı gerçekleştirmediğinden ve onunla eşdeğerde olmadığından, devinimsizlik-

ten devinime düşer ve şimdinin yalınlığından geleceğin ve geçmişin sınırsız yayılımına doğru küçülür. Kendi yaşamının bütünselliğini dolu dolu ve aynı anda kucaklayamadığından ve tam da bu nedenden varolmayı asla bırakmadığından, tamamen gerçekleştirmediği ve açıklayamadığı tanrısal yaşama kısmen benzemeye çalışır. Böylece kendisini bu kısa ömürlü ve gelip geçici anın şimdisine bağlar. Bu an sürüp giden şimdiyle bir benzerlik taşıdığından, ilişkilendiği her şeye böyle sürüp giden bir varoluş görünümünü kazandırır. Ama sabit kalamadığından, zamanın sonsuz akış yolculuğuna kapılır ve sabit kalıp da bütünselliğini saramadığı yaşamı ancak bu şekilde ilerleyerek sürdürebilir. Bu yüzden, nesnelere uygun adlar vermek istiyorsak, Platon'u izleyerek, Tanrı'nın sonsuz, dünyanın sürekli olduğunu söyleyelim. O halde, her yargı kendi doğasına göre kendisine konu olanları kavradığından ve Tanrı hep sonsuz ve şimdi olma durumunda olduğundan, onun bilgisi de zamanın bütün devinimini aşarak kendi şimdisinin yalınlığında kalır ve geçmişin ve geleceğin sonsuz yayılımını kapsayarak kendisinin o yalın kavrayışında her şeyi şimdi oluyormuş gibi seyrederek. Bu yüzden her şeyi ayırt etmesini sağlayan Tanrı'nın şimdisi üzerine düşünmek istiyorsan, buradaki önbilgiyi geleceği önceden bilmek olarak değil, hiç azalmayan şu anın bilgisi olarak değerlendirmen daha doğru olacak. Bu yüzden, buna öngörü demek daha doğru olur, önceden görme değil; çünkü en alttaki nesnelere çok uzakta olduğundan, bütün her şeye dünyanın en üst zirvesinden bakıyormuş gibi bakar. Öyleyse insanlar gördükleri şeylere bile zorunluluk yüklemekten, niçin sen tanrısal ışıla aydınlanan şeylerin zorunlulukla meydana geldiğini dayatıyorsun? Şimdi gördüğün şeyleri, görmüş olman onlara herhangi bir zorunluluk yükler mi?” “Hayır, yüklemeyiz.” “O halde, tanrının şimdisini, insanınkiyle kıyaslayacak olursak, nasıl biz bazı şeyleri geçici şimdimizde görüyorsak, o da her şeyi kendi sonsuzluğunda seyrederek. Bu yüzden tanrısal önbilme şeylerin yapısını ve özgünlüğünü değiştirmez ve zaman içinde günü geldiğinde olacak olanları kendi şimdisinde seyrederek. Nesnelere ilgili yargıları karıştırmaz ve zihnindeki bir anlık bir ışımla zorunlu olarak olacakları ayırt ettiği gibi, zorunlu olarak olmayacakları da ayırt eder. Nasıl ki siz sokakta yürüyen bir adamı ve aynı anda gökyüzünde doğan güneşi gördüğünüzde, her iki olayı eşzamanda gördüğünüz halde, yine de birincisinin iradeye bağlı, diğerinin zorunlu olduğunu anlıyorsunuz, işte aynı şekilde her şeyi açık seçik gören tanrısal görü de, kendisine göre şimdiki zamanda olan, ama zamana bağlı ola-

rak gelecekte olacak olanların yapısını karıştırmaz. Bu yüzden, Tanrı varolma zorunluluğunun olmadığını bildiği bir şeyin olacağını bildiğinde bu bir sanı değil, hakikate dayalı bir bilgi olur. Bu aşamada, eğer Tanrının olacağını gördüğü şeyin olmamasının mümkün olmayacağını söylersen, öte yandan olmaması mümkün olmayacak bir şeyin zorunlulukla olacağını belirtirsen ve beni bu zorunluluk terimiyle sıkıştırarak olursan, bunun sağlam hakikate ilişkin bir şey olduğunu kabul ederim; ama bu hakikati ancak din eğitimi almış birinin kavrayabileceğini de itiraf ederim. Yanıtım şöyle olur: Gelecekte olacak olan o olay, tanrısal gözle bakıldığında zorunludur, ama kendi doğasına göre değerlendirildiğinde tümüyle özgür ve bağımsızdır. Çünkü iki tür zorunluluk vardır: ilki, doğal zorunluluk, örneğin bütün insanların ölümlü olması zorunludur; ikincisi, koşullu zorunluluk, örneğin birinin yürüdüğünü biliyorsanız, o yürüyor olmak zorundadır; çünkü birinin bildiği bir şey, bilinenden başka türlü olamaz. Ama bu koşullu zorunluluk, öteki doğal zorunluluğu beraberinde sürüklemeyiz. Çünkü bu tür zorunluluk nesnenin kendisine özgü doğasından kaynaklanmaz, ona eklenen koşuldan kaynaklanır. Bir insan kendi isteğiyle yürüyorsa hiçbir zorunluluk onu ilerlemeye zorlayamaz; zaten onun yürürken ilerlemesi zorunludur. O halde aynı şekilde tanrısal öngörü bir şeyi şimdide görürse, o şey, doğasında hiç bir zorunluluk olmasa da zorunlu olarak olur. Tanrı irade özgürlüğüne bağlı olarak gelecekte olacak olanları şimdide görür. O halde, bu şeyler tanrı görüşüyle bağlantılı olarak düşünüldüğünde, tanrısal bilgi koşuluna bağlı olarak zorunlu olarak olurlar; ama kendi başlarına düşünüldüklerinde, kendi doğalarının mutlak özgürlüğünü yitirmezler. Öyleyse Tanrının olacağını bildiği her şeyin olması kuşku götürmez; ama bunların bazıları özgür iradeye göre olur. Bunlar gerçekleşebilir bile, yine de gerçekleşerek kendi doğalarını, başka deyişle, olmadan önce varolmama olasılıklarını bırakmazlar. Ama tanrısal bilgi koşuluna bağlı olarak her durumda zorunluymuş gibi meydana geleceklerine göre, bu şeylerin zorunlu olmamasının ne önemi var? Buradaki fark biraz önce verdiğim örneklerde yatıyor: doğan güneş ve yürüyen adam. Bunlar olurken olmamaları mümkün olmayan olaylardır. Yine de bunlardan ilki, olmadan önce varolmak zorundaydı, diğerinin böyle bir zorunluluğu yoktu. Aynı şekilde, Tanrının şimdide gördüğü olaylar kuşku götürmez şekilde olmak zorundadır, ama bunlardan bazıları şeylerdeki doğal zorunluluktan meydana gelir, bazıları kendilerini gerçekleştiren kişilerin takdirine bağlıdır. Demek ki 'bu şeyler tanrısal bilgiye göre değerlendirildiğinde zorunlu, kendi başlarına değerlendirildiğinde zorunluluk bağlarından kurtulmuştur' der-

ken haksız değildik. Tıpkı, duyularla algılanan her şeyin akla göre değerlendirildiğinde tümel, kendi başlarına değerlendirildiğinde tikel olması gibi. Şöyle diyebilirsin: 'Ama niyetimi değiştirme gücü kendi irademeye bağlıysa, Tanrının önceden bildiklerini değiştirme şansını yakaladığımda, onun öngörüsünü boşa çıkarmış olurum.' Buna karşılık benim yanıtım şöyle olacaktır: Niyetini elbette değiştirebilirsin, ama tanrısal öngörünün o an orada olan hakikati, niyetini değiştirebilme iraden olduğunu, bunu yapıp yapamayacağını ve yeni niyetinin ne olacağını seyrettiğinden, tanrısal öngöründen kaçamazsın. Tıpkı, özgür iradenle hareket edip eylemlerini değiştirdiğin halde, o anda seni gözetleyen bir insanın gözünden kaçamaman gibi. Öyleyse şöyle soracaksın: Benim tavır alışımaya göre tanrısal bilgi de değişecek mi? Başka deyişle, ben şunu ya da bunu istediğimde, onun bilgisi kararsız kalacakmış gibi mi görünecek? Yanıtım, 'Hayır' olacak; çünkü tanrısal görüş, gelecekteki her olaydan önce gelir ve kendine özgü bilgisinin şimdisine döndürür, geri çağırır ve senin sandığın gibi, önceden bildiğini bir şöyle, bir böyle değiştirerek bocalamaz. Kendisi hiç değişmeden, tek bir bakışla senin yaptığın değişiklikleri önceden sezinler ve hemen anlar. Bu, her şeyi şimdi kavrama ve görme yetisi, tanrının kendisine özgü yalınlığından kaynaklanır, gelecekte olacak olanların sonuçlarından değil. İşte bu şekilde az önceki karşılık çıkışına da bir çözüm getirilmiş oldu; başka deyişle, bizim gelecekteki eylemlerimizin tanrısal bilginin nedeni olduğunu söylemenin hiç yerinde olmadığını anlamış oldun. Çünkü her şeyi şimdiki bilgisinde kapsayan tanrısal bilginin gücü, her şeye bir sınır çizmiştir ve sonradan meydana gelecek şeylere hiçbir şey borçlu değildir. Bu doğru olduğuna göre, ölümlü insanların seçim yapma özgürlüğü bozulmadan kalır ve her türlü zorunluktan bağımsız olan istençlerimiz için ödül ya da ceza verecek yasalar da adaletsiz olmamış olur. Ayrıca Tanrı, öngörüsüyle her şeyi sürekli olarak yukarıdan seyrederek ve onun hep şimdide varolan sonsuz görüşü, iyilere ödül, kötülere ceza dağıtarak gelecekteki eylemlerimizin niteliğiyle uyumlu bir birliktelik sürdürür. Tanrıya bağladığımız umutlar ve ona ettiğimiz dualar boş yere değildir; dürüstlerse, etkisiz kalmaları olanaksızdır. O halde, kötülüklerden uzak durun, erdemlerinizi derinleştirin, ruhunuzu yüce umutlara yükseltin ve acizane yakarılarınızı göğe sunun. İkiyüzlü davranmak istemiyorsanız mutlaka dürüst olmak zorunda olduğunuzu bilin; çünkü siz her şeyi seyreden bir yargıcın gözlerinin önünde yaşamaktasınız." (Bu metin Boethius'un *Philosophiae Consolatio (Felsefenin Tesellisi)* isimli eserinin 5. Kitabından alınmıştır. Çeviren: Çiğdem Dürüşken).

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Augustinus’un Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Plotinos’un Enneades adlı bir kitap yazdığını ve Roma’da Yeniplatoncu bir okul kurduğunu göreceksiniz.
2. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Augustinus’un Tanrı ve Yaratılış Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Aklın kendi başına bırakılması insan için uygun bir eylem biçimi değildir. Aklın, imanının rehberliğinde iş görmesi gerekmektedir.
3. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Augustinus’un Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İlahi bir eylem olan aydınlanma, hakikatin keşfi bakımından en önemli kavramlardan biridir.
4. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Augustinus’un Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Memoria’nın Türkçe’ye hafıza olarak çevrilmemesinin faydalı olacağını göreceksiniz.
5. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Boethius’un Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Boethius, elindeki çeviri metinlerin tatmin edici olmadığını düşünerek Platon ve Aristoteles’in eserlerini çevirmeye niyetlenmiş; böylelikle iki filozofun aslında birbirine ne kadar yakın düşündüklerini göstermek istemiştir.
6. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Felsefenin Bölümleri” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Musalar Mnemosyne’nin 9 kızıdır ve her biri belli bir sanat ile ilgilenmektedir.
7. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Felsefenin Bölümleri” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Boethius pratik felsefeyi biçimlendiren bilimlerin etik, ekonomi ve siyaset olduğunu düşünmektedir.
8. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Felsefenin Bölümleri” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Bilimleri nesnelere göre sınıflandırma eğilimi Aristoteles ile birlikte başlamıştır.
9. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Boethius’un Varlık ve Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Tanrı’nın bütün yarattıkları form ve bedenden meydana gelmiştir. Bununla birlikte Tanrı’nın Öz’ü ve Varoluşu bir ve aynı olduğundan O’na bileşik varlık demek mümkün değildir.
10. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Boethius’un Varlık ve Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Boethius’un bilgi anlayışının hangi bakımlardan Platoncu olduğunu göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Augustinus, özellikle Yeniplatoncu Hıristiyan filozoflardan hareketle Platon’un felsefi düşüncelerinde çok etkilenmiştir. Platon’un İdea’yı tanımlarken kullanmış olduğu niteliklerin neredeyse tümünü, Augustinus Tanrı’yı anlatırken kullanmıştır. Platon’un İdeası elbette tektanrılı dinlerin Yaratıcı Tanrısı ile özdeşleştirilemez. Bununla birlikte, Platoncu İdea ile Augustinus’un Tanrısı arasında fizik hareketten muaf bir varoluş esastır. İdea, Platon’un anlayışına göre Varlık’ın kendisidir; aynı durum Augustinus’ta Tanrı için geçerlidir. Tanrı Varlık’ın kendisidir. Böyle olmak suretiyle fizik dünyanın oluş sürecinden kendini uzakta tutmakta ve bu sayede değişime uğramamaktadır.

Sıra Sizde 2

Augustinus’un Memoria kavramı, daha sonraları psikolojik içe bakış olarak da anlaşılmış, önemli bir kavramdır. Augustinus bu kavram aracılığıyla, aklın kendi kendisini keşfi sürecini sağlam bir zemine oturtmayı denemiştir. Platon’un anamnesis anlayışını bütünüyle kabul etmeyen Augustinus’a göre, idelerimiz/kavramlarımız doğuştan gelen bir özellik içermektedir. Bu kavramlarımız veya idelerimiz içinde Hakikat ve Tanrı en önemli yapılarıdır. Akılsal ruhun bu iki kavramı keşfi ancak memoria sayesinde gerçekleşebilmektedir. Başka bir deyişle memoria aklın Tanrı’yla karşı karşıya kaldığı bir ruhsal/içsel mekandır.

Sıra Sizde 3

Boethius, Aristoteles’in sınıflandırmasını takip ederek meydana getirdiği bilimler sınıflandırmasında mantığa yer vermemektedir. Bununla birlikte Stoalılardan hareketle yaptığı sınıflandırmada mantık bulunmaktadır. Aristoteles mantığı bir araç olarak düşünmekteydi ve mantığı bilim olarak değerlendirmek düşüncesinde olmamıştı. Bununla birlikte Boethius, mantık hakkında çok belirgin bir düşünceye sahip olmasa da mantığı bilim olarak düşünmek konusunda çekimser davranmaz. Ona göre mantık kendine has bir nesneye sahiptir ve çalışmalarını da bu uygun nesne üzerinden gerçekleştirmektedir.

Sıra Sizde 4

Boethius'un bilgi anlayışında kendisinden yararlandığı en önemli Platoncu kavram anamnesis (hatırlama) kavramı, öğretisidir. Tabula rasa düşüncesine sıcak bakmayan Boethius'a göre insan aklında, karanlıktan dolayı saklanan bir çok kavram bulunmaktadır. Duyusal etkileşim sonucunda bu kavramlar bir çeşit hatırlanmakta ve içerikleri hakkında farkındalıklar belirlemektedir. Kavramlarımızın tümü doğuştan geldiklerinden onların, duyularımız aracılığıyla yeni oluşturulan yapılar olmasına imkan yoktur. Bu özelliğiyle Boethius'un Aristotelesçi bilme anlayışından çok, Platoncu hatırlama anlayışına yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Boethius. (2006). **Felsefenin Tesellisi**. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Cevizci, A. (1999). **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**. Bursa: Asa Kitabevi
- Çotuksöken, B. (1993). **Ortaçağ Yazıları**. İstanbul: Kabalcı Kitabevi.
- Çüçen, A. (2010) **Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe**. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Gilson, E. (2005). **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**. çev: Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitabevi.
- Gilson, E. (2007). **Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar**. Çeviren: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gracia, J. ve Noone, T. B. (ed.) (2006). **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hill, D. J. ve Rauser, R. D. (ed.) (2006). **Christian Philosophy A-Z**. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jeaneau, E. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. Çev: Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kenny, A. (2005). **A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy**. Oxford: Clarendon Press.
- Klima, G. (ed.) (2007). **Medieval Philosophy Essential Readings With Commentary**, Oxford: Blackwell Publishing.
- Knowles, D. (1993). **The Evolution of Medieval Thought**, Essex: Longman.
- Libera, A. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. çev: Ayşe Meral, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Marenbon, J. (2002). **Early Medieval Philosophy (480-1150)**. London&New York: Routledge.
- Maurer, A. (1982). **Medieval Philosophy**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- O'Donnel, J. J. **Augustine: A New Biography**. Harper-Collins e-books.
- Teske, R. J. (2009). **Augustine of Hippo Philosopher, Exegete, and Theologian**, Milwaukee: Marquette University Press.
- Wace, H. ve Piercy W. C. (ed.). **A Dictionary of Christian Biography and Literature the End of the Sixth Century A.D.** Grand Rapids, Url: www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html
- Wulf, M. (1951). **History of Mediaeval Philosophy**, Çeviren: Ernest C. Messenger, London& New York: Thomas Nelson and Sons.

2

Amaçlarımız

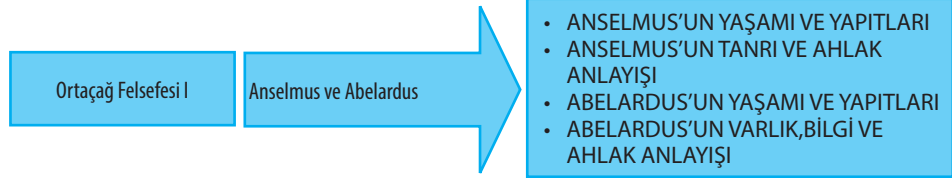
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Anselmus'un yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Anselmus'un Tanrı ve ahlak anlayışını tartışabilecek,
- Abelardus'un yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Abelardus'un tümeller tartışmasındaki yerini ve bilgi anlayışını değerlendirebilecek,
- Abelardus'un ahlak anlayışını tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Ahlak
- Kesinlik
- Ruh
- Tanrı'nın yapısı
- Akıl ve iman ilişkisi
- İrade ve özgürlük
- Tanrı kanıtlanması
- Yaratılış
- Tümeller tartışması

İçindekiler



Anselmus ve Abelardus

ANSELMUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI

Anselmus'un hayatı hakkındaki en kapsamlı bilgileri, onunla 1079 yılında tanışan Rahip Eadmer adlı bir tarihçinin kaleme aldığı *Vita Anselmi (Anselmus'un Hayatı)* başlıklı eserden edinmekteyiz. İtalya'nın kuzeyindeki Aosta'da 1033 yılında Roma asilzadesi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Anselmus, bu yüzden bazı zamanlar Aostalı Anselmus olarak da anılmaktadır. Babasının adı Gundulf, annesinin adı Ermenberga olan Anselmus, 23 yaşına kadar kaldığı Aosta'da Benedikten tarikatının rahipleri tarafından eğitildi. Yaklaşık üç yıl boyunca Avrupa'da değişik yerleri ziyaret etti ve 1059'da Bec Manastırı'na geldi. Bec Manastırı o dönemde ünlü diyalektikçi Lanfranc (1010, Pavia-1089, Canterbury) tarafından yönetilmekteydi. Özgür sanatlar konusundaki eğitimi ile tüm Avrupa'da ün kazanmış olan bu manastırda 1078 yılında, Bec Manastırı'nın kurucusu ve ilk başrahibi olan Herluin öldükten sonra başrahip seçildi. Anselmus, eğitim konusunda Lanfranc zamanından itibaren ün kazanmış olan Bec Manastırı'na daha büyük bir ivme kazandırdı. Eğitimin yanı sıra önemli çalışmalara da imza atan Anselmus, bu dönemde pek çok eserini kaleme aldı.

Bec'teki hocası Lanfranc, Canterbury başpiskoposu idi ve bu görevini sürdürürken 1089'da öldü. Anselmus, onun görevine 1093 yılında atandı. İngiltere Krallığı ile kilise arasındaki kavgada kilise adına önemli kazanımlar elde etti. 21 Nisan 1109'da öldüğünde Canterbury'deki görevini hâlâ sürdürmekteydi. Cenazesi katedralin içine gömüldü. Bir yangından sonra mezarı gene katedralin içinde başka bir yere nakledildi; ancak nerede olduğu daha sonra unutuldu. 1494'te aziz ilan edildi ve 1720 yılında Kilise Doktoru unvanına layık görüldü.

Anselmus, bazı eserlerini Bec Manastırı'ndaki görevi sırasında, bazılarını ise Canterbury başpiskoposu iken yazmıştır. Kaleme aldığı eserleri arasında *Okur Yazar Hakkında (De Grammatico)*, *Monologion*, *Ruhun Tanrı'ya Seslenişi (Proslogion)*, *Hakikat Hakkında (De Veritate)*, *Seçme Özgürlüğü Hakkında (De Libertate Arbitrii)*, *De Casu Diaboli*, *İktidar ve İktidarsızlık Hakkında (De Potestate et Impotentia)*, *İmkân ve İmkânsızlık Hakkında (De Possibilitate et Impossibilitate)* ve *Zorunluluk ve Özgürlük Hakkında (De Necessitate et Libertate)* bulunmaktadır.

Canterbury başpiskoposu olduğu dönemde kaleme aldığı eserlerinden bazıları şunlardır: *Tanrı Niçin İnsan Oldu? (Cur Deus Homo?)*, *De Processione Spiritus Sanctus*, *De Sacramentis Ecclesiae* ve *Epistola de Incarnatione Verbi*.

ANSELMUS'UN TANRI VE AHLAK ANLAYIŞI

Anselmus'un Tanrı Anlayışı

Anselmus'un temel olarak Platoncu görüşleri benimsediğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte onun Platon hakkındaki düşünceleri genellikle ikincil kaynaklar aracılığıyla elde edilmiştir. Bu konuda Augustinus'un önemli bir etkisi olduğu açıktır. O dönemde, çevirisini Calcidius veya Cicero'nun yaptığı iki ayrı *Timaios* çevirisi ortalıkta dolaşmaktaydı ve Anselmus, büyük bir ihtimalle bu çevirileri de okuma fırsatını bulmuştu.

Anselmus, ortalama bir Ortaçağ filozofu gibi insani bilginin kaynaklarının akıl ve iman olduğunu düşünmekteydi. Bununla birlikte Anselmus, Lanfranc'ın öğrencisi idi ve imanın bütün bir insan araştırmasının başlangıcı olması gerektiğini söylüyordu. Biraz sonra göreceğimiz ünlü Tanrı kanıtlamasını da sergilemiş olduğu *Proslogion* adlı çalışmasında şunları söylemektedir: “Zira inanayım diye anlamayı gözetmiyorum; fakat anlayayım diye inanıyorum. Çünkü aynı zamanda şuna inanıyorum ki inanmadıkça anlamayacağım da.” (*Anselmus, Proslogion, I: “neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.”*)

Anselmus'un bu yaklaşımı ileri sürerken, felsefe ile ilahiyat arasındaki farkı bildiğini varsaymak gerekir. Bununla birlikte o, imanın ancak akılsal bir çalışma ve gayret sonucunda yetkinleşeceğine inanmaktaydı. Başka bir deyişle Anselmus'un niyeti, imanı aklın yerine koymak değildi. Bu yaklaşım üzerine inşa edilen anlayış, bir süre sonra kendiliğinden Anselmus'taki **doğal ilahiyatı** da belirginleştirmektedir.

Elbette bu ilahiyatın başında ve sonunda, hem bir ilke hem de amaç olarak Tanrı'nın kendisi yer almaktadır. Onun için önemli olan, imanın ve buna bağlı olarak dogmanın öncelikle kurulmasıdır. Bu kuruluş aşamasından sonra akıl, “zorunlu nedenler” (*rationes necessariae*) aracılığıyla imanın nesnesindeki gizemleri, sırları anlamak girişiminde bulunabilir. Bu gizemlerin hepsini birden çözmesine imkân olmasa da Teslis (*Trinitas*) gibi ifadeleri anlamak bu şekilde mümkündür. Belki de bu yüzden Ortaçağ boyunca kendisine yakıştırılan isim “İkinci Augustinus” olmuştur.

Döneminin öteki diyalektikçileri gibi mantıksal yargılardan imanın ağırlığını çekmeyen Anselmus'un, Augustinus'tan destek alarak geliştirmiş olduğu özgün bir Tanrı kanıtlaması bulunmaktadır. Aslında Anselmus'un Tanrı kanıtlaması birden fazladır. Bazı felsefe tarihçileri bunlardan üçünün kayda değer olduklarını düşünmektedir:

- Birinci Tanrı kanıtlaması, aslında bütün bir felsefe tarihi içinde ön planda olan yaklaşımdır. Buna göre aklımız ve duyularımız, çevremizde pek çok iyi şeyin bulunduğu konusunda bilgi iletir. Bu noktadaki temel sorudur: Bütün bu iyi şeyler, tek bir iyi şeyden dolayı mı iyidirler; yoksa her birindeki iyilik kendine özgü bir özellik mi içermektedir? Elbette bu sorunun Anselmus tarafından verilen cevabı açıktır: Bütün iyi şeyler tek bir iyiden dolayı iyidirler. Zira iyi olan şeylerin iyilik dereceleri birbirinden çok farklıdır ve bunların iyiliği aldıkları şeyin, bütün iyi şeylerin pay aldığı iyilik olması gerekmektedir. Herkesin ve her şeyin iyi oluşunun nedeni olan iyiliğin de bir nedeninin olması düşünülemez. Öyle olmuş olsaydı o zaman kendisi dışındaki şeyleri belli bir yöne doğru taşıyamazdı. Bu yüzden bu iyinin varoluşunun bizzat kendisi aracılığıyla gerçekleştiğini söylemek gerekir. Sadece o, bütün diğer iyi şeylerin üstünde en yüksek iyidir ve bütün varolanlar içindeki tek mükemmel olan olarak Tanrı'nın kendisidir.
- Ortaçağ felsefesinde yer bulmuş olan neredeyse bütün Tanrı kanıtlamaları birbirine benzeyen yöntemler kullanmaktadır. Anselmus'un başka bir Tanrı

Doğal ilahiyat, vahiy yardımından çok akıl yürütmedeki doğal süreçler aracılığıyla kavranılabilecek bir Tanrı anlayışını dile getirmektedir.

kanıtlaması da gene başka kanıtlamaları hatırlatan bir gelişim göstermektedir. Ona göre her şey varoluşunu, varoluşunu bizzat kendisi aracılığıyla gerçekleştiren bir varlıktan almaktadır. Var olmak, belli bir düzeyde mükemmellik içermektedir. Aşağı yukarı mükemmel olan her var olan, bu mükemmelliğini en yüksek derecede mükemmelliği sahip olandan almaktadır ve o da Tanrı'dır.

Anselmus'un Tanrı kanıtlamasına **Ontolojik Tanrı Kanıtlaması** denmesinin nedeni, onun aşırı gerçekçi yaklaşımıdır.

Anselmus, *Monologion*'u kaleme aldıktan sonra Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için daha basit bir yol olup olmadığını düşünmeye başlar. Bu düşünceleri onu çok basit bir Tanrı kanıtlamasını oluşturmaya yönelir. *Proslogion* adlı eserinde okuyucuyu yönlendirirken Tanrı kanıtlamasını inşa edeceği yolu da belirlemiş olmaktadır. Bu kanıtlama, Tanrı sevgisi ve sezgi aracılığıyla gerçekleşecektir. Açıkça belirtmek gerekirse Anselmus, bu kanıtlamada Augustinus'u takip etmektedir. Augustinus Tanrı'yı tarif etmeye çalışırken "kendisinden daha iyisi düşünülemez olan" (*quo esse aut cogitari melius nihil posit*) ifadesini kullanmıştı. Felsefe tarihinde bir dönem dile getirilenler, daha önceki dönemlerde de öyle veya böyle dile getirilmişlerdir. Dolayısıyla Augustinus'u da önceleyen biri bulunmaktadır: Ünlü Romalı filozof Seneca da Tanrı'yı "kendisinden daha büyüğü düşünülemez bir büyüklük" olarak anlamıştı.

Proslogion'un ikinci kısmında Anselmus, "İnanmaktayız ki sen (Tanrı), kendisinden daha büyüğü düşünülemez olan bir şeysin." demektedir. Bu ifade içerilenleri Anselmus iki yönden anlamayı denemektedir. Bunlardan ilki, akılda (*in intellectu*) biçimlenmektedir. Ona göre bir aptal bile "Tanrı yoktur." dediğinde bu sözlerin gerçekten olup olmadıkları konusunda bir anlayış geliştirmese de dile getirdiklerini anlayabilecek durumdadır. Böylelikle Tanrı'yı inkar edenler de dâhil olmak üzere herkes, kendi aklında Tanrı ile ilgili bir kavrayışa sahiptir. Anselmus'a göre Tanrı'nın sadece akıldaki bir kavrayış veya idea olması kabul edilebilir bir şey değildir. Kendisinden daha büyüğü düşünülemez olan şey olarak Tanrı bir kez düşünüldüğünde o, sadece akılda (*in intellectu*) var olmakla kalmayacak; fakat aynı zamanda gerçeklikte de (*in re*) yer alacaktır. (*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est.*) Bu kanıtlamada Anselmus'un kalkış noktası Tanrı'ya imandır. Kanıtlama, daha öncekilerin de yapmış oldukları gibi akılda başlamakta ve ilahi aydınlanmanın yardımıyla devam etmektedir.

Anselmus'un bu kanıtlamasını ortaya atmasından sonra kendisine yöneltilen en önemli eleştirinin sahibi Marmoutier (Tours) rahiplerinden Gaunilon'dur. Gaunilon kanıtlamaya ilişkin olarak iki önemli eleştiri getirmektedir. "Aptal Namına" başlıklı küçük makalesinde Gaunilon, aptalın bu sözleri söyleyebileceğini ve ağzından çıkan bu sesleri duyacağını kabul eder. Bununla birlikte bunu, Tanrı'yı algılayabileceğinden daha fazla kavrayamaz. Zira aptal, kendisi bizzat Tanrı olan bir gerçekliği bilmemektedir. Daha da önemlisi, başka gerçekliklerden hareketle Tanrı'ya ilişkin bir kavrayışa da ulaşamaz; çünkü Anselmus'a göre Tanrı'dan başka bir gerçeklik yoktur.

Gaunilon'un ikinci eleştirisi ise daha çarpıcıdır: Kendisinden daha büyüğü düşünülemez olan şeyi düşündüğümüzde bu düşüncenin sadece akılda değil; fakat aynı zamanda gerçeklikte de bulunduğu sonucuna ulaşmak imkânsızdır. Zira kanatlı at, tekboynuz gibi pek çok gerçek dışı şey hakkında düşünebiliriz. Ne var ki bunların hiçbirisi, sadece düşüncede var olduklarından dolayı gerçeklikte de var olmaya başlamazlar. Anselmus'un bu karşı çıkışa itirazı gecikmemiştir. Düşüncede var olanın gerçeklikte de var olması meselesi, sadece tek bir varlık için geçerlidir ve o da Tanrı'dır. Zira Tanrı, olmaması düşünülemez olandır.

Felsefe tarihinde **Ontolojik Tanrı Kanıtlaması** ifadesini kullanan Immanuel Kant (1724-1804) olmuştur. Spekülatif akıl aracılığıyla gerçekleştirilebilecek Tanrı kanıtlamalarının üç tane olduğunu ve bunlardan birinin de ontolojik olduğunu dile getirmiştir (Kritik der reinen Vernunft, A590/B618). Aslında Kant, doğrudan doğruya Anselmus'un kanıtlamasına değil; fakat onunkinin değişik bir şekli olan Descartes'in Tanrı kanıtlamasına bu adı vermişti. Saf Akıl Eleştirisi adlı eserinde Kant, Descartes'in Tanrı'nın varoluşunu yalın Tanrı idesinin kendisinden hareketle kurduğunu söylemişti. Bununla birlikte böyle bir yaklaşımın Anselmus için geçerli olup olmadığı tartışmalıdır.

Tanrı'nın akılda "kendisinden daha büyüğü düşünülemez olan" olması, gerçekliği de bu kavrayış esasına göre zorunlu olarak biçimlenmesi demektir.

SIRA SİZDE



Anselmus'un Tanrı kanıtlamasının Platoncu özellikleri hakkında ne söylenebilir?

Tümeller tartışması, özellikle 11 ve 12. yüzyıllarda doruk noktasını bulmuş bir problemler yumağıdır. Problemin asıl kaynağı Porphyrios'un Isagoge adlı eseridir. Porphyrios bu eserinde, tümel (katholou) olarak anılan ve Aristoteles'in ikincil töz adını verdiği tür ve cinslerin durumunu sorgulamaktadır. Tümelin var olup olmadığı, var ise nerede bulunduğu, maddi olup olmadığı türünden soruları içinde barındıran Isagoge'nin çeşitli yorumları arasında en etkilisini Boethius gerçekleştirmiştir. Demek ki tümeller tartışmasında en önemli iki kaynak Porphyrios ve Boethius'tur. Biraz önce dile getirilen sorulara verilen farklı cevaplara göre de filozoflar, özellikle on ikinci yüzyılda, temel olarak gerçekçiler (reales) ile adlılar (nominales) şeklinde iki saf hâlinde karşı karşıya gelmişlerdir.

Anselmus'un bu anlayışı, kendisinden sonra gelen pek çok filozof tarafından dikkate alınmıştır. Bu yaklaşıma sıcak bakanlar olduğu gibi bu anlayışı benimsemeyen, reddedenler de ortaya çıkmıştır. Bonaventura, Duns Scotus, Rene Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel gibi filozoflar; bazı değişiklikler ve eklerle birlikte Anselmus'un Tanrı kanıtlamasını benimsemişlerdir. Gaunilon ile aynı düşüncede olup kanıtlamayı reddedenlerin arasında, Thomas Aquinas, John Locke ve Immanuel Kant gelmektedir. Anselmus, **tümeller tartışması** çerçevesinde gerçekçi bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu yüzden bazılarının düşündüğü gibi sadece düşünce içerikleri ile ilgilenmemiş; fakat aynı zamanda bu içeriklerin şeylerle olan ilgisi üzerinde de durmuştur. Düşünce içerikleri ile şeyler arasında doğrudan ilgi olması gerektiğini söyleyen Anselmus, aksi hâlde, fizik dünyayı ilgilendiren yargılarda kolaylıkla hata yapılabileceğini dile getirmiştir (Maurer, 1982: 54).

Anselmus'un Ahlak Anlayışı

Anselmus'un kendi başına bir ahlak anlayışı ortaya koyup koymadığı sorusu tartışmalı bir sorudur. Onun bir ahlak teorisi üretmediğini ileri sürenler, çalışmalarının felsefi olmaktan çok dinî olduğunu; dolayısıyla da bağımsız bir ahlak teorisi oluşturacak düşünceler üretmediğini söylemektedirler. Ne var ki Anselmus'un düşüncelerinde ahlak felsefesi temelinde irdelenebilecek epeyce malzeme bulunmaktadır. Doğal olarak bu malzemelerin gerçekten ne anlama geldiğini ve nasıl irdelenmesi lazım geldiğini iyi bir şekilde kavramak için öncelikle onun hakikat anlayışına bakmak gerekir.

Diğer pek çok konuda olduğu gibi, Anselmus'un hakikat hakkındaki görüşleri de Augustinus tarafından etkilenmiştir. Tıpkı Augustinus gibi Anselmus da hakikatin bir başlangıcı ve sonu olmadığını dile getirmektedir (*De Veritate 1*). Böyle başı ve sonu olmayan bir hakikat de elbette hakikatin kendisi olan Tanrı'yla özdeş olmaktadır. Evrendeki her şeye ilişkin olarak kurulabilecek önermelerin tümündeki hakikat en kesin bir şekilde Tanrı tarafından bilinmektedir. Bu yüzden de bu önermelerdeki hakikat ebedidir ve Anselmus hakikati önermelerdeki doğruluk (*rectitudo*) temelinde anlaşılır hâle getirmektedir. Anselmus gibi gerçekçi bir filozofun hakikati sadece önermelerdeki doğrulukla ilişkilendirmesi elbette düşünülemez. Doğruluk aynı zamanda irade, düşünce, eylem ve şeylerde de söz konusudur.

Doğruluk, herhangi bir duyunun nesnesi olmadığı için de "sadece akıl tarafından algılanabilir" olarak tarif edilmektedir. İçinde yaşadığımız dünyayı yöneten tek bir hakikat vardır ve o da Tanrı'dır. Bu bakımdan önermelerin doğruluğu veya önermelerdeki hakikat düşüncenin hakikatine, düşüncedeki hakikat şeylerdeki hakikate, şeylerdeki hakikat de Tanrı'ya yani mutlak hakikate dayanmaktadır. Bu açıklamadan sonra Anselmus'un Tanrı kanıtlamasında anlatmaya çalıştığı durum daha net olarak kavranılır olmaktadır (Maurer, 1982: 55).

De Veritate adlı eserinde (12) belirttiği gibi hakikat (*veritas*), doğruluk (*rectitudo*) adalet birbirleriyle değiş tokuş edilebilir kavramlardır. Buradaki adalet teriminin Anselmus için özel bir önemi bulunmaktadır. Zira adalet, iradenin doğruluğu ile yakından ilgilidir. İrade düzgün (dürüst) bir yönelim içindeyse doğruyu/hakikati bulan bir eylem ortaya çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla iradenin özgürlüğü

doğruluk veya dürüstlikle yakından ilişkilidir. İradedeki bu özgürlük ise, doğruluğu veya dürüstlüğü sadece kendisi için isteme durumudur.

Anselmus'a göre iradenin üç anlamı vardır. İrade her şeyden önce isteme gücü veya yetisi anlamına gelmektedir. İkinci olarak irade, isteme gücünün eğilimi veya etkilenimi olarak anlaşılabilir. İradenin üçüncü anlamı ise isteme eylemidir. Bu eylemlerden bir tanesi, kendisi bir yargı (*judicium*) olan tercihte bulunma veya karar almaktır. Burada devreye bilgi girmektedir. Zira herhangi bir şeyi tercih edip etmeme, aklın işleyişine uygun bir eylemde bulunmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan seçme ve irade ile akıl arasında bir paralellik söz konusudur (Maurer, 1982: 56-57). İrade bu bakımdan bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte o, herhangi bir güç değildir. İrade her zaman ahlaki olarak doğru kabul edilen şeyleri tercih etmek için kullanılan bir güçtür. Anselmus'a göre elbette her zaman ahlaki olarak düzgün tercihlerde bulunmayabiliriz. Ancak irademizdeki bu özellik her zaman yerinde durmakta ve bizi bir sonraki eylemimiz için uyanık olmaya çağırılmaktadır. Gene de irademiz her zaman günahı da tercih edebilir.

Burada Anselmus dikkat çekici bir durumu işaret etmektedir. İrademizin şu veya bu tercihte bulunması ve günahı bile seçebilmesi, onun özgürlüğüyle bağlantılı olarak düşünülmemelidir. Zira günah işleme ile özgürlük arasında bir bağ kurulabilseydi, Tanrı ve meleklerin özgürlüğünden söz edemez duruma düşmüş olurduk. Oysa Anselmus'a göre Tanrı, herkesin sahip olduğu özgürlükten daha büyük ve mükemmel bir özgürlüğe sahiptir. Bu yüzden Anselmus, ünlü eseri *De Libertate Arbitrii (Seçme Özgürlüğü Hakkında)*'de özgürlüğü "iradenin, bizzat doğruluğun kendisi için doğruluğu devam ettirme gücü" şeklinde tarif etmektedir. Bu yüzden gerçek anlamda özgür bir insanın bencilce bir harekette bulunması, doğrudur diye bencilce bir tercih yapması düşünülmecek bir davranıştır (Maurer, 1982: 57).

Anselmus'un ahlak anlayışı, büyük ölçüde ilahi dayanakları olan bir anlayış sergilemektedir. Anselmus, Tanrı'nın hüküm sürdüğü insan aklına boyun eğerek özgür bir iradenin gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Akıl, zaten en başından itibaren ilahi egemenliği kabul ettiğinden özgürlüğün de ilahi otoriteye uygun bir biçimde ortaya çıkması kaçınılmazdır. Anselmus'a "Skolastisizmin Babası" adı verilmiştir. En yoğun tartışmalarda bile aklın ve düzgün düşünmenin önemini yansıtan bir ciddiyet içinde olmuştur. En büyük özelliği ise Augustinus'tan devraldığı anlayışla inşa ettiği Tanrı kanıtlaması olmuştur.

Anselmus'a göre irade ile doğruluk arasında nasıl bir ilgi kurulabilir?



SIRA SİZDE

ABELARDUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI

Petrus Abelardus, Fransa'nın Nantes şehri yakınlarında yer alan Le Pallet'te aşağı tabakadan bir ailenin oğlu olarak 1079 yılında dünyaya geldi. Kısa zamanda parlak zekâsı ile sıvırdı. Özellikle mantık (diyalektik) alanında çok başarılıydı. Bu alandaki eğitimini sırasıyla Melun, Corbeil ve Paris'teki okullarda aldı. Paris'teki Notre Dame ve Mont St. Genevieve okullarında kürsü sahibi oldu. Bu sırada tanıştığı ve gizlice evlendiği Heloise ile olan ilişkisinden dolayı Paris'ten ayrılmak zorunda kaldı. Değişik manastırlarda farklı tarihlerde görevler üstlendi. Her zaman karşısında rakipleri oldu ve onlarla mücadele etmek zorunda kaldı. Bernardus tarafından sapkınlıkla suçlandı ve Sens Konsiline 1141 yılında çağrıldı. Papa'ya yazdığı bir mektupla suçlamaların asılsızlığını ispat etmeye çalıştı. Öğretisinin aklanmasına yönelik olarak ortaya çıkartılan bu mektubuna *Apologia* veya *Apologeticus* denmektedir. Ne var ki bu mektup onun aklanmasına yardımcı olmadı ve Papa II. Innocentus'un emirnamesi ile sessiz kalma cezasına çarptırıldı. 1142 yılında öldü.

Bazı felsefe tarihçilerinin dediğine göre Abelardus bir şövalye karakterine sahipti. Heloise'e yazdığı mektuplar ve kendi hayat hikâyesi olan *Historia Calamitatum Mearum* (*Benim Felaketimin Tarihi*), felsefe tarihi içinde rastlanan ender otobiyografilerdendir. Abelardus üzerine çalışanlar, onun eserlerini üç grupta değerlendirmektedirler:

- 1121 yılından önce çeşitli eserler hakkında kaleme aldığı yorumlar : Abelardus bu eserlerine *Introductiones Parvulorum* (*Küçük eserlere Giriş*) adını vermektedir.
- Birinci gruptaki gibi küçük çalışmalar olan mantık araştırmalarını kapsamaktadır. Çeşitli felsefi konuları Abelardus'a özgü bir tarzda irdeleyen çalışmaların arasında *Logica* (*Ingredientibus*), *Nostrorum Petitioni Sociorum*; *Porphyrios üzerine olan Categoriae*, *Periermeneias* bulunmaktadır.
- Herhangi bir eserin yorumu olmayıp bizzat kendi düşüncelerini içeren *Dialectica*.

İlahiyat alanında kaleme aldığı eserler arasında *De Unitate et Trinitate Divina* (*İlahi Birlik ve Teslis Hakkında*), *Theologia Christiana* (*Hristiyan İlahiyatı*), *Sic et Non* (*Evet ve Hayır*) ve ahlaki konulara da değindiği bir inceleme olan *Scito Te Ipsum* (*Kendini Bil*) sayılabilir. *Historia Calamitatum Mearum* ile *Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum* önemli bir yer tutmaktadır. Bu son iki eserin Türkçe çevirileri bulunmaktadır.

ABELARDUS'TA TÜMELLER TARTIŞMASI VE BİLGİ

Daha önce de dile getirmiş olduğumuz gibi Abelardus'un yaşadığı dönem olan on ikinci yüzyılda tümeller sorunu üzerinde duran pek çok filozof bulunmaktaydı. Abelardus'un öğretmenlerinden olan ve daha sonra Anselmus tarafından sapkınlıkla suçlanarak hüküm giyen Roscelinus (1050-1123), adcılarının (*nominalist*) öncüsü konumundaydı. Elimizde onun yazmış olduğunu dolaylı yollardan bildiğimiz eserlerinden bir teki bile bulunmamaktadır. Ioannes Salisburiensis'in daha sonra bize aktardığına göre Roscelinus, tümellerin gerçekten var olmadıklarını; ancak onların söze dökülmüş kelimeler olduklarını düşünmekteydi. Seslerin tümelle özdeş olduğunu düşünen Roscelinus'a göre gerçekten var olan biricik şeyler, bireysel olanlardı. Tümeller, basit sözlerden ibaretti; birer *flatus vocis*'ti, yani, bir insanın bir şey dile getirmek isterken ağzından çıkıp havada uçuşan bir şey.

Abelardus, temel olarak her şeyin tikel olduğunu düşünmekteydi. Esasında metafiziğinin de kalkış noktası buydu. Bilindiği gibi bu, Aristoteles'in *Kategoriler* ve Porphyrios'un *Isagoge*'de ileri sürdükleri bir anlayıştır. Yukarıda ele alındığı gibi Porphyrios'un *Isagoge*'de sormuş olduğu sorular aracılığıyla belirginlik kazanan tümel, tözsel bir yapıdadır (insan gibi) ; bazen de tümel, bu tartışmalar içinde özellik veya ilinek olarak (beyazlık gibi) ortaya çıkmıştır. Abelardus'un Aristoteles okumalarında belirginlik kazanan yaklaşımından yola çıkacak olursak tümellerin şeyler olmadıklarını anlarız. *Logica Ingredientibus*'ta Abelardus, tümellerin sesler (*voces*) olduklarını ileri sürmektedir (Marenbon, 2007: 27-28). Bunu yaparken de Roscelinus'u takip eder. Bununla birlikte o, tümellerin sadece kelimeler olmadıklarını, onların anlamlarının da olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden de Abelardus'a basit bir şekilde *vocalist*, yani tümellerin sadece seslerden ibaret olduğunu düşünen biri demek doğru olmaz. Ona göre tümeller *voces* (ses) değil; fakat *sermones* yani birer im gibi işlevi olan adlardır. Tam da bu yüzden her adın işaret ettiği bir nesne vardır ve hiç kimse bu adları keyfi bir şekilde nesnelere ilişkilendirerek yargı oluşturamaz. Söz gelimi hiç kimse "İnsan bir arabadır." ifadesini kullanamaz. Bu

cümle gramer olarak doğru gibi gözükse de kelimelerin anlamını çarpıtacak bir içeriktedir (Marenbon, 2007: 63-64). Ad ile nesne arasındaki bu sıkı bağdan dolayı sesin bir soyut kavrayışı kapsaması doğaldır ve bu yüzden ona *nomen* veya *sermo* (ad) denmektedir. Dolayısıyla ad, hakkında düşünülen bir gerçekliğin ifadesidir: *nomen est vox significativa*. (Wulf, 1951: 197).

Abelardus'a göre doğada ikili bir ayırmadan söz edebiliriz. Bunlardan ilki duyular, diğeri de anlama gücü diyebileceğimiz ve soyutlama yapan yeti. Klasik anlayışa göre duyular bedeni kullanmaktadır ve nesnelere de duyulanabilir fizik nesnelere. Akıl ise en temel görevini yani soyutlama gücünü yerine getirir ve bunun için de hiçbir şekilde bedene gereksinim duymaz. Abelardus'a göre aklın oluşturduğu iki tip kavrayış vardır. Bunlardan biri bulanık ve geneldir, herhangi bir tikel varoluşu göstermez: "insan" gibi. Diğer türden kavrayışlar ise belli bir tikel işaret eder ve özel isimlerle adlandırılırlar: "Sokrates" gibi (Maurer, 1982: 65).

Tümel sözcükler, akılda bir düşünce ve aynı zamanda bir zihinsel imge üretirler. Bu akılsal imgeler, karmaşık ve genel kavrayışlardır. Söz gelimi "insan" sözcüğü bütün insanlarda ortak olarak bulunan ve hiçbir şekilde bir tikelliği işaret etmeyen genel bir kavrayıştır. Abelardus, bu ortak kavrayışların tümel sözcüklerin işaret ettikleri şeyler olduğunu söylemektedir (Marenbon, 2007: 488). Daha sonraları pek çok filozofun benimseyeceği gibi Abelardus, genel kavramların soyutlama aracılığıyla inşa edildiklerini ileri sürer. Ona göre soyutlama, herhangi bir şeyin belli bir özelliği dışındaki tüm özelliklerini görmezden gelerek sadece o özellik üzerine odaklanmaktır. Söz gelimi bir elmanın yuvarlaklığı, yumuşaklığı, lezzeti gibi bütün özelliklerini görmezden gelerek sadece kırmızılığı üzerine düşünmek, o elmadaki bir özelliğin soyutlanması anlamına gelmektedir. Bu şekilde düşünecek olursak, bireysel varoluşların bile belli bir tarzda soyutlama aracılığıyla biçimlendiğini ileri sürmek mümkün olacaktır.

Sonuç olarak, Abelardus kendi tümel öğretisini Porphyrios'un sorularını cevaplandırarak şu şekilde özetleme yoluna gider:

- Cinsler ve türler var mıdır? Abelardus'a göre tümeller, kavramlar olarak sadece zihnimize bulunmaktadır. Bununla birlikte gerçek şeyleri imlerler. Aslına bakılacak olursa tümeller, her ne kadar karmaşık ve belirsiz bir şekilde olsalar da tikel kavrayışlar tarafından temsil edilen aynı bireyselleri imlerler.
- Tümeller cisimsel midir yoksa cisimsiz midir? Tümeller sözcükler olarak kaldıkları sürece cisimsel ve duyulanabilirlerdir; ancak birbirine benzeyen pek çok bireyseli imleme yetenekleri yüzünden de cisimsizlerdir.
- Tümeller duyulanabilir şeylerde mi yoksa onların dışında mı vardır? Anselmus'un bu soruya verdiği cevap şöyledir: Tümeller, duyulanabilir şeylerin formlarını imledikleri sürece şeylerin içinde var olurlar; ancak soyut kavramları imlediklerinde, tıpkı ilahi akıldakiler gibi, duyulanabilir dünyanın ötesinde yer alırlar. Dolayısıyla hem Platon hem de Aristoteles haklıydılar: Aristoteles haklıydı; çünkü tümellerin duyulanabilir şeylerde bulunduğunu iddia etmişti, Platon haklıydı; çünkü tümellerin duyulanabilir dünyadan bağımsız bir şekilde var olduğunu ileri sürmüştü.
- Abelardus'un bizzat kendisi dördüncü bir soru üretti: Eğer (tek) bir tümel tarafından imlenen bireysellerin tümü ortadan kalksaydı, tümel anlamını devam ettirir miydi? Gül, herhangi bir (bireysel) gül olmasaydı gene de gül olarak kalır mıydı? Abelardus bu soruya şu şekilde cevap verir: Bu durumda tümel, bir tümel olarak karakterini kaybeder; zira pek çok bireyselle yüklem

olma durumu artık yoktur. Ancak gene de zihnimizdeki anlamını devam ettirecektir; çünkü “Gül yoktur.” demek bile hâlâ bir anlam taşıyacaktır” (Maurer, 1982: 67-68).

Abelardus’un bilmenin kendisi ile bilme ediminin yöneldiği fizik nesnelere dünyası arasında kurmuş olduğu bağlantılar, onun tümeller tartışması içinde belli bir yerde durmadığını göstermektedir. Bazı felsefe tarihçileri onu gerçekçi olarak yorumlarken bazıları da adcı çizgiye oturtmaktadırlar.

SIRA SİZDE



Adcıların genel özelliklerini nasıl sıralayabiliriz?

Abelardus’un Ahlak Anlayışı

Antik Yunan felsefesinin en önemli deyişlerinden biri olarak bildiğimiz “Kendini Tanı”, yukarıda da belirttiğimiz gibi Abelardus’un bir eserinin başlığıdır. Abelardus, “*Scito te Ipsum*” başlıklı eserinde çeşitli ahlak sorunlarını ele almaktadır. Tümeller tartışmasındaki yerini net olarak saptamak zor olan Abelardus, ahlak anlayışında bireyi ön plana çıkartan, daha çok adcı diyebileceğimiz bir çizgide yer almaktadır. Bu bakımdan onun bireyin sorumluluğunu ön plana çıkartan ve suç ve günahı kişinin kendi sorunu yapan bir ahlak anlayışı biçimlendirmeye çalışan Abelardus, denebilir ki, Ortaçağın ahlak anlayışını da biçimlendirmiş, ona yön vermiştir. Ortaya koyduğu moral öğretisi hâlâ Hıristiyan dünyasında tartışılmakta, yeni çalışmalara ışık tutmaktadır. Bu durum son derecede olağandır; zira Abelardus, ahlakını kurarken Hıristiyanlıktan büyük ölçüde yararlanmıştı (Çotuksöken, 1988: 59). Bununla birlikte, onun sadece dinden kaynaklanan bir ahlak anlayışı ortaya koymadığını da belirtmek gerekir. “Abelardus’un tek dayanağı hiçbir zaman dine ve dinin temel olgusu olan inanca indirgenemez. Akla değer veriş, bir antik çağ düşünürü kadar akla dayanışı, insanın ancak akıl varlığı olmasıyla ahlak fenomeninin var olacağını ileri sürmesi, diyalektikçe verdiği büyük önem bunu bize açıkça göstermektedir.” (Çotuksöken, 1988: 63)

Abelardus’un başlangıçta ele aldığı kavram, günah kavramıdır. Günahın bireysel yönüne özellikle vurgu yapan Abelardus’a göre günah, bilerek ve isteyerek Tanrı’nın kendisine ve onun emirlerine karşı gelmektir (Maurer, 1982: 68). Zihinsel olarak kendi kendine yeten her yetişkin, tarihin her döneminde belli başlı yasakların varlığından haberdardır. Bu yasaklar arasında insan öldürmemek, hırsızlık yapmamak ve zina gibi her dönemde geçerli yasaklar bulunmaktadır. İnsanın bu yasaklarla olan ilişkisi, ondaki bilinç durumu (*conscientia*) üzerinden gerçekleşmektedir. Bu bilinç üzerinden eylemlerimizi gerçekleştirirken, içimizdeki sese göre hareket etmek mecburiyetimiz vardır. Dolayısıyla Abelardus’a göre eylemlerimizin gerçekleşmesi neticesinde ortaya çıkan durumdan daha önemli olan şey, içimizdeki niyettir. Başka bir deyişle niyet, eylemden daha önemlidir. Zira ilahi yasalarla olan en derin ve gerçek temas, zihinsel olarak içimizde gerçekleşmektedir.

Günah, o hâlde, kötü niyet sonucunda ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle Hıristiyanların ilk günah adını verdikleri ve Adem ile Havva’nın cennetten kovulmasına neden olan olay, bütün insanlığı bağlayacak bir durum değildir. Günah, insanın bireysel niyetiyle ilgili olduğundan ilk günah da Adem ile Havva’nın bireysel günahlardır. Hıristiyanların bu konuda paylaştıkları şey, işlenen günahın kendisi değil; fakat bu günahın dolayısıyla ortaya çıkan cezanın kendisidir (Maurer, 1982: 69). Zira günahın kendisi, onu ortaya çıkaran niyet paylaşılmadığı takdirde ortak bir boyut kazanmaz.

Niyeti bu derecede bireysel anlayışın Abelardus, gene de bir Ortaçağ filozofudur ve elbette öğretisini ilahi olan ile ilişkilendirmek durumundadır. Niyet, eylemlerimizde ortaya çıkan sonuçtan çok daha önemlidir; fakat bu niyetin iyi veya kötü

olduğuna nasıl karar vereceğimiz de ayrı bir soru konusudur. Bu sorunun cevabı Tanrı'dadır. Zira iyi niyet, sadece öyle görüldüğü için iyi olamaz. Onu temelde etkileyen bir nedensiz (kendi varoluşunun nedeni olmayan anlamında) nedenin bulunması gerekir. Başka kelimelerle ifade edecek olursak, niyette göreceli bir duruma düşmemek için niyetimizin Tanrı'nın irade ve niyetine uygun olması gerekmektedir. Onun irade ve niyeti vahiyde açıkça belirtildiği için Abelardus'a göre vahye uygun yaşamak, Tanrı'nın irade ve niyetine uygun davranmak anlamına gelmektedir.

Abelardus'un ahlak öğretisi, yukarıda Çotuksökenden yaptığımız alıntıda da açıkça dile getirildiği gibi öznel bir ahlaktır. Bu ahlakın temelinde tek bir ölçüt bulunmaktadır, o da bireysel niyettir. Başka türlü ifade edecek olursak, insanın eylemleri söz konusu olduğunda eylemimizi belirleyecek nesnel bir zemine dayalı herhangi bir içsel ahlak yasasına gereksinim yoktur. Bunun yerine görülmesi gereken asıl durum, eylemlerimizi ilahi niyetle uyumlu bir şekilde yargıladığımız olmalıdır. Gerçi bu öznellik ve niyetin bireyselliği ile eylemlerimizdeki iyi ile kötünün akılsalılık temelinde belirginlik kazanması, Abelardus'un başına büyük işler açmıştır.

Abelardus *Christiana Theologia* adlı eserinde Tanrı'nın pagan filozofları da bir şekilde aydınlattığını, onları ve düşüncelerini Hıristiyan hakikatine yakınlaştırdığını söylemektedir. Bu büyük Yunan/pagan filozofları sayesinde paganlar da Tanrı'nın iradesi hakkında aydınlanmış oldular. Bundan dolayı da moral iyilik ve ruhsal kurtuluşa yakınlaştılar. Abelardus'a göre bir insan, Tanrı'nın iradesi hakkında herhangi bir bilgiye sahip değilse ve eylemleri de imanın emrettiklerinin aksine içerikteyse, o zaman bu insanın günah işlemekte olduğunu söyleyemeyiz (Maurer, 1982: 69). Aslında Abelardus'un burada söylemeye çalıştığı şeyin Platoncu bir yönü olduğunu belirtmek gerekir. Abelardus, bildiğimize ve bilgimize uygun davranmanın iyi niyeti belirlediğini ve bu niyetle gerçekleştirilen eylemlerin de iyi olmak zorunda olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Aksi şekilde davranıp, yani bildiklerine aykırı davranmış olsalardı, bilgilerine ihanet etmiş sayılacaklar ve kötü bir niyetin öncelendiği kötü eylemlerde bulunarak günah işlemiş olacaklardı.

Abelardus'un, dönemine göre epeyce ileride sayılabilecek bu düşünceleri, elbette kendi döneminde kabul görmedi. Bu yaklaşımını içeren öğretisi 1141'deki Sens Konsili'nde yargılandı ve Abelardus mahkum edildi. Abelardus'un ahlak öğretisi tümeller tartışmasında almış olduğu konumu ile paralellik taşımaktadır. Tümeller de ahlak kuralları da şeylerin içinde olmadıklarından her ikisine ilişkin varoluş kaynağı sadece Tanrı'da bulunmaktadır. Önemli olan şey, bireysel insanın konuya ilişkin tavrıdır (Maurer, 1982: 70; Wulf, 1951: 200; Marebon, 2007: 409).

Abelardus'un ahlakında aklın önemi hangi bakımlardan görünür hâle gelmektedir?



SIRA SİZDE

Abelardus'un kurduğu ve başında bulunduğu okul, on ikinci yüzyılın çok önemli adicılarını yetiştirmiştir. Ortaçağ'da özellikle Thomas Aquinas'ın düşüncelerinde önemli bir yer tutan Petrus Lombardus'un Abelardus'un öğretilerinden etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Abelardus'un belki de en büyük şanssızlığı, ölümünden sonra gelen çağın Aristoteles'in yeniden keşfedildiği bir çağ olması ve bütün düşünce akımlarının bu durumdan önemli ölçüde etkilenmesidir. Abelardus, kendisinden sonra gelen ve büyük ölçüde Aristoteles'i tanımış olmalarının etkisiyle kurulan büyük sistemlerin sahipleri olan Thomas Aquinas veya Duns Scotus gibi filozoflar gibi büyük ve tutarlı bir düşünce üretmemişse de özellikle mantık alanındaki düşünceleri ile buna paralel felsefi çalışmaları ona olan ilgiyi giderek artan bir şekilde canlı tutmayı başarmıştır.

Özet



Anselmus'un yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

İtalya'nın kuzeyindeki Aosta'da 1033 yılında Roma asilzadesi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Anselmus, bu yüzden bazı zamanlar Aostalı Anselmus olarak da anılmaktadır. 23 yaşına kadar kaldığı Aosta'da Benedikten tarikatının rahipleri tarafından eğitildi. Yaklaşık üç yıl boyunca Avrupa'da değişik yerleri ziyaret etti ve 1059'da Bec Manastırı'na geldi. Bec'teki hocası Lanfranc, Canterbury başpiskoposu idi ve bu görevini sürdürürken 1089'da öldü. Anselmus onun görevine 1093 yılında atandı. İngiltere Krallığı ile kilise arasındaki kavgada kilise adına önemli kazanımlar elde etti. 21 Nisan 1109'da öldü. Kalemeye aldığı eserleri arasında *Okur Yazar Hakkında (De Grammatico)*, *Monologion*, *Ruhun Tanrı'ya Seslenişi (Proslogion)*, *Hakikat Hakkında (De Veritate)*, *Seçme Özgürlüğü Hakkında (De Libertate Arbitrii)* sayılabilir.



Anselmus'un Tanrı ve ahlak anlayışını tartışmak.

Anselmus'un Tanrı kanıtlanması birden fazladır. Bazı felsefe tarihçileri bunlardan üçünün kayda değer olduklarını düşünmektedir: Birinci Tanrı kanıtlanması, aslında bütün bir felsefe tarihi içinde ön planda olan yaklaşımdır. Buna göre aklımız ve duyularımız, çevremizde pek çok iyi şeyin bulunduğu konusunda bilgi iletirler. Bu noktadaki temel soru şudur: Bütün bu iyi şeyler, tek bir iyi şeyden dolayı mı iyidirler; yoksa her birindeki iyilik kendine özgü bir özellik mi içermektedir? Elbette bu sorunun Anselmus tarafından verilen cevabı açıktır: Bütün iyi şeyler tek bir iyiden dolayı iyidirler.

Anselmus'un başka bir Tanrı kanıtlanması da gene başka kanıtlamaları hatırlatan bir gelişim göstermektedir. Ona göre her şey varoluşunu, varoluşunu bizzat kendisi aracılığıyla gerçekleştiren bir varlıktan almaktadır. Var olmak, belli bir düzeyde mükemmellik içermektedir. Aşağı yukarı mükemmel olan her var olan, bu mükemmelliğini en yüksek derecede mükemmelliği sahip olandan almaktadır ve o da Tanrı'dır. Anselmus son olarak "İnanmaktayız ki sen (Tanrı), kendisinden daha büyüğü düşünülemez olan bir şeysin." diyerek ünlü ontolojik Tanrı kanıtlanmasının temel önermesini ortaya koymaktadır.

Anselmus'a göre adalet, iradenin düzgün kullanımı ile ilgilidir. İrade, düzgün bir eğilim sergiliyorsa o zaman hakikati bulan bir eylem ortaya çıkmış demektir. İradenin özgürlüğü, erdemli davranış demek olan doğruluk veya dürüstlükle yakından ilişkilidir. Anselmus'a göre bu özgürlük, doğruluğu sadece kendisi için isteme durumudur. Anselmus'a göre iradenin üç anlamı vardır. İrade, her şeyden önce isteme gücü veya yetisi anlamına gelmektedir. İkinci olarak irade, isteme gücünün eğilimi veya etkilenimi olarak anlaşılabilir. İradenin üçüncü anlamı ise isteme eylemidir. Bu eylemlerin ortaya çıkması, bilgi ile ilgili bir süreçtir. Zira herhangi bir şeyi isteme, aklın işleyişine uygun eylemde bulunmayı gerekli kılar. Bu yüzden seçme ve irade ile akıl arasında gözle görülür bir paralellik bulunmaktadır. İrade, o hâlde ahlaki olarak doğruları tercih etme gücüdür. Bu gücün de kendisini dayandırdığı en temel unsur, Tanrı'nın kendisidir. Bundan dolayı Anselmus'un ahlak anlayışı, büyük ölçüde ilahi dayanakları olan bir anlayış sergilemektedir.



Abelardus'un yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

Abelardus, Fransa'nın Nantes şehri yakınlarında 1079 yılında doğdu. Kısa zamanda parlak zekâsı ile sivrildi. Özellikle mantık alanında çok başarılıydı. Paris'te kürsü sahibi oldu. Heloise ile olan ilişkisinden dolayı Paris'ten ayrılmak zorunda kaldı. Değişik kentlerdeki manastırlarda dersler verdi. 1142 yılında öldü. Eserlerini üç grupta toplamak mümkündür:

- 1121 yılından önce çeşitli eserler hakkında kaleme aldığı yorumlar: Abelardus bu eserlerine *Introductiones Parvulorum (Küçük Eserlere Giriş)* adını vermektedir.
- Birinci gruptaki gibi küçük çalışmalar olan mantık araştırmalarını kapsamaktadır. Çeşitli felsefi konuları Abelardus'a özgü bir tarzda irdeleyen çalışmaların arasında *Logica (Ingredientibus)*, *Nostrorum Petitioni Sociorum*; Porphyrios üzerine olan *Categoriae, Periermeneias* bulunmaktadır.
- Herhangi bir eserin yorumu olmayıp bizzat kendi düşüncelerini içeren *Dialectica*. İlahiyat alanında kaleme aldığı eserler arasında *De Unitate et Trinitate Divina (İlahi Birlik ve Teslis Hakkında)*,

Theologia Christiana (Hristiyan İlahiyatı), Sic et Non (Evet ve Hayır) ve ahlaki konulara da değindiği bir inceleme olan *Scito Te Ipsum (Kendini Bil)* sayılabilir. *Historia Calamitatum Mearum* ile *Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum* önemli bir yer tutmaktadır.



Abelardus'un tümeller tartışmasındaki yerini ve bilgi anlayışını değerlendirmek.

Abelardus temelde her şeyin tikel olduğunu düşünmekteydi. Abelardus'a göre tümellerin şeyler/ nesnelere olmadıkları açıktır. Abelardus *Logica Ingredientibus*'ta tümellerin sesler olduklarını ileri sürmektedir. Bunu yaparken Roscelinus'u izlemektedir. Bununla birlikte Abelardus, tümellerin sadece kelimeler olmadıklarını, onların anlamlarının da olduğunu düşünmektedir. Abelardus'a basit anlamda bir vocalist demek doğru olmaz; zira ona göre tümeller ses değil; fakat birer im gibi işlevi olan adlardır. Bu yüzden her adın işaret ettiği bir nesne vardır ve hiç kimse bu adları keyfi bir şekilde nesnelere ilişkilendirerek yargı oluşturamaz. Dolayısıyla ad, hakkında düşünülen bir gerçekliğin ifadesidir. Abelardus kendi tümel öğretisini şu soru ve cevaplarla özetlemektedir:

- Cinsler ve türler var mıdır? Abelardus'a göre tümeller, kavramlar olarak sadece zihnimizde bulunmaktadırlar. Bununla birlikte gerçek şeyleri imlerler.
- Tümeller cisimsel midir yoksa cisimsiz midir? Tümeller, sözcükler olarak kaldıkları sürece cisimsel ve duyulanabilirlerdir; ancak birbirine benzeyen pek çok bireyseli imleme yetenekleri yüzünden de cisimsizlerdir.
- Tümeller duyulanabilir şeylerde mi yoksa onların dışında mı vardır? Tümeller, duyulanabilir şeylerin formlarını imledikleri sürece şeylerin içinde var olurlar; ancak soyut kavramları imlediklerinde, tıpkı ilahi akıldakiler gibi, duyulanabilir dünyanın ötesinde yer alırlar.
- Abelardus, bizzat kendisi dördüncü bir soru üretti: Eğer (tek) bir tümel tarafından imlenen bireysellerin tümü ortadan kalksaydı tümel anlamını devam ettirir miydi? Gül, herhangi bir (bireysel) gül olmasaydı gene de gül olarak kalır mıydı? Abelardus bu soruya şu şekilde cevap verir: Bu durumda tümel, bir tümel olarak karakterini kaybeder; zira pek çok bireysele yüklem olma durumu artık yoktur. Ancak gene de zihnimizdeki

anlamını devam ettirecektir; çünkü "Gül yoktur." demek bile hâlâ bir anlam taşıyacaktır.



Abelardus'un ahlak anlayışını tartışmak.

Abelardus *Scito te Ipsum*" başlıklı eserinde, çeşitli ahlak sorunlarını ele almaktadır. Tümeller tartışmasındaki yerini net olarak saptamak zor olan Abelardus; ahlak anlayışında bireyi ön plana çıkartan, daha çok, adcı diyebileceğimiz bir çizgide yer almaktadır. Bu bakımdan onun bireyin sorumluluğunu ön plana çıkartan, suç ve günahı kişinin kendi sorunu yapan bir ahlak anlayışı biçimlendirmeye çalışan Abelardus, denebilir ki, Ortaçağın ahlak anlayışını da biçimlendirmiş, ona yön vermiştir. Ortaya koyduğu moral öğretisi, hâlâ Hristiyan dünyasında tartışılmakta; yeni çalışmalara ışık tutmaktadır. Bu durum son derecede olağandır; zira Abelardus, ahlakını kurarken Hristiyanlıktan büyük ölçüde yararlanmıştı. Bununla birlikte onun sadece dinden kaynaklanan bir ahlak anlayışı ortaya koymadığını da belirtmek gerekir. Abelardus'un tek dayanağı, hiçbir zaman dine ve dinin temel olgusu olan inanca indirgenemez. Akla değer veriş, bir antik çağ düşünürü kadar akla dayanışı, insanın ancak akıl varlığı olmasıyla ahlak fenomeninin var olacağını ileri sürmesi, diyalektiğe verdiği büyük önem bunu bize açıkça göstermektedir.

Kendimizi Sınavalım

1. Anselmus, *Proslogion* adlı yapıtında hangi deyişle ün kazanmış ve Ortaçağa damgasını vurmuştur?
 - a. Kendimi bileyim, seni bileyim.
 - b. İnanmak için anlamak istiyorum.
 - c. Anlayayım diye inanıyorum.
 - d. Kendini tanı.
 - e. Düşünmekten korkma.
2. Felsefe tarihinde Kant, hangi filozofun Tanrı kanıt-lamasına "ontolojik" adını vermiştir?
 - a. Thomas Aquinas
 - b. Duns Scotus
 - c. Descartes
 - d. Leibniz
 - e. Locke
3. Anselmus'un *Proslogion* adlı yapıtında ortaya koy-duğu Tanrı kanıtlanmasının dayandığı önerme aşağıda-kilerden hangisidir?
 - a. İnanıyorum, o hâlde Tanrı vardır.
 - b. Kendisinden daha iyisi düşünülemez en yüksek iyi Tanrı'dır.
 - c. Tanrı, kendisinden daha büyüğü düşünüle-me-yecek olan şeydir.
 - d. Tanrı, kendisinden daha büyüğü düşünüle-me-yecek olan büyüklüktür.
 - e. Tanrı, her zaman her yerde olandır.
4. Anselmus'ta hakikat ile önerme arasındaki ilgi ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi doğrudur?
 - a. Hakikat önermenin işaret ettiği fizik gerçekliktedir.
 - b. Önerme ile hakikat aynı anda ortaya çıkmaktadır.
 - c. Hakikat önermeyi taşıyan zemindir.
 - d. Hakikat önermelerdeki doğruluk temelinde an-laşılabilir bir şeydir.
 - e. Hakikat ile önerme arasında hiçbir ilişki yoktur.
5. Anselmus'a göre özgürlüğün tanımı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Özgürlük, iradenin istediğini seçmesidir.
 - b. Özgürlük, insan eylemlerinin hiçbir fiziki enge-le takılmadan gerçekleşmesidir.
 - c. Özgürlük, aklın serbestçe kendini gerçekleştir-mesidir.
 - d. Özgürlük, ahlaki bir arınmadır.
 - e. Özgürlük, iradenin bizzat doğruluk için doğru-luğu devam ettirmesidir.
6. Tümeller tartışması içinde Roscelinus'un başlattığı akım aşağıdakilerden hangisidir ?
 - a. Adcılık
 - b. Aşırı gerçekçilik
 - c. İlimli kavramcılık
 - d. Terimcilik
 - e. Realist akım
7. Abelardus'a göre tümel sözcüklerin akılda meydana getirdikleri zihinsel imgelerin en genel özellikleri aşa-ğdakilerden hangisidir?
 - a. Kesin ve anlaşılabilir olmaları
 - b. Duyularla ilgilerinin bulunmayışı
 - c. Karmaşık ve genel kavrayışlar olmaları
 - d. İmgelerle iş birliği içinde bulunmaları
 - e. Yeni kavramlar üretmek için etkin olmaları
8. Abelardus'a göre herhangi bir şeyin sadece belli bir özelliğine odaklanarak gerçekleştirilen eyleme verilen ad aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Doğrulama
 - b. Soyutlama
 - c. Arındırma
 - d. Ayrıştırma
 - e. Birleştirme
9. Abelardus'un ahlak anlayışının en temel kavramı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Niyet
 - b. İlk günah
 - c. Ceza
 - d. Pay alma
 - e. Kötülük
10. Abelardus'a göre iyi niyetin ortaya çıkması için ge-rekli olan şart aşağıdakilerden hangisidir ?
 - a. Niyetin insandaki samimiyeti
 - b. Tanrı'nın iradesine uygunluk
 - c. Bilince uygunluk
 - d. Amaca uygunluk
 - e. Niyetin akıl tarafından içerilmesi

Okuma Parçası

Petrus Abelardus
BİR MUTSUZLUK ÖYKÜSÜ
HISTORIA CALAMITATUM MEARUM
(1. Kitap)

İnsanca duyguları coşturmak ya da yatıştırmak için örnek, çoğu zaman sözden daha etkilidir. Konuşmamızda ilkin teselli ettikten sonra -uzaktan da olsa- aynı duyguları canlandıran bir mektupla kendime ilişkin talih-sizlik tablosunu gözlerinizin önüne sermek istiyorum: Öyle sanıyorum ki mutsuzluklarımla, mutsuzluklarınızı karşılaştırarak, deneyimlerinizin hiçbir şey ifade etmediğini ya da çok az şey ifade ettiğini göreceksiniz ve onlara katlanma konusundaki gücünüzün az olduğunu anlayacaksınız.

Bretagne'nın hemen yakınında, Nantes'ın aşağı yukarı sekiz mil uzağında, doğuya doğru kurulmuş Le Pallet kasabasında doğdum. Zekâmın kıvraklığını, doğum yerimin erdemine ya da damarlarımda akan kana borçluysam, yazınsal kültür zevkini de buradan almışım demektir. Asker kılıcını kuşanmadan önce babam da birkaç yazı çiziktirmişti ve daha sonraları bu konuda öyle bir duyguya kapılmıştı ki bütün oğullarına, askerlik mesleğine girmeden önce yazınsal eğitim verdirmek istiyordu. İstedikini gerçekleştirdi. Onun ilk çocuğuydum; bu nedenle en aziz varlığıydım da, eğitimimle de bizzat uğraştı. Bana gelince eğitimde kaydettiğim ilerleme, beni edebiyata giderek büyüyen bir istekle bağladı ve böylece zihnimde oluşturduğu güzellik uğruna, askerliğin ünlü parlaklığından, mirasından, büyük oğul olmanın ayrıcalıklarından vazgeçerek, Minerva'nın bağrına sığınmak için, Mars'ın savaş alanını terk ettim. Diyalektiği ve onun savunma biçimini, felsefenin tüm öğretilerine yeğ tutarak savaş ordularını, mantığın ordularıyla değiştirdim; savaş ganimetlerini de tartışma saldırılarına kurban ettim.

Bu sanatla uğraşmanın onurlu olduğunu söylemek üzere istediğim her yere giderek ve her zaman tartışarak gerçekten bir gezgin gibi il dolaştım.

Sonunda, uzun zamandan beri, özellikle diyalektiğin göz kamaştırıcı olduğu Paris'e, bu konudaki öğrenimimde hocalarımdan ilki olarak düşünülen Champeaux'lu Guillaume'un yanına geldim; bir süre onun okulunda kaldım. Önce iyi karşılandım fakat terdirgin olduğunu anlamakta gecikmedim; çünkü kimi düşüncelerini çürütmeye başlamıştım ve ona karşı birçok kanıtlanma fırsatından da çekinmeyince kimi zaman

kazançlı bile çıktım. Bu atılganlık ilk öğrenciler olarak gösterilen arkadaşlarımla hoşnutsuzluğumu, en genç ve en son gelen öğrenci olduğum için daha da artırıyordu. İşte uzun zaman süren mutsuzluklarım böyle başladı. Ünümün her geçen gün daha çok artması üzerine bana karşı her yandan bir kıskançlık aleviyle ortalığı sardı. Sonunda, zihin gücümü, yaş gücümün çok ötesinde sayarak, genç oluşuma karşın, okulun şefi olmayı göze alma cesaretini gösterdim ve hemen kafamda eylem alanını belirledim: Bu, krallık ikametgâhı ve önemli bir şehir olan Melun'dü. Hocam bu tasarıdan kuşkulandı ve benim bedensel varlığımı kendisinininkinden uzak tutmak için hazırladığı bütün araçları en ağır biçimde kullandı; okulunu terk etmemden önce, kendi okulumu oluşturmamı engellemeye ve seçtiğim yeri benden almaya çalıştı. Fakat ülkenin güçlü kişileri arasında kıskandıkları vardı: Onların yardımıyla amacıma ulaştım; onun kıskançlık gösterileri bana sempati kazandırdı. İlk derslerden başlayarak bir diyalektikçi olarak ünüm öyle yayıldı ki arkadaşlarımla ve bizzat Guillaume'un ününü giderek azalttı ve sanki onları soluksuz bıraktı. Başarı kendime olan güvenimi iyice çoğaltınca yapılan saldırıları daha rahat karşılayabilmek amacıyla okulumu Paris'e komşu olan Corbeil'e taşımakta acele ettim. Fakat bir süre sonra, aşırı çalışmadan ötürü bitkin düşerek doğduğum yere dönmek zorunda kaldım; Fransa'nın dışında kaldığım bu sürede, diyalektik zevkinin hırpaladığı kişilerce korkunç acılara uğradım. Birkaç yıl böyle geçip gitti, bir süredir sağlığıma da kavuşmuştum. Ünlü hocam Paris başdiyakosu Guillaume, dindarlık gösterisinin onu daha saygın hâle getireceği düşüncesiyle, değerli papazlık mesleğine dönmek üzere görevini terk ettiğinde gerçekten bunun semeresini görmekte gecikmedi: Chalons metropoliti oldu. Bu meslek değiştirme ona ne Paris'i ne de felsefe çalışmalarını bıraktırdı; dindarlık düşüncesiyle çekildiği manastırda halk için kurs açtı yeniden. İşte bu sırada, okulunda retorik öğrenmek için yanına gittim. Diğer tartışma savaşmaları arasında, en çürütülemez kanıtlamalarla onu değiştirmeyi ve tümeller öğretisini yıkmayı başardım. Tümeller topluluğu hakkındaki öğretisi, aynı cinsin tüm teklerinde özün yetkin özdeşliğini benimsemeye dayanıyordu. Öyle ki ona göre, öзде hiçbir şekilde ayırım yoktu, bu ayırım sadece ileneklerin sonsuz çeşitliliğindeydi. Benimsediği bu öğretiyi, özün özdeşliği olarak değil, onun ayrımsızlığı olarak düzeltmeye kalktı. Tümeller sorunu, her zaman diyalektiğin

en önemli sorunlarından biri olarak o denli önemliydi ki Porphyrios Isagogede bu konuya değinmişti ve Porphyrios'un üzerinde yer almaya ve bu konuyu bir yana atmaya da cesaret edemiyordu. Düşüncesini değiştirmek zorunda kalan Guillaume, "bu çok ağır bir konu" diyordu, sonra ondan vazgeçmeye cesaret etti, derslerinin gözden düşüğünü gördü. Diyaketiği tamamen tümeller sorununa dayandırdığından diyaketik dersini yapma olanağı yok gibiydi artık. Bu durum, öğretmenliğime o denli büyük bir güç ve yetke sağladı ki bu büyük ustanın duygusal yandaşları ve benim ateşli düşmanlarım, derslerime koşup gelmek için onu terk ettiler. Guillaume'un ardılı bana onun kürsüsünü sunmaya ve büyük bir dinleyici kalabalığı ile dinlemeye geldi. Bir zamanlar bu salonda onun ve benim hocamın o denli büyük bir parlaklığı vardı ki!

Az bir zaman sonra, diyaketik konusunda rakipsiz olarak egemenlik elde ettim. Kıskançlık duygusu Guillaume'u öyle kurutuyordu ve kötülük tohumları yüreğinde öyle bir filizleniyordu ki bunu anlatmak hiç de kolay olmayacaktı. Hıncının sebep olduğu çırpınışları uzun zaman durduramadı; beni düzmece şeylerle yenilgiye uğratmak için bir kez daha çaba harcadı. Açıktan açığa savaşa girişmek için hiçbir neden bulamayınca onun kürsüsünü bana veren kişiyi çirkin bir suçlamayla işten attırdı ve beni başarısız kılmak için onun yerine bir başkasını koydu; bunun üzerine Melun'e dönerek okulunu yeniden kurdum. Hiç peşimi bırakmayan kıskançlık darbeleri açıktan açığa kendini göstermeye başladı. Bir ozanın şu sözlerini kendime rehber edinerek saygınlık kazandım: "Büyüklik, isteğin yüksekliğindedir. rüzgar ancak yüksek doruklara çarpar." Bir süre sonra, öğrencilerinin büyük çoğunluğunun, dindarlığının içtenliğinden kuşkulananmaya başladıklarını ve ona Paris'i terk ettirmeyen işi konusunda artık yüksek sesle mırıldandıklarını anlayınca, derneği ve okuluyla birlikte başkentin birkaç kilometre uzağındaki bir kasabaya taşındı. Beni rahat bırakacağı umuduyla, hemen Melun'den Paris'e döndüm. Fakat benim yerimi hâlâ bir rakiple işgal ettiğini görünce kürsüyü, adeta gasp edercesine şehir dışına Sainte -Genevieve Tepesi'ne kurdum. Bu yeni durum üzerine Guillaume, bütün temkinini yitirerek yerine bıraktığı vekilini kurtarmak vesilesiyle eski manastırdaki küçük derneğini ve öğrencilerini de yanına alarak hemen Paris'e döndü. Fakat bunu yapmak istediği sırada onu yitirdi. Gerçekten bu zavallının Priscianus üzerine yaptığı ve kendisine ün kazandıran derslerden ötürü, birkaç öğrencisi olmuştu. Hocası döner dönmez tüm öğrencilerini yitirdi, okulu elinde tutmaktan vazgeçmek zorunda kaldı ve az sonra,

bu dünyanın şan ve şöhretinden umudunu keserek manastır yaşamına girdi. Paris'e dönüşünden sonra, benim öğrencilerimin, Guillaume ve öğrencileriyle tuttuğu tartışmaların neler olduğunu, talihin bu rastlantılarda bize hangi başarıları bahsettiğini, onun bana nelere mal olduğunu, bu olaylar aracılığıyla biliyorsunuz. Ajax'tan daha alçakgönüllü, fakat atak bir duyguyla şunu diyeyeceğim: "Bu savaşın sonucunun ne olduğunu öğrenmek isterseniz, düşmanım tarafından hiç yenilgiye uğramadım." Ben hiçbir şey demiyeyeceğim ; olup bitenler bunu size oldukça iyi bir biçimde gösterecektir.

Arada geçen olaylar kısaca şunlardı: Benim sevecen anacığım Lucie, Bretagne'ya dönmem için baskı yaptı. Babam Berenger dindar bir kişi oldu; aynısını annem de yapmaya kalkıştı. Törenin ardından özellikle tanrıbilim öğrenmek niyetiyle Fransa'ya döndüm. Uzun zamandan beri tanrıbilim dersi veren Guillaume, Chalons metropoliti olarak ünlenmeye başlamıştı; Guillaume, çağın en yetkin hocası Laon'lu Anselmus'tan ders almıştı.

İşte bu saygıdeğer ihtiyarı dinlemeye gittim. Gerçekten bu, ustalığından, dahası zekâsından sahip olduğu ününden dolayıcıydı. Ona başvurulduğunda, kuşkulu bir soru konusunda ona danışıldığında daha kuşkulu olarak geri dönülmekteydi. Bir dinleyicinin gözünde, danışma sırasında hiç de hayranlığa değer değildi. Olağanüstü bir konuşma rahatlığı vardı; ama temeli değersiz ve anlamdan yoksundu. Alevlendirdiği ateş, şimdi yuvasını adeta dumanla doldurmuştu ve onu hiç aydınlatmıyordu. Uzaktan sanki çiçekli bir ağaçtı; etkileyici bir görünüşü vardı, yakından ise, dikkatle gözleendiğinde, kırsırdı. Meyvesini toplamak için iyice yaklaştım; gördüm ki bu, Tanrı tarafından lanetlenmiş bir İncir ağacı ya da Lucanus'un şu dizelerde Pompeius ile karşılaştırdığı eski bir meşeydi. "Bu büyük bir adın gölgesinden başka bir şey değildi, verimli bir arazideki büyük bir meşe gibi."

Bilinen şey şu ki uzun zaman onun gölgesinde etkisiz kalmayacaktım. Derslerinde giderek kendimi gösterecektim. Öğrencilerinden bazıları, en seçkinleri bu durumdan incinmişlerdi; böyle bir hoca için küçültücü belirtiydi bu. Bana karşı çok ağır bir biçimde kendini gösteren kızgınlığın sonucu olarak kalleşçe telkinlerle, onu kıskançlıktan çılgına çevirmeyi başardılar. Bir gün, tartışmalı bir toplantıdan sonra, arkadaşlar arasında dostça konuşuyorduk: Aralarından biri, kutsal kitapların okunması konusunda ne düşündüğümü tuzağa düşürücü bir biçimde sorunca sadece fizik okumuş olan ben, bunların okunanlar içerisinde en rahatlatıcıları olduğunu, çünkü ruhumuzun kurtuluşu konusunda bizi aydınlatmalarını, fakat bu bilgili insanların İncil'i açıklamak konusunda

metnin kendisiyle ve açıklama ile hiç yetinmeyişlerine, üstelik bir yoruma gereksinim duymalarına çok şaşığımı söyledim. Bu yanıt gülümsemeye karşılındı. Bana, böyle bir çalışmaya girişmek için kendimi güçlü ve atilgan hissedip hissetmediğim soruldu. Eğer istenirse bunu denemeye hazır olduğumu söyledim. O zaman daha çok bağrışarak ve gülererek “Elbette, dediler, buna yürekten razı oluruz.” “Öyleyse, dedim, araştırılıp bana az tanınan ve yalnız bir tane açıklaması olan metin verilsin, meydan okumayı sürdürüceğim.”

Ortaklaşa olarak Hezekiel’in anlaşılmasız bir vahyini seçtiler. Metni aldım ve onları, ertesi gün açıklamalarını dinlemek üzere gelmeleri için çağurdım. Bunun üzerine hiç de dinlemek istemediğim öğütlerini bir bir sayarak böyle bir denemeyi hiçbir şekilde engellemeyeceklerine ilişkin söz verdiler. Deneyimsizliğimi görerek açıklamamı bulmam ve oluşturmam için daha fazla zaman almamı istediler. Gücenmiş bir şekilde, zamana değil zekâma güvendiğimi belirttim; eğer hemen beni dinlemeye gelmezlerse, bu denemeden vazgeçeceğimi de söyledim. Doğrusu, ilk dersimde az kişi vardı: Kutsal kitaplar konusunda hiçbir inceleme yapmamış, bu konuları düşüncesizce ele almış genç bir adamı görmeye gelmeleri onlara gülünç geliyordu herhâlde. Bununla birlikte, beni dinleyenler toplantıdan o denli memnun kaldılar ki övgüler yağdırarak aynı yöntemle açıklamaları sürdürmem için beni ikna ettiler. Olanlar kulaktan kulağa yayılınca ilk dersimde bulunmayanların hepsi, ikinci ve üçüncü dersimde notlar alarak bu derslerin başında söylediklerimi yeniden işitebilmek için çok büyük çaba harcadılar.

Bu başarı yaşlı Anselmus’un kıskançlığını alevlendirdi. Söylediğim gibi bazı kötü yürekli insanların kışkırtmalarıyla bana karşı cephe alarak tanrıbilim dersleri yüzünden acı çektirmeye başladı, tıpkı bir zamanlar Guillaume’un felsefe için yaptığı gibi.

O zamanlar okulunda, diğerleri üzerinde üstünlüğü olan iki öğrenci vardı. Bunlar, Reims’li Alberic ve Lombardia’lı Lotulph’du. Bana karşı oldukça daha da canlanıyorlar ve kendilerinin en üstün olduğunu düşünüyorlardı. Sinsilikleriyle zihnim allak bullak olmuştu zaten, birçok şeyi çok geç anlayabildim. İhtiyar, kürsüsünde başladığım yorumlamaları sürdürmemi, konu hakkında deneyimsizliğimden ötürü yapabileceğim yanlışlıkların ona yüklenebileceği bahanesiyle kesinlikle yasak etti.

Bu yeni yasaklama okula yayıldı, hoşnutsuzluk büyüktü. Kıskançlığını asla apaçık göstermemişti. Ama mücadele iyiden iyiye belli oluyordu; artık onuruma yönelmişti ve bütün bu zulümler, işkenceler benim ünümü artırdı yalnızca.

Bir süre sonra Paris’e döndüm; beni uzun zamandan beri çağırın, bana verilmiş olan ve vaktiyle boşalttığım kürsüye yeniden çıktım. Birkaç yıl süreyle sessiz sedasız orada kaldım. Dersler başlar başlamaz. Laon’da açıklamaya başladığım Hezekiel metinlerini yeniden ele alarak çalışmayı bitirmeye giriştim. Bu dersler o denli ilgi topladı ki tanrıbilimcinin başarısının filozofunkinden daha büyük olması, vaktiyle görülür şey değildi. Coşkunkluk, derslerimdeki dinleyicilerin sayısını da çoğaltıyordu; bana hangi üstünlükleri ve onuru sağladıklarını siz biliyorsunuz: Yalnızca şöhret bunu size öğretmek zorundadır. Fakat mutluluk her zaman budalaları böbürlendirir; bu dünyanın güvenliği, ruhun gücünü keser ve bedenın çekicilikleri aracılığıyla, ruhtaki sağlam yanları ortadan kaldırır. Bundan böyle kendimin yeryüzündeki tek filozof olduğuna inanarak ve artık hiçbir saldırıdan korkmayarak her zaman cinsel konularda büyük bir çekingenlik içerisinde yaşamış olan ben, duygularımı özgür bırakmaya başladım. Bundan böyle felsefe ve tanrıbilim yolunda ilerledim ve davranışlarımın alçaklığından ötürü filozoflardan ve ermişlerden uzaklaştım. Çünkü filozofların, ermişlerin, Kutsal Kitap’la ilgili derslerin anlaşılmasına gönül veren kişilerin büyüklüklerinin özellikle erdemli oluşlarına bağlı olduğu kesindir. Gururun ve maddi zevklere düşkünlüğün verdiği coşkuyla kendi kendimi yiyip bitirdim. Buna karşın tanrısal güç iki hastalığımı da ilkin maddi şeylere düşkünlüğümü, sonra da gururumu iyileştirdi: Bu düşkünlüğümü, onu hoşnut etme araçlarından beni yoksun bırakarak bilimin bende yarattığı gururu da Ermiş Paulus’un “Bilim yüreği böbürlendirir.” sözü gereğince, özellikle çok beğendiğim kitabımın yakılarak ortadan kaldırılmasıyla beni küçük düşürerek. Size bu korkunç öyküyü anlatmak istiyorum; onu sırf söylentiyle değil, olaylarla gözler önüne serilişini bilmenizi istiyorum; bunu yaparken olay sırasını izleyeceğim.

İğrenç tüccarların ahlaksızlığından nefret ediyordum; derslerimin çok emek isteyen hazırlığı soylu kadınlar topluluğuna sık sık girmeme fırsat vermiyordu. Burjuva kadınlarıyla da hemen hemen hiçbir ilişkim yoktu. Bana dalkavukluk eden alınyazısı, kendimi ele vermek için, beni bu yüksekliklerin tepesinden düşürtecek ve alçak davranışlarla, tanrısal gücün iyiliklerini fark etmeyen gururlu kalbin Tanrı karşısındaki ödev duygusunu da ortadan kaldırtacak, baştan çıkarıcı bir araç buldu.

Kaynak: Abelardus, P. (1988). **Historia Calamitatum**. Çeviren: Betül ÇOTUKSÖKEN, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Anselmus’un Tanrı Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Anselmus’un bütün bilginin Tanrı tarafından öncelendiği için öncelikle ona ve dolayısıyla hakikate inanmak gerektiği yönündeki düşüncesini göreceksiniz.
2. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Anselmus’un Tanrı Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant’ın, Descartes’ın Tanrı kanıtlanmasına “ontolojik” adını verdiğini göreceksiniz.
3. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Anselmus’un Tanrı Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Seneca ve Augustinus’tan etkilenen Anselmus’un “kendisinden daha büyüğü düşünülemez olan şey” ifadesini kullandığını göreceksiniz.
4. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Anselmus’un Ahlak Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Evrendeki bütün önermeler Tanrı tarafından zaten bilindiği için Anselmus’un hakikati önermelerdeki doğruluk temelinde anlamaya çalıştığını göreceksiniz.
5. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Anselmus’un Ahlak Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İnsanın günahı tercih etmesinin, onun özgür olduğunu göstermediğini; öyle olsaydı o zaman Tanrı’nın özgür olamayacağını, o yüzden Anselmus’a göre özgürlüğün “iradenin, bizzat doğruluğun kendisi için doğruluğu devam ettirme gücü” olduğunu göreceksiniz.
6. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Abelardus’un Tümmeler Tartışması ve Bilgi” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Orada Roscelinus’un tümmelerin gerçekten var olmadıklarını söylediğini ve tümmelerin söze dökülmüş kelimeler olduklarını düşündüğünü göreceksiniz.
7. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Abelardus’un Tümmeler Tartışması ve Bilgi” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ona göre herhangi bir tikel varoluşu göstermeyen akılsal kavrayışların bulanık ve genel olduklarını göreceksiniz.
8. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Abelardus’un Tümmeler Tartışması ve Bilgi” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Soyutlamanın, bir nesnenin belli bir özelliğinin sadece dikkate alınması işlemi olduğunu göreceksiniz.
9. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Abelardus’un Ahlak Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Abelardus’a göre eylemlerimizin sonuçlarından çok niyetlerimizin önemli olduğunu göreceksiniz.
10. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Abelardus’un Ahlak Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Abelardus için niyette göreceli bir duruma düşmemek için Tanrı’nın iradesine uygun niyetlere sahip olmamız gerektiği anlayışını bulacaksınız.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Anselmus'un birden fazla Tanrı kanıtlaması vardır. Metinde ortaya konan Tanrı kanıtlamalarından birincisinde, iyi olan şeylerin çokluğu durumundan hareketle iyi olan tek bir şeye ulaşılmak istenmektedir. Platoncu felsefede, nesnelerin çokluğunu bir araya getirecek ve dolayısıyla onların daha iyi anlaşılabilir hâle gelmelerini sağlayacak olan idea, Anselmus'un Tanrı kanıtlamasında Tanrı hâline gelmektedir. Anselmus'a göre bütün tek tek iyi olan şeyler bir tek iyiden dolayı iyidirler. Kendisi dışındaki her şeyi kendisine bağlayan ve yönelten böyle bir mutlak iyi ile Platon'un ideası arasındaki ilişki açıktır.

Sıra Sizde 2

Anselmus'a göre Tanrı ve hakikat bir ve aynıdır. Tanrı'nın bir başı ve bir sonu yoktur. Daha doğrusu Tanrı var olmamıştır ve bir zaman sonra da yok olmayacaktır. Hakikat de tıpkı Tanrı gibidir. Anselmus'a göre Tanrı, evrendeki bütün önermelerin hakikatine sahiptir ve doğruluk, ancak bu önermelerdeki hakikat temelinde anlaşılabilir. İnsanın bu dünyada adil bir şekilde yaşaması gereklidir. Adil yaşamak ise iradenin doğru eylemleri tercih etmesi ile mümkündür. Ona göre irade düzgün ve dürüst bir yönelim içindeyse hakikati yansıtan bir eylem ortaya çıkmış demektir.

Sıra Sizde 3

Abelardus'un da hocası olan Roscelinus, nominalizmin yani adcılığın kurucusu olan bir filozoftur. Eserlerinden elimize geçen hiçbir şey kalmadığından onun hakkındaki bilgilerimizi tanıklıklar yoluyla devşirmekteyiz. Roscelinus'tan sonra da pek çok filozof adcılığı takip etmiştir. Abelardus'u da bazı yönleriyle adcı sayan felsefe tarihçileri olduğunu biliyoruz. Adcılığa göre tümeler gerçekten var olmazlar. Tümel denen şey, sadece söze dökülmüş sözcüklerdir. Bu yüzden de kalıcılıkları yoktur. Gerçekten varolan şeylerin bireysel olduklarını düşünen adcılara göre tümel denilen cins ve türler, insanın ağzından çıkıp havada uçan seslerdir.

Sıra Sizde 4

Abelardus'un ahlakı, her şeyden önce öznel bir ahlakıdır. Kendisi her ne kadar bir Hıristiyan filozofu olsa da insanın bireysel eylemlerini bireysel iradesi ile oluşturma önceliğini hep gözetmiştir. Onun ahlak ölçütleri arasında olmakla birlikte dinî referans Abelardus için en temel referans olmamıştır. Diyalektiğe yani mantığa verdiği önem de bunun bir göstergesidir. Akı bu kadar öne çıkardığı için de döneminde kilise tarafından yargılanmış ve cezalandırılmıştır. Akıl tarafından ortaya çıkartılan bilginin ışığında, eylemlerimizi gerçekleştirmemiz gerektiğini söylemiş ve insanın bildiğine aykırı davranışlar içinde olmasının kötülük doğuracağını savunmuştur.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Abelardus, P. (1988). Bir Mutsuzluk Öyküsü (Felaketler Tarihi). Çeviren: Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Brower, J. E. & Guilfooy, K. (Ed.) (2006). **The Cambridge Companion to Abelard**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çotuksöken, B. (1987). **Anselmus'un Ontolojik Tanrı Kanıtlanması ve Yeniçağ Felsefesindeki (Descartes) Yeri**, II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, sf. 49-58.
- Çotuksöken, B. (1988). **Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı**. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Çotuksöken, B. & Babür, S. (1989). **Ortaçağda Felsefe**. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Davies, B. & Leftow, B. (2006). **Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilson, E. (2007). **Ortaçağda Felsefe**. Çeviren: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Gracia, J. J. & Noone, T. B. (2006). **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. Oxford: Blackwell Publishing.
- Höffe, O. (2004). **Immanuel Kant**. München: Verlag C. H. Beck.
- Marenbon, J. (2007). **Mediaeval Philosophy**. New York: Routledge.
- Maurer, A. A. (1982). **Medieval Philosophy**. Second Edition with a Preface by Etienne Gilson, The Etienne Gilson Series 4, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Peters, F. E. (1967). **Greک Philosophical Terms, A Historical Lexicon**. London: University of London Press Limited, New York: New York University Press.
- Wulf, M. (1951). **History of Medieval Philosophy**. London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

3

Amaçlarımız

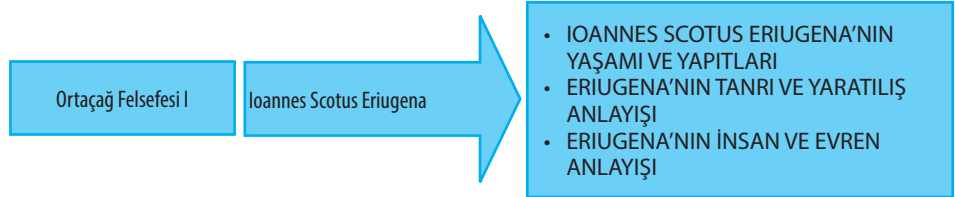
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Eriugena'nın yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Eriugena'nın Tanrı ve Yaratılış anlayışını değerlendirebilecek,
- Eriugena'nın insan anlayışını ve insanın evrendeki yerine ilişkin görüşlerini tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Ruh
- Tanrı'nın Yapısı
- Yaratılış
- Doğa (Natura)

İçindekiler



Ioannes Scotus Eriugena

IOANNES SCOTUS ERIUGENA'NIN YAŞAMI VE YAPITLARI

Eriugena'nın kelime anlamı "İrlandalı", "İrlanda'da doğmuş" demektir. Başka bir şekilde ifade edilirse Eriugena, "Erin halkından doğan" anlamına da gelir. Ortaçağ'ın belki de yegane İrlandalı filozofudur. Aslında bu isim ona çok geç bir tarihte, Dublin başpiskoposu Ussher tarafından 1632 yılında verilmiştir. Gene dikkat edilecek olursa hem Scotus hem de Eriugena isimleri "İrlanda'da doğmuş" anlamına gelmektedir. Eriugena isminin ayrıcalığı, Ioannes Scotus'un, on üçüncü yüzyılda doğmuş olan Duns Scotus ile karıştırılmasını engellemek düşüncesi olmuştur (O'Meara, 1987: 11).

Eriugena, Karolenj döneminde İrlanda'dan Avrupa'ya göç etmiş olan çok sayıda bilginden birisidir. Ne zaman doğduğunu tam olarak bilmiyoruz. Bununla birlikte 810 yılı civarında doğmuş olabileceği düşünülmektedir. Adının çok genel bir ad olmasından dolayı yazılı belgelerde yaptığı seyahatlerin takibi de güçtür. Bu yüzden yaşamındaki bazı kısımlar kestirme ifadelerden ibarettir. Büyük bir olasılıkla Atina'da, belki Doğu'da bir merkezde eğitim aldı. Yaklaşık olarak 845 yılında Carolus II'nin (Dazlak Charles olarak da bilinir.) himayesindeki kraliyet okulunda görev aldı. Bu görevinde özellikle özgür sanatlar üzerine dersler verdi. Bu sürede müzik ve tıp ile de ilgilendi (Maurer, 1982: 35; Aspell, 1999: 73).

Eriugena hakkında 870 yılına kadar izini sürebileceğimiz belgeler bulunmaktadır. Bu tarihten itibaren ne yaptığını, nereye gittiğini kesin olarak söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, bir ihtimal İngiltere'ye geri dönmüş ve 877 yılına kadar dersler vermiştir. Birtakım tarihçilerin kuvvetle inandıkları şey, Eriugena'nın bir ders esnasında öğrencileri tarafından kalem saplanarak öldürüldüğüdür. Bazı metinlerde şehit olarak anılmaktadır (Maurer, 1982: 388-389).

Eriugena'nın yapıtları *Patrologia Latina*'nın 122. cildinde bulunmaktadır. Buradaki eserleri arasında *De Divisione Naturae* (Doğanın Bölünmesi Hakkında), *De Divina Praedestinatione* (İlahi Kader Hakkında) bulunmaktadır. Onun bir diğer önemli başarısı, kendisinden önce yaşamış olan önemli filozof/din adamlarının eserlerini Eski Yunancadan Latince'ye aktarması ve bunlar üzerine çeşitli yorumlar yazmış olmasıdır. Bu bağlamda, özellikle ünlü Atinalı filozof Dionysius Areopagita'nın (Sahte Dionysios olarak da bilinmektedir.) *De Mystica Theologiae* (Peri Müstikes Theologias - İlahiyatın Gizemi Hakkında), *De Divinis Nominibus* (Peri Theion Onomaton - İlahi İsimler Hakkında) ve *De Caelesti Hierarchia* (Peri tes Ouranis Hierarkhia - Göklerin Sıradüzeni Hakkında) eserleri önem taşımakta-

dır. (ASPELL, 73) Bunların yanı sıra Eriugena'nın Maksimus Confessor (580-662) ile Gregorius Nyssenus (335-394)'un bazı eserlerini Latinceye çevirdiğini biliyoruz. Maksimus Confessor'un Gregorius Nyssenus'un kaleme aldığı insanın doğası hakkında bir inceleme olan *De Imagine* adlı eserinin üzerine yazdığı yorum da Eriugena tarafından Latinceye çevrildi. Bu eserin çevirisi, özellikle o dönemde pek çok filozofun ilgi duyduğu önemli bir başvuru kaynağı oldu (Steel & Hadley, 1988: 397).

ERIUGENA'NIN TANRI VE YARATILIŞ ANLAYIŞI

Ioannes Scotus Eriugena, bir Ortaçağ filozofu olarak, tıpkı çağdaşları gibi, en temelde Tanrı ile dünya arasındaki bağlantıyı kendisi için bir ilgi konusu yapmıştı. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, bu bağlantının en belirgin tarzı, Tanrı gibi birlik sergileyen bir varlık ile dünya gibi çokluk barındıran bir durum arasındaki ilginin nasıl kurulabileceğidir. Bu birlik ve çokluk ilişkisi, nihayetinde insanın Tanrı'dan nasıl çıktığını ve O'na nasıl geri döneceğine ilişkin bir sorgulama süreci meydana getirir. Bu sorgulama sürecinin temelinde, tıpkı diğer bütün filozofların yaptığı gibi, hakikati arama kaygısı yatar. O halde, Eriugena'nın da Tanrı veya yaratılış ile ilgili olarak sorduğu soruların tümü hakikatle, hakikat sorgusu ile bağlantılıdır. Bu yüzden, her şeyden önce, Eriugena'nın doğayı nasıl anladığı ve onu nasıl ayırladığı üzerinde durmamız gerekir.

Eriugena'nın *Periphyseon* başlıklı eserinin birinci kitabında, Usta (Nutritör; bkz. Okuma Parçası) şeylerin en başta ve temel ayrımının "olanlar" ve "olmayanlar" şeklinde söz konusu edilebileceğini ileri sürer (*Periphyseon*, 443C). Bu ayrımın zihinlerde tam olarak belirginlik kazanabilmesi için de "doğa"nın bu ayrımı kuşattığını ayrıca belirtir. Burada doğanın elbette tanımlanması gerekmektedir. Zira Eriugena'nın "doğa"sı varlık veya gerçeklikten daha farklı bir kullanıma sahiptir; onlardan daha geniş bir anlamı bulunmaktadır. Varlık, kabaca dile getirecek olursak, akıl veya duyular aracılığıyla kavranılan herhangi bir şeydir. Bununla birlikte, akılla veya duyularla algılanamayacak olan türden varolanlar da bulunmaktadır. Bu varolanların en başında da Tanrı gelmektedir. Ortaçağın neredeyse tamamını etkilemiş olan bu anlayışa göre Tanrı, hiçbir şekilde aklın veya duyuların nesnesi olamaz (Maurer, 1982: 38-39) (Bu anlayış, Augustinus gibi bazı filozoflarda esnemiş ve daha yumuşak bir şekilde anlaşılmıştır). Bu anlayışla biçimlenen doğayı Eriugena, *Periphyseon*'da dörde ayırmaktadır::

- 1) Yaratan ve yaratılmayan doğa (*Creat et non Creatur*),
- 2) Yaratılan ve aynı zamanda yaratan doğa (*Creatur et creat*),
- 3) Yaratılan ve yaratmayan doğa (*Creatur et non creat*),
- 4) Ne yaratan ne de yaratılan doğa. (*Nec creat nec creatur*) (*Periphyseon*, 441B-442A).

Bu dört bölümlenme aslında temel olarak ikiye indirgenebilir. Bu iki kısmın birinde Tanrı, diğerinde de O'nun yarattıkları yer alır. Nutritör'un ortaya koymuş olduğu ilk bölümlenmede açık bir şekilde görülen, bu doğa türünün Tanrı olduğudur. Bir yaratıcı olarak Tanrı, her şeyin kendisinden meydana geldiği, dolayısıyla İlk İlke olarak görülen Neden'dir. O'nun ilk bölümlenmede en dikkat çekici özelliği bir Yaratan olmasıdır. Daha önce de dile getirildiği gibi "Yaratıcı" özellik felsefeye çok sonraları girmiş bir durumdur. Özellikle Antikçağ felsefesinde "yoktan varetme" yani "yaratma" söz konusu değildi.

Bununla birlikte, eğer bu bölümlendirme sonuç olarak ikiye indirgenebiliyorsa, o zaman ortada bir çelişki varmış gibi durmaktadır. Zira, Tanrı'yı anlatan birinci ayırımında "yaratan ve yaratılmayan" yer almakla birlikte, gene Tanrı'yı işaret eden dördüncü ayırımında ise "ne yaratan ne de yaratılan" ifadesi göze çarpmaktadır. Buradan

anlaşıldığı kadarıyla dördüncü ayırimda Tanrı artık yaratma eyleminden vazgeçmiş gibi durmaktadır.

Ioannes Scotus Eriugena'ya göre doğa kaç değişik biçimde bölümlenmektedir?



SIRA SİZDE

Aslına bakılacak olursa, burada herhangi bir çelişkiden söz etmek söz konusu değildir. Bunun için, Eriugena'nın Tanrı ve Yaratılış anlayışlarını kısaca gözden geçirmekte yarar bulunmaktadır. Periphyseon'un bütününe yayılmış olan temel anlayış, Tanrı'nın özünün, insanın en üstün özellikleri ile bile kavranamayacak bir yapı olduğudur. Bu bakımdan bir Yaratıcı olarak Tanrı'nın "ötekilik" özelliği bulunmaktadır. Bu özellik dolayısıyla Tanrı nüfuz ve tarif edilemez bir varlıktır (Maurer, 1982: 39).

Tanrı'nın bu yapısının kaynağı, Eriugena'ya göre, O'nun "anarkhos" ve "anaitios" özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Başka kelimelerle ifade edecek olursak Tanrı, "zamanda başlangıcı olmayan" ve kendi varoluşu için "nedensiz" bir yapıdadır. ((*Periphyseon*, 688C) Tanrı'nın, kendisinden önce ilişki içinde olduğu herhangi bir varlık söz konusu değildir. Böyle bir varlık olmuş olsaydı, o zaman o varlık Tanrı'nın başlangıcı veya nedeni olurdu; oysa bunun tam tersi geçerlidir. Tanrı, her şeyin doğasının bizzat yaratıcısıdır ve bu şekliyle de her şeyin Nedeni ve Başlangıcıdır. Bundan dolayı da doğanın ilk ayırımındaki "yaratıcı ve yaratılmayan" ile Tanrı'nın kastedildiği açıktır.

Tanrı, Eriugena'ya göre sınırları belli olmayan bir varlıktır. Tam da bundan dolayı Tanrı, kendi kendisini kavramak veya tanımlamak bakımından yetersizdir. Bu durum, hiçbir şekilde Tanrı'ya bir yetersizlik, bir eksiklik durumu yüklemeyiz. Eriugena'ya göre Tanrı kendisinin ne olduğunu bilemez; zira kendisi bir "ne" değildir. (*Periphyseon*, 587B). Herhangi bir varolan belli terimlerle tanımlanan sınırlı bir şeydir. Bilgi dediğimiz şey de bu tarz bir varolanın tanımı veya kavranışıdır. Tanrı, sonsuzluğu, sınırsızlığı nedeniyle bütün bu tarz varolanların ve bilginin üstünde yer aldığından O'nun kendisini bilmesi imkansızdır (Maurer, 1982: 39).

Şimdi de aynı şekilde, aynı yapının bütün şeyler için bir amaç olduğunu, bir nihai hedef olduğunu düşünebiliriz. Bundan dolayı, bu tarz bir yapıya da "ne yaratılmış ne de yaratan doğa" adını veririz. Yaratılmamıştır; zira hiçbir şey tarafından bir etkiye maruz bırakılmamıştır. Yaratılmamıştır; çünkü her şeyin nihai hedef olarak kendisine döndüğü bir noktada artık herhangi bir yaratma eylemi içinde olması mümkün değildir. Her şey artık bizzat kendi ezeli ve ebedi akılları olan Tanrı'ya dönmüştür ve bu özelliklerinden dolayı da artık kendilerine yaratılmış (veya yaratık) denmekten vazgeçmiştir. Eriugena'ya göre bütün varolanlar, kendilerini yaratan Tanrı'dan uzaklaştıkları ölçüde yaratılmışlıklarını daha açık bir şekilde sergilemektedir. Dördüncü ayırimda, bütün yaratılanlar Tanrı'da bir araya geleceklerinden onların yaratılmışlık özellikleri de ortadan kalkmış olacaktır. Eriugena'ya göre, bu durum, güneşin ortaya çıkmasıyla gözden kaybolan yıldızları ile benzerlik taşımaktadır. Sonuç olarak, bu dördüncü doğa ayırımının ilkindeki Tanrı, yaratılanlar açısından bir Başlangıç; dördüncüsü de gene yaratılanlar açısından bir Son olarak düşünülebilir. Her iki durum da, yani Başlangıç ve Son, Tanrı'nın varoluşu bakımından dışarıda bırakıp yarattıklarına yüklediği özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır (*Periphyseon*, 689A). Çünkü O'nun Başlangıçsız ve Nedensiz olduğunu yukarıda dile getirmiştik.

Eriugena'nın ikinci doğa ayırımı olan "yaratılan ve yaratan" doğa, anlaşılması bakımından diğerlerinden biraz daha güç bir ayırimdır. İlk bakışta burada anlatılmak istenilenin, yaratılmışlığından dolayı insan türü olduğunu düşünebiliriz.

Bazı Ortaçağ filozofları Tanrı'nın, yaratıklarından ve onların niteliklerinden hareketle anlaşılabilir bir Varlık olduğunu düşünmüştür. Yaratılardan Yaratan'a doğru bir nitelik aktarımı neticesinde ortaya çıkan bu kavrayışın biçimlendirdiği ilahiyata "pozitif/olumlu ilahiyat" adı verilmektedir. Bu anlayışa göre, iyilik, merhamet, hakikat, bilgelik gibi nitelikler ya sembolik veya metaforik olarak Tanrı'ya da atfedilmektedir. Bunun karşısında yer alan ilahiyat türü ise negatif/olumsuz ilahiyat olarak adlandırılmaktadır. Buna göre, insani niteliklerin en üstün dercelerini kullansak bile Tanrı hakkında herhangi bir tarifte, tanımda bulunmamız imkansızdır. Hangi niteliği kullanırsak kullanalım, sonuç itibarıyla bu caba Tanrı'yı insani hayat ve akıl düzlemine indirgeyecek olduğundan, yanlış ve anlamsızdır (Duddy, 2002: 25-26).

Bununla birlikte, Ortaçağ ilahiyatı açısından insanın yaratma yeteneği olmadığını bildiğimiz için bu seçenek kendiliğinden elenmektedir. O halde bu, “yaratılan ve yaratan” doğa neyi veya kimi işaret etmektedir? Her şeyden önce bu ayrımın İlahi İdeaları işaret ettiğini söyleyerek işe başlayabiliriz (Maurer, 1982: 38). Zira, ayrımın ilahi ideaları işaret ettiğini dile getirmek, soruya açık bir cevap vermekten çok uzaktır. Bilindiği gibi, soruya verilecek cevabın her şeyden önce “anlaşılabilir” olması gerekmektedir. İmdi, buradaki görevimiz, Eriugena açısından ilahi ideaların ne anlama geldiğini ortaya koymak olacaktır.

Felsefe tarihi boyunca, özellikle Platon’dan sonra pek çok filozof, fizik dünyayı oluşturan nesnelere ve onların nitelikleri ile bu fizik yapıyı önceleyen, bir bakıma paradigma görevi gören değişmez, ilahi yapılar olduğunu düşündü. Bu ilahi yapıların bulunduğu yer ile fizik dünya arasındaki bağıntı/ilişki sorunu pek çok filozofun merkezi düşüncelerini biçimlendiren oluşumlar üretti. Bunların içinde, özellikle Yeniplatonculuğun ortaya çıkmasına neden olan Porphyrios’un sorduğu bir soru önemlidir: “Güzel olan şeylerle Güzellik arasındaki benzerlik nasıl bir şeydir?” Burada Plotinos’un gerçekten bilmek istediği şey, gelip geçici bir nesnenin taşıdığı nitelik ile o niteliği biçimlendiren kalıcı olanın arasındaki ilişkinin ne olduğuydu? (Duddy, 2002: 29). Buraya kadar ele aldıklarımızdan kolaylıkla anlaşılacağı gibi, Eriugena’nın ikinci ayrımında işaret edilen ilahi ideaların mahiyeti konusu, bir bakıma “yaratan” ile “yaratılan” arasındaki ilişkinin de mahiyetini belirlemesi bakımından önemlidir.

İlahi idealar, bir yaratıcı olarak Tanrı’nın, yaratmış olduğu fizik dünyaya “elini değdirmemesi” için gereklidir. Bir çömlekçinin eserini biçimlendirirken kullanmak zorunda olduğu elleri, eserine doğrudan etki eder ve adeta çömlekçinin parmak izleri eserinin üzerinde kalır. Eriugena’nın Yaratan Tanrı’sı ise, bunun tersine, düşünme aracılığıyla şeylerin formlarını veya özlerini varoluşa taşır ve bunlar bireysel şeyleri/nesnelere varolmalarını sağlar.

Eriugena, doğanın ikinci ayrımı meselesini tartışırken, ilginç bir *İncil* yorumuna da imza atar. Hıristiyanların Kutsal Kitabı olan *İncil*’in başında “Başlangıçta söz vardı” ifadesi yer almaktadır. Eriugena, *Periphyseon*’un üçüncü kitabında bu konuya değinir. Ona göre Grekçedeki “logos” kelimesini “söz” olarak çevirmek seçeneklerden sadece bir tanesidir. Logos kelimesi aynı zamanda “akıl” veya “neden” anlamlarına da gelmektedir. Dolayısıyla “Başlangıçta akıl vardı” veya “başlangıçta neden vardı” demek de, ilki kadar geçerli olabilecek bir tercih kullanımıdır. Dolayısıyla, Eriugena’daki doğanın ikinci ayrımı olan ilahi idealar, Yaratıcı tarafından yaratıldıktan sonra, fizik dünyaya düzen verecek bir şekilde, kendi varoluşlarının altındaki bireysel nesnelere yaratmışlardır (Duddy, 2002: 30).

Ioannes Duns Scotus’un yaratan ile yaratılan arasında bu tarz sıkı bir ilişki kurması, bazı ilahiyatçılar tarafından sıkıntı verici bulunmuştur. Zira Eriugena, Tanrı’yı yaratılanların varlığı ile özdeşleştirdiği için panteist olmakla suçlanmıştır. *Periphyseon*’da Tanrı’nın -yaratılmış olan- şeylerinin tümünün kendisi olduğunu söylemiştir (*Periphyseon*, 516D-517A). Aslına bakılacak olursa, Eriugena hiçbir zaman böyle özdeşleştirme içinde bulunmamıştır. Hatta o, Tanrı ile ilahi idealar arasında bir benzerlik olduğunu bile dile getirmemiştir. Tanrı’nın her şeyin varlığı olduğunu ileri süren anlayışında amaçlanan, Tanrı’nın her şeye varlığını verme kudretidir. Bununla birlikte Tanrı hiç bir şekilde O’nun yaratılışıyla özdeş değildir. Ona göre “Tanrı ne yaratmasının bütünüdür ne de yaratması O’nun bir parçasıdır; bunun tersi bir şekilde ne yaratılış Tanrı’nın bütünüdür ne de Tanrı yaratılışın bir parçasıdır.” (akt. Maurer, 1982: 42; *Periphyseon*, I, 1).

Eriugena, Augustinus’a benzer biçimde fizik dünyayı meydana getiren nesnelere ortaya çıkması için gerekli olan ilk nedenler veya orijinal örneklerden söz eder ve bunlara primordiale exempla adını verir. Bununla birlikte Augustinus bu ideaları Tanrı’nın kendisi ile özdeşleştirmişti. Benzer bir durum Thomas Aquinas’ta da gözlemlenmektedir. Eriugena için bu ilk örnekler, tıpkı Platon’un İdeaları gibi, öyle olmak zorunda bırakılan şeylerin değişmez nedenleri olarak anlaşılırlar. Kısaca dile getirilecek olursa, bireysel şeylerin gerçeklik veya doğaları ilahi bir idea olarak başlar ve bu ilahi ideadan bireysel şeyler ortaya çıkar (Duddy, 2002: 30).

Ioannes Scotus Eriugena'ya göre İlahi İdeaların yaratılıştaki işlevleri nedir?



SIRA SİZDE

Periphyseon'daki dördüncü ayrıma genel olarak “analiz” adı verilmektedir. Bu süreci en iyi tarif edecek ifade şudur: “Her şeyin nihai hedefi olarak Tanrı” vardır (Maurer, 1982: 44). Analiz sürecini anlatırken Eriugena'nın başvurduğu kavramlardan ikisi Grekçedeki “füsis” (doğa) ve “ousia” (öz) ile Latincedeki “natura” (doğa) ve “essentia” (öz) kavramlarıdır. Ona göre Grekler sıklıkla ousia için füsüs kelimesini, füsüs için de ousia kelimesini kullanmışlardır. Ousia'nın uygun kullanımındaki anlamı “öz”dür. Bu yüzden ousia'nın bulunduğu görülür veya görülmez bütün varlıklarda bozulma, çürüme veya azalma söz konusu edilemez. Buna karşılık, füsüs'in yer aldığı varlıklarda zamana ve mekana bağlılık söz konusu olduğundan burada etkiye maruz kalma, bozulma ve çürümeden söz edebiliriz.

Eriugena'ya göre “ousia” “eimi” fiilinden türetilmiştir. Eimi fiili “ben-im” anlamına gelmektedir. Bu fiilin eril sıfat fiili “hon” dişili ise ousia'nın ortaya çıktığı “ousa”dır. Füsüs kelimesi ise Grekçedeki “füomai” yani “doğuyorum”; “ekiliyorum” ya da “meydana getiriliyorum” karşılıklarına sahiptir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, kendi akılsallığı içinde devamlılık gösteren her varlık bir **ousia**dır. Bununla birlikte, herhangi bir şekilde bir maddesellik katılımı gerçekleştiğinde o bir “füsis”tir. Latinlerde de, tıpkı Greklerde olduğu gibi “essentia” “natura” karşılığında; “natura” da “essentia” karşılığında kullanılmaktaydı (*Periphyseon*, 866D-867B).

Duyulanabilir şeylerin özü, en sonunda, İlahi Bilgelik olan Tanrı'da zaman ve mekandan bağımsız bir şekilde yaşamaya devam edecektir. Bu gereklilikten dolayı bütün yaratılanlarda bir amaçlılık durumu hakimdir. Eriugena, gene Grekçeden hareketle “telos” kavramına atıfta bulunur. Grekçede “telos” hem başlangıç hem de son/amaç anlamlarını taşımaktadır. Bu yüzden, yaratılışın analiz kısmı, bütün yaratılanların başlangıcı demek olan Tanrı'ya geri dönüşün kesin bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır (*Periphyseon*, 687C). Bu döngüsellik, modern dönemde ilerleme kavramına değişik açılardan yaklaşma fırsatı tanımıştır.

Ousia kelimesi karmaşık bir kelimedir. Aristoteles bu kelimeyi iki farklı anlamda kullanmaktaydı. Kategoriler'de ousia'yı “birincil ousia” ve “ikincil ousia” olarak dile getiren Aristoteles'e göre ilki, Sokrates, Kallias gibi bireyler için, yani işaret edilebilenler için; ikincisi ise “iyilik”, “güzellik” gibi tümel olana kavramlar için kullanılmalıydı. Ortaçağın başlarında, Boethius, birinci anlamıyla ousia için Latince “substantia”yı, ikinci anlamı için de “essentia”yı kullanmaya başlamıştı. Bu ayrım daha sonra Batı dillerine de geçmiştir.

ERIUGENA'NIN İNSAN VE EVREN ANLAYIŞI

Doğanın üçüncü ayrımı olan “yaratılan ve yaratmayan”da işaret edilen ise, ilahi idealar tarafından yaratılan bireylerdir. Bunların hepsi birer yaratılan olarak belli bir nedene bağlı olarak var olmuşlardır. Bundan dolayı, varoluşlarına ilkece yüklenen amaçları doğrultusunda bir hayat sürmek zorundadırlar. Bu üçüncü bölünme, Eriugena'nın Bir'den çıkan ve tüm evrenin görünür hale gelmesine neden olan yaratılışın “bölünme” kısmının tamamlandığının habercisidir. Buraya kadar ele alınanların ışığında dile getirmek mümkündür ki, Eriugena'ya göre yaratılış daha tümel olandan daha az tümel olana doğru bir gidiştir. Bu durum, yaratılışın en azından bölünmenin hakim olduğu kısmında geçerlidir. Bu görüntü ilahi idealarda benzer bir şekilde ortaya çıkmaktadır. En genel idealar cinslere, cinsler alt cinslere ve onlar da türlere ayrılmaktadır. Bireysellerin de ortaya çıktıkları yapı bu türlerdir. (Maurer, 1982: 42)

Eriugena'ya göre yaratılış adı verilen süreç, kesintisiz bir durumu işaret etmektedir. Tanrı'dan çıkan ve ilahi idealarla devam eden yaratılışın nihayete erdiği yer bireysel olanların vücut bulmalarıdır. Bu bireysel varoluşlar hakkında bütün bir Ortaçağ, aşağı yukarı aynı saptamayı tekrar etmiştir. Bunların içinde melekler maddi olmayan varoluşu sergilemektedir. Maddi varoluşu sergileyenler arasında hem ruh hem de bedene sahip olmaları bakımından insan gelir. Eriugena'ya göre

insanın bir yönü “insan hayvandır” önermesini kurmamıza yetecek kadar bedenseldir. Duyuları, duyu hafızası, akılsal olmayan iştahı, türlü yönelimleri ile insan bütün öteki hayvanlarla ortak özellikler sergilemektedir. Bununla birlikte insanın, öteki hayvanlarda olmayan bazı özellikleri de bulunmaktadır. Eriugena bunların akıl, zihin, iç duyu, erdem olarak adlandırılacak akılsal hareketler ile ilahi ve ezeli ebedi olan şeylere ait hafızası olduğunu ileri sürer (*Periphyseon*, 752C-752D). Bunların hepsi de ilahi varlıkların sahip olduklarına benzer özelliklerdir.

Eriugena'ya göre insan tek ve aynı akılsal ruh ile birleşmiş olan bedenden meydana gelir. Bu birleşmenin nasıl olduğu açık değildir. Bu birleşmiş yapı harika ve anlaşılabilir bir şekilde ikiye ayrılır. Bunlardan bir tanesinin içinde insan, Yaratıcı (*Creator*)'nın imgesinde (*imago Dei*) ve benzerliğinde yaratılır. Bu yaratılmışlığın bütün özellikleri insanı hayvani olandan mümkün olduğu kadar uzaklaştırır; hayvanlıkla ilgili hiçbir paylaşım içine sokmaz. Öte yandan, diğer kısım ise hayvan doğası ile belli türden bir iletişim kurar ve topraktan meydana gelir. Bu durum, insanın şeylerin ortak doğasından meydana geldiğini ve tümel hayvan cinsinde içerildiğini göstermektedir (*Periphyseon*, 754B).

SIRA SİZDE



Ioannes Scotus Eriugena'ya göre insan nasıl bir varolandır?

Eriugena'ya göre bütün bir yaratılış beş parçaya ayrılmıştır: bir yaratılan ya bir bedendir; ya bir canlı varlık; ya duyulanabilir varlık; ya akılsal varlık veya zihinsel varlık. Bu beş parçanın hepsi de her şekilde insanda bulunur. İnsan bedeninde hayatını devamlı kılacak bir temele sahiptir; dahası bedeni yöneten bir seminal hayat vardır; bu hayatı yöneten duyu; akıldan aşağıda yer alan doğal kısımları yöneten aklın kendisi ve son olarak, bunların hepsinden daha yüksek bir mevkide yer alan Ruh. Tanrı'nın imgesinde yaratılan kısım da işte bu ruhtur. İnsanın Tanrı'yla ilişkisini kuran, O'nu anlamak için O'na yönelen kısım da gene aynı kısımdır (*Periphyseon*, 755B-C).

İnsanın Tanrı'nın imgesinde yaratılmış bir yaratık olduğunu söylemek, ona en başta dini birtakım nitelikler ve tarih yüklemek anlamına gelmektedir. Aslına bakılacak olursa bu tarz bir yaklaşım, kaynağını Platon felsefesinden almaktadır. Platon'a göre de *logistikon* ilahi ve idealerin izlerini taşıyan, hatırlama (*anamnesis*) eyleminin gerçekleşmesine neden olan ve ruhgöçünü (*metempsychosis*) olanaklı hale getiren bir yapıdır. İnsan sadece bu kısmıyla varolmuş olsaydı, o takdirde hiçbir zaman günah işlemeyecek; Eriugena'ya göre, hatta üremek için cinsiyetlere bile ihtiyacı olmayacaktı. Zira sadece akılsal ruha sahip olmak, insanla melek arasında herhangi bir fark ortaya çıkarmayacaktı. Eriugena'ya göre melekler hayvani özellikleri olmayan varlıklardır. Üreme, çoğalma ve yok olma hayvani düzlemin nitelikleri arasında yer alır. Onlar aynı zamanda duyulama yeteneği olmayan varlıklardır (*Periphyseon*, 772D). Aslına bakılacak olursa, insan başlangıçta ilahi hakikatin seyri (temaşa) ile vakit geçiren ilahi bir varlıktı. Günah işledikten sonra bu seyirden ayrılmak ve hayvani düzeyin özelliklerini de almak zorunda kaldı. Hayvani olan özelliklere kavuştuktan sonra, başka kelimelerle ifade edecek olursak, bir bedene sahip olduktan sonra da cinsiyetler ortaya çıkmıştır.

Burada ilginç olan nokta, dünyanın insan için yaratılmış olmasıdır. İnsan, dünya üzerinde yaşayan canlılar içinde Tanrı imgesinde yaratılmış olan tek varlıktır. Bir başka deyişle insan, akılsal özellikleri olan tek hayvandır (*Periphyseon*, 757A). Tanrı, insanın bu özelliğinden dolayı, görünen ve görünmeyen bütün yaratıkları insanın içinde yaratmıştır (*Periphyseon*, 763D). İnsanın yaratılmasından önce bu

Ortaçağ boyunca, meleklerin ne türden özellikleri olduğuna ilişkin pek çok tartışma yapılmıştır. Genel kanaat, onların maddesiz varoluşları oldukları yönündeydi. Bazı filozoflar, iddialarını sağlam bir temel dayandırabilmek arzusuyla Antikçağ'dan bazı filozofların da melekler hakkındaki -sözde- düşüncelerini aktarıyordu. Örneğin Eriugena, meleklerin hayvan olmadıklarının kanıtı olarak, onlar hakkında Platon'un söylediklerine başvuruyordu. Eriugena'ya göre Platon, meleklerin akılsal ve ölümsüz hayvanlar olduklarını söylemişti (*Periphyseon*, 762C).

her iki varlık türünden ne mekan ne de zamanda söz etmek mümkün değildir (*Periphyseon*, 779D). Burada sözü edilen görünen ve görünmeyen bütün yaratıklardan kastedilen aslında evrenin kendisidir. Dolayısıyla evrenin köken itibarıyla insanda yaratıldığını söylemek gerekir. Bir şekilde insanın ve evrenin kaderi bir-biriyle bağlantılı ve ayrılmaz karakterdedir (Maurer, 1982: 43).

Eriugena, *Periphyseon*'da insanın tanımını şöyle yapmaktadır: “Öyleyse insanın tanımını şu şekilde yapabiliriz: İnsan Tanrı'nın Zihninde ezeli ebedi bir şekilde biçimlenmiş belli bir zihinsel kavramdır.” (*Periphyseon*, 768B). Tanrı'nın zihninde belirlenmiş olan bir kavrayış olduğu için insanın bilginin içine doğmuş olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, tıpkı Platon'da olduğu gibi Eriugena'da da bilgi insana içkin bir durum gösterir. Bununla birlikte insan, işlediği günahahtan dolayı Tanrı'ya belli bir anlamda yabancılaştığından, onun bilgiye sahip olması ancak teduci bir süreç içinde mümkündür.

Zira bilgi, ilahi ve insani olmak üzere ikiye ayrılır. İlahi bilgi, Yaratıcı Bilgelik'te bulunur ve bu bilgi bütün bir yaratılışı için birincil öneme sahiptir. Buna karşılık yaratılmış olan varlıktaki bilgi ikincil öneme sahiptir ve daha yüksek bilginin etkisini sürdüren bir karakteri bulunmaktadır. Burada iki farklı türden bilginin olması, Tanrı'nın zihnindekilerle insanın zihnindekiler arasında bir kavrayış farkı bulunduğu anlamına gelmemelidir. Bu daha çok, bir ve aynı özün, zihin tarafından iki farklı bakış açısına göre temaşa edilmesi sorunudur (*Periphyseon*, 779A-C). İnsanın dünyaya düşmesi sonucunda açığa çıkan bu iki farklı bilgi türüne karşılık, gene aynı olayın bir sonucu olarak da duyulanabilir dünya meydana gelmiştir. İşte, insanın bildiği dünya, duyularımıza karşılık gelen ve hakkında yargıda bulunabildiğimiz bu dünyadır.

Eriugena'ya göre, içinde yaşadığımız dünya, duyularımıza karşılık gelen bir dünyadır ve bunlar elbette duyulanabilir olan nesnelere yönelmişlerdir. Duyulanabilir nesne, kesin olarak belli bir zaman ve belli bir mekandadır; oluş ve bozuluşa tabidir. Eriugena'da tıpkı Aristoteles'in *Kategoriler*'inde (*Kategoriae*) yaptığı gibi bu nesneye çeşitli nitelikler yüklemektedir. Örneğin, nesnelere sadece zamana ve mekana ait varolanlar değildir; onlar aynı zamanda nitelik ve niceliğe de sahiptir. Gene Aristoteles'in bize öğrettiği gibi, duyulanabilir nesnelere bir doğa ve onunla birlikte ortaya çıkan çeşitli ilinekler içerirler. Bu yönleriyle de onların bileşik yapıları olduklarını söylemek gerekir. Eriugena'ya göre bu nesnelere bir bileşik oldukları sürece duyularımızca algılandıkları halde, onları meydana getiren kısımların her biri ayrı bir şekilde asla duyular tarafından algılanamaz. Ayrı kısımlar artık aklın bir nesnesi haline gelirler. Buradaki temel anlayış gene Platoncu bir anlam içermektedir. Eriugena'ya göre görülebilir cisimler görülemeyen şeylerden meydana gelmektedir (*Periphyseon*, 498B-499C). Ona göre “görülebilir maddenin form ile birleşmesi belli türden ilinekların bir araya gelmesinden başka bir şey değildir” (*Periphyseon*, 479B).

Ioannes Scotus Eriugena'ya göre bilgi kaç ayrılmaktadır?

Eriugena'nın *Periphyseon* veya *Doğanın Bölünmesi Hakkında* başlıklı eseri bütün bir Ortaçağ boyunca çok rağbet gören bir çalışma olmuştur. Papa III. Honorius zamanında özellikle içindeki şu üç madde nedeniyle suçlanmış ve yargılanmıştır. Bunlar: 1) Her şey Tanrı'dır; 2) İlahi İdealar yaratılmıştır ve yaratırlar; 3) Dünyanın sonunda (kıyamette) cinsiyet farkı ortadan kalkacaktır. Bu ve benzeri yaklaşımları onun günümüze kadar süren etkisini güçlendiren önemli anlayışlardır.



SIRA SİZDE

Özet



Eriugena'nın yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

Karolenj döneminde İrlanda'dan Avrupa'ya göç etmiş olan çok sayıda bilginden birisidir. 810 dolaylarında doğmuştur. Müzik, tıp ve felsefe ile ilgilenmiştir. Kendisinden önceki önemli filozofların eserlerini Eski Yunanca'dan Latinceye çevirmiştir. Eriugena'nın yapıtları *Patrologia Latina*'nın 122. cildinde bulunmaktadır. Başlıca eserleri arasında *De Divisione Naturae (Doğanın Bölümlemesi Hakkında)*, *De Divina Praedestinatione (İlahi Kader Hakkında)* sayılabilir.



Eriugena'nın Tanrı ve Yaratılış anlayışını değerlendirmek.

Eriugena, Tanrı ile dünya arasındaki bağlantıyla ilgilenmiş, bunu bir tür Birlik-Çokluk sorunu olarak görmüştür. *Periphyseon*'da şeyleri "olanlar" ve "olmayanlar" diye ayırıp doğanın bu ayrımı kuşattığını söyler. Varlık, akıl ve duyularla kavranan her şeydir. Akıl ve duyularla kavranmayan varolanlar da bulunur ki Tanrı bunlardan biridir. Doğa dörde ayrılır: Yaratan ve yaratılmayan doğa, Yaratılan ve aynı zamanda yaratan doğa, Yaratılan ve yaratmayan doğa, Ne yaratan ne de yaratılan doğa. Bu ayrım "Tanrı" ile "yaratıcıları" diye ikiye de indirgenebilir. Tanrının özü insanca kavranamaz. Zamanda başlangıcı olmayan ve kendi varoluşu için "nedensiz" bir yapıdadır. Sınırları belli değildir ve bu yüzden kendini tanımlamak ve kavramak bakımından yetersizdir. Bu durum Tanrı'da bir eksiklik olduğu anlamına gelmez. Tanrı ne olduğunu bilmez çünkü o bir "ne" değildir. Herhangi bir varolan belli terimlerle sınırlıdır Tanrı ise sınırsızdır. Yaratılan ve yaratan doğa ifadesiyle ise ilahi idealar kast edilir. İlahi idealar Tanrı'nın, yaratmış olduğu fizik dünyaya "elini değdirmemesi" için gereklidir. Tanrı ancak düşünme aracılığıyla şeylerin formlarını veya özlerini varoluşa taşır. Duyulanabilir şeylerin özü, Tanrı'da zaman ve mekandan bağımsız şekilde yaşamaya devam eder. Tüm yaratılanlarda bir amaçlılık durumu hakimdir. Grekçede "telos" hem başlangıç hem de son/amaç anlamlarını taşımaktadır. Bu yüzden, yaratılışın analiz kısmı, bütün yaratılanların başlangıcı demek olan Tanrı'ya geri dönüşün kesin bir ifadesi olarak karşımıza çıkar.



Eriugena'nın insan anlayışını ve insanın evrendeki yerine ilişkin görüşlerini tartışmak.

Eriugena'ya göre yaratılış kesintisiz bir süreçtir ve bireysel olanın vücut bulmasıyla sonlanır. Bunlardan melekler maddi olmayan, insan-sa maddi varoluşu sergiler. İnsan hem hayvani hem Tanrısal özellikler taşıyan bir varlıktır; tek ve aynı akılsal ruh ile birleşmiş olan bedenden meydana gelir. Bu birleşmiş yapı harika ve anlaşılabilir bir şekilde ikiye ayrılır. Bunlardan bir tanesinin içinde insan, Yaratıcı (*Creator*)'nın imgesinde (*imago Dei*) ve benzerliğinde yaratılır. Yaratılış beş parçaya ayrılır: bir yaratılan ya bir bedendir; ya bir canlı varlık; ya duyulanabilir varlık; ya akılsal varlık veya zihinsel varlık. Bu beş parçanın hepsi de her şekilde insanda bulunur. İnsanın Tanrı'nın simgesinde yaratılan kısmı ise ruhtur. Dünya insan için yaratılmıştır. İnsan Tanrı'nın Zihninde ezeli ebedi bir şekilde biçimlenmiş belli bir zihinsel kavramdır. Tanrı'nın zihninde belirlenmiş olan bir kavrayış olduğu için insan bilginin içine doğmuştur. Bilgi, ilahi ve insani olmak üzere ikiye ayrılır. İlahi bilgi, Yaratıcı Bilgelik'te bulunur ve bu bilgi bütün bir yaratılışı için birincil öneme sahiptir. Buna karşılık yaratılmış olan varlıktaki bilgi ikincil öneme sahiptir ve daha yüksek bilginin etkisini sürdüren bir karakteri bulunmaktadır. İçinde yaşadığımız dünya duyularımıza karşılık gelen bir dünyadır. Duyulanabilir nesne, kesin olarak belli bir zaman ve belli bir mekandadır; oluş ve bozuluşa tabidir. Papa III. Honorius zamanında özellikle içindeki şu üç madde nedeniyle suçlanmış ve yargılanmıştır. Bunlar: 1) Her şey Tanrı'dır; 2) İlahi İdealar yaratılmıştır ve yaratılır; 3) Dünyanın sonunda (kıyamette) cinsiyet farkı ortadan kalkacaktır. Bu ve benzeri yaklaşımları onun günümüze kadar süren etkisini güçlendiren önemli anlayışlardır.

Kendimizi Sınavalım

1. Ioannes Scotus Eriugena, Carolus II'nin maiyetindeyken hangi alanda dersler vermiştir?
 - a. Temel Bilimler
 - b. Astronomi
 - c. Optik
 - d. Özgür sanatlar
 - e. Gramer
2. Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiyi aşağıdakilerden hangi kelime çifti karşılamaktadır?
 - a. Birlik / Çokluk
 - b. Soyut / Somut
 - c. Olumsal / Olumsuz
 - d. Koşullu / Koşulsuz
 - e. Zorunlu / Zorunsuz
3. Eriugena'nın düşüncesinde "Yaratılan ve aynı zamanda yaratan doğa (*Creatur et creat*)" ile aşağıdakilerden hangisi anlatılmak istenmektedir?
 - a. Tanrı
 - b. İlahi İdealar
 - c. İnsan
 - d. Melekler
 - e. Akılsal Ruhlar
4. Eriugena'ya göre Tanrı hangi özelliğinden dolayı nüfuz ve tarif edilemez bir varlıktır?
 - a. Soyutluk
 - b. Zamansızlık
 - c. Ötekilik
 - d. Kendindelik
 - e. Yaratıcılık
5. İnsani niteliklerin Tanrı'ya sembolik veya metaforik olarak aktarılması eylemi ne tür bir ilahiyat ortaya çıkartır?
 - a. Sembolik ilahiyat
 - b. Metaforik ilahiyat
 - c. Maddeci ilahiyat
 - d. Negatif ilahiyat
 - e. Pozitif ilahiyat
6. Eriugena'ya göre, insanın Tanrı'yla ilişkisini kuran, O'nu anlamak için O'na yönelen kısım aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Anlama yetisi
 - b. Duyular
 - c. Akıl
 - d. Ruh
 - e. Zihin
7. Eriugena'ya göre ilahi bilginin ortaya çıktığı, bulunduğu yer aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Yaratıcı Bilgelik
 - b. İlahi İdealar
 - c. Melekler
 - d. Yaratıcı İlkeler
 - e. İnsani ruh
8. Eriugena insanı nasıl tanımlamıştır?
 - a. Sadece ruhtan meydana gelen bir varlık
 - b. Maddi özellikleri daha baskın olan bir yapı
 - c. Tanrı'nın zihnindeki bir kavram
 - d. Madde ve form bileşimi bir canlı
 - e. Ölümlü bir varolan
9. Eriugena İncil'de geçen "başlangıçta söz vardı" ifadesinin "başlangıçta akıl vardı" şeklinde de çevrilebileceğini iddia ederken, akıl anlamında çevrilebileceğini iddia ettiği sözcük aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Psykhe
 - b. Tanrı
 - c. Logos
 - d. Logistikon
 - e. Kategorae
10. Aşağıdakilerden hangisi doğanın bölümlenmelerinden biri **değildir**?
 - a. Yaratan ve yaratılmayan doğa
 - b. Yaratan ve yaratılan doğa
 - c. Yaratmayan ve yaratılmayan doğa
 - d. Yaratmayan ve yaratılan doğa
 - e. Yarattığınca yaratılan doğa

Okuma Parçası

IOANNES SCOTUS ERIUGENA
DOĞANIN BÖLÜMLENMESİ ÜZERİNE
(DE DIVISIONE NATURAE)
(Birinci Kitap)¹

USTA²: Zihinle algılanabilen ya da onun gücünü aşan her şeyin içinde varolduğu ve varolmadığı ilk ve en yüksek bir bölüm olduğunu düşünüp de, insanların elinden geldiğince dikkatle araştırdığımda, bütün bunlar için Yunancada **physis** (doğa), Latince de ise **natura** (doğa) denen genel bir sözcükle karşılaşıyor. Sence de öyle mi?

ÇIRAK: Elbette senle aynı düşüncedeyim; çünkü ben de usa vurduğumda bunun böyle olduğunu görüyorum.

USTA: Öyleyse söylediğimiz gibi, varolan ve varolmayan her şey için **doğa** genel bir addir.

ÇIRAK: Öyle. Nitekim, evrende bu adın içermediği hiç bir şey düşünemeyiz.

USTA: Bu sözcüğün genel bir ad olduğu konusunda anlaştığımızı göre, bu bölümün türler halinde ayrımlar aracılığıyla sıralamasını yapmanı isterdim. Ama istersen önce ben bölmeye çalışayım, son değerlendirmeyi sen yap.

ÇIRAK: Başla lütfen. Bu konudaki doğru sıralamayı senden duymak için sabırsızlanıyorum.

1. USTA: Bence doğanın bölünmesi, dört ayırıcı özellik aracılığıyla dört türden oluşuyor, bunların ilki **yaratan ve yaratılmayan**; ikincisi **hem yaratılan hem de yaratan**; üçüncüsü **yaratılan ve yaratmayan**; dördüncüsü de **ne yaratılan ne de yaratan**. Ama bu dört türden iki çifti karşıttır; nitekim üçüncüsü birinciye, dördüncüsü ise ikinciye karşıt. Ayırıcı özelliği 'varolmamak' olan dördüncü tür olanaksızlar arasına konur.

Sence böyle bir bölümlenme doğru mu?

ÇIRAK: Kesinlikle doğru. Ama bu söylediğin biçimlerin karşıtlığının iyice açıklığa kavuşması için, yinelemeni isterim.

USTA: Yanılmıyorsam sen üçüncü türün birinciyle karşıtlığını görüyorsun. Birincisi **yaratan ve yaratılmayan** tür; buna **yaratılan ve yaratmayan** tür karşıt. Ama ikinci dördüncüye, ikinci **hem yaratan hem yaratılan** olduğuna göre, ona **ne yaratan ne de yaratılan** dördüncü tür genelde karşıt olur.

ÇIRAK: Apaçık görüyorum. Ama beni en çok düşündüren senin eklediğin dördüncü tür. Çünkü öteki türlerde hiç kuşku yok; sanırım birincisi varolan ve va-

rolmayan her şeyin nedeni olarak anlaşılır; ikincisi ilk nedenler olarak, üçüncüsü de zaman ve uzayda oluşan şeyler olarak bilinenler. Bu yüzden sanırım bu türler üzerine daha ayrıntılı tartışmak zorunlu.

USTA: Böyle düşünmekte haklısın. Ama uslamlamamızı hangi düzenle sürdürmek, ilkin hangi doğa türü üzerine konuşmak gerektiği konusundaki kararı sana bırakıyorum.

ÇIRAK: Bence ötekilerden önce **akılların ışığı** olan ilk tür üzerine konuşmak yerinde olacak.

2. USTA: Öyle olsun. Ama daha önce her şeyin en yüksek ve en temel bölümlenmesi üzerine, yani varolanların ve varolmayanların içinde bulunduğunu söylediğimiz bölüm üzerine kısaca konuşmak istiyorum.

ÇIRAK: Bu doğru olur; nitekim sadece ayırıcı özellik açısından hepsinden önce geldiğin için değil, aynı zamanda ötekilerden daha karanlık görüldüğü ve gerçekten daha karanlık olduğu için, temellendirmemizi bir başka ilk nedenle başlatmak bence uygun gelmiyor.

USTA: Her şeyden ayrı olan bu ilk ayırıcı özelliğin kendisi kimi yorumlama biçimleri gerektiriyor.

3. Bunlardan birincisi, onun aracılığıyla aklımızın, bedensel duyuyu ya da zihin algısıyla alınan her şeyin gerçekten ve akla uygun olarak varolduğunun söylenebildiğine, ama doğasının ayrıcalığı nedeniyle yalnızca her tür duyumdan değil, aynı zamanda her tür düşünce ve zihinden de kaçan, ancak Tanrı'da, maddede ve Tanrı tarafından oluşturulmuş olan bütün nesnelere akıllarında ve varlıklarında doğru olarak anlaşılan şeylerin varolmaz gibi görünmesinin haklı olduğuna bizi inandıran yorumlama biçimi.

Pek de yanlış değil; çünkü Dionysos Areopagita'nın dediği gibi, gerçekten yalnız başına varolanın kendisi her şeyin özüdür. Nitekim o, "her şeyin varlığı Tanrı'nın varlığından taşmadır" demiştir. Dinbilimci Gregorius da pek çok temellendirmeye görünen ya da görünmeyen hiç bir yaratığın, hiçbir tözünün ya da özünün ne olduğunun zihinle ya da akılla anlaşılamadığını gösterir. Nitekim asıl Tanrı'nın kendisi, her yaratığın ötesinde kendi başına hiç bir zihinle anlaşılamazsa, aynı şekilde onun tarafından yapılmış ve onun içinde bulunan ve yaratılanın son derece gizemli derinliklerinde düşünüldüğünde de anlaşılamaz. Oysa her yaratık içinde bedensel duyuyu algılanan ya da zihinle düşünülen her şey, denildiği gibi, bir şeyin yalnız başına anlaşılamayan; bir nitelik, bir nicelik, bir biçim, bir madde, herhangi bir ayırım, bir yer, bir zaman aracılığıyla **ne**

olduğu (quid sit) değil, **ne için olduğu** (quia sit) bilinebilen ozone ait bir ilinekten başka bir şey değildir. Demek ki, var oldukları ve var olmadıkları söylenen nesnelere ilk ve en temel bölümlenme biçimi budur. Çünkü gözdeki körlük gibi, niteliklerin tözlerindeki yoksunluklar olarak kurulan bir biçimde var olduğu düşünülen bir bölümlenme biçimi, bence, hiçbir şekilde kabul edilmemeli. Nitekim hepten var olmayan, varolamayan ve kendi varlığının yüksekliğinden önce de akli aşınmış olan bir şeyin ne biçimde nesnelere bölümlenmesi içinde kabul edilebildiğini anlamıyorum. -Bu ancak, biri, yokluklar ve yoksunluklar olarak bulunan şeylerden hiçbirinin hiç mi hiç var olmadığını kabul etmez de, yoksunlukları, yoklukları ya da karşıtlıkları oldukları o şeylerin, bir biçimde var olacak şekilde şaşılacak bir niteliği içerdiklerini söylerse, söz konusu olabilir.

4. Öyleyse yaratılmış doğaların sıralanması ve ayrımları olarak düşünülen ikinci varolma ve varolmama tarzı, Tanrı'ya en yakın oluşan, en yüksek anlaksal güçle başlayarak, en son akıllı ve akıldan yoksun yaratığa kadar inen tarz olsa gerek.

Bunu daha açık söylersek; en yüksek melekten, akıllı ve akıldan yoksun olan ruhun en son parçasına, yani besleyici ve büyütücü yaşam ilkesine kadar. Bu parça genellikle ruhun en son parçasıdır; çünkü bedeni besler ve büyütür. Burada şaşılacak bir akıl tarzında bizzat kendisiyle, bedenlere ait olan ve kendisinde, her bölümlenmenin sonu bulunan bir hedef de dahil olmak üzere, ne olursa olsun, bir düzenin hem olduğu hem de olmadığı söylenebilir.

Nitekim daha aşağıdaki için bir evetleme daha yukarıdaki için bir değerlendirme olur. Yine daha aşağıdaki için bir değerlendirme, daha yukarıdaki için bir evetleme olur. Aynı biçimde daha yukarıdaki için bir evetleme, daha aşağıdaki için bir değerlendirme; daha yukarıdakinin değerlendirilmesi ise daha aşağıdakinin evetlemesi olacaktır. İnsan için bir evetleme (kastettiğim 'ölümlü') bir melek için değerlendirme. 'İnsan' için değerlendirme ise bir melek için evetlemedir; ve de tersi. Nitekim 'insan', akıllı, ölümlü, gülebilen bir canlı ise, melek ne akıllı, ne ölümlü ne de gülebilen bir canlıdır.

Yine, eğer bir melek, Tanrı ve nesnelere nedenleri konusunda öze ilişkin zihinsel bir devinim ise, ('insan Tanrı ve nesnelere nedenleri konusunda öze ilişkin bir devinim değildir.) Aynı kural her şeyin en uç düzenine kadar ulaşana değin bütün göksel özlere görülebilir.

Ama bu, yukarıdaki en yüksek değerlendirilmede son bulur. Nitekim onun değerlendirilmesi hiç bir daha yüksek yaratığın varlığını evetlemez. Şimdi, eşdeğerde adlandırılan üç düzen vardır: Bunların ilki Kerubiler, Serafiller, tronlar; ikincisi erdemler (*virtutes*), güçler (*potestates*), krallıklar (*dominationes*); üçüncüsü de prenslikler (*principatus*), Başmelekler (*archangeli*), melekler (*angeli*).

Buna karşın aşağıdaki cisimlerin en sonuncusu yalnızca kendinden daha yüksek olanı ya değerler ya da evetler; çünkü kendinden yüksek olan her şeyden sonra geldiğinden, ama kendinden aşağı gelecek hiç bir şey olmadığından kendi altında ortadan kaldıracığı ya da oluşturacağı bir şey yoktur. Demek ki, bu nedenle, akıllı ve düşünen her yaratığın bir düzeninin olduğu ve olmadığı söylenir. Kendisinden yüksek olanlarca ve bizzat kendisi tarafından bilindiğinden ötürü vardır; kendisinden aşağı olanlar tarafından anlaşılmaya izin vermediği için yoktur.

¹ Bu çeviri metin, *Ortaçağda Felsefe*, Betül ÇOTUK-SÖKEN - Saffet BABÜR, İstanbul Ara Yayıncılık, 1989'dan alınmıştır. (ss. 124-128). Orijinal metindeki karşılığı 441A - 444C arasındadır.

² *Periphyseon* başlıklı eser, **Nutritor** yani Usta ile **Alumnus** yani Çırak arasında geçen konuşmalardan oluşur. Çırak, genellikle Ustanın bilgeliğini ve erdemini edilgen bir şekilde almaya gayret gösteren bir kişilik sergiler. Usta ise sarsılmaz bir irade ile karanlıkta kalan kavramları aydınlığa kavuşturmak adına Çırağına sorular soran bir filozof kişidir. (Faruk Akyol)

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Ioannes Scotus Eriugena’nın Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Eriugena’nın özgür sanatlar üzerine dersler verdiğini göreceksiniz.
2. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Ioannes Scotus Eriugena’nın Tanrı ve Yaratılış Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Eriugena’ya göre dünyadaki çokluk, Tanrı gibi her şeyi birarada tutan bir yapıdan çıkmaktadır.
3. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Ioannes Scotus Eriugena’nın Tanrı ve Yaratılış Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Burada Eriugena’nın ilahi ideaların bireysel olan varlıkları nasıl yarattıklarını göreceksiniz.
4. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Ioannes Scotus Eriugena’nın Tanrı ve Yaratılış Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
5. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Ioannes Scotus Eriugena’nın Tanrı ve Yaratılış Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
6. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Ioannes Scotus Eriugena’nın İnsan ve Evren Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
7. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Ioannes Scotus Eriugena’nın İnsan ve Evren Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
8. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Ioannes Scotus Eriugena’nın İnsan ve Evren Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
- 9 c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Eriugena’nın Tanrı ve Yaratılış Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
- 10 e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Eriugena’nın Tanrı ve Yaratılış Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Eriugena’ya göre doğa dört biçimde kendisini açığa koymaktadır. Bunlardan ilki yaratan ama yaratılmayan doğa (*Creat et non Creatur*); İkincisi yaratılan ve aynı zamanda yaratan doğa (*Creatur et creat*); Yaratılan ve yaratmayan doğa (*Creatur et non creat*); Ne yaratan ne de yaratılan doğa (*Nec creat nec creatur*).

Sıra Sizde 2

Eriugena’nın ikinci doğa ayrımı olan “*yaratılan ve yaratan*” doğa, onun Düşüncesinde İlahi İdealar denen şeye karşılık gelir. Felsefe tarihi boyunca birçok düşünür fizik dünyayı oluşturan nesnelere bu nesnelere öncelleyen değişmez ilahi yapılar olduğunu kabul etmiş; fakat bu durumda söz konusu soyut yapılarla somut fiziksel nesnelere nasıl iletişime geçireceği sorunu doğmuştur. Örneğin, hiçbir maddi nitelik taşımayan Tanrı ile, yarattığı maddi varlıklar arasında nasıl bir etkileşim vardır. Hiçbir maddi özellik taşımayan Tanrı, madde ile nasıl etkileşecektir. Eriugena’nın ikinci ayrımında işaret edilen ilahi ideaların mahiyeti, “yaratan” ile “yaratılan” arasındaki ilişkinin de mahiyetini belirlemesi bakımından önemlidir. İlahi idealar, bir yaratıcı olarak Tanrı’nın, yaratmış olduğu fizik dünyaya “elini deşdirmemesi” için gereklidir. Bir çömlekçinin eserini biçimlendirirken kullanmak zorunda olduğu elleri, eserine doğrudan etki eder ve adeta çömlekçinin parmak izleri eserinin üzerinde kalır. Eriugena’nın Yaratan Tanrı’sı ise, bunun tersine, düşünme aracılığıyla şeylerin formlarını veya özlerini varoluşa taşır ve bunlar bireysel şeyleri/nesnelere varolmalarını sağlar. Böylece Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkide aracı bir rol oynayarak bu önemli felsefi sorunun çözümüne katkıda bulunur.

Sıra Sizde 3

Eriugena'ya göre insan bir yönüyle hayvansal, bir yönüyle Tanrısal özellikler taşıyan bir varlıktır. Duyuları, duyu hafızası, akılsal olmayan iştahı, türlü yönelimleriyle öteki hayvanlara benzer. Akıl, zihin, iç duyu, erdem gibi akılsal özellikleriyle ise, Tanrısal olana yakın durur. Eriugena'ya göre insan tek ve aynı akılsal ruh ile birleşmiş olan bedenden meydana gelir. Bu birleşmiş yapı, harika ve anlaşılabilir bir şekilde ikiye ayrılır. Bunlardan bir tanesinin içinde insan Yaratıcı (*Creator*)'nın imgesinde (*imago Dei*) ve benzerliğinde yaratılır. Bu yaratılmışlığın bütün özellikleri insanı hayvani olandan mümkün olduğu kadar uzaklaştırır; hayvanlıkla ilgili hiçbir paylaşım içine sokmaz. Öte yandan, diğer kısım ise hayvan doğası ile belli türden bir iletişim kurar ve topraktan meydana gelir. Bu durum, insanın şeylerin ortak doğasından meydana geldiğini ve tümel hayvan cinsinde içerildiğini göstermektedir.

Sıra Sizde 4

Eriugena'ya göre bilgi, ilahi ve insani olmak üzere ikiye ayrılır. İlahi bilgi, Yaratıcı Bilgelik'te bulunur ve bu bilgi bütün bir yaratılışı için birincil öneme sahiptir. Buna karşılık yaratılmış olan varlıktaki bilgi ikincil öneme sahiptir ve daha yüksek bilginin etkisini sürdüren bir karakteri bulunmaktadır. Burada iki farklı türden bilginin olması, Tanrı'nın zihnindekilerle insanın zihnindekiler arasında bir kavrayış farkı bulunduğu anlamına gelmemelidir. Bu daha çok, bir ve aynı özün, zihin tarafından iki farklı bakış açısına göre temaşa edilmesi sorunudur. İnsanın dünyaya düşmesi sonucunda açığa çıkan bu iki farklı bilgi türüne karşılık, gene aynı olayın bir sonucu olarak da duyulanabilir dünya meydana gelmiştir. İşte, insanın bildiği dünya, duyularımıza karşılık gelen ve hakkında yargıda bulunabildiğimiz bu dünyadır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aspell, J. (1999). **Medieval Western Philosophy: The European Emergence**. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Carabin, D. (2000). **John Scottus Eriugena**. New York ve Oxford: Oxford University Press.
- Cevzici, A. (1999). **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**. Bursa: Asa Kitabevi.
- Copleston, F. (2003). **A History of Philosophy Medieval Philosophy**. London ve New York: Continuum.
- Çotuksöken, B., Babür, S. (1989). **Ortaçağda Felsefe**. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Çüçen, A. K. (2010). **Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe**. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Duddy, T. (2002). **A History of Irish Thought**. London ve New York: Routledge.
- Eriugena, I. S. (182-38). **De Divisione Naturae**.
- Eriugena, I. S. (1987). **Periphyseon (The Division of Nature)**. Çeviren: I. P. Sheldon-Williams, (John J. O'MEARA tarafından gözden geçirilmiştir). Washington: Dumbarton Oaks.
- Gilson, E. (2007). **Ortaçağda Felsefe**. Çeviren: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Gracia, J. J. ve Noone, T. B. **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. Oxford: Blackwell Publishing.
- Jauneau, E. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. Çeviren: Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Libera, A. D. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Marenbon, J. (2007). **Medieval Philosophy**, New York: Routledge.
- Maurer, A. A. (1982). C. S. B., **Medieval Philosophy**, Second Edition with a Preface by Etienne Gilson, The Etienne Gilson Series 4, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Peters, F. E. (1967). **Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon**, London: University of London Press Limited, New York: New York University Press.
- Wulf, M. (1951). **History of Medieval Philosophy**, London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

4

Amaçlarımız

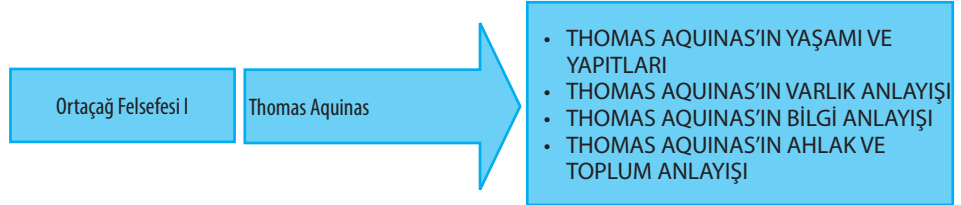
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Thomas Aquinas'ın yaşamını ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Thomas Aquinas'ın varlık anlayışını değerlendirebilecek,
- Thomas Aquinas'ın bilgi anlayışını tartışabilecek,
- Thomas Aquinas'ın ahlak ve toplum anlayışını değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Öz
- Varoluş
- Tanrı
- Tanrı Kanıtlanması
- Akıl
- İmgelem
- Soyutlama
- Yaratılış

İçindekiler



Thomas Aquinas

THOMAS AQUINAS'IN YAŞAMI VE YAPITLARI

Thomas Aquinas (Tomas Aquinas diye okunur) kendisinden sonraki bütün bir felsefe tarihini derinden etkilemiş çok önemli bir düşünürdür. Onun etkisinin büyüklüğünü, elbette, düşüncelerinden çok faydalanmış olduğu Aristoteles'inkiyle kıyaslamak hiç doğru olmaz. Yine de Thomas Aquinas, Aristoteles'i en iyi şekilde yorumlamış filozof olarak haklı bir üne sahiptir.

Thomas Aquinas adı, Batı'da genel olarak kabul görmüş belli başlı felsefe tarihçilerinin kullandıkları bir addir. Kendisini anlatmak bakımından Thomas Aquinas dışında Aquino'lu Thomas, sadece Thomas ve Aquinumlu Tommaso adları da kullanılmaktadır. Biz burada, başta da dile getirdiğimiz gibi, güvenilir kabul ettiğimiz Ortaçağ felsefesi uzmanlarının yaygın olarak kullandıkları bir adı tercih ediyoruz. Aquinas adı, kendisinin doğmuş olduğu Aquinum'dan gelmektedir. Thomas Aquinas 1224 veya 1225 yılında doğmuştur. Bazı kaynaklarda doğum tarihi olarak 1226 yılı da dile getirilmektedir.

Aquinas'ın babası, Roccasecca ve Montesangiovanni yöresinin hakimiydi. Annesi Theodora (öl. 1255) Napoli'li Caracciolo sülalesinden gelmekteydi. Babasının olan Francesca de Suabia ise Barbarossa'nın kızkardeşi idi. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, Thomas Aquinas sadece felsefi açıdan çığır açmış önemli bir kimlik olarak değil; fakat aynı zamanda döneminin önemli bir siyasal kişiliği olarak da dikkat çekmektedir. Bununla birlikte o, geçmişte pek çok filozofun yapmış olduğunu tekrarlayarak politikadan uzak bir yaşamı seçmiştir.

Thomas Aquinas Napoli'deki bir okulda 19 yaşına kadar özellikle **yedi özgür sanat (septem artes liberales)** üzerinde yoğunlaşan bir eğitim aldı. Kendisine ders veren hocaları ağırlıklı olarak Aristotelesçiydiler. Hemen burada, Aristoteles felsefesinin aslında Kilise'nin resmî öğretisi ile ciddi bir karşıtlık içerdiğini vurgulamak gerekir. Zira Aristoteles'e göre evren öncesiz-sonrasız bir yapıydı. Ona göre, Platoncu evren anlayışının önemli figürlerinden biri olan "demiurgos"a gerek yoktu. Bu konuda "Kendisi Hareket Ettirilmeyen İlk Hareket Ettirici" (Primum mobile) yeterliydi. Bu yüzden, Aristoteles'in Batı Ortaçağında özellikle *Fizik* ve *Metafizik* isimli eserleriyle yer alması engellenmekteydi. Buna ilişkin gösterilebilecek en güzel örnek Aristoteles felsefesinin Paris Üniversitesi'nde çok uzun bir süre boyunca yasaklanmış olmasıdır. Thomas Aquinas, 1244 yılında girdiği Dominiken tarikatında çok önemli filozoflardan dersler aldı. Paris'teyken özellikle Albertus Magnus'un vermiş olduğu derslerin kendisi üzerinde derin etkiler bıraktığını söyleyebiliriz. 1248 yılın-

Septem artes liberales

veya **yedi özgür sanat** iki ana kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi Trivium (üçlü) gramer, retorik ve diyalektik (mantık)'ten oluşmakta; ikincisi Quadrivium ise aritmetik, geometri, müzik ve astronomiyi içinde barındırmaktadır. O dönemde kurulmuş olan üniversitelerin bu dallardan hangisine eğilim gösterdikleri, bunların eğitim anlayışlarını da belirleyen önemli bir nitelik haline gelmişti.

Aristoteles'in eserlerinin Avrupa üniversitelerinde okutulmasına yönelik yasak, 1210 yılında getirilmiş, 1215 ve 1228 yıllarındaki Papalık emirleriyle de daha sıkı bir şekilde uygulanır olmuştur.

Sententiae, Petrus Lombardus'un sistematik ve mantıksal bir yöntemle kaleme aldığı teolojik konuları ve Kilise Babalarının düşüncelerini çok geniş bir alanda irdeleyen önemli bir eserdir. Bu eser üzerine çalışmak, üniversitelerde magister, yani eğitmen olmak isteyenler için bir gelenek ve hatta zorunluluk haline gelmiştir.

da hocası ile birlikte, şimdiki Almanya'da bulunan Köln şehrine gitti. Orada kaldığı dört yıl boyunca önemli çalışmalar yaptı ve Albertus Magnus'un önerisi üzerine Paris'e geri döndü. Paris'te Petrus Lombardus'un **Sententiae** adlı eseri üzerine dersler verdi. Thomas Aquinas, 1260 yılı başlarına kadar Paris'te kaldı. O yıl Napoli'ye geri döndü. İtalya'da değişik şehirlerde 1268 yılına kadar dersler verdi ve aynı yıl Paris'e geri döndü. 1272 yılında Napoli'de kurulan bir okulun başına getirildi. 1273 yılının Aralık ayında yazmayı bıraktı. Şu sözlerin kendisine ait olduğu tanıklarca dile getirilmektedir: "Artık bir daha yazmayacağım, bu kadarı yeterli. Geriye dönüp baktığımda bütün bu yazılanların büyük bir saçmalık olduğunu görüyorum. Hakikat, kendisinin ifade edilebilmesi için tüm bu saçmalıklara katlanamayacak kadar saf ve biriciktir. Hakikati bir daha asla rahatsız etmeyeceğim."

Dönemin Papası X. Gregorius tarafından Lyon'daki bir toplantıya davet edildi. 1274 yılının Mart ayında yola çıktı; fakat yolda, Campania civarında 7 Mart'ta yaşama veda etti.

Thomas Aquinas'ın bütün eserleri 1570 yılında yayımlanmış Piana baskısında mevcuttur. New York'ta 1948 yılında yeniden basılan Parma baskısı da (1852-1873) 1871-1880 yıllarında yayımlanmış olan Paris baskısıyla birlikte dikkate değer toplu eser yayımlarıdır. Yirminci yüzyıldaki en önemli yayın çalışması Torino'daki Marietti yayinevi tarafından gerçekleştirilmiştir. Hemen bütün eserlerinin İngilizce ve Fransızca çevirileri vardır. Ülkemizde, De Ente et Essentia adlı çalışması, Betül Çotuksöken-Saffet Babür tarafından Türkçeye aktarılmıştır. (Thomas Aquinas, Varlık ve Öz Üzerine (De Ente et Essentia - Varlık ve Öz Hakkında), Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe'nin İçinde, İstanbul: Ara yayıncılık, 1989, ss. 259-292.) Summa Theologiae, De Veritate ve De Anima'nın bazı kısımları O. Faruk Akyol tarafından Türkçeye aktarılmıştır.

Eserlerinin tamamının yaklaşık olarak on üç milyon kelimededen oluştuğunu ileri süren felsefe tarihçileri bulunmaktadır. Bu kadar çok yazmış olan bir filozofun eserleri de çok farklı alanlardadır. Bazıları aşağıda gösterilmektedir:

Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu 'Summa Contra Gentiles', Summa Theologiae, Quaestiones Disputatae De Veritate, Quaestiones Disputatae De Anima, In octo libros Physicorum exposition, In libros De anima, De unitate intellectus contra Averroistas

THOMAS AQUINAS'IN VARLIK ANLAYIŞI

Thomas Aquinas her şeyden önce bir ilahiyatçıdır. Bundan dolayı, çalışmalarında ilahiyat ve felsefe konuları birbiriyle iç içe geçmiştir. Bu üniteye Aquinas'ın felsefe üzerine dile getirdiği görüşler ele alınıp değerlendirilecektir. Onun felsefi anlayışını ve diğer filozoflardan farkını ortaya koyacak belli başlı sorunlar aşağıda sergilenmektedir.

Thomas Aquinas'ın Varlık (Latince: *esse*) hakkındaki düşüncelerini ortaya koymak için, öncelikle belli başlı bazı kavramlar hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Bunların başında, dönemin en önemli kavramlarından biri olan "Yaratılış Teorisi" gelmektedir. Dünyamız, sayamayacağımız kadar çok bireysel nesneyle doludur. Bu nesnelerin anlaşılabilir (Latince: *intelligibilis*) kılınması için, onların her birinin belli türler altındaki bireyler olduklarını varsayabiliriz. Bu noktadan itibaren aklımızdaki sorular kendiliğinden ortaya çıkar: Bu nesnelere çokluğu nereden gelmektedir? Bu çokluğun bir arada durmasına neden olan bir "şey" var mıdır? Bu çokluğun sürekli olarak bir oluş ve bozuluş/yokoluş süreci içinde bulunduğu gözlenmektedir. Acaba bu sürecin bir "anlam"ı var mıdır? Bu dünya öncesiz-sonrasız bir varoluş mu-

dur; yoksa üzerindeki her şey gibi varolmadığı bir zaman var mıydı ve yok olacağı bir an olacak mıdır?

Thomas Aquinas'a göre evrenin yetkinliği böyle bir çokluğu ve varolanlar arasındaki eşitsizliği baştan talep etmektedir. Zira evrendeki hiçbir varolan, ilahi yetkinliği kendi başına temsil etme gücüne sahip değildir. Tanrı her şeyi bir yetkinlik sıradüzeni içine yerleştirmiştir. Bu sıradüzenin en üstünde melekler bulunmaktadır. Thomas Aquinas bunlara maddesiz tözler adını vermektedir. Meleklerin varoluşları akıl tarafından da bilinebilir. Ona göre, akıl yürütme sonucunda, onların olmadığı bir yaratılış sürecinde önemli bir boşluk doğacağı sonucuna ulaşabiliriz. Meleklerin hemen altında insan yer almaktadır. İnsan kısmen maddi, kısmen de ruhsal bir varoluşa sahiptir. Daha sonra hayvanlar, bitkiler ve en sonunda da dört öge olan hava, su, ateş ve toprak gelmektedir. Bunların her biri bir katman olarak düşünülebilir. En üstte bulunan katmanın en altında yer alanlar, yani melekler ile onun bir altında bulunan katmanın en üstünde yer alanlar, yani insanlar birbirleriyle temas halindedirler. Böylelikle, farklı varoluşlar arasında bir kesinti söz konusu değildir; yaratılış bir katmandan diğerine akıcı bir özellik sergiler. Thomas Aquinas'a göre birbirinden farklı varoluşlar olduğu gibi birbirinden farklı pek çok form da vardır. En alta temel öğelerin formları (formae elementorum) bulunmaktadır. Bu formlar, maddeye en yakın durumda bulduklarından en altadırlar. Bunların üstünde bileşik formlar, onların da üstünde bitkisel formlar (animae plantarum) yer almaktadır. Bitkisel formların veya ruhların üstünde de hayvansal ruhlar (animae brutorum), bir üstte de insani ruhlar (animae humanae) bulunmaktadır.

Thomas Aquinas'a göre, yaratılmış olan her varlık sınırlı ve belirlenmiştir. Bu bakımdan, Tanrı'nın yalın anlamda Varlık'ı yaratması asla olanaklı değildir. Öyle olmuş olsaydı, Tanrı kendisini yaratmış olurdu; bu da açıkça imkansızdır. Yaratılmış her şeyi sınırlayan ve belirleyen bir şey vardır. Bu, onların varoluşlarından başka bir şeydir ve Thomas Aquinas buna "ne'lik" (*quidditas*) veya "öz" (*essentia*) demektedir. Dolayısıyla yaratılmış olanların varoluşları ile özleri asla özdeş değildir. Bu özdeşlik durumu sadece Tanrı için geçerlidir. Zira Tanrı salt edimdir. Tanrı'nın salt edim olması, onun sadece aktüel bir yapısının olması demektir. Tanrı'da potansiyel herhangi bir unsur bulunmadığından Tanrı fizik harekete tabi değildir; yani değişime maruz kalmaz. Bu noktada, Tanrı'da maddi herhangi bir ögenin olmadığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı O, kendisi ne ise O olandır, kendi kendisiyle özdeşdir, Bir'dir. Özü ile varoluşu arasında bir geçiş olmadığından, Tanrı nedensiz bir varoluşa sahiptir. Bununla birlikte, O'nun dışındaki bütün varolanların bir nedeni vardır.

Yaratılış (Creatio)

Thomas Aquinas Summa Theologica adlı eserinin 44. sorusunun ilk makalesinde insan algısında ortaya çıkan her türlü varlığın mutlak olarak yaratılmış olması gerektiğini dile getirmektedir. Bu yaratılmanın başlangıcı Tanrı'dır (*Thomas Aquinas, Summa Theologica, Ia, Q. 44, art. 1, Respondeo*). Yaratılan (yani zorunsuz) ile Yaratılan (yani zorunlu) arasındaki ilişki özsel bir ilişkidir. Bu özsellik yaratılanın pay aldığı bir süreçte daha belirgin hale gelmektedir. **Pay alma**, aslında Platoncu bir terimdir ve İdea ile fizik nesne arasındaki ilgiyi kurmak ve anlamak bakımından önemlidir. Aslında bir Aristotelesçi olan Aquinas'ın Platoncu bir kavramı kullanmış olması ilgi çekicidir. Bu küçük kavramsal sapma, onun felsefesine Augustinus kanalıyla girmiştir. Thomas Aquinas, Augustinus felsefesinin kullandığı bazı kavramları benimsemektedir. Dolayısıyla onun Aristotelesçiliği ana eksen olarak kabul edilse

Thomas Aquinas'ın kullandığı **participio (pay alma)** terimi genel anlamıyla Platon ve Platoncuların kullandıkları bir terimdir. Terimin Grekçesi metheksis'tir ve terimi Platon'un *Phaidon* [100d] ve *Parmenides* [130c-131a] diyaloglarında kullanıldıkları bağlam ile düşünmemiz gerekir. Aristoteles, Platoncu metheksis terimi ile gene Platoncu bir terim olan mimesis (taklit) arasında sadece sözel bir ayırım olduğunu da dikkat çekmektedir [Metafizik, 987b]. Terim, Platon'dan sonra İstanbullu bir filozof olan Proklos tarafından yeniden eski önemi ile kullanılmaya başlanmıştır (Peters, 1967: 117).

de, bazen bu tür kabulleri de görmek mümkündür. Yaratılmış olan hiçbir şey yaşam-sallığını kendi başına sürdüremez. Zamanda bir başlangıcı olan bütün varolanlar, kendi varoluşlarını sürdürebilmek için kendileri dışında bir varlığa gereksinim duyarlar. Bu gereksinim, çeşitliliğin ve çokluğun anlamlı olabilmesi -yani bir hedefin olması- için bir Birlik anlayışını doğurur. Thomas Aquinas Platon'un Parmenides diyalogunda işaret ettiği, birliğin çokluktan önce gelmesi gerektiği şeklindeki düşüncesine bu yüzden önem verir. Bu düşünceyi, Aristoteles'in Metafizik'teki "varlık bakımından en büyük olan ve hakikat bakımından en büyük olan, her varolanın ve her hakikatin nedenidir" şeklindeki açıklaması ile destekler. Thomas Aquinas'a göre, örneğin, sıcaklık bakımından en büyük olan (şey) bütün sıcaklığın nedenidir (*Thomas Aquinas, Sum. Theol., Ia, Q. 44, art. 1, Respondeo*). Demek ki, Varlık ile Hakikat arasında varoluşu anlamak bakımından derin bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki, Varlık ile Hakikat özdeşliğine kadar gider. Bundan dolayı, yaratılmış olan dünyanın bilgisi ile o dünyanın varoluş nedeni birbiriyle örtüşmek zorundadır.

Thomas Aquinas'a göre, pay alma yoluyla varolan her şey, aynı zamanda bir nedene bağlı olarak varlığa gelmiş demektir. Pay alma edimi aslında başlangıç itibarıyla İlke'nin kendisi dışına akması (*emanatio*) ve bu akış aracılığıyla her şeyi kendine özsel olarak bağlamasıdır. Pay alma edimine maruz kalan bir varolanın nedensizce varolmuş olması söz konusu değildir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, eğer pay alma gibi bir edimden söz ediliyorsa, orada mutlaka kendi içinde varoluşu bakımından tamamlanmış ve kendisine benzeyenlerin nedeni olacak güç ve yetenekte bir varlık bulunmalıdır. Aksi takdirde pay alma gibi bir durumdan asla söz edemeyiz. Pay alan, kendisinden pay alınanı gerekli kılmaktadır ve bu da zorunlu varlıktır.

Böyle bir ön kabul, varoluşun ikiye bölünmesi anlamına gelmektedir. Bu şekilde Thomas Aquinas'a göre varlık "zorunlu" ve "zorunsuz" olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunlu varlık, bir anlamda kendisi ne ise o olarak kalan ve bizzat kendisi olduğu durumdan başka bir tarzda varolamayacak olan varlıktır. Bu Varlık Tanrı'nın kendisidir. Yaratılış içinde Tanrı, kendisi dışındaki bütün varolanlar için bir "etkileyici neden"dir. Bu yüzden her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrı'nın yetkin bir "etkileyici neden" olması, O'nun eylemlerinin herhangi bir bireysel gereksinimi karşılamak için yapılmamasından kaynaklanmaktadır. Thomas Aquinas'a göre her bir yaratılmış olan, bizzat kendi yetkinliğini elde etmek adına bir çaba göstermektedir. Bu yetkinlikler İlahi Yetkinlik ve İyilikten pay almaktadırlar. Bu yüzden, Thomas Aquinas'a göre Tanrı sadece yetkin bir "etkileyici neden" olmakla kalmaz; O, aynı zamanda her şeyin kendisine yöneldiği bir Nihai Neden, bir Amaç Neden olarak da karşımıza çıkar (*Thomas Aquinas, Sum. Theol., Ia, Q.45, Respondeo ve Ad 1-4*). Bu da zaten Yaratılış'ın olmazsa olmaz bir koşuludur. Daha açık bir şekilde dile getirecek olursak, her şey Tanrı'dan gelir ve yine O'na döner. Bu ifade İrlandalı bir filozof olan Ioannes Scotus Erigena tarafından dile getirilmiştir. Ona göre Yaratılış'ta iki önemli aşamadan söz etmek mümkündür: "analiz" ve "sentez". Analiz sürecinde yaratılış Tanrı'nın idealarından hareketle başlar ve her şey yeniden Tanrı'ya dönüncüye kadar (*coagulatio*) devam eder. Tanrı'ya dönüş sentez sürecini işaret eder. Erigena'ya göre Yaratılış evrenin başlangıcıyla birlikte sona ermez. Bu düşüncenin temelinde Philon'un yaklaşımı bulunmaktadır. Philon, *Legatio ad Gaium* adlı eserinde (1.5) Tanrı'nın (şeyleri) yapmaktan (yaratmaktan) asla vazgeçmediğini ve (sürekli bir şekilde) yaratmanın O'nun bir özneliği olduğunu söylemektedir. Yaratılış, her şeyin başlangıç İlkesine geri döndüğü ana kadar devam eden bir süreçtir.

Dünyada doğal nesnelere olduğu kadar insan elinden çıkmış nesnelere de vardır. Bu türden nesnelere yapay nesnelere adı verilir. Doğal nesnelere yaratıcısı Tanrı'dır. Thomas Aquinas, yapay nesnelere ortaya çıkmasına yaratma denemeyeceğini söyler. Ona göre bu türden nesnelere yaratılmaz; fakat üretilir. Dolayısıyla Tanrı bir Yaratıcı (Creator) iken insan da bir üretici (*Productor*) olarak anlaşılmalıdır.

Üretme etkinliğinde, sözelimi bir bardak imalatçısı, bardak üretmek için kendisinden bardağın yapılabileceği bir ön-malzemeye gereksinim duyar. Dolayısıyla bardak, bardak üreticisinin bizzat kendi üretim eylemi aşamasında veya o eylemin kendisi aracılığıyla ortaya çıkmaz. Bardağın, hangi malzemeden yapılmışsa o malzemenin doğasına ait bir ortaya çıkış tarzı bulunmaktadır. Başka kelimelerle, bardak veya başka herhangi bir üretilen şey için bir başka şeye gereksinim vardır. Hiç -bir yapay nesne yoktan ortaya çıkmaz (*ex nihilo nihil fit* = hiçbir şeyden bir şey ortaya çıkmaz). Bundan dolayı, önceden gereksinimi duyulan o şey, üretilen şeyin tümel anlamda bir etkileyici nedeni olmamakta, burada tekil bir etkileyici nedenden söz etmek gerekmektedir. Oysa Tanrı, yaratma edimini gerçekleştirirken hiçbir şekilde önceden bir başka şeye gerek duymaz (*ex nihilo, fit = Hiçbir şeyden bir şey ortaya çıkar*). Bundan hareketle Thomas Aquinas, Tanrı'nın varolan her şeyin tümel nedeni olduğunu ve her şeyi yoktan (*ex nihilo*) var ettiğini ileri sürer. Bu konuyla ilgili olarak J. Tricot'un *Metafizik* 1025 b20'de ele alınan konuya düştüğü dipnotu da (dn. 1) göz önünde bulundurmakta yarar olduğunu düşünmekteyiz. Tricot burada şunu dile getirmektedir: "Yapmanın, eylemin ilkesi yapandır, (in agente); yapılan şeyde (in actionibus) değildir; çünkü yapan (to prakton) ve seçen (to proaireton), (seçme "proiresis ile ilgili olarak krş. 1013 a 10) aynı olduklarına ve seçme, açık olarak seçilen şeyde (en to proaireto) olmadığına göre, onun yapılan şeyde de (en to prakto) olmadığı açıktır."

Thomas Aquinas'a göre yetkin bir şeyin herhangi bir yapıya pay vermesi veya ona katılması, aslında o şeyde kendisinin bir benzerliğini ortaya koyması demektir. Bunun için de ortaya konulan şeyin bizzat kendi doğasını üretmek gerekmez; üretenin kendi doğasını o şeye uygulaması da pay alma (metheksis) açısından yeterli gözükmektedir. Ona göre "bir bireysel insan mutlak anlamda insan doğasının nedeni olamaz; zira o taktirde kendi kendisinin de nedeni olurdu. İnsan, sadece çocuğunun babası olmak anlamında insan doğasının nedenidir." (*Thomas Aquinas, Sum. Theol., Ia, Q. 45, Art. 5, Ad. 1*).

Thomas Aquinas'a göre Antikçağ filozofları, işaret edilebilen fizik nesnelere dışında başka varolanların da bulunup bulunmayacağı konusunda kararsızlık göstermişlerdir. Hatta bazıları maddenin yaratılmamış olduğunu bile düşünecek kadar ileri gitmiştir. Ona göre, felsefede gerçek ilerleme tözsel form ile madde arasındaki ayırımın farkına varıldığı anda ortaya çıkmıştır. Ancak bu bile, maddenin yaratılmamış olduğu düşüncesinin ortadan kaybolmasına yeterli olmamıştır. Bu yüzden "ex nihilo" tarzda bir yaratmanın nasıl mümkün olacağı konusunda her zaman derin şüpheler bulunmuştur. Oysa Thomas Aquinas'ın düşüncesinde, pay alma maddeyi dışarıda bırakmaz. Varolanların ortaya çıkması için gerekli olan **ilk maddenin** de (*material prima*) her şeyin tümel nedeni olan Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu unutmamak gerekir.

İlk madde, yani "materia prima" veya Aristoteles'teki "proto hyle". Aristotelesçi düşüncede madde, değişimin (metabole) temel ve birincil konusudur. Dolayısıyla, değişimin pek çok tarzı bulunduğu maddenin de birden fazla çeşidi olduğunu söylemek mümkündür. Sözelimi, Thomas Aquinas'ın "bireyleşme ilkesi" olarak düşündüğü madde türü materia signata, yani belirli maddedir. Materia signata, formun bütün özellikleriyle birlikte maddede görünmesini sağlayan bir olanak olur. Bu şekilde de bir şey, işaret edilebilir duruma gelir.

Yaratma edimi ile Zorunlu Varlık arasındaki ilgiyi metheksis kavrayışını gözönünde bulundurarak tartışınız.



SIRA SİZDE

'Bileşik varoluş' (*compositum*) teriminin Aristotelesçi terminoloji bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Bazı düşünce sistemleri, insanın bileşik bir yapı olduğu, yani form ve maddeden (burada ruh ve beden) ortaya çıktığı kabulünden uzak dururlar. Sözgelimi Platon için insan bileşik bir yapı değil; fakat aşağı yukarı akılsal ruha (logistikon) karşılık gelen yalın bir durumdur. Bununla birlikte Aristotelesçi çizgiyi izleyen Thomas Aquinas için insan, ruh ve bedenden oluşmuş bir bileşik yapıdır. O halde, insandaki her bir değişim, ondaki potansiyel durumdan aktüel duruma geçişin, yani hareketin bir sonucudur.

Bir taşın atılması veya bir duvarın yıkılması türünden zorlama hareketler etkilerini kesinlikle dışarıdan almaktadırlar. Bu iki örnekteki kadar açıkça görülmesi bile oluş ve bozuluş, büyüme, tökezleme gibi bütün öteki hareket türleri de kaynağını gene dışarıdaki bir etkiden almaktadırlar. İnsanın ortaya koyduğu hareketlerin hepsinde hareket ettirici ile hareket eden kısım arasında bir fark bulunmaktadır.

Aristoteles'e göre bir şeyin - yani, doğal varolanın- kendisini primo ve per se (kath'auto kai proton) tarzda hareket ettirmesine olanak yoktur (Fizik, VIII, 4). Çünkü doğal varolanların varoluş nedenleri kendilerinde (per se) değildir. Bu yüzden, her bir varoluşsal değişim için kendileri dışındaki bir nedene gereksinim duyarlar.

Tanrı Kanıtlamaları

Buraya kadar ele alınanlardan hareketle zorunlu varlığın Tanrı olduğunu öğrenmiş bulunmaktayız. Ortaçağ felsefesinde Tanrı ve O'nun kanıtlanması problemi ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Thomas Aquinas'ın Tanrı kanıtlanmasına düşünce tarihinde "Kozmolojik Tanrı Kanıtlanması" denmektedir. Bazıları tarafından Beş Yol (Latincesi: *Quinque Viae*) şeklinde de adlandırılan ünlü Tanrı kanıtlanması aşağıda ayrıntılarıyla ele alınmaktadır:

1. Yol: Thomas Aquinas, bizzat nedenin kendisinden hareket ederek Tanrı'nın bilgisine ulaşmanın olanaksız olduğunu düşünür. Biz, ancak etkilerinden yola çıkarak Tanrı'nın bilgisine ulaşabiliriz. İnsan için bu etkilerin farkına varılacak biricik yer bu evrendir. Evren, zorunsuz varlıkların bir çokluk içinde sıralandıkları bir yerdir ve dolayısıyla harekete tabi olan şeylerle doludur. Bu yüzden, Thomas Aquinas'a göre, bizim için birinci ve en açık kanıtlama biçimi hareketle ilgili olanıdır. Herakleitos'un ortaya koyduğu ve daha sonra Platon ve Aristoteles'in de kabul ettikleri gibi, evrende sürekli hareket halinde olan şeyler bulunmaktadır. Bu sürekli hareketin esas nedeni, bileşik varoluşlar olarak şeylerin kendi yapılarında bir potansiyellik taşımalarıdır. Hareket, potansiyel konumda olanın aktüel konuma geçişi sırasında ortaya çıkan bir durumdur. Bu yüzden fizik evrende bir an için hareket halinde ve bir an için durağan bir şeye rastlamak olanaksızdır. Çünkü, fizik evrende durağanlık zaman dışında olmak demektir. Oysa Aristoteles'in *Fizik* isimli eserinde belirttiği gibi (232b 20) doğal nesnelere hareketi -sürekli olarak- zaman içindedir. Başka kelimelerle söylenecek olursa hareket, harekete maruz kalanı izlemektedir. Bu da hareketin doğasını göstermek bakımından bir başka önemli noktadır.

Hareket etmek, hareket için kendisinden başka bir şeye gereksinim duymak veya başka bir şey tarafından hareket ettirilmek demektir. Thomas Aquinas'a göre potansiyel durumdaki her şey aktüel duruma geçmek için bir başka aktüellik durumuna gereksinim duyar. Bir örnek vermek gerekirse, aktüel olarak soğuk olan buz, kendisi potansiyel olarak soğuk olan suyu soğuttuğunda suyu harekete geçirmiş ve onun durumunu değiştirmiş olur. Bu durumda buz hiçbir zaman aynı anda aynı bakımdan hem aktüel hem de potansiyel durumda olamayacaktır. Zira böyle bir şey olanaksızdır. Buz, soğukluğa aktüel olarak sahiptir ve kendisi potansiyel olarak soğuk olan bir cismi soğutma yoluyla, değiştirerek hareket ettirme gücüne sahiptir. Dolayısıyla Thomas Aquinas'a göre bir şey aynı bakımdan hem hareket ettirilen (*moveri*) hem de hareket ettiren (*movere*) olamaz. Zaman içinde ortaya çıkan hareket ve hareketli cisimler için de durum aynıdır. Hareket halinde olan her şey bir başka şey tarafından hareket ettirilir (*Omne quod movetur ab alio movetur*). Ancak bu durum mantıkça sonsuza kadar geri götürülemez. Dolayısıyla bir ilk hareket ettirici (*primus movens*) vardır ve bunun kendisi harekete tabi değildir. Harekete tabi olmamasının nedeni O'nun salt aktüel bir varoluşunun olmasından kaynaklanmaktadır.

2. Yol: Thomas Aquinas *De Potentia Dei* (Tanrı'nın İktidarı Hakkında) adlı eserinde şöyle söylemektedir: "Her etkileyici kendi benzerine göre edimde bulunur (*agit sibi simile*). Dolayısıyla, doğal bir nesneyi -doğal nesnelere tümü bileşik yapılar olduğundan- edim halinde varoluşa taşıyan şeyin kendisinin de bir bileşik

olması gerekir; yoksa maddesiz bir form veya ayrı bir töz değil.” Burada, Thomas Aquinas’ın aslında iki tür etkileyici nedenden söz etmekte olduğu açıktır. Bunlardan birincisi tıpkı Platon’un düşündüğü gibi, bütün duyulanabilir formların dışsal bir yapıdan, bir tür form kazandırıcıdan (*dator formarum*) kaynaklandıklarına ilişkin görüştür.

Paradeigmanın, duyulanabilir tözleri, o tözlerin dışında kalarak etkilemesi düşüncesi, giderek Aristoteles’in De Anima 430a18’deki etkin akıl (*intellectus agens*) tanımlayışında kullandığı ‘ayrı akıl’ nitelendirmesini, bütün bireysel akılları dışarıdan etkileyen bir tümel aklın varlığı yorumuna kadar taşımıştır. İbn Sina’nın etkin akıl anlayışı, bu tarz bir dışsal etki düşüncesinin örneklerinden biridir. Böylece, özellikle formların varlığa gelmesi ile ilgili olarak etkin ilkenin işlevi konusunda, aralarında Platon ve İbn Sina’nın da bulunduğu bir grubun -taşıdıkları farklılıklara karşın- ‘dışsal etkin ilke’ şeklinde belirleyebileceğimiz bir yaklaşımlarının olduğunu söylemek mümkündür.

Bu etkinin içsel tarz olarak anlaşıldığı yerlerden biri Aristoteles’in Fizik’idir. Burada özellikle Anaksagoras’ın “olmayandan bir şey olmaz” (*ex nihilo nihil fit*) görüşünü ele alabiliriz. Aristoteles’in bu konuda bize aktardıklarına bakalım: “Anaksagoras, doğa felsefecilerinin “olmayandan bir şey olmaz” ortak görüşünü kabul ettiği için sonsuzluğu savunuyor (bu yüzden şöyle diyor: “her şey bir arada idi”, “belli bir nesnenin oluşması demek nitelik değiştirmesi demektir”. Bazıları da “karışma” ile “ayrılma” dan söz ediyor). Ayrıca karşıtlar birbirlerinden oluştuklarından, zaten birbirlerinin içindedirler demektir. Nitekim her oluşan şeyin ya varolanlardan ya da varolmayanlardan oluşması zorunlu ise ve varolmayanlardan oluşmak olanaksız ise (doğa üzerine yazan bütün düşünürler bu görüşte), zorunlu olarak geriye kalanı kabul ediyorlar demektir: diyesim, oluşmak, kütlelerin küçüklüğü yüzünden algılanmayan, zaten içkin oldukları varolanlardan kaynaklanır. Bunun için her şeyin her şeyden oluştuğunu gördüklerinden ötürü “her şey her şeyin içinde karışmıştır” diyorlar.” (Aristoteles, Fizik, 187a25-187b).

Thomas Aquinas, bu alıntıya ilişkin olarak yaptığı yorumda bu filozofların hepsinin de bir yanılığın içinde olduğunu söylemektedir. Yanılığın temel kaynağı olarak da onların potansiyel-aktüel ayırımından habersiz olmalarını göstermektedir. Ona göre “potansiyel durumda olmak, deyim yerindeyse, salt yokluk ile edim halindeki varlık arasındaki orta durumdur. Dolayısıyla, doğal olarak oluşa gelen şeyler yokluktan hareketle değil, potansiyel durumdan oluşa gelirler. Bu oluşa gelmek, onların düşündüğü gibi edim halindeki varlıktan çıkmaz. Böylelikle oluşa gelen şeyler, onların dedikleri gibi zorunlulukla edim halinde önceden varolmadılar; onlar sadece potansiyel haldeydiler.” (Commentary on Aristotle’s Physics by St. Thomas Aquinas, I, Lect. 9, 60). Burada doğal formların tümünün edim halinde ve maddeyle beraber ve adeta onun içinde “saklı” tarzda bir varoluş sergilediklerini ve bütün etkinin “içsel” bir özellik gösterdiğini anlamak mümkündür. Buna göre, formların hiç-biri dışarıdan kendilerini varoluşa sevk edecek bir uyarıcıya gerek duymazlar.

Bu iki (içsel ve dışsal etki) anlayış da Thomas Aquinas açısından kabul edilebilecek bir biçime sahip değildir. Onun izleyeceği yol, kendisinin de söylediği gibi bu anlayışların ortasında yer alan Aristoteles’in öğretisidir. Yukarıdaki her iki anlayışta da, ikincil nedenler (*causae secundae*) göz ardı edilerek Birincil Neden (*Causa Prima*) ile varolanlar arasındaki ilgi kopartılmıştır. Bu yüzden aslında, doğal formların maddede aktüel olarak değil; fakat potansiyel olarak var oldukları ve aktüel duruma da doğrudan İlk Etkileyici tarafından değil; fakat dolaysız neden (*causa proxima*) tarafından getirildikleri düşüncesi daha doğrudur.

Ayrı Akıl anlayışı Aristoteles’in De Anima adlı eserinde geçmektedir: “Ve bu akıl ayrıdır (*nous khoristos*), ve etkiye açık değildir (*apathes*), ve katıksızdır (*amiges*), edim halinde (*energeia*) varolan bir tözdür (*ousia*). Zira etkide bulunan etkide bulunulana ve ilke (*arkhe*) maddeye (*hüle*) nazaran daima daha üstündür.” Aristoteles bu düşüncesini, etkin aklın her türlü maddi olandan bağımsız olduğunu anlatmak için kullanmıştır. Ama bu düşünce sonraki bazı düşünürlerce yanlış değerlendirilmiştir.

Platon’un en önemli açmazlarından biri, nesnelere ile idealler arasındaki “hareket” bakımından ilişki noksanlığıydı. Pay alma süreci, sorunu ortadan kaldırmamaktadı. Varolanların, kendileri dışındaki bir ilkedan dolayı ortaya çıkmaları, Thomas Aquinas için yeterli bir açıklama değildir. Zira, Aristoteles, Platon’un bu açığını kendi felsefesinde görmek istemez. Varolanların hareketi, başlangıca doğru kademeli olarak gösterilebilecek bir etkileşimi zorunlu kılar. Bu, tam da Thomas Aquinas’ın istediği bir yaklaşımdır: Etkiden hareketle Neden’i bulmak.

Aquinas'a göre bu dünyada bir etkin nedenler düzeni vardır. Hiçbir şey kendi varoluşunun etkin nedenine kendi içinde sahip değildir. Öyle olsaydı -zaman bakımından olmasa bile- metafizik bakımdan kendi kendisinden önce gelirdi. Bu da mantık bakımından olanaksızdır. Etkin nedenler arasında belli bir sıradüzeni bulunduğu için her bir nihai etkin neden (*causa ultima*) dolaylı nedenden (*causa remota*) dolaylı ve dolaylı neden de bir ilk nedenden (*causa prima*) dolaylı işleve sahiptir. Bunlardan birinin ortadan kaldırılması etkinin de ortadan kalkmasına neden olur ve bizi Tanrı'ya götürecektir. Çünkü ilk nedenin ortadan kalkması dolaylı ve nihai nedenlerin de yok olması demektir.

Cicero'nun Kehanet Üstüne ile Boethius'un Felsefenin Tesellisi adlı eserlerinde zorunluluk ve zorunsuzluk kavrayışları ele alınır. Bu eserler Tanrı'nın öngörüsünü açıklarlar. Fizik dünyadaki nesnelere olası tavrı alışlarının önceden bilinmesi için, o nesnelere nedenlerinin bilinmesi gerekir. Tanrı, etkileyici nedenlerin ilkidir ve başka bir etkileyici nedene bağlı değildir. O, olmuş, olmakta olan ve olacak şeyleri görmekte (*providentia*) ve gördüğü için -zaten- bilmektedir (*preascientia*). Zira O'nun görmekte olduğu şeyin gerçekleşmeyeceği bir durum mümkün değildir. Böylelikle Tanrı'nın gördüğü şey aynı zamanda O'nun bildiğidir.

Thomas Aquinas'ın bu tarz bir düşünce geliştirmiş olması, Birincil Neden'e ulaşabilmek adına ikincil nedenleri kullanma kaygısıdır. Etkin Neden'in (*Causa Efficiens*) fizik dünyadan bütünüyle kopuk ve varolanlarla ilgisinin etkileri aracılığıyla bulunamayacağı bir durum onun açısından doğru değildir. Bu bakımdan Thomas Aquinas Etkin Neden'in doğasını yakalamak için daha uygun gördüğü bu yolu denemektedir.

Thomas Aquinas'a göre, eğer nedenler arasındaki ilişkiyi sonsuza kadar geri götürecektir olursak, yani bir ilk neden belirleyemezsek, o taktirde ilk nedenden dolayı işlevi olan nedenlerden de söz edemeyiz. Böylece "herkesin Tanrı dediği bir ilk etkileyici nedeni (*causa ultima*) kabul etmek zorundayız." (*Summa Theologica*, Ia, Q. 2, Art. 3, Respondeo).

3. Yol: Aristoteles'in Metafizik'inin V. Kitabının 5. bölümü "zorunluluk" konusuna ayrılmıştır. Aristoteles'e göre zorunlu, "bir yardımcı neden olarak kendisi olmaksızın bir şeyin yaşayamayacağı şey"e denir. Bu bakımdan, hayvanların nefes alıp vermesi ve beslenmesi onların yaşamlarını devam ettirmesi bakımından zorunludur. Ancak, eğer yaşamını nefes alıp vermek şartıyla devam ettirebilen bir canlının bu etkinliğini sona erdirecek bir girişimde bulunulursa, o zaman o canlı artık yaşayacaktır. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, canlılarda iki farklı yön vardır. Onlar zorunlulukla yaşamak durumunda değildirler. Bir canlı aynı zamanda cansız olma eğilimine sahiptir. Yukarıda sözü edilen zorunluluk sadece yaşamın devam etmesi bakımından ortaya konmuştur. Tam tersi de doğrudur: "Bütün insanlar ölümlüdür" türünden bir ifade de benzer çeşitten bir zorunluluğu anlatmaktadır.

Thomas Aquinas'a göre doğadaki şeyler, oluş (*generatio*) ve bozuluşa (*corruptio*) tabi olarak yaratılmışlardır. Bundan dolayı, olmaları veya olmamaları türünden bir olasılığı kendilerinde taşımaktadırlar. Ancak, her şeyin bir an için var-olmama türünden bir olasılığı gerçekleştirdiğini düşündüğümüzde, varoluş çemberi içinde hiçbir şey olamayacağını da anlarız. Eğer bir zaman için hiçbir şeyin olmadığını düşünürsek, şu anda da tecrübe edebileceğimiz herhangi bir şeyin olmayacağını kabul etmemiz gerekir. Varoluş içinde sadece olasılık taşıyan şeyler değil, aynı zamanda varoluşu zorunlu olan ve olasılıkların gerçekleşmesi için etkide bulunan bir şeyin olması da gereklidir. Aristoteles'in *Metafizik* 1015b10-15'te açıkça belirttiği gibi bazı şeyler "başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağıdır." Bununla birlikte, bütün zorunlu şeylerin -varoluşsal- nedenleri kendilerinde değildir. Kendileri dışındaki bir nedenden dolayı zorunlulukları bulunan şeylerin birbirleri ile olan ilgiyi kurmak için sonsuza kadar geri gidemeyiz. Böyle bir şey açıkça saçma olurdu. Bu yüzden, kendinde kendi zorunluluğuna sahip olan, zorunluluğunu kendi dışından almayan, fakat her şeye zorunluluğunu veren bir varoluş postulatını sergilemek zorunda kalırız. Thomas Aquinas'a göre bu varoluş da herkes Tanrı demektir (*Sum. Theol.*, Ia, Q. 2, Art. 3, Respondeo).

SIRA SİZDE



Thomas Aquinas'ın Tanrı Kanıtlamalarını, özellikle hareket eden ile hareket ettiren arasındaki ilişkiyi gözönünde bulundurarak tartışınız.

4. Yol: Thomas Aquinas, Tanrı kanıtlamalarının dördüncüsünün ilham kaynağı olarak gene Filozof'u, yani Aristoteles'i göstermektedir. Aristoteles *Metafizik* 993b20'den itibaren, okuyanlara biraz da hocası Platon'u hatırlatarak şunları söylemektedir: "Felsefenin, hakikatin bilgisi (*scientia veritatis*) olarak adlandırılması da doğrudur. Çünkü pratik bilginin amacının eylem olmasına karşılık (çünkü ey-

lem adamları şeylerin nasıl olduklarını inceleseler bile ezeli-ebedi olanı değil (*non tamen secundum se*), ancak görelî olanı ve şu anda önümüzde olanı incelerler), kuramsal bilginin amacı hakikattir (*theoricae finis est veritas*). Şimdi nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz (*Nescimus autem verum sine causa*) ve şeyler arasında bir niteliğe diğerlerinden daha yüksek ölçüde sahip olan şey, kendisinden dolayı bu niteliğin başka şeylere ait olduğu şeydir. Örneğin ateş, şeyler arasında en sıcak olan şeydir. Çünkü o bütün diğer şeylerin sıcaklığının nedenidir. O halde türemiş hakikatlerin nedeni olan şey, en hakiki şeydir (Quapropter semper existentium principia esse verissima necesse est).” Buradaki düşünceden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama eğiliminde olan sadece Thomas Aquinas değildir. Anselmus'un “kendisinden daha büyüğü düşünölemeyecek olan şey” yaklaşımında da bu anlayışı görmekteyiz.

Varolanların düzeninde çeşitli türden niteliklerin her bir varolanda aynı derecede ortaya çıkmadığı açıktır. Bazı insanlar iyi, bazıları onlardan daha iyidir. Kimi hükümdar adil, başka bir hükümdar ise ondan daha adildir. Aristoteles'in de dediği gibi, en iyi ve en adil gibi kendi cinsine özgü en yüksek hakikatler aynı zamanda en yüksek varolanlardır da. Bu bakımdan onlar kendi cinslerinin nedeni de sayılmalıdır. Bütün bu cinslerin zirvesindeki en yüksek varolanların da nedeni, varolanların bütün yetkinliklerinin nedeni olan Tanrı'dır (*Summa Theologica*, Ia, Q. 2, Art. 3, *Respondeo*).

5. Yol: Bu sonuncu kanıtlamaya “teleolojik” (ereksel) kanıtlama adını da verebiliriz. Thomas Aquinas'a göre, akıldan yoksun olan bütün doğal nesnelere izlediğimizde, onların kendileri için en iyiyi amaçlayan bir eylem gerçekleştirdiklerini görürüz. Bu nesnelere, bir hedefe doğru programlanmış gibi davranmaktadırlar. Ona göre, akıldan yoksun canlılar, bilgi ve akıl sahibi bir şey tarafından yönlendirilmedikleri sürece bir amaca yönelik olarak hareket etmezler. Bütün yaratılmış olan varlıkların kendisine bir şekilde yöneldikleri bir nihai neden vardır ve bu da Tanrı'nın kendisidir.

Beşinci kanıtın Thomas Aquinas'ı tanımaya çalışırkenki önemi büyüktür. Çünkü bu kanıt, aslında sadece yaratılışa tabi olan varlıkların basit teleolojik anlamda bir -ontolojik- yol haritasını çıkarmaz; fakat aynı zamanda Aristoteles'in bu önemli terimini ön plana koyarak onu, Thomas Aquinas'ın bağlı olduğu Hıristiyanlığın ilkeleri ile uzlaştıran bir platforma taşır. Burada aynı zamanda insan ile doğa arasında kurulan bir ilişkiyi de görmek mümkündür. Bu ilişkide kaynaştırma görevi gören temel, akıl sahibi olsun veya olmasın bütün varolanların aynı kaynaktan beslenmeleridir.

Tanrı kanıtlamalarının bize gösterdiği başka açılımlardan da söz edebiliriz. Bunlardan ilki, Tanrı'nın bilgisine ulaşmak için fizik evrenden hareket edilebileceğinin kanıtlanmış olmasıdır. Eski Yunanda, sürekli bir değişim içindeki dünyada kesin bilginin (episteme) elde edilemeyeceği düşüncesi geçerliydi. Bu düşünce, Thomas Aquinas tarafından da kabul edilmiştir. Bununla birlikte o, etkiye maruz kalmayan, değişime kapalı, yaratılmamış, öncesiz-sonrasız, kıyaslanamaz, ve bütün yaratılmışların nedeni olan bir Tanrı anlayışını kabul etme yolunu seçmektedir. Bu şekilde, metafizik kategorilerin Tanrı'ya giden yolu aydınlatılabileceği olasılığına pek de sıcak bakmayan anlayışa da bir yanıt verdiğini düşünmektedir.

THOMAS AQUINAS'IN BİLGİ ANLAYIŞI

Thomas Aquinas'a göre "felsefe, fizik dünyanın kontrol altında gözlem ve ölçüm aracılığıyla elde edilmiş olan deneye dayalı bilgisinden çok, şeylerin gerçek varlığının ve özsel yapısının bilgisini amaçlamaktadır." Aristotelesçi felsefede töz iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki madde ile birleşmiş, öteki de yalın anlamda formdur. İşte, buradaki ilk anlamıyla bir bileşik yapıyı işaret eden töz, insani bilginin hedefindeki nesnedir. İnsan, beden ile ruhun oluşturduğu bileşik bir yapıdır. Onun bilme etkinliğine konu olan nesnelere de bileşik yapıda olmaları mantık gereğidir. Başka bir açıdan bakacak olursak, insanın bilme etkinliğinin nesnesi hareket halinde olan nesnelerdir.

Thomas Aquinas'a göre, "eğer akıl maddi şeylerin bilgisine sahip olmasaydı, onlara ilişkin (tanıtlayıcı) bir bilgiye de sahip olamayacak ve dolayısıyla değişime tabi maddi şeylerle uğraşan bir doğa biliminden söz edemeyecektik." (*Sum. Theol.*, Ia, q. 84, art. I, Sed Contra). Burada anlatılmak istenen, Platoncu düşünceyi de etkilemiş olan anlayıştır. Bu anlayışa göre, her şey sürekli yer değiştirdiğinden, değişenin kendisinden hareketle bilgi elde etmek mümkün değildir. Thomas Aquinas, bu yüzden, Herakleitos'un akıp gitmekte olan nehrin suyuna iki defa dokunamayacağı ("*non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere.*") yönündeki yaklaşımının üzerinde durmak gereksinimini duyar.

Duyular aracılığıyla elde edilen bilginin içinde kesinlik olmadığını anlatan Herakleitosçu öğretisi ona göre yanlıştır. Thomas Aquinas'a göre Kratylos'un bu tavrının nedeni basittir. Kratylos, herhangi bir şey hakkındaki ifadesini daha tamamlamadan ifadenin işaret ettiği olgunun değiştiğini ve dolayısıyla ifadesinin gerçeklikte bir karşılığının kalmadığına inanıyordu. Oysa basit bir parmak hareketi, ifadenin sözel olarak ortaya konulması için gerekli olan zamandan çok daha kısaydı. Aquinas'a göre Kratylos bu anlamda Herakleitos'tan bile daha kötü bir şey yapmış oluyordu. Çünkü Herakleitos'a göre, akmakta olan bir nehre ikinci defa dokunmak imkansızdı; zira daha önce dokunduğunuz su çoktan aşağılara gitmiş olurdu. Oysa Kratylos'a göre nehre bir kez bile dokunmak mümkün değildi. Zira dokunmak istediğiniz su daha siz ona dokunmadan önce başka bir suyla yer değiştirmiş olurdu.

Thomas Aquinas'a göre bu fizik dünyada yer alan nesnelere sürekli bir değişim içinde olduklarından, sadece duyu bilgisinin sınırları içinde kalarak onlara ilişkin yargıda bulunmak da olanaksızdır. Bu anlayış, Platoncu öğretinin saygıyı hak eden bir yönüdür. Tıpkı Boethius'un yaptığı gibi, Thomas Aquinas da burada, fizik varoluş ile ilgili önermelerdeki hakikati ortaya çıkaran şeyin bilinenin özelliği değil; fakat bilenin kendisi olduğunu dile getirmektedir.

Burada bilmenin, varoluşun en önemli koşulu olduğunu söylemek gerekir. Bilmek akılsal bir etkinliktir ve Thomas Aquinas'a göre insan sadece akılsal olduğu sürece bir insandır. Akılsallık, insanın anlama ediminde bulunması ve yargı üretmesidir. Yargıda bulunmak, yani kavramları kullanarak bir durum hakkında bilgi ortaya çıkarmak için akılsal ruha ihtiyaç duyan insanın, bilme sürecindeki başlangıç noktası tikel fizik nesnedir. Thomas Aquinas'a göre cisimsel nesnelere duyu organları üzerinde bir etkide bulunmaktadır. Bu etkinin ortaya çıktığı yer bir bileşik (*compositum*) yapı olan insan bedeni olduğundan duyulama da (*sensatio*) bileşik bir edim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bileşik yapı, daha önce de belirttiğimiz gibi ruh ve bedenden meydana gelmektedir. Duyularımız, doğaları gereği tikel nesnelere algılamaktadırlar. İnsan aklının nesnelere ise tümel yapılardır. İnsan aklı, tikel fizik nesnelere soyutladığı tümel formlar aracılığıyla kendi eylemini ortaya koy-

Herakleitosçu anlayışa göre, her şey bir oluş halinde bulunduğundan, hiçbir şey hakkında kesin bir şey söyleme olanağı yoktur. Kratylos'un bu yaklaşıma sınıksız sarıldığı, hatta biraz daha ileri giderek hiçbir şey hakkında konuşmadığını ve sorulara sadece parmağını hareket ettirerek cevap vermeye çalıştığını biliyoruz.

Duyulamada bedeni kullanan bir ruhun önceliğini savunan Augustinus Platoncu gelenek içinde yer almaktadır. Felsefede "nauta in navi=gemiyi kullanan gemici" şeklinde dile getirilen bu yaklaşıma göre sadece ruh insanın yetkinliğini gerçekleştirebilmesi için yeterlidir.

maktadır. İnsanın, duyulama aracılığıyla kavradığı şeyler, her bir bireysel nesnenin kendisidir. Şu ağaç, bu kalem, o masa, duyulamamız sonucunda elde ettiğimiz bireysel kavrayışlardır. Bunun yanı sıra bir de bu fizik bireysel varoluşların imgeleri bulunmaktadır. Gözümüzü kapattığımızda Ahmet'i veya Ayşe'yi düşündüğümüzde de bireysel bir kavrayış gerçekleştiririz.

Etkin/Edilgin Akıl

Yukarıdakilerin hiçbiri, aklın eylemini gerçekleştirilmesi, dolayısıyla bir yargıda bulunması için yeterli değildir. Aklın, kendi uygun nesnesi olan formları ortaya çıkarması için bir soyutlama (*abstractio*) yapması zorunludur. Akıl, başlangıçta, fizik dünyanın bilgisine karşı potansiyel bir durumdadır. Bununla birlikte, fizik dünyayı, bilme bakımından aktüel hale getirebilmesi için gerekli olan soyutlamayı yapabilmesi için, imgelemin aklın kendisine soyutlanacak malzeme sunması gerekmektedir. Duyulama sonucunda duyularda ortaya çıkan imgeler bireyselliklerini korumaya devam etmektedirler. İki parçalı bir yeti olan aklın soyutlama eylemini gerçekleştiren kısmına etkin akıl denir. Etkin akıl bir tür ışık gibidir. Aristoteles'in *De Anima* 430 a15'te dile getirdiği gibi ışık, potansiyel olan rengi aktüel hale getirir. Aristotelesçi algı teorisinde dünyadaki renkler, sadece ışık altında aktüel olarak görülebilirler. Işığı temele alarak duyu ile akıl arasında bir kıyaslama yapılacak olduğunda, aklın fizik nesnelere aktüel olarak anlaşılabilir hale getirebilecek bir ışığa sahip olduğunu söylemek mümkündür. Işık ve akıl birlikte düşünmek sadece Thomas Aquinas'a özgü bir yaklaşım değildir. Bütün bir Yeniplatoncu geleneğin, bazı küçük anlam farklılıklarına yol açabilecek değişik yorumlarıyla birlikte benzer bir düşüncede olduğunu biliyoruz. Özellikle Augustinusçu aydınlanma (*illuminatio*) anlayışı ile Thomas Aquinas'ın buradaki yaklaşımı arasında belli türden bir benzerlik kurabiliriz.

Etkin akıl, edilgin aklın anlama edimini gerçekleştirmek için gereksinim duyduğu anlaşılabilir nesnelere (*kavramları*) oluşturmaktadır. Bunun için bireyselliklerini devam ettiren imgelere gereksinimi vardır. İmge, duyulama olmaksızın hiçbir şekilde ortaya çıkmayacak bir yapıdır. Thomas Aquinas'a göre, aktüel duyulama yüzünden herhangi bir hareketin ortaya çıktığı her anda, bu hareketin duyulama eylemine (yani, o anda her ne duyulanıyorsa ona) benzemesi gerekir ve imgeleme de böyle bir etkinlik biçimidir. Dolayısıyla imgelemin tarifinin içinde, onun dışsal duyularla işbirliği içinde bir eylem tarzına sahip olduğu bulunmaktadır. İmgeler, hala duyulanabilir forma sahip olmalarından dolayı bireysel özelliklere sahiptirler ve bundan dolayı henüz aklın anlama edimini gerçekleştirmesi için gereksinim duyduğu türden bir biçimde değildirler. Bu biçime, yani anlaşılabilir forma dönüşebilmeleri için kendilerindeki bireyselleştirici bütün özelliklerin çekip çıkarılması gerekir. İşte bu bireyselleştirici özelliklerin, etkin akıl tarafından çekip çıkarılması sürecine soyutlama (*abstractio*) adı verilmektedir.

Thomas Aquinas'a göre imgelem, aktüel durumdaki duyulardan türeyen bir tür harekettir. Bu yüzden imgelem bir doğrudan hareket ettiricidir. Buradaki hareket ettiricilik, insanın bireysel varoluşlara ilişkin ön-bilgisini ortaya çıkarmak bakımından anlaşılmalıdır. İmgelem adeta bir akıl gibi iş görür; imgeleri aracılığıyla, onların işaret ettiği nesnelere olmasa bile insanın o nesnelere ilişkin tavrını belirlemesine yardımcı eder.

Soyutlama

Soyutlama etkinliğinin gerçekleşebilmesi için, aklın, ayırdığı şeylerin birbirlerine bağlı bir varoluş sergilemediklerini anlaması zorunludur. Bunun için de aklın, birbirinden ayırdığı şeylerin neliği üstüne bir donanımı olması gerekir. Platon'a göre, aklın böyle bir donanımının olması, onun ideal formlara -hiç olmazsa onların izlerine- doğuştan sahip olmasıyla açıklanabilir. Oysa Thomas Aquinas'a göre, akıl doğuştan herhangi bir nesneye sahip değildir (tabula rasa). Bununla birlikte etkin akıl, tanrısal aklın ışığından pay alan bir özelliğe sahiptir ve bu ışıkla, nesnenin taşı-

dığı hakikat ile aklın hakikati arasındaki ilginin gözlenebileceği bir nesnenin aktüelleştirilmesi etkinliğini ortaya koyar. Thomas Aquinas böyle bir ışığı kabul ederek, Augustinus'un *illuminatio'su* ile bir ortaklık kurmaktadır.

Buradan hareketle soyutlamanın, gerçeklikte bir olan; fakat birliği oluşturan şeylerin -yukarıda tarifi verilen durumlar dahilinde- birinin diğerine gitmeden bilinebileceği durumlarda geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Yani, Thomas Aquinas'ın deyişiyle "biz, sadece varoluşta birleşmiş olan nesnelere soyutlayabiliriz." Buradaki birlik, ya kısım-bütün ya da madde-form birliği şeklinde ortaya çıktığına göre de iki farklı tür soyutlamadan söz edebiliriz: formun maddeden (*Abstractio formae*) veya bütünü'nün kısımdan (*Abstractio totius*) soyutlanması.

Formun özsel doğasının belirli türden bir maddeye dayanmadığı durumlarda, formu maddeden soyutlamak mümkündür. Buradaki belirli türden madde deyışinden, daha önce açıklama fırsatını bulduğumuz iki madde türünden birisini, yani *materia signata'yı* anlamamız gerekir. Thomas Aquinas'a göre, eğer soyutlanması istenen form, bizzat kendi yapısı gereği bir tür maddeye gereksinim duyuyorsa ve ona dayanıyorsa, o zaman soyutlama olanaksızlaşır. Bununla birlikte ilineklerin kendi aralarında bir düzeni vardır. Sözelimi, nicelik bu ilineklerin başında gelmektedir ve kendi özsel doğası gereği herhangi bir duyulanabilir maddeye dayanmaz -diğer ilinekler, nitelik ve edilginlik türünden, duyulanabilir maddeyle ilişkilidir-. Onun, yapısı gereği dayandığı madde türü anlaşılabilir maddedir ve dolayısıyla nicelik adını verdiğimiz ilineksel durum -duyulanabilir- maddeden soyutlanabilir. Bu özelliğin ortaya çıkmasında, niceliğin, tözün kavranması işleminde, duyuları aşan bir durumunun olması önemlidir. Dolayısıyla, formun maddeden soyutlanması sonucunda ortaya çıkan nesnelere, nicelik ve onun özellikleri olduğundan, bu türden bir soyutlama (*Abstractio formae*) matematikçinin ortaya koyduğu etkinlik tarzıdır.

Bütünü'nün kısımdan soyutlanması da her koşulda gerçekleşebilecek bir etkinlik tarzı değildir. Thomas Aquinas'a göre, bazı kısımlar türün veya formun kısımları iken bazıları da maddenin kısımlarıdır. İlkinde, bütünü'nün anlaşılabilmesi için kısımların da bütünü'le birlikte değerlendirilmesi gerekirken, ikincisinde bütünü'nün, kısımlarından bağımsız bir şekilde tanımlı içinde yer alabilir. Formun kısımlarına bir örnek vermek gerekirse, heceyi bir bütünü' olarak anlayabilmek için harfi de tanımın içine sokmak gereklidir; aksi taktirde hecenin ne olduğu hakkında bir şeyler eksik kalacaktır. Maddenin kısımları, bütünü'nün tanımlı içinde yer almak zorunda değildir; zira insan tanımlı, insanın kendisinin akılsal olduğunun, onun parmaklarının veya saçının olduğunun belirtilmesi zorunluluğunu dışarıda bırakır. Bununla birlikte, Thomas Aquinas'a göre, bütünü' belirlenmiş olan kısımlar insanla ilişkilidir: bu ruh veya bu kemik gibi. Çünkü bunlar, Sokrates veya Platon'un özüne ait olan kısımlardır ve bu yüzden akıl bunları -o- insandan soyutlayabilir. Bu türden soyutlama etkinliğine de bütünü'nün kısımdan soyutlanması (*Abstractio totius*) adı verilir.

Unutulmaması gereken konu, soyutlama sonucunda ortaya çıkan kavramların bilmenin nesnesi olmayıp (*id quod intelligitur*) bilmenin aracı (*id quo intelligitur*) olmalarıdır. Aklın bir tür kurgulaması olan kavramlar, bilginin bizzat kendisi olmuş olsaydı; o zaman bilgimiz bizzat formların kendilerinin bilgisi olacaktı. Böyle bir tarz, bilimin, dışımızdaki dünya olarak adlandırdığımız oluşumun nesnelere hakkında değil; fakat zihnimizde yer bulan kavramların kendileri üzerine yargıda bulunacaktı. Thomas Aquinas'a göre akıl bilgi bakımından potansiyel durumda olmakla birlikte doğuştan herhangi bir bilgiye de sahip değildir (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu = zihinde, öncelikle duyularda ortaya çıkmayan hiçbir şey yoktur*).

THOMAS AQUINAS'IN AHLAK VE TOPLUM ANLAYIŞI

Thomas Aquinas'ın ahlak ve toplum anlayışı Aristoteles'in felsefesi ile Hıristiyanlığın akılcı kavranışının bir karışımıdır. Hıristiyanların ahlaki buyrukları ile Aristotelesçiliğin teleolojik yöntemi harmanlanmış ve ortaya devasa bir sistem çıkmıştır. İnsan, Thomas Aquinas'a göre bizzat kendi gelişimi için çabalamakta ve bu bağlamda Tanrı'dan pay almaya ve onun benzerliğinde büyümeye çalışmaktadır. Zira ona göre, kendi yetkinliğine yönelen her şey ilahi modele doğru yol almaktadır. Bu yüzden, insanın ahlak yapısı aslında onun Tanrı'nın imgesinde nasıl olgunlaştığının da bir anlatımıdır (Aspell, 1999: 194).

Bu büyük sistem içinde bazı kavram ve kavrayışların önemli noktalarda yer aldığını söyleyebiliriz. Herşeyden önce ahlak, bütün diğer filozoflarda da olduğu gibi, insan eylemiyle ilgilidir. Elbette, insanın bütün eylemleri ahlaki sınırlar içinde değerlendirilmeyecektir. Burada fizik veya biyolojik eylemlerden ziyade, akla uygun iradenin neden olduğu eylemler söz konusu edilmektedir.

Thomas Aquinas, büyük yapıtı *Summa Theologiae*'in 90. sorusunda yasa kelimesinin Latince karşılığı olan "Lex" (Leks okunur) kelimesinin "Ligare"den türettiğini söyler. Latincedeki ligare kelimesinin Türkçe'deki karşılığı bağlamaktır. Buradaki bağ, bir kimseyle eylemi arasındaki ilişki temelinde anlaşılmalıdır. Eylemin ölçüsü veya kuralı, öyleyse, insani eylemin ilk ilkesi olan akıldır. Başka türlü söyleyecek olursak akıl, iradeyi harekete geçiren güçtür. Zira her ne zaman bir şey arzu edilse, akıl bu amaca erişmek için gerekli olanı buyurmaktadır. Dolayısıyla iradeye bağlı herhangi bir iş için aklın rehberliğine gereksinim duyulmaktadır.

Thomas Aquinas, bu durumu daha iyi anlatmak için, aynı zamanda bir Roma yasası olan bir deyişi bizlere hatırlatır: "Hükümdarın iradesi yasanın gücüne sahiptir." Hükümdarın başında olduğu toplumun huzuru ve refahı için yasanın bu gücünün düzgün bir şekilde işlemesi ve bunun için de yasanın ortak iyiye yönelik bir işlevinin olması gerekir. Burada birey ile toplum arasındaki ilgiyi kurmaya çalışan Aquinas'a göre, kısım bütüne, yetkin olmayan da yetkin olana doğru bir aşama kaydeder. Buna paralel olarak bireysel olan elbette toplumun bir kısmını oluşturur. Dolayısıyla yasanın, özellikle toplumun mutluluğu ve refahı için olması zorunludur. Yasa, toplumun bütünü ile ilgili bir sorun olduğundan, Thomas Aquinas'a göre, herhangi bir kişi yasa yapamaz. Yasa yapma işi ya tüm bir toplumun işidir veya toplumdaki herkesten sorumlu olan birinin. Bununla birlikte, tek bir yasa değil, pek çok yasa türünden söz etmek mümkündür.

Thomas Aquinas'a göre akıl ahlaki zorunluluğun köküdür. İrade doğal bir biçimde iyi olana doğru yönelir ve pratik akıl bizim iyiye yönelmemizi, kötüden de kaçınmamızı buyurur. Bu şekilde ortaya çıkan ve adına doğal yasa denilen yasa, akıl sahibi olan her bir varlığı üç doğal eğilim çerçevesinde yönlendirir: 1. hayatını korumak ve sağlığını muhafaza etmek; 2. çoğalmak ve karısı ve ailesine göz kulak olmak; 3. hakikati gözetmek suretiyle akılsal hayatını geliştirmek ve sosyal erdem içinde büyümek. Bu üçüncü madde, insanın mutlaka bir toplum içinde yaşaması gerektiğini belirginleştirmektedir (Aspell, 1999: 198; Maurer, 1982: 188). Burada, üzerinde en fazla durulması gereken konu, akıl sahibi varlıktan Aquinas'ın anladığı canlılık erkek olduğudur. Platon da, bildiği gibi, benzer bir düşünceye sahipti.

Bütün insanlarda ortak olarak bulunan bir tür yasa vardır. Bu yasanın insanların tümünde olmasının en başta gelen işareti, insanların tümünün kendi iyilikleri için eylemde bulunma yeteneğine sahip olmalarıdır. Akılsal varlıklar tarafından

ezeli-ebedi yasadan pay alınarak sahip olunan bu yasaya doğal yasa denir. Bununla birlikte insan bazen tutkuları veya kötü gelenek yüzünden bu yoldan ayrılabilir ve doğal yasanın emrinden uzaklaşabilir. Bu akıldışı durumu onarmak için doğal yasanın meydana gelmesini sağlayan bir başka tür yasaya gereksinim vardır ve bu da ezeli-ebedi yasadır (Aspell, 1999: 199).

İnsanların nasıl yaşayacaklarını, neyi yapıp neyi yapmayacaklarını emreden yasa ezeli-ebedi yasadır. İnsanlardaki mutlak itaatin kaynağı olan bu yasa, bir taraftan fizik dünyadaki her şeyin yapısını belirlerken diğer taraftan akıl sahibi varlıkların da nasıl yaşamaları gerektiğini dikte eder. Augustinus'tan ilham alan Thomas Aquinas, ezeli-ebedi yasanın her şeyin hareket ve eylemlerini yönlendiren ilahi erdemin bir benzeri olduğunu ileri sürmektedir. Nasıl ki, toplumdaki yasalar o toplumun hükümdarı tarafından uygulanıyorsa ezeli-ebedi yasa da ilahi basiret tarafından uygulanır ve ilahi iktidar tarafından da yerine getirilir (Aspell, 1999: 199).

Toplumda yer alan insanların huzur ve refah içinde amaçladıkları hedefe doğru düzgün bir hayat sürdürmeleri için gereken şey, o toplumun düzgün yasalarla idare edilmesidir. Bu idare, insani kanun yapıcının doğal yasayı belirli tekil olaylara uygulaması sonucunda ortaya çıkan insani yasa ile gerçekleşmektedir. Sözgelimi, cinayet doğal yasa tarafından yasaklanmıştır. Bununla birlikte bu yasak açık olmayan bir buyruktur; zira dolaysız bir yaptırım bulunmamaktadır. İnsan, bu durumu, olumlu bir yasalaştırma vasıtasıyla ve yaptırımlar eklemek suretiyle açık bir şekilde tanımlamış olur. Burada mutlaka belirtilmesi gereken şey, yasa yapıcının mutlaka vicdanı rahatlatacak bir eylemde bulunması, ona göre yasa yapmasıdır. İnsani yasa, doğal yasadaki sapmalar gösterirse mutlaka değiştirilmelidir. Bu durum adeta kaçınılmazdır; çünkü yasa yapıcı, bu görevini Tanrı'dan almaktadır ve doğal yasaya aykırı içerikte yasalar üretmek ve bunları yaymak hakkına sahip değildir (Aspell, 1999: 199-200; Maurer, 1982: 188).

Herkes yasalara uymakla yükümlüdür. Toplumda tek bir amaç geçerlidir ve o da ilahi iradenin kendisidir. Thomas Aquinas'a göre, belli bir amaca yönelmiş olan her şeyin içinde diğerlerini yöneten bir şey bulunur. Sözgelimi fizik evrende, bütün maddi şeyler akılsal yaratıklar tarafından yönetilir. Her bir insanda ruh bedeni yönetmektedir ve ruhun içinde kalmak suretiyle akıl tutkuları ve arzuları kontrol altında tutmaktadır. Şeyler belli bir amaca doğru yöneldiklerinde, bu yönelim sırasında iyi şeyler de ortaya çıkabilir, kötü şeyler de. Dolayısıyla bir toplumun yönetimi doğru veya yanlış yöne taşınabilir. Eğer bir eylem, kendi uygun hedefine doğru yöneltilmişse bu eylem doğru demektir. Özgür bir toplum hedeflerini seçmedeki isabeti, köle bir toplumdunkinden daha fazladır. Eğer bu özgür insanlar, bir idareci tarafından onların ortak iyiliği doğrultusunda yönlendiriliyorsa, bu idare adil ve doğru demektir. Tam tersi bir durumda adaletsiz ve yanlış bir yönetim ortaya çıkar (*Thomas Aquinas, De Regimine Principum, I*).

Thomas Aquinas'a göre insanlar birlikte yaşamak zorundadır; zira kendi başarılarına kaldıklarında yaşamaları için gerekli olan şeyleri elde etmek bakımından yetersiz kalacaklardır. Bu da doğal yasanın insanlara yüklediği önemli bir durumdur. Toplumsal bir grup, o halde, bireysel hayattan daha yetkindir ve hayat için gerekli olanları sağlamak açısından daha vaadkârdır. Thomas Aquinas'a göre bir aile kendi içinde üreme ve beslenme gibi temel etkinlikleri gerçekleştirebilir. Bununla birlikte yetkin bir topluluk olan şehir, bir yaşam için gerekli olan her şeyi içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla, ister şehir ister devlet olsun, yetkin bir topluluğu yönetme işi kralındır. Ailede de belli türden bir yönetim sergilenmektedir; bununla birlikte aileyi yöneten kral değil; fakat ailenin babasıdır (Thomas Aquinas, *De Regimine Principum, I*).

Her iki türden yönetici de yönetim hakkını ilahi yöneticiden alır. Yöneticilerin asıl amacı insanların kutsanmış bir hayata yönelmelerini sağlamaktır. Thomas Aquinas'a göre bu hayat cennettir. İşte insanları cennetteki hayata kavuşmaları için düzgün şekilde yönetme işi devlette kralın ailede de babanın işidir. Bu dünyada iyi yaşamamanın amacı cennetteki bitimsiz mutluluk (beatitudo) olduğu için kral halkını cennet mutluluğuna yöneltmeli ve bunun karşıtı olan hayattan da mümkün olduğu kadar uzak tutmanın yollarını bilmelidir. Cennet saadetine giden yol İlahi Yasa sayesinde bilinmektedir ve rahipler de bunları zaten uygulamaktadır. Dolayısıyla bir kralın İlahi Yasa'nın içinde eğitilmiş olması gerekir. Böylelikle idaresi altında yaşayanlar mutluluğu tadacaktır. Kralın, Thomas Aquinas'a göre üç görevi vardır. Bunlar; 1. İdaresi altındaki toplumun iyi hayatını tesis etmek; 2. Bunu bir kere tesis ettikten sonra onu müdafaa etmek; 3. Güvenliğini sağladıktan sonra da kendi gelişmesini desteklemek.

Thomas Aquinas'a göre, bireysel insanın iyi bir hayat sürmesi için iki koşul bulunmaktadır. Birincisi ve en önemlisi erdeme uygun davranmaktır; zira erdem bir insanın iyi yaşamasını sağlamaktadır. İkincisi ise erdemli bir eylem için gerekli olan maddi ihtiyaçların sağlanmasıdır. İnsan, doğa tarafından birliği sağlanmış bir yapıdır. Bununla birlikte toplumun birliği çok daha önemlidir. Thomas Aquinas'a göre birliği sağlanmış olan toplum huzur içinde demektir. Bu huzuru yöneticinin çabaları gerçekleştirmektedir. Bir toplumun iyi bir hayat sürmesi için üç gereksinimi vardır: 1. Toplum huzur içinde birleşmelidir. 2. Bu şekilde birlik sergileyen toplum iyi eyleme doğru yönlendirilmelidir. 3. Yönetici, erdemli bir hayat sürmek için gereken her şeyin sağlandığından emin olmalıdır (Thomas Aquinas, *De Regimine Principum*, 15).

Özet



Thomas Aquinas'ın yaşamını ve yapıtlarını özetlemek.

Ortaçağ felsefesinin ve düşünce tarihinin en önemli düşünürlerinden biri sayılabilecek Thomas Aquinas, soylu bir ailenin çocuğu olarak 1225 yılında dünyaya geldi. Eğitimini İtalya, Fransa ve Almanya'da gerçekleştirdi. Hocası Albertus Magnus'un ve Aristoteles'in etkisi altında kaldı. Grekçe bilmediği halde düşünce tarihinin en önemli Aristoteles yorumcularından biri olarak tarihe geçti. Fransa'da Paris Üniversitesinde, İtalya'da Napoli'de dersler verdi. 1274 yılında, arkasında yaklaşık olarak 13 milyon kelimeyi bulan bir yapıt bırakarak hayata veda etti. Thomas Aquinas'ın bütün eserlerinin birden fazla baskısı bulunmaktadır. Eserlerinin bir kısmını kendisi, önemli bir kısmını da öğrencileri ve sekreterleri yazmıştır. Kitaplarının özgün dili Latince'dir. Eserlerinden başlıcaları şunlardır: Summa Contra Gentiles, Summa Theologiae, In libros De caelo et mundo expositio, In libros De generatione et corruptione exposition.



Thomas Aquinas'ın varlık anlayışını değerlendirmek.

Thomas Aquinas bir ortaçağ filozofudur. Bu yüzden, onun bir filozof olduğu kadar aynı zamanda bir teolog olduğunu da hesaba katmamız gerekir. Bundan dolayı, Thomas Aquinas'ın varlık anlayışının doğru bir şekilde kurulabilmesi için onun yaratılış ve Tanrı anlayışlarının anlaşılması gereklidir. Bu, Antikçağ filozofları için gerekli değildir. Zira o dönemde bir yaratılıştan söz etmek için henüz erkendir. Platon'un Demiurgos'u, Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi, Ortaçağın tekTanrılı evren anlayışındaki Tanrı kavramı ile kıyaslanamaz. Bununla birlikte, özellikle Aristoteles'in yapıtları üzerine yazmış olduğu yorumlarında Thomas Aquinas'ın felsefeye bağlı hareket ettiğini görmekteyiz. Ona göre Varlık birçok bakımdan incelenebilir. Varlığın en önemli ayrımını zorunlu ve zorunsuz olarak ikiye ayırdığımızda yaparız. Zorunlu varlık, kendi kendisiyle özdeş olan ve varoluşu için kendisinden başka hiç- bir nedene gereksinim duymayan varlıktır. Bu Varlık, kendisi dışındaki bütün varolanların nedenidir. Platon'un ideasına, Aristoteles'in İlk hareket Ettiricisine benzetilebilecek bu Varlık Tanrı'dır. Tanrı, kendi içindeki tamamlanmışlığından dolayı bu evreni ve içindekileri yaratmış ve onlara birlik içinde bir düzen sağlamıştır. Tanrı tarafından yaratılmış olan varlıkların da zorunsuz oldukları söylenebilir. Varoluşları ile özleri birbirinden farklı olan bu varlıklar Tanrı'ya, bir neden olarak muhtaçtırlar. Özü ve Varoluşu bir ve aynı olan Tanrı dışında hareketinin kaynağı olan bir başka varolan yoktur. Thomas Aquinas, Tanrı Kanıtlamaları'nda Tanrı'nın özü değil, O'nun etkileri üzerinden giderek Tanrı'yı kanıtlamaktadır. Beş değişik biçimde ortaya çıkan bu kanıtlama türüne felsefe tarihinde "kozmozolojik Tanrı kanıtlaması" adı verilmektedir. Bu kanıtlamanın karşısında da Anselmus'un "ontolojik Tanrı kanıtlaması" yer almaktadır. Thomas Aquinas, yaratılışı bir dönüştürme sürecinde anlar ve her şey kendi ilk ilkesine geri dönünceye kadar bu sürecin devam edeceğini söyler.



Thomas Aquinas'ın bilgi anlayışını tartışmak.

Thomas Aquinas, Antikçağ filozoflarının dile getirdikleri, fizik dünyadaki sürekli değişimin, nesnelere ilişkin bilgi elde etmek için bir engel olduğu düşüncesini kabul etmektedir. Bununla birlikte, sürekli değişim halindeki nesnelere durağan olan bir yapının bulunduğunu düşünmektedir. Bu durağan yapı, nesnenin bilinmesi için gerekli olan tözdür. Duyulanabilir tözlerde değişmeden duran bir unsur yer almaktadır ve bu da nesnelere ilişkin bilginin temelini oluşturmaktadır. Duyu algısı, o halde, bilgimizin zorunlu başlangıç noktasıdır. Duyuların imgeleme taşıdıkları nesnelere ilişkin benzerliklere imge denmektedir. Bunlar, etkin aklın soyutlama eylemi için birer malzemedir. Etkin akıl, yalın anlamda Tanrı'nın yarattığı bir ışıktır. Bu ışık aracılığıyla akıl, imgedeki anlaşılabilir yapıyı çekip çıkartır. Örneğin, bireysel insanların tikel özelliklerinden insanın doğasını çekip çıkarması gibi. Burada ortaya çıkan kavram edilgin akla aktarılır ve anlama edimi için kullanılır. Burada ortaya çıkan yargı nesnesiyle upuygun ise doğrudur, değilse yanlıştır.



Thomas Aquinas'ın ahlak ve toplum anlayışını değerlendirmek.

Thomas Aquinas'ın ahlak ve toplum anlayışı Aristoteles'in felsefesi ile Hıristiyanlığın akılcı bir yorumunun karışımıdır. Aquinas'a göre ahlak insan eylemiyle, ama akla uygun iradenin neden olduğu eylemlerle ilgilidir. Eylemin ölçüsü veya kuralı eylemin ilk ilkesi olan akıldır. Akıl, iradeyi harekete geçiren güçtür. İrade doğal bir biçimde iyi olana doğru yönelir ve pratik akıl bizim iyiye yönelmemizi, kötüden de kaçınmamızı buyurur. Doğal yasa, akıl sahibi olan her bir varlığı üç doğal eğilim çerçevesinde yönlendirir: 1. hayatını korumak ve sağlığını muhafaza etmek; 2. çoğalmak ve karısı ve ailesine göz kulak olmak; 3. hakikati gözetmek suretiyle akılsal hayatını geliştirmek ve sosyal erdem içinde büyümek. Ama insanlar bazen doğal yasanın buyruklarından saparlar. Bunun için de bir ezeli-ebedi yasa yapmak şarttır. İnsanlardaki mutlak itaatin kaynağı olan bu yasa bir taraftan fizik dünyadaki her şeyin yapısını belirlerken diğer taraftan akıl sahibi varlıkların da nasıl yaşamaları gerektiğini dikte eder. Toplumun bir bütün olarak refahı, o toplumun düzgün yasalarla idare edilmesi ile mümkün olur. Bu idare insani kanun yapıcının doğal yasayı tekil olaylara uygulaması sonucunda ortaya çıkan insani yasa ile gerçekleşir. İnsanın iyi bir hayat sürmesi iki koşula bağlıdır. Birincisi erdeme uygun davranmak, ikincisi ise erdemli bir eylem için gerekli olan maddi ihtiyaçları sağlamaktır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi Yedi Özgür Sanatın içinde yer almaz?
 - a. Gramer
 - b. Astronomi
 - c. Müzik
 - d. Fizik
 - e. Geometri
2. Thomas Aquinas'a göre Yaratan ile Yaratılan arasındaki en önemli ilişki hangisidir?
 - a. Yaratan'ın Tanrı olması.
 - b. Yaratılanların fizik dünyada yaşıyor olmaları.
 - c. Yaratan ile Yaratılan arasında bir pay alma ilişkisinin bulunması
 - d. Tanrı'nın zorunlu varlık olması
 - e. Yaratılanların duyulur yapıda olmaları.
3. Pay alma hangi filozofun temel kavramıdır?
 - a. Aristoteles
 - b. Thomas Aquinas
 - c. Herakleitos
 - d. Platon
 - e. Descartes
4. Yaratılış sürecindeki döngüsellik düşüncesi Thomas Aquinas'tan önce hangi iki filozof tarafından benimsenmiştir?
 - a. Sokrates-Leibniz
 - b. Theophrastos-Duns Scotus
 - c. Platon-Augustinus
 - d. Strato-Boethius
 - e. Philon-Scotus Erigena
5. Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın niçin fizik harekete tabi olmamasının nedeni aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Madde ile formdan meydana geldiği için.
 - b. Kendisine ait bir evreni olduğundan.
 - c. Salt aktüel bir yapısı olduğundan.
 - d. Yaratılışlarıyla bir arada olduğundan.
 - e. Henüz yaratılışı tamamlamadığından.
6. Thomas Aquinas'a göre insani bilginin başlangıç noktası aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Aklın kendisinde.
 - b. Meleklerin görünüşünde.
 - c. Soyutlama etkinliğinde.
 - d. Tikel fizik nesnede.
 - e. Hareketin kendisinde.
7. Thomas Aquinas'a göre Etkin Akıl'ın işlevi aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Duyulama edimini gerçekleştirme
 - b. Düşünme eyleminde bulunma
 - c. Soyutlama etkinliğini sağlama
 - d. Duyuları yönetime
 - e. Yargının doğruluğunu denetleme
8. Thomas Aquinas'a göre Edilgen Akıl'ın işlevi aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Anlama ediminde bulunma
 - b. Rüyalari denetleme
 - c. Duyuları düzene koyma
 - d. Görmenin nesnelere sınıflandırma
 - e. İmgedeki bireysel olanı ayıklama
9. Ne'lik veya "öz" nesnede hangi işlevi görmektedir?
 - a. Hareket etmesini sağlama
 - b. Başka nesnelere ilişki kurma
 - c. Nesneyi belirleme ve sınırlandırma
 - d. Nesnenin ruhu olma
 - e. Görünüşü sağlama
10. Illuminatio teriminin anlamı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Aydınlanma
 - b. Pay alma
 - c. Soyutlama
 - d. Akıl Yürütme
 - e. İmgelem

Okuma Parçası

RUH ÜZERİNE SORULAR (QUAESTIONES DE ANIMA)

Paralel metinler: *Contra gent.*, II, 77; *Summa theol.*, I, q. 54, a. 4; q. 79, a. 3; *De Spir. Creat.*, a. 9; In III *De An.*, lect. 10; *Compend. Theol.*, cap. 83.

Dördüncü soru bir etkin aklı varsaymanın gerekli olup olmadığını konusunu araştırmaktadır. Bu akıl gerekli olmadığını anlaşılmaktadır.

1. Zira doğada bir etkin (neden) tarafından meydana getirilen herhangi bir şey (pek) çok (şey) tarafından ortaya çıkartılmaz. İmdi insan tek bir akıl, yani edilgin akıl aracılığıyla uygun bir şekilde anlama ediminde bulunabilir. Dolayısıyla etkin bir akıl (düşüncesini) ortaya koymak gereksizdir. Küçük öncüle ilişkin kanıt: Bir ruhun tekil özünün içinde yer alan güçler birbirlerini karşılıklı olarak etkilerler. Sonuç olarak, bir duyu organında meydana gelen herhangi bir değişiklik imgelem üzerinde bir izlenim bırakır. Zira imgelem, bir duyu organı tarafından, o duyu organı etkin olduğu sürece, meydana getirilen bir harekettir ve bu *Ruh Hakkında'nın* III. Kitabında belirtilmiştir. Dolayısıyla eğer edilgin akıl ruhumuzda bulunuyorsa ve daha yukarıda söylenmiş olduğu üzere ayrı bir töz değilse, tıpkı imgelemde olduğu gibi onun da ruhun aynı özü içinde bulunması gerekir. Sonuç olarak imgelemdaki bir hareket edilgin akli etkiler, dolayısıyla soyutlama yoluyla imgelerden anlaşılabilir nesnelere üreten bir etkin akli varsaymak gerekli değildir.
2. Dahası, dokunma ve görme farklı güçlerdir. İmdi, dokunma duyusu aracılığıyla imgede oluşan bir değişiklik yüzünden kör birinin imgeleminde görme duyusuna uygun olan bir imge geliştirilir ve bu da görme ve dokunmanın ruhun bir ve aynı özünde bulunmalarından kaynaklanır. Dolayısıyla eğer edilgin akıl, ruhun bir gücüyse, imgelemdaki bir hareketten edilgin akılda bir değişiklik meydana gelecektir. Bu yüzden bir etkin akli varsaymak gerekli değildir.
3. Dahası, bir etkin akli varsaymanın nedeni, onun, kendileri sadece potansiyel olarak anlaşılabilir nesnelere aktüel olarak anlaşılabilir yapabilmeleri içindir. Bazı şeyler, maddeden ve maddi koşullardan soyutlandıkları için aktüel olarak anlaşılabilir hale gelirler. Dolayısıyla bir etkin akıl, anlaşılabilir form maddeden soyutlanabilir diye (ortaya) konulur. İmdi bu (anlaşılabilir form) bir etkin akıl olmaksızın da

meydana getirilebilir; zira edilgin akıl maddesiz (bir varoluşa sahip olduğu) için algıladığı her ne varsa hepsini maddesiz bir tarzda algılar. Çünkü algılanan her şey algılayanda algılayanın tarzına göre bulunur. Öyleyse bir etkin akli varsaymak gereksizdir.

4. Dahası Aristoteles, *Ruh Hakkında'nın* III. Kitabında 3 etkin akli ışıkla kıyaslar. İmdi görme, görmenin aracı ortamını aktüel olarak aydınlatmadığı sürece görme (edimi) için gerekli değildir. Zira renk özsel olarak görülebilir olandır ve *Ruh Hakkında'nın* II. Kitabında da belirtildiği gibi, aktüel olarak aydınlık olanı harekete geçiren bir güçtür. İmdi etkin aklın, edilgin akli alıcı kılmak adına varolması gereksizdir; çünkü edilgin akıl doğası gereği bütün anlaşılabilir şeylere (potansiyel olarak) sahiptir. Öyleyse bir etkin akli varsaymanın gereği yoktur.
5. Dahası akıl, tıpkı duyuların duyulanabilir nesnelere olan ilişkisi gibi anlaşılabilir nesnelere ilişkilidir. İmdi duyulanabilir nesnelere, bir duyu gücünü harekete geçirmek adına bir etkin duyuya gereksinim duymazlar. Bununla birlikte bu (durum), *Ruh Hakkında'nın* III. Kitabında söylendiği gibi, duyulanabilir şeylerin, maddeleri olmaksızın bir duyu organında buldukları ruhsal bir varoluş tarzından dolayı ortaya çıkar. Onlar aynı tarzda aracı ortamda da bulunmaya devam ederler; çünkü (duyu) duyulanabilir şeylerin formlarını ruhsal bir tarzda alır. Bu durum, bir duyunun, kendisinin aynı kısmında karşıtları, örneğin siyah ve beyazı algılamasından dolayı apaçıktır. Öyleyse anlaşılabilir nesnelere bir etkin akli gereksinim duymazlar.
6. Dahası, doğal şeylerin alanında bulunan potansiyel durumdaki herhangi bir şeyi aktüel kılmak için tek gerekli olan aynı cinsten aktüel olan bir şeydir. Örneğin, potansiyel olarak yanıcı olan madde, aktüel ateş aracılığıyla aktüel olarak yanıcı hale gelir. Öyleyse, içimizde potansiyel olarak bulunan akli aktüelleştirmek için aktüel halde bulunan bir akıldan daha çok gereksinimimiz olan bir şey yoktur. Bu da ya ilkelerin bilgisinden sonuçların bilgisine giderken ortaya çıkan anlama ediminde bulunan birinin akli veya birinin bir hocadan bir şeyler öğrenirkenki akli (türünden olabilir). Öyleyse, bir etkin akli varsaymanın gerekliliği yoktur.
7. Dahası etkin akıl, tıpkı güneşin renkleri aydınlatması gibi imgelerimizi aydınlatabilirdi diye varsayıl-

maktadır. Ancak kendi aydınlanmamız için hiçbir şeye, Yuhanna İncil'inin Birinci bölümünde dile getirildiği gibi, bu dünyaya gelen herkesi aydınlatan ilahi ışıktan daha fazla gereksinim duymayız. Öyleyse bir etkin akli varsaymak gerekli değildir.

8. Dahası, bir aklın edimi anlama ediminde bulunmaktır. Öyleyse, eğer etkin ve edilgin olmak üzere iki akıl varsa, bir insanın anlama edimi iki yönlü olacaktır ve bu da uygun görünmemektedir.
9. Dahası, anlaşılabilir formların aklın yetkinliği olduğu anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, eğer edilgin ve etkin olmak üzere iki akıl söz konusuysa, o zaman iki anlama ediminden söz etmeliyiz. Ancak bu rakam aşırı görünmektedir.

BUNA KARŞILIK, *Aristoteles'in Ruh Hakkında*'nın III. Kitabında dile getirilen şu uslamlamasını verebiliriz: Doğanın bütününde olduğu gibi, etkin olan ile potansiyel olan vardır. Bu öğelerin ikisinin de ruhta bulunması gerekir: Bunlardan birisi etkin akıl diğeri de edilgin akıldır.

CEVAPLIYORUM. Bir etkin akli varsaymanın gerekli olduğu söylenmelidir. Bunu açık kılmak için, edilgin akıl anlaşılabilir şeylere karşı potansiyel durumda olduğundan anlaşılabilir nesnelere edilgin akli harekete geçirmesinin gerekli olduğuna dikkat çekmeliyiz. Bununla birlikte varolmayan bir şey herhangi bir şeyi hareket ettiremez. İmdi edilgin akıl tarafından anlaşılan anlaşılabilir nesne gerçeklikte (bir) anlaşılabilir olarak varolmaz. Çünkü edilgin aklımız bir şeyi çokluk içinde bir ve çoklukta ortak (olan) olarak anlar. Ancak bu türden bir varolan, Aristoteles'in *Metafizik*'inin VII. Kitabında kanıtlanmış olduğu gibi, gerçeklikte bulunmaz. Öyleyse, eğer edilgin akıl anlaşılabilir bir nesne tarafından harekete geçirilirse, o zaman böyle bir anlaşılabilir nesnenin bir akıl tarafından üretilmiş olması gerekir. Başka bir şeye potansiyel halde olan bir şeyin o şeyi üretmesi nasıl mümkün değilse, edilgin aklın üstünde ve onu aşan, edilgin akli harekete geçirecek aktüel olarak anlaşılabilir nesnelere meydana getiren bir etkin akli varsaymak da gereklidir.

İmdi etkin akıl bunu, bireyleşmenin ilkeleri olan maddede ve maddi koşullardan soyutlayarak gerçekleştirir. İmdi, bir formun, bu bir form olarak kaldığı sürece, doğasına ait olan bu öğelerden hiçbiri bu formu farklı bireysellerde çoğaltma kabiliyetine sahip değildir. Bir formu bireyleştiren ilkeler bu özgül doğanın dışında bulunurlar. Dolayısıyla akıl formu, bu formu bireysel hale getiren bütün koşulların dışında ve bir olarak kav-

rar. Bu aynı nedenden dolayı akıl, özgül farklılıklardan soyutlama yoluyla cinsin doğasını pek çok türün (formun) içinde bir ve onların hepsinde ortak (bir şey) olarak elde eder.

İmdi eğer tümeller, Platoncuların öğrettiği gibi, gerçeklikte kendi başlarına kalıcılıklarını sürdürmüş olsaydılar, bir etkin akli ortaya koymaya gerek kalmayacaktı; zira bu anlaşılabilir gerçeklikler kendi kendilerine edilgin akli harekete geçirebileceklerdi. Bu yüzden Aristoteles kendisini bir etkin akli varsaymaya zorlamış görünmektedir. Başka kelimelerle o, ideaların ön planda tutulması gerektiğini anlatan Platon'un öğretisiyle hemfikir olmamıştır. İmdi, aslında bizzat kendileri gerçeklikte kalıcılıklarını sürdüren maddesiz tözler gibi anlaşılabilir varolanlar vardır. Ne var ki, edilgin akıl bu tözleri doğrudan bilemez; fakat maddi ve duyulanabilir şeylerden soyutladıkları üzerinden onların bazı bilgilerine ulaşabilir.

Karşıt Savlara Cevaplar:

1. Anlama yetimiz sadece edilgin akıl aracılığıyla bütüne ulaşmaz. Çünkü edilgin akıl bir anlaşılabilir nesne tarafından hareket ettirilmedikçe anlama ediminde bulunamaz ve bu anlaşılabilir nesne gerçeklikte önceden varolmadığından etkin akıl tarafından üretilmesi gerekir. Ruhun tek özünde yer alan iki (ayrı) gücün birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri doğrudur. Ancak bu etki iki yönlü bir eylem olarak anlaşılmalıdır. İlkinde, güçlerden biri, öteki güç etkili bir şekilde iş gördüğünde kendi eylemi bakımından engellenir veya eylemden bütünüyle alı konur. Ne var ki, bu durumun şu andaki tartışmada bir yeri yoktur. İkincisinde, bir güç diğeri tarafından harekete geçirilir, tıpkı imgelemin duyuşal bir güç tarafından etkilenmesi gibi. Böyle bir oluşum, aslına bakılacak olursa mümkündür; zira imgelemdaki bir form ile duyuşal bir güçteki form aynı cins aittir; çünkü her iki form da bireyseldir. Dolayısıyla duyuşal bir güçteki formlar, imgelem tarafından aktüelleştirilen formlar üstünde bizzat kendi izlenimlerini (etkilerini) bırakabilirler; zira bu formlar birbirlerine benzerlik gösterirler. Bununla birlikte, imgelemdaki formlar, kendileri bireysel oldukları sürece anlaşılabilir formlara (nedensel) bir etkide bulunamazlar; çünkü bu (anlaşılabilir) formlar tümel karaktere sahiptir.
2. İmgelem, dokunma duyuşundan gelen ve imgelemda algılanan formu kullanırken, görme duyuşuyla ilgili kılık veya figürlere biçim (form) kazandırmaz. Bu durum, görme duyuşu aracılığıyla önceden

varolan formların hafızada veya imgelemde söz konusu edilemeyeceği anda geçerlidir. Doğuştan kör olan bir insan başka duyuşal formların yardımıyla rengi hayal edemez.

3. Alıcının doğası, bir cinsten ötekine doğru algıladığı bir formu değiştiremez. Bununla birlikte alıcı, aynı cins içinde kalırken algıladığı formun varoluş tarzını değiştirebilir. Dolayısıyla, tümel (anlaşılabilir) ve tikel (duyulanabilir) formlar (birbirlerinden) cinsle bağlı şekilde ayrıldıklarından, tek başına edilgin akıl, imgelemdeki tikel formları tümel hale getirmek konusunda yetersiz kalır. Bu yüzden, böyle bir değişimi gerçekleştirebilecek bir etkin akıl olmalıdır.
4. Yorumcu'nun (Commentator) *De Anima*'nın II. Kitabında dile getirdiği gibi ışık hakkında iki teori bulunmaktadır. Bazıları ışığın görme için gerekli olduğunu, zira ışığın renklere, görme duyusunu harekete geçirebilmeleri için güç verdiğini söylemektedir, sanki renk kendinde görülebilir değilmiş ve (görülebilir olmayı) ışıktan alıyormuş gibi. Aristoteles, *De Anima*'nın III. Kitabında, rengin özsel olarak görülebilir olduğunu ve eğer renk sadece ışık yüzünden bir görülebilirliğe sahip olsaydı bunun mümkün olamayacağını söylemekte ve böylelikle onun bu düşüncüyü reddettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, ötekilerin ileri sürdüğü daha iyi bir yorumdur. Yani ışık, saydam olanı, onu aktüel olarak aydınlık yaparak harekete geçirdiği sürece görme için gereklidir. Bu yüzden Filozof, *De Anima*'nın II. Kitabında rengin aktüel olarak saydam olanda harekete başlama gücünün olduğunu söylemektedir. Kendileri karanlıkta olan kimseler ışık altındaki şeyleri göremezler, bunun tam tersi de böyledir. Zira görülecek şeyleri çevreleyen saydam olanın, görülebilir şeylerin formlarını alabilmesi için aydınlanması zorunludur. Bir form, saydam olanı aydınlatan ışığın eylemi kendi etkisini canlı tuttuğu sürece görülebilir kalır. Hatta ışık ne kadar yakınsa o kadar yetkince, ne kadar uzaksa saydam olanı da o kadar zayıf (bir şekilde) aydınlatır. Öyleyse ışık ile etkin akıl kıyaslamak bütün açılardan geçerli değildir; çünkü etkin akıl potansiyel olarak anlaşılabilir nesnelere aktüel olarak anlaşılabilir nesnelere haline getirmek için gereklidir. Bu da, Aristoteles'in *De Anima* III. Kitap'ta, etkin aklın bir şekilde ışığa benzediğini söylediğinde anlatmak istediği şeydir.
5. Tikel bir şey olduğundan bir duyulanabilir, bir duyuşal güç veya bir aracı durum üstüne farklı bir

cinsin formunun etkisini bırakamaz. Çünkü form, aracı durumda ve duyuşal güçte tikelden başka bir şey değildir. İmdi edilgin akıl, imgelemde yer alanlardan farklı olarak başka bir cinsle ait olan formları alır; zira edilgin akıl tümel formları alırken imgelem sadece tikel formları içermektedir. Bundan dolayı, anlaşılabilir nesnelere için etkin bir akla gereksinimimiz vardır; fakat duyulanabilir (şeylerin bulunduğu) alanda fazladan bir etkin güce gereksinim yoktur. Çünkü duyu güçleri edilgin güçlerdir.

6. Aktüel hale getirilmiş olan edilgin akıl, bir etkin akıl varsaymazsak bizde bilgiyi oluşturmak için yeterli değildir. Çünkü öğrenmekte olan bir kimsenin aktüel hale gelmiş olan aklından söz ediyorsak, onun edilgin aklının bir şeyle ilgisi bakımından potansiyel bir başka şeyle ilgisi bakımından da aktüel durumda olduğu bir gerçektir. Aynı zamanda bu aktüel bilgi aracılığıyla (öğrenen bu) insanın edilgin aklı, (daha önceden) potansiyel halde bulunan şeye ilişkin olarak aktüel hale getirilebilir. Örneğin, ilkeleri aktüel olarak bilen kimse, daha önce potansiyel olarak bilmekte olduğu sonuçları aktüel olarak bilecektir. Ne var ki, edilgin akıl, etkin aklın aracılığı dışında ilkelerin aktüel bilgisine sahip olamaz; zira, İkinci Analitikler'in sonunda ifade edildiği gibi, ilkelerin bilgisi duyulanabilir şeylerden elde edilir. Ancak anlaşılabilir nesnelere, etkin aklın soyutlaması dışında duyulanabilir şeylerden elde edilmezler. Böylelikle, ilkelerin aktüel olarak anlaşılmasının edilgin aklın, etkin akıl olmaksızın potansiyel halden aktüel hale değişimine eşdeğerde olmadığı açıktır. İmdi, etkin akıl bu aktüelleştirme sürecinde bir sanatçıya ve kanıtlamanın ilkeleri de araçlara benzer. Gene de, öğreten bir kimsenin aktüelleşmiş aklından söz ediyorsak, öğretmenin, sanki içkin bir etkileyciyymiş gibi, öğrenendeki bilgiyi harekete geçirmede ortadadır. Burada sadece öğrenciyi dışarıdan yardım ederek (bir aktüelleştirme gerçekleşir), tıpkı bir doktorun (hastasını) dışarıdan yardım yoluyla iyileştirmesi gibi. Oysa doğa (*natura*) içeriden etkide bulunmak yoluyla iyileştirir.
7. Tıpkı doğal şeylerde olduğu gibi, her bir cinsin içinde özsel etkin ilkeler bulunmaktadır. Tanrı şeylerin tümünün ilk etkileycisi ve böylece genel olarak bütün insanların akıllarını aydınlatan İlk Işık olmakla beraber, insanda, özsel olarak kendisine ait olan akılsal bir ışığın olması gerekir.

8. Bu akılların, yani edilgin ve etkin, her biri bizzat kendi eylemine sahiptir. Edilgin aklın eylemi anlaşılabilir nesnelere algılamak iken, etkin aklıkiyse anlaşılabilir nesnelere soyutlamaktır. Bununla birlikte buradan hareketle insanda iki anlama edimi olduğu sonucu çıkmaz; zira bu eylemlerin ikisinin de tek bir anlama edimi eylemi üretmek bakımından birleşmesi zorunludur.
9. Bir ve aynı anlaşılabilir form hem edilgin hem etkin akılla ilişkilidir. Ancak bu formun edilgin olanıyla ilişkisi formun alınışı bakımından, etkin olanıyla ilgisi de bu aynı çeşit formun soyutlama aracılığıyla üretilmesi bakımındandır.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Thomas Aquinas’ın Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Fizik, bir bilim dalı olarak okutulmaktaysa da, o dönemde Yedi Özgür Sanat’ın içinde yer almamaktaydı.
2. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Yaratılış” kısmını yeniden gözden geçiriniz. Varolanların kendi yetkinlikleri için en Yetkin olan Tanrı’dan pay almaları gerektiğini göreceksiniz.
3. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Tanrı Kanıtlamaları” kısmını yeniden gözden geçiriniz. “Pay alma” kavramının Platon’un en önemli kavramlarından biri olduğunu göreceksiniz.
4. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Yaratılış” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Diğer seçeneklerde, Yaratılış düşüncesine sahip olmayan Antikçağ filozoflarının olduğunu göreceksiniz.
5. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Tanrı Kanıtlamaları” başlıklı kısmında yer alan “1. Yol” u yeniden gözden geçiriniz. Tanrı’nın, doğasında herhangi bir potansiyellik barındırmadığı için harekete tabi olmadığını göreceksiniz.
6. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İnsan, ruh ve bedenden meydana gelen bileşik bir yapı olduğundan, insanın bilgisinin nesnesinin de aynı niteliklere sahip olması gerektiğini göreceksiniz.
7. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Etkin-Edilgin Akıl” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Etkin aklın, imgedeki maddi-bireysel nitelikleri çekip çıkararak, geriye kalan anlaşılabilir formu edilgin akla aktardığını göreceksiniz.
8. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Etkin-Edilgin Akıl” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Edilgin aklın, anlaşılabilir formları kullanarak anlama ediminde bulunduğunu göreceksiniz.
9. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Thomas Aquinas’ın Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Özün, nesnenin tanımlanmasına katkı sağladığını, nesneyi sınırlandırdığını göreceksiniz.
10. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Etkin-Edilgin Akıl” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Illuminatio teriminin “aydınlanma” anlamına geldiğini göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Yaratılış anlayışı, özellikle Philon döneminden sonra felsefede önemli bir yer tutmaktadır. Evrenin nasıl ortaya çıktığına ilişkin sorular çok daha önce de sorulmaktaydı. Bununla birlikte evrenin “kim” veya “ne” tarafından ortaya çıkartıldığı sorusu biraz daha geç bir dönemde sorulmuştur. Yokluktan her şeyi meydana getirme düşüncesi de bu soruyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Zira, Demiurgos kendisine verilmiş olan malzemeyi kullanarak evreni meydana getirmektedir. Aristoteles’in İlk Hareket Ettiricisi de gene olan bir evrene sadece hareketini sağlıyordu. Dolayısıyla Yaratıcı ve Yaratılan ilişkisi daha geç bir dönemde ve özellikle tek Tanrılı dinlerin ortaya çıkmasından sonra etkisini kazanmıştır. Evrende Varlık zorunlu ve zorunsuz olmak üzere iki kısımda anlaşılmaktadır. Thomas Aquinas’a göre zorunlu varlık, kendisi ne ise o olarak kalan ve varoluşu ile özü bir ve aynı olan bir varlığa işaret etmektedir. Özellikle Plotinos’tan itibaren kendisiyle özdeş olan bir varlığın kendi özünden taşarak (emanatio) kendisine benzeyenleri yaratmasının zorunlu olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu zorunluluk, varoluşunun kaynağını kendisinden daha yetkin olandan alan bir zorunsuz varlık için payalma şeklinde belirginlik kazanmaktadır. Özellikle insanın kendi yetkinliğini elde etmek için Tanrı’ya öykünmesi, O’ndan payılması, Yaratıcı’nın (Creator) yarattıklarına yüklediği bir gerekliliktir.

Sıra Sizde 2

Evrende birbirinden farklı nesnelere bulmak mümkündür. Bunlardan doğal olanları, evrende doğrudan karşı karşıya olduğumuz nesnelere dir. Bunların her biri işaret edilebilir nitelikte nesnelere dir. Bunlar form ve maddeden oluşmuş bileşik yapılardır. Hareket, potansiyel durumdan aktüel duruma bir geçiş olarak ifade edildiğinden, doğal nesnelere hareket tabi olması son derecede yerindedir. Zira ancak bir form-madde ilişkisi, başka bir ifadeyle aktüel olan-potansiyel olan ilişkisi hareketi oluşturabilir. Fizik evrende her şey form ve maddeden oluştuğundan, her şey hareket halindedir.

Sıra Sizde 3

Fizik evrende her şey hareket halindedir. Bu hareket eden nesnelere her biri bir diğeriyle ilişki halindedir. Hareketinin kaynağı kendisi dışında olan nesnelere olduğu gibi hareketinin kaynağı kendisi olmakla birlikte başka hareket ettiricilere aracılığıyla hareketini ortaya koyan nesnelere de vardır. Bu şekilde her şey bir diğereinden kaynaklanan harekete sahiptir. Bununla birlikte bu hareketlerin ilk nedenini bulmak konusu önemlidir. Her hareket eden bir hareket ettiricisi olduğunu düşünerek, bu hareket eden ve ettiren dizisini sonsuza kadar geriye götürmek mümkün değildir. Böyle davranmak, mantıkça saçmaya indirgemek (reductio ad absurdum) olacaktır. Bu yüzden, bir noktada, kendisi hareket ettirilmemiş ilk hareket ettiricinin olması zorunludur. Bu Tanrı’dır ve bütün evrenin varoluşu nedeni olarak tüm varolanların hareketinin de kaynağıdır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Akyol, O. F. (2005). *Thomas Aquinas: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Akyol, O. F. (1996). *Thomas Aquinas'ta Bireyleşme İlkesine (Principium Individuationis) Farklı Bir Bakış*. İstanbul: Felsefe Tartışmaları 20. Kitap, sf. 59-69.
- Akyol, O. F. (2002). *Ortaçağ veya Işığa Açılan Pencere*. İstanbul: felsefelogos 17-18. Sayı, sf: 99-108.
- Akyol, O. F. (2004). *Dünyanın İngilizleşmesi*. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık. Baykan Sezer'e Armağan, Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi, sf: 407-415.
- Akyol, O. F. (2005). *Aristoteles'in "Etkin Akıl" Düşüncesi Üzerine*. İstanbul: İnsancıl 2005/05, sf: 7-13.
- Aristoteles (1995). *On the Soul (Parva Naturalia, On Breath)*. Translated by W. S. HETT, Cambridge: Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Aquinas, St. T. (1875). *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis Stagiritae Nonnullos Libros Commentaria*. Parisiis apud Ludovicum: Vivés.
- Aquinas, St. T. (1948). *Sancti Thomae Aquinatis (Doctoris Angelici Ord. Praed.) in Aristotelis Librum de Anima Commentarium*. Taurini: Marietti
- Aquinas, St. T. (1949). *On Spiritual Creatures*. çev: Mary C. Fitzpatrick & John J. Wellmuth S. J, Wisconsin: Marquette University Press.
- Aquinas, St. T. (1950). *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Taurini: Marietti.
- Aquinas, St. T. (1951). *Aristotle's De Anima in the Version of William Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas*. çev: Kenelm Foster & & Sivester Humphries, A New Haven: Yale University Press.
- Aquinas St. T. (1952). *Truth*. çev: Robert W. Mulligan, Chicago: Henry Regnery Company.
- Aquinas, St. T. (1954). *Truth*. çev: Robert W. Schmidt, Chicago: Henry Regnery Company.
- Aquinas, St. T. (1961). *Commentary on the Metaphysics of Aristotle Vol. I ve II*. çev: John P. Rowan, Chicago: Henry Regnery Company.
- Aquinas, St. T. (1968). *Quaestiones De Anima*. ed. James H. Robb, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Aquinas, St. T. (1968). *Summa Theologiae Vol: XII Human Intelligence*. çev: Paul T. Durbin, Great Britain: Blackfriars.
- Aquinas, St. T. (1968). *On the Unity of the Intellect Against the Averroists*. çev: Beatrice H. Zedler, Wisconsin: Marquette University Press.
- Aquinas, St. T. (1981). *Summa Theologica Vol: I*. London: Sheed&Ward.
- Aquinas, St. T. (1984). *Questions on the Soul*. çev: James H. Robb, Wisconsin: Marquette University Press.
- Aquinas, St. T. (1987). *Faith, Reason and Theology*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Aspell, P. J. (1999). *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Blanchette, O. (1992). *The Perfection of the Universe According to Aquinas, A Teleological Cosmology*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Cevizci, A. (1999). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi
- Çakmak, C. (2005). *Herakleitos'ta Çocuk ve Oyun Metaforu*. İstanbul: İnsancıl 2005/05, sf. 1-6.
- Çotuksöken, Betül. (1987). *Anselmus'un Ontolojik Tanrı Kanıtlanması ve Yeniçağ Felsefesindeki (Descartes) Yeri*. II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, sf: 49-58.
- Çotuksöken, B. Babür, S. (1989). *Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Çotuksöken, B. (1993). *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Kabcacı Kitabevi.
- Çüçen, A. (2010) *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Eflâtun. (1943). *Timaios*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Gilson, Etienne. (2007). *Ortaçağda Felsefe*. Çeviren: Ayşe Meral, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Gilson, E. (2005). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhü*. çev: Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitabevi.
- Jeaneau, E. (2005). *Ortaçağ Felsefesi*. Çev: Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Le Goff, J. (1994). **Ortaçağda Entelektüeller**. Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Libera, A. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. çev: Ayşe Meral, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Maritain, J. (1948). **St. Thomas Aquinas, Angel of the Schools**. çev: J. F. Scanlan, London: Sheed&Ward.
- Maurer A. A., (1982). **Medieval Philosophy**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- O'Meara, T. F. (1997). **Thomas Aquinas, Theologian**. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press.
- Owens, J. (1951). **The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics**, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Pasnau, R. (1997). **Theories of Cognition in the Later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, F. E. (1967). **Grek Philosophical Terms, A Historical Lexicon**. London: University of London Press Limited, New York: New York University Press.
- Sigmund, P.E. (Ed.) (1988). **St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics**. New York: Norton.
- Tarakçı, M. (2006). **St. Thomas Aquinas**. İstanbul: İz Yayıncılık.

5

Amaçlarımız

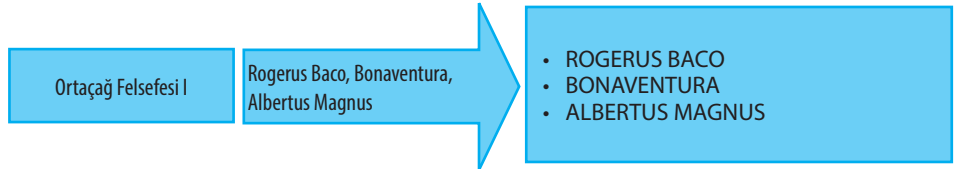
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Rogerus Baco'nun eleştirel felsefesini, ahlak ve toplum anlayışını tartışabilecek,
- Bonaventura'nın yaratılış, insan, bilgi ve ahlak anlayışını değerlendirebilecek,
- Albertus Magnus'un bilgi anlayışını ve felsefe-ilahiyat ayrımını tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- İnsan
- Ruh
- Bilim
- Bilgi
- Aydınlanma
- Yaratılış
- Işık
- İlahiyat

İçindekiler



Rogerus Baco, Bonaventura, Albertus Magnus

ROGERUS BACO (ROGER BACON)

Yaşamı ve Yapıtları

Rogerus Baco, ya da daha tanınmış adıyla Roger Bacon, genellikle bir 17. yüzyıl düşünürü olan (1561-1626) Francis Bacon ile karıştırılır. Her iki filozof da deneyden türetilmiş bilgiyi önceleyen bir felsefe anlayışına sahiptirler. Francis Bacon'dan çok önce yaşamış olan Rogerus Baco'nun yaşamı hakkında bildiklerimiz bazı çelişkili malumatlara dayanmaktadır. Geleneksel olarak kabul edilen doğum tarihi 1214'tür. Bazı kaynaklar Baco'nun 1220 yılında doğmuş olduğunu ileri sürmektedir. Bugünkü İngiltere'de bulunan Ilchester'da dünyaya gelmiştir. Oxford Üniversitesi'nde 1228-1236 yılları arasında eğitim görmüş, daha sonra Fransa'ya gitmiş ve 1237-1247 tarihleri arasında Paris Üniversitesi'nde dersler almıştır. Paris'te kaldığı yıllarda Aristoteles'in doğa felsefesi üzerine dersler vermiş ve bu alanda Paris Üniversitesi'nde ders veren ilk hoca olmuştur.

Paris'teki uzun dönemden sonra tekrar Oxford'a dönmüş ve 1247 ile 1250 yılları arasında dersler vermiştir. Bu dönemde, özellikle **Robertus Grossetesta**'nın çalışmalarının etkisi altında kalmış ve çalışmalarını yoğun bir biçimde bilimsel alanda sürdürmeye devam etmiştir. Rogerus Baco 1257 yılında Fransisken tarikatına dahil oldu. En önemli eserlerinden biri olan Opus Majus'un bitiş tarihi 1267'dir ve bu eseri o dönemin Papası olan IV. Clementus'a takdim etmiştir. Eser, o dönemde Hıristiyan dininin eğitimi konusundaki reform çalışmaları için büyük bir ümit olarak algılanmıştır.

Bununla birlikte, 1277 yılında Rogerus Baco'nun içinde yer aldığı Fransisken tarikatının önde gelenleri kendisini tehlikeli sayılabilecek yeni düşünceleri öğretmekle suçlamışlardır. Özellikle astroloji alanındaki çalışmalarından dolayı suçlamalara maruz kalan Rogerus Baco 1292 yılına kadar hapiste yatmıştır. Aynı yıl içinde ölmüştür. Rogerus Baco'nun Ortaçağ içinde çok ilginç bir kişiliği vardı. Hiçbir zaman Kilise Babalarının etkisi altında kalmadı. Otoriteye mutlak anlamda itaat fikri onun hiç hoşlanmadığı bir düşünceydi. Geçmiş çalışmalarına yansıtılmazken; bağımsızca ele aldığı deneysel araştırmalar aracılığıyla bilimin geleceği ile ilgili olarak ciddi bir kapı aralamış oldu. Paris Üniversitesi'nde vermiş olduğu Aristoteles dersleri ile bir yerde Thomas Aquinas'ın öncülüğünü yapmıştır. Kendisiyle farklı tarikatlardan olsalar da Aquinas'ın bazı konularda ondan etkilenmiş olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır.

Modern anlamda üniversitenin ne zaman ortaya çıktığı konusu hep tartışmalar yaratmıştır ama Baco'nun eğitim gördüğü Oxford Üniversitesi'nin resmi kuruluş tarihinin 1215 olduğunu biliyoruz. Gene bir on üçüncü yüzyıl eğitim-öğretim başarısı olan Paris Üniversitesi'nin ilk yıllarında Sanat, İlahiyat, Hukuk ve Tıp fakülteleri mevcuttu. Avrupa'daki her üniversite belli bir alanda uzmanlık sahibiydi.

Robertus Grossetesta (1168-1235), Oxford ve Paris'te eğitim almış, Oxford'un ilk rektörü olarak görev yapmış önemli bir düşünürdür. Fransisken düşünceden etkilenmiştir. Oxford, onun çalışmalarıyla Septem Artes Liberales'in (Yedi Özgür Bilim) özellikle Quadrivium'undaki bilimler ile ilgilenen önemli bir merkez olmuştur. Grossetesta'nın özellikle optik alanında önemli çalışmaları vardır.

Rogerus Baco'nun eserlerinin ortaya çıkmasında elbette pek çok etken bulunmaktadır. Bu etkenler arasında bazıları çok önemlidir. Baco'nun düşüncelerini olumlu yönde etkileyen isimlerden biri ünlü İslam filozofu İbnü'l Heysem'dir (öl. 1041). Kelamdan felsefeye geçişi gerçekleştiren ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi'nin etkisinde kalan İbnü'l Heysem, Rogerus Baco'yu optik çalışmaları aracılığıyla etkilemiş bir isimdir. Baco'yu etkileyen isimlerden bir başkası da, Secretum Secretorum adlı eseri kaleme aldığına inanılan sahte-Aristoteles'tir. Baco, Aristoteles ve Seneca'dan da etkilenmiş, Aristoteles'in *Meteora'sı* ve Seneca'nın *Quaestiones Naturales'i* (*Doğaya İlişkin Sorular*) üzerine verdiği derslerle haklı bir üne kavuşmuştur. Kaleme aldığı *De Multiplicatione Specierum* (Türlerin Çokluğu Hakkında) başlığını taşıyan eseri doğa felsefesi alanında önemli bir çalışmadır. Baco'nun gene bilimsel temelli çalışmalarından olan *Perspectiva* ise algı ve görme ile ilgilidir. Rogerus Baco'nun diğer çalışmalarını şu şekilde sıralayabiliriz: *Opus Maius* (*Büyük Eser*), *Opus Minus* (*Küçük Eser*), *Opus Tertium* (*Üçüncü Eser*), *Communia Naturalium* (*Doğanın Ortaklığı*), *Communia Mathematica* (*Matematiğin Ortaklığı*), *Summulae Dialectices* (*Mantığın Üst Anlatımı*), *Geometria Speculativa* (*Spekülatif Geometri*), *Compendium Studii Philosophiae* (*Felsefe Çalışmaları Hakkında Özlü Bilgiler*) ve *Compendium Studii Theologiae* (*İlahiyat Çalışmaları Hakkında Özlü Bilgiler*). Rogerus Baco, bu sonuncu çalışmayı tamamlamadan ölmüştür.

Rogrus Baco'nun tıp, astroloji ve optik alanında kaleme aldığı yapıtları, kendisini on yedinci yüzyılda meşhur etmiştir. Yukarıda anılan yapıtlarından *Perspectiva* 1614 yılında Frankfurt'ta basılmıştır. En önemli eseri olan *Opus Majus* eksiksiz olarak ilk defa 1733 yılında Londra'da basılmıştır (Hackett, 1983: 618).

Rogerus Baco'nun Eleştirel Felsefesi

Yukarıda da dile getirildiği gibi, Rogerus Baco'nun eleştiri yüklü bir dünyası vardı. Sadece çağdaşlarını eleştirmekle kalmamış; aynı zamanda geçmişteki büyük filozofları da eleştirmekte sakınca görmemiştir. *Opus Majus* isimli eserinin hemen başlarında gerek eski düşünürlerin, gerekse kendi çağındaki düşünürlerin yanlışlarının başlıca dört nedene dayandığını iddia etmektedir: 1) Değeri olmayan otoriteye teslimiyet, 2) Geleneğin etkisi, 3) Yaygın önyargılar 4) Bilginin gösterişli teşhiri ile bilgisizliğin gizlenmesi (Maurer, 1982: 128).

Baco'nun bu saptamadan hareketle ortaya koyduğu eleştiri, kendi çağının koşulları içinde değerlendirilmelidir. Aksi taktirde kendisini, gene bir eleştirel filozof olan Kant ile aynı kefeye koyanlar çıkabilir; bu da bir yanlış üretir. Oysa ortaya koyduğu eleştiri, esas itibarıyla, eski tip ilahiyat eğitiminin doğurduğu sakıncalara dikkat çekmek amacını taşır. Aslında Rogerus Baco, daha sonraları Thomas Aquinas'ın da yapmış olduğu gibi, Arap bilim insanları ve Hıristiyan inancına uymadığı gerekçeyle suçlanan Aristotelesçi öğreti ile, akılsallaştırılmış olan Aristotelesçi öğreti arasındaki köprüyü kurmaya çalışmaktaydı (Hackett, 1983: 618).

Paris'teki geç dönemlerinde Baco, özellikle Fransisken ve Dominiken tarikatlarına yeni girmiş ve kısa zamanda parlak başarılar elde etmiş genç ilahiyatçılara karşı ciddi eleştiriler getirmekteydi. Bu genç isimlerden birisi olan Aleksander Haliensis (Alexander of Hales) sanki geçmiş dönemlerin çok büyük filozoflarından biriymiş gibi yazılar yazmakta; bununla birlikte dil, optik ve deneysel bilimden habersiz bir şekilde birçok yanlışlıklar yapmaktaydı. Oysa Rogerus Baco'ya göre, felsefi konularda yazı yazabilmek için mutlaka bilimlerden haberdar olmak gerekmektedir (Maurer, 1982: 128).

Aslında bu türden yanlışlıklar yapmak sadece kendi dönemindeki filozoflarda görülen bir durum değildi. Ona göre Aristoteles'te de, onun önemli yorumcuları olan İbn Sina ve İbn Rüşd'te de bu tarzda ciddi sayılabilecek yanlışlıklar bulunmaktaydı. Gerçi, Aristoteles'in özellikle fizikteki yanlışları vahim boyutlardaydı ve bu yanlışlıklar bizzat onun öğrencileri tarafından ortaya konmuşlardı. Aristoteles'ten sonra Lykeion'un başına geçen Theophrastos ve ondan sonraki yönetici olan Strato, Aristoteles'in *Fizik* isimli eserindeki hataları büyük bir dikkatle tespit etmiş ve dile getirmişlerdi. Onların bu çabalarının altında, felsefenin mutlaka bir bilime dayandırılması gerektiğine yönelik bir inanç yatmaktaydı.

Rogerus Baco'ya göre, bilimsel deneye uygun bir düşüncenin yapılandırılması için bazı temel farklılıkların belirginlik kazanması gerekmektedir. Bu farklılıklar kendisini bazı tercihlerde gösterir: Bilim insanları her şeyden önce düşüncelerini türettikleri kaynağın sağlam bir kaynak olup olmadığını araştırmalıdır. Bu araştırmayı yaparken de geleneğin biriktirdiklerine değil; fakat aklın kurallarına uyum gösterilmelidir. Aklın kurallarından anlamamız gerekeni de ancak bilgelik, bilgece düşünce ile bulabiliriz; yoksa toplumun kemikleşmiş önyargıları ile değil. Rogerus Baco'ya göre "insanların çoğunluğu bir şeyin doğru olduğuna inanıyorsa, bu, olasılıkla yanlıştır; zira topluluklar (yığınlar) bilgeliğe giden yoldaki en kötü rehberlerdir" (Maurer, 1982: 129).

Rogerus Baco'ya göre dünya üzerinde bilinmesi gereken en temel bilim, diğer tüm bilimler için hem kapı, hem de kilit görevi gören matematiktir. Matematik, tarihin başlangıcında, yüksek erdeme sahip olan insanlar tarafından keşfedilmiştir. Matematiği bilmeyen insanların dili de düzgün şekilde bilmelerine imkan yoktur. Rogerus Baco'ya göre o dönemin dili olan Latince ile matematik arasında yakın bir ilişki bulunmaktaydı. Dille ilgilenenlerin matematik hakkındaki cehaletleri Latincenin de bozulmasına neden olmuştu. Matematik hakkında herhangi bir bilgisi olmayanların ne öteki bilimlerle (dil de bir bilimdir) ne de dünyayı oluşturan ilişkilerle düzgün bir iletişimi olabilir. Bunların hepsinin ötesinde, Rogerus Baco'ya göre, matematiği bilmeyenler bizzat kendi cehaletlerinin de farkına varamayacaklar, bu durumun üstesinden gelmek için herhangi bir girişimde bulunmayacaklardır.

Demek ki, bu bilim, aklı öteki bilimlerin öğrenilmesi ve dünyanın kavranması için hazırlamakta ve varolan şeylerin tümünün birden belli bir bilgisine yükseltmektedir. Burada Aristotelesçi anlayışı takip eden Rogerus Baco için, matematiği bir kere kavradıktan ve onu öteki bilimlerde de düzgün şekilde uyguladıktan sonra insan, herhangi bir yanlış ve hataya düşmeksizin kolayca ve etkili bir şekilde her şeyi bilebilir. Yukarıda dile getirilen otoriteyi ve aklı da bu anlamda değerlendirmekte yarar bulunmaktadır.

Rogerus Baco'nun Ahlak ve Toplum Anlayışı

Aslına bakılacak olursa, Rogerus Baco'nun başlıbaşına bir toplum felsefesi geliştirdiğini iddia edemeyiz. Bununla birlikte o, özellikle ilahiyat alanında biçimlendirdiği düşüncelerinden yola çıkarak toplumsal kimi sorunlara da çözüm arayışı içinde olmuştur. Yukarıdaki kısımda dile getirilen bilimin, Rogerus Baco'ya göre, pratik hayatta bazı avantajları vardır. Bununla birlikte "bu avantajlar sadece maddi değil; fakat aynı zamanda ahlaki ve dinseldir" (Maurer, 1982: 133). Baco'nun bu bilime böyle bir nitelik yüklemesi, insanın elde ettiği bilginin tümünün ahlak felsefesine dahil edilmesi anlamını taşımaktadır. O halde ahlak felsefesi adı verilen bilim, insanın kendi kendisi, komşusu ve Tanrı ile olan bütün ilişkilerini denetleyen ve ona bu yolda rehberlik eden bir bilimdir. Dolayısıyla ahlak "insanın mutluluğu ve sela-

Aristoteles'e felsefe tarihinde yakıştırılan niteliklerden biri de onun "özcü" bir filozof olmasıdır. Ona göre, bir şeye ilişkin bilgi, onun özüne sahip olduktan sonra elde edilir. Aristoteles'e göre, bir nesnenin özünün bilgisine bir kez sahip olunduktan sonra onunla ilgili deney yapmaya gerek kalmaz. Bu anlayış, Ortaçağ'da bin yıl boyunca bilimin önündeki engel olarak görülmüştür.

meti ile ilgilidir. Ahlak felsefesinin bu pratik amacı onu bilimler arasında en asil konuma oturtur; zira bütün spekülâtif felsefe, bizzat amacı için ahlak felsefesine sahiptir” (Maurer, 1982: 133).

Rogerus Baco için felsefe, bilgelik yolunda insanın bir araç gibi kullandığı akli incelikli bir hale dönüştüren akademik bir uğraştır. Bilgelik aslında ilkece peygamberlere ve kilisenin üst düzey insanlarına (piskoposlara) verilmiştir. Dinin en tepesinde yer alan bu insanlardan dolayı da ilahiyatın bütün bilimleri kuşatan tümel bir erdem olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu tümel erdemın bütün olarak Tanrı'nın kendisinde bulunduğu ve O'nun sayesinde insanlara vahyedildiğini düşünen Rogerus Baco, ilahiyatın gölgesi altında verilmesi gereken ahlak ve eğitimin böyle tümel bir erdemın biçimlendirdiği bir tümel toplum yaratacağını ileri sürmektedir (Maurer, 1982: 133).

Rogerus Baco'nun en büyük hayali, ortak bir iman etrafında birleşmiş insanların tek bir insan tarafından yönetildikleri bir toplumdur. Böyle bir toplum anlayışı, daha önceden gördüğümüz gibi Augustinus'un da ileri sürdüğü bir tasarımdır. Bununla birlikte Augustinus bu toplumun ancak cennette ortaya çıkacağını söylemiş, Rogerus Baco ise, böyle bir toplumun yeryüzünde oluşacağına inanmıştı. Bu toplum elbette büyük bir Hıristiyanlık idealiydi ve ancak iman ve ilahiyat ile gerçekleşebilirdi.

SIRA SİZDE



1

Rogerus Baco'ya göre matematik ile bilimler arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir?

BONAVENTURA

Yaşamı ve Yapıtları

Bonaventura ya da asıl adıyla Giovanni (Covanni okunur) Fidenza, İtalya'nın Viterbo kenti yakınlarındaki Bagnoregio'da (Banyorecio okunur) 1221 yılında doğdu. Bazı kaynaklar, Bonaventura'nın doğum yılı olarak 1217'yi de dile getirmektedir. Aksi yöndeki pek çok baskıya karşın 1238 yılında Fransisken tarikatına girdi. Bundan hemen sonra Paris Üniversitesi'nde Alexander Haliensis'in danışmanlığı ve idaresinde eğitime devam etti. Haliensis'in onun üzerindeki etkisi büyük olmuş, kendisine “baba” ve “üstad” demiştir.

Eğitimini tamamladıktan ve Petrus Lombardus'un Sententiae (Fetvalar) adlı eseri üzerine bir yorum yazdıktan sonra, yaklaşık olarak 1248 yılında Paris Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Adı geçen eser üzerine kaleme aldığı yorumunu 1248-1251 yılları arasında öğrencileriyle derslerinde paylaştı. 23 Ekim 1256 tarihinde Bonaventura ve Thomas Aquinas Paris Üniversitesi'nde bir ilahiyat kürsüsü elde etmek amacıyla başvuruda bulundular. Paris Üniversitesi o tarihlerde dilenci tarikatlardan sayılan Fransisken ve Dominiken tarikatlarına mensup olanları üniversiteye kabul etmiyordu. Bu yüzden onun ve Thomas Aquinas'ın doktoraları 1257 yılının Ekim ayına kadar durduruldu.

1257 yılında Bonaventura Fransisken tarikatının başına getirildi ve bundan dolayı üniversite hayatı noktalanmış oldu. Tarikatın başındaki yedinci kişi olarak çalışmalarına devam etti ve yazılar yazdı. Onun başkanlığı döneminde tarikat epeyce gelişti; bu yüzden tarikatın ikinci kurucusu olarak ünlendi. 1273 yılında Kardinal olan Bonaventura, Thomas Aquinas ile aynı yılda, 1274 yılında, 15 Temmuz günü öldü. 14 Temmuz 1482'de aziz ilan edildi ve 1587'de Kilise Doktoru mertebesine yükseltildi.

Bonaventura'nın eserleri arasında, yukarıda da dile getirilen Petrus Lombardus'un *Sententiae'sine* yazdığı *Commentarius in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, (*Petrus Lombardus'un Fetvaları Üzerine Yorumlar*) önemli bir yer tutmaktadır. Bunun dışında *Itinerarium Mentis in Deum* (*Aklın Tanrı'ya Yolculuğu*), *De Reductione Artium ad Theologiam* (*Sanatların İlahiyata İndirgenmesi Hakkında*) adlı eserleri önem taşımaktadır.

Bonaventura'nın Yaratılış Anlayışı

Plotinos'un Enneades'inden itibaren yaratılış düşüncesi felsefede iyice yer etmiş bir sorundur. Bu sorun, kendisini temel olarak tek tanrılı dinlerin anlayışına teslim etmiş gibi görünebilir. Ne var ki, yaratılış, başlıbaşına bir Platoncu sorundur. Üstelik bu durum, kolayca fark edileceği gibi, çelişki üreten bir durumdur. Zira Platon'un yaşadığı dönemde yaratılış gibi bir düşünce henüz yeterince olgunlaşmamış bir düşünceydi ve genel kanaat, "yoktan hiçbir şey varolmaz" yaklaşımıydı. Bununla birlikte, vahiy dininin yaratılış ile ilgili söylediklerinin akılsallaştırılması görevi Platon felsefesine verilmişti. Bu görevi üstlenen Platonculuk Bonaventura üzerindeki etkisini Augustinus kanalıyla yerine getirmekteydi.

Aynı dönem içinde Platoncu etkinin yanında bir de Aristotelesçi etki bulunmaktaydı. Ancak, Aristoteles'in etkisi, Platoncu etki gibi ilk anda olumlu bir etki sayılmazdı. Zira Aristoteles, Ortaçağ filozoflarını en fazla zorlayan görüşlerinden birini evren hakkında dile getirmiş ve evrenin ezeli-ebedi bir şekilde varolduğunu ileri sürmüştü. Bu, elbette Hıristiyan imanına aykırıydı ve neredeyse hemen bütün filozofların bu tezi onaracak bir karşı yaklaşımları olmuştu. Çünkü, ne de olsa Aristoteles o güne kadar yaşamış en akıllı insandı ve onun söyledikleri ile aşağı yukarı uzlaşma yoluna gitmemiş birisinin düşüncelerini kabul ettirmesi çok güç bir işti.

Bonaventura da bu yolda gidenlerden birisi olmuştur. Evrenin ezeli-ebediliği, dolayısıyla da yoktan varolmadığı düşüncesine karşı şu argümanları ileri sürmüştür: "1- Eğer dünyanın zamansal bir başlangıcı olmasaydı sonsuzca bir zaman geçip gitmiş olurdu. Gene de her bir gün dünyanın zamansal süresine bir ünite eklemektedir. Bununla birlikte sonsuz olan bir şeye bir şey eklemek imkansızdır. Dolayısıyla dünyanın ezeli-ebediliği artırılabilen bir sonsuzluğu varsaymaktadır, bu da saçmadır. 2- Eğer dünyanın bir başlangıcı yoksa gök cisimlerinin sonsuz sayıdaki devinimleri çoktan olup bitmiş demektir. Oysa bu açıkça imkansızdır; çünkü sonsuz bir dizi (olay) yol katedemez. Zamanda başlangıcı olmayan bir dünya kabulünde "şimdi" erişilmemiş olan bir zamandır. 3- Eğer dünya ezeli-ebedi olsaydı, insanların her zaman varolmuş olmaları, dolayısıyla sonsuz sayıda ölümsüz ruhun olması gerekirdi. Fakat aynı anda sonsuz sayıda şeyin tümünün birden varolması imkansızdır" (Maurer, 1982: 141-142)

Maddi olanın başlangıcının olmadığı tezini bu şekilde reddeden Bonaventura, her şeyin, bizzat kendi nedeni olarak Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürmüştür. Ona göre evrenin tümü zaman içinde meydana getirilmiştir ve bu varoluş hiçlikten ortaya çıkmıştır. Bu türden bir yoktan varolmanın nedeni, Tek, Üstün ve Ölçülemez olan bir İlke'dir. Bu İlke, maddi olan şeylerin tümünü aşkın, kendi kendine yeten ve yalınlığı içinde varolan bir Varlık, yani Tanrı'dır. Tanrı'nın şimdi dile getirilen özelliklerinin tümü Platoncu İdea'nın özellikleri ile benzeşmektedir. Buradaki tek fark, Tanrı'nın her şeyi yoktan varetmesidir (*ex nihilo, fit*). Platon ne İdeaya ne de Demiurgos'a böyle bir güç vermiştir.

Tanrı, kendi içinde aynı zamanda eyleminin de kendisidir. O'ndaki yalınlık bu durumu zaten gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın bu eylemi, evrenin yara-

Sanat ve zanaatlar
ifadesi Hugo Victorienis'in
Didascalion isimli eserinde
tarif edilip sınıflandırılan
şu yedi sanat veya zanaate
karşılık gelir: dokumacılık,
zırh imalatı, tarım, avcılık,
denizcilik, tıp ve drama.

tılışının kesin nedenidir. Bonaventura'ya göre Tanrı evreni biçimlendiren ve ona varoluşunu veren Varlık'tır. Bu Varlık, yarattığı evrenin tümünü kendinde barındıran bir Güç'tür. Kendi başına bırakıldıklarında büyük bir boşluğun içine düşecek olan varolanlar böylece Tanrı'nın iradesine bağlı hale gelmiş olurlar. Tanrı'nın bu iradesi, dolayısıyla inayeti sayesinde varolanların boşluğun içine gömülmeleri engellenmiş olur (Aspell, 1999: 117-118; Maurer, 1982: 142).

Bonaventura *De Reductione Artium ad Theologiam* başlığını taşıyan yapıtında, özellikle Robertus Grossetesta ve Rogerus Baco'nun etkisi altında geliştirdiği ışık teorisini sergilemektedir. Ona göre ışık dört değişik biçimde anlaşılmalıdır. Buna göre, mekanik yetinin ışığı olan "dışsal ışık" **sanat ve zanaatları** aydınlatır. Buna mekanik yeti denmektedir; zira sanat ve zanaatlar insanın dışındadırlar ve cisim ya da cisimlere gereksinim duymaktadırlar. İkinci türden ışık aşağı ışık türüdür; duyu algısını harekete geçirir ve doğal formlarla ilgilidir. Üçüncü ışık türü ise içsel ışıktır ve zihinsel hakikatleri aydınlatır. Dördüncü ve sonuncu ışık ise daha yüksek ışıktır ve hakikatleri saklama görevi vardır. İnsan aklının, hakikatleri keşfetmek, dolayısıyla zihinsel bilgiyi elde etmek için bu ışığa gereksinimi vardır (De Reductione Artium ad Theologiam, I-2).

Böylelikle bütün cisimlerin temel bir ışık formundan meydana geldiği düşüncesi belirginlik kazanmış olmaktadır. Bonaventura'ya göre ışık sadece cismin ilineksel bir formu değil; aynı zamanda bütün tözsel formların en asilidir. Işık, cisimlerdeki tümel etkin ilke, dolayısıyla onların hepsine birden temel yaşama gücünü veren bir ilkedir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, cisimleri görünür kılan ışığın, cisimlere yaşama gücü veren ışığın basit bir dışavurumu olmasıdır. Zira, cisimlerin tümel etkin ilkesi görülebilir bir nitelikte değildir. Evrendeki ışık, aslında kendisi de saf ışık olan Tanrı'dan pay almış ışıktan başka bir şey değildir. Bu durum, Bonaventura'ya bir tür analogi yapma imkanı verir; evren Tanrı'nın, yani ilahi güzelliğin aynadaki yansımasıdır (Maurer, 1982: 142-143).

Işık, evrendeki her bir yaratılmış olan ile Yaratan arasındaki benzerliği anlamak için kullanılan bir kaynaktır. Bununla birlikte evrendeki her şey, pek çok bakımdan birbirinden ayrılmaktadır. Bu ayrılığı, farklılığı anlatmak için Bonaventura, pek çok yönden kendisinden yararlanmış olduğu Augustinus'tan yardım alır. Augustinus'un rationes seminales'i, evrendeki yeni ve gelişmeye müsait varoluşların kökenini anlatmak için kullanılmaktadır. Evrendeki her şey bir madde içinde ve potansiyel durumda, kendi yetkinliklerini gerçekleştirebilecekleri uygun koşulları beklemektedir. Dolayısıyla Bonaventura'ya göre bireyleşme (individuatio) madde ile formun birlik-teliğinden ortaya çıkmaktadır (Aspell, 1999: 121-122; Maurer, 1982: 143).

SIRA SİZDE



2

Bonaventura Aristoteles'in evrenin ezeli-ebediliği düşüncesine nasıl bir karşı argüman geliştirmiştir?

Bonaventura'nın İnsan ve Bilgi Anlayışı

Bonaventura'ya göre madde ile zihinsel formun biraraya gelmesi sonucunda birey ortaya çıkmaktadır. İnsan, bütün yaratılmış olanların arasında en soylu olanıdır. İnsan, Bonaventura'ya göre, yaratılışı gereği kendisinden daha yüksek bir tözsel forma kayıtsız kalmaz. Bu, şu anlama gelmektedir: İnsan, en başından itibaren kendi nihai amacı olarak Tanrı'ya yönelmiştir. Tanrı, insanın hayatından belli bir düzeyde memnun kalması için ona, doğayı kullanma yeteneği sağlayan bütün akılsal donanımı vermiştir. Evrenin yaratılışındaki her bir şey, Tanrı tarafından, insanın evrene konmasından önce insan için yeterli ortamı sağlayacak düzeye getirilmiştir (Aspell, 1999: 123).

Bir bireysel insan, cisimsel bir beden ile zihinsel ruhun tözsel birleşimi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu birlik, akılsal ruh insan bedenini harekete geçirdiği sürece doğaldır. Ruhsal madde ile formdan meydana gelen insan ruhu, kendi başına bireyleşir ve formel olarak maddeyi yetkin hale getirir (Aspell, 1999: 123). İnsani ruh Tanrı tarafından yoktan varedilmiştir. Bu tarz bir bileşim, Tanrı tarafından yaşam verilmiş, dolayısıyla yaratılmış olanın zorunlu bir sonucudur (Maurer, 1982: 143). Başka bir deyişle insani ruhun yaşamı Tanrı'nın yaşamından pay almak demektir.

Bonaventura, insani ruhun bileşik bir yapı olduğunu dile getirirken ünlü bir Yahudi filozofu olan İbn Gebirol'un Fons Vitae (*Hayatın Kaynağı*) adlı yapıtından esinlenmiştir. Aslına bakılacak olursa Bonaventura, ruhsal maddenin insani ruhun bileşenlerinden birisi olmasını, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumuna karşı çıkarken kullanmaktadır. İbn Rüşd'e göre etkin (*nous poietikos*) ve edilgin (*nous pathetikos*) akıllar bütün insanlarda bir olan birer kozmik tözdür. Böyle bir yorum, insanların bireyselliklerini ölümden sonra taşıyamayacakları anlamına gelmektedir. Bonaventura'ya göre, eğer zihinsel (veya akılsal; zira o dönemlerde zihin veya akıl arasında şimdi olduğu gibi kesin bir ayırımı henüz gidilmemişti.) ruh sayısal olarak bütün insanlar için bir olursa, o zaman insanın hayvandan farkı kalmazdı. Her bir bireysel insanın diğerinden ayrılmasının nedeni, her bir insanı bir bireysel insan haline getiren ruhudur. Bu bakımdan, eğer bütün insanlar için sadece tek bir ruh olmuş olsaydı, bütün insanların aynı şeyleri düşünmeleri gerekirdi. Oysa, Bonaventura'ya göre, bütün insanların düşünceleri birbirinden farklıdır ve bu da her bir bireysel insanın bireysel formu olarak farklı bir ruha sahip olduğunun en açık bir kanıtıdır (Aspell, 1999: 123).

İnsani ruh, kendi içinde bulunan ve kendisine bireyleşme imkanını veren ruhsal madde aracılığıyla değişime uğramaktadır. Ruhtaki değişim, aslında ruhun yeni nitelikler kazanması anlamına gelmektedir. Bu yüzden, Bonaventura'ya göre insani ruh sadece etkin olmamalı; bir kısmıyla da edilgin bir duruma sahip olmalıdır. Böyle bir değişim, elbette evrendeki hayatın bir yansıması, o hayata bir katılım olarak da değerlendirilebilir. Bu bakımdan, Bonaventura insani ruhu, "kendisinde varolanı, hayatı, akli ve özgürlüğü barındıran bir form" (*Bonaventura, Breviloquium*, II, 9, 1; akt. Aspell, 1999: 124) olarak anlamayı tercih etmiştir. Bonaventura'nın bu tarz bir anlatım ile amaçladığı şey Aristotelesçi maddebiçimci teorinin ruhsal madde ile değişikliği olmuştur. Bonaventura bu konuda da elbette Augustinus, İbn Gebirol ve Aleksander Haliensis'in yardımlarını görmüştür.

Bonaventura'nın ve hatta ondan önceki filozofların biçimsel değişikliğe uğrattıkları Aristotelesçi maddebiçimci anlayış aracılığıyla ruhun birliği ve bağımsızlığı sağlanmış olmaktadır. Bonaventura'nın bununla elde ettiği ise ruhun ölümsüzlüğü idi. Bütünüyle bireysel olan bir töz, kendi başına kalıcılığını sürekli bir şekilde sürdüren ve bedenden ayrı olarak varlığını devam ettiren bir yapı anlamına gelmekteydi. Ruhun ölümsüzlüğü, kendisinde elbette Platoncu bir içeriği barındırmaktadır. Bununla birlikte, Bonaventura, ruhun ölümsüzlüğünün, ruhun amacı, Tanrı'ya benzemesi ve etkin neden olması bağlamları içinde kalarak da anlaşılabileceğini düşünmektedir (Aspell, 1999: 124).

Ruhun amacı, kendi yetkin mutluluğunu sağlamak için en yetkin iyiye ulaşmak isteğidir. Hiç kuşku yoktur ki, böyle bir amaç, amacı taşıyanın mutlak anlamda ölümsüz olmasını beraberinde getirmektedir. Yetkin mutluluğun keyfini çıkarmak için de ruhun Tanrı'yı sahiplenme yetisinin bulunması gerekmektedir. Zaten ruhun imgesinde (*imago Dei*) yaratılmış olan ruh, Tanrı'nın bitimsiz yansıması demek olan yetkin mutluluğu kavramak adına kendi ölümsüzlüğünü sahiplenmiş olmalıdır.

Platon'dan beri bilinen bir şey olan ruh ile İdea'nın aynı kumaştan varolmuş olmalarıdır. Bir yaratılmış hakikat (*veritas creata*) olan ruh, tamamen Tanrı'ya benzemek ister; bu yönde bir varoluş sergiler. Böyle bir benzemenin gerçekleşebilmesi için, ezeli-ebedi bir ölçünün (*ratio aeterna*) olması gerekir. Bu ölçü Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir ve bu ölçü aynı zamanda bilginin de anahtarıdır.

Bonaventura'nın bilgi öğretisi Aristotelesçi ve Augustinusçu unsurları bünyesinde barındırır. Bu ifadeden anlaşılması gereken, ruhun bilgi elde etmek için hem duyuları hem de zihinsel etkinlikleri kullanmasıdır. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Bonaventura da insani bilginin başlangıcına duyulamayı koyar. Burada cisimsel bir organın maddi olanın içinde bulunan formu veya türü, nesnenin maddesinden ayrı bir şekilde algılaması söz konusudur. Bedenin hareket ettiricisi olarak ruh, geleneksel biçimde dile getirilen beş duyu organı (yani, görme, dokunma, koklama, işitme, tatma) aracılığıyla duyulamada bulunur. Bonaventura'ya göre, görme ve dokunmanın nesnelere dolaysızken diğerleri bir aracı ortama gereksinim duyarlar. İlk ikisi nesnenin kendisindeki özellikler iken diğerlerinin özellikleri zorunlulukla nesneyle birlikte değildirlir (Aspell, 1999: 126).

Duyu algısı, maddi bir nesnenin duyulanabilir benzerliğinin ruh tarafından alınması değildir, duyu nesnesi tarafından harekete geçirilen ruhun, o nesneye ait yargısıdır. Bu yargı, hayvanlardakinden farklıdır. Tıpkı Augustinus'ta olduğu gibi ilahi aydınlanma, bilginin bu en alt düzeyine bile sızar ve işlevini yerine getirir (Maurer, 1982: 148-149). Duyusal bilgiden hareketle zihnimiz maddi şeyin yapısını bilir duruma gelir. Aristoteles'te olduğu gibi Bonaventura için de bu tür bilgi soyutlama aracılığıyla gerçekleşir. Başka kelimelerle ifade edecek olursak, Bonaventura, duyulanabilir nesnelere bilgisinin akıl tarafından soyut bir şekilde elde edildiğini ileri sürer. Bunun için, elbette bir tabula rasa gereklidir. Üzerine hiç bir şey yazılmamış bir levhanın dolması için ruh kendisinden daha aşağıda bulunan maddi dünyaya yönelir ve duyulanabilir olanların anlaşılabilir içeriklerini soyutlar. Böylece akıl kendiliğinden, bütün tümellikleri içinde ilk ilkelere ulaşmış olur. Burada aklın hemen farkına vardığı şey, bütünü kısımdan daha büyük olduğudur. Bu ilke, aslında bir moral ilkeyi de hemen ardından insanlara hatırlatır; insan ebeveynine saygı göstermeli, onlara itaat etmelidir. Bu ilkeyi fark etmek de ancak Tanrı'nın ışığı aracılığıyla gerçekleşen aydınlanma sayesinde gerçekleşebilir (Aspell, 1999: 127).

Bonaventura'nın Ahlak Anlayışı

Bonaventura için en temel sorulardan bir tanesi, insanın Tanrı'nın yardımı olmaksızın iyi bir davranış sergileyip sergilemeyeceğidir. Bonaventura için, elbette iyi bir davranış sergilemenin en doğrudan yolu iradenin iyi olana yönelimidir. Ne var ki irade, tıpkı aklımızın bilginin hakikatini elde etmek konusunda kararsız olması gibi, erdemde elde edilmesi konusunda zayıf bir karakter sergiler. Bu zayıflığın açılması için, hakikati bilmek için ihtiyaç duyduğumuz akılsal aydınlanma gibi, ahlaki bir aydınlanmaya ihtiyaç duyarız (Maurer, 1982: 151).

Ahlaki yargılarımızın kaynağı pratik aklımızdır. Ahlaki bir şekilde eylemde bulunmak için, "basiret" gibi bir erdem rehberliğinde pratik yargılar üretmemiz gerekir. Dolayısıyla, basiret bütün ahlaki eylemlerimizin oluşturduğu ahlaki yaşamımızın merkezinde yer almaktadır. Bonaventura, Ortaçağda geleneksel olarak kabul görmüş olan dört erdemden söz etmektedir: basiret, adalet, metanet ve itidal. Bu erdemlerin bizim hayatımızda olumlu işler gerçekleştirmemiz için etkin olması zorunludur. Bu etkinlik ancak ruhumuzun ilahi erdemler aracılığıyla aydınlanmasına bağlıdır. İlahi aydınlanmayı sağlayacak ilahi erdemler dört tanedir: en yüksek

dürüstlük (adalet), varlığın durağanlığı (metanet), pratik bilgelik (basiret ve saflık (itidal). Bu dört erdem aracılığıyla Tanrı'nın insani ruhu güçlendirdiğini söylememiz mümkündür (Maurer, 1982: 151). Bu şekilde insan iyi bir yaşam için gerekli oluşumu gerçekleştirebilir ve iradesiyle mutluluğu kendisine vazgeçilmez bir araç olarak koyar. İrade, Bonaventura'ya göre, ruhun herhangi bir nesneye yönelik istek veya akılsal duygulanımıdır. Hedefini herhangi bir dışsal etki olmadan gerçekleştiren irade sayesinde insan diğer canlılar arasında en şerefli yere sahip olur (Aspell, 1999: 130).

ALBERTUS MAGNUS

Yaşamı ve Yapıtları

Albertus Magnus, Tuna nehri üzerinde Ulm ile Regensburg şehirleri arasında yer alan bir Alman kenti olan Lauingen'de yaklaşık olarak 1200 yılında dünyaya geldi. (Doğum tarihi 1193 ile 1207 arasında değişmektedir. Albertus Magnus'un içinde yaşadığı onüçüncü yüzyıl pek çok bakımlardan sallantılı bir dönemdir. Bir taraftan Haçlı seferleri, diğer taraftan devletler arasındaki savaşların yoğunluğu ve ticaret yollarının gelişmesi bu dönemin belli başlı çarpıcı özellikleri arasında yer almaktadır.

Albertus Magnus, 1229 yılında Dominiken tarikatına girerek Paris Üniversitesi'nde bir kürsüde çalışmaya başladı. Tarikat, kurucusu olan Dominicus tarafından kurulmasının üzerinden henüz bir kaç yıl geçmesine karşın bütün bir Avrupa'da ciddi bir örgütlenme içindeydi. Yoğun işlerinden dolayı çok geç denebilecek bir yaşta, yaklaşık olarak 40 yaşında doktorasını bitirmeyi başardı. Bu aşamadan sonra Paris Üniversitesi'nde, tarikata ait iki kürsüden bir tanesinin başına geçti. Buradaki en önemli öğrencisi, kendisinin "sağır öküz" lakabını verdiği Thomas Aquinas olacaktır.

1248 yılında Paris'i terketen Albertus Magnus, o dönemde Teutonia eyaleti olarak anılan bölgedeki Köln kentine yerleşti. Tarikatın kendisine verdiği görev, bu şehirde bir **studium generale** kurmasıydı. 1254 yılında Teutonia eyaletinin (bugünkü Almanya, Avusturya, İsviçre, Alsas-Loren bölgesi, Lüksemburg, Belçika, Hollanda'yı kapsayan bölge) Dominiken yöneticisi oldu. 1261 yılında o dönemin en ünlü çevirmeni olan Guilelmus de Moerbeka ile Viterbo'da buluştu ve orada çeşitli yazılarını kaleme aldı. Tekrar Köln'e döndü; pek çok eserini burada yazmaya devam etti. Hayatı boyunca birçok seyahat gerçekleştirdi ve tarikatına hizmetlerde bulundu. 15 Kasım 1280 yılında öldü. Kendisi Ortaçağ boyunca *Doctor Universalis* (Evrensel Öğretici) olarak anılmıştır.

Albertus Magnus pek çok alanda çok sayıda yapıt ortaya çıkarmıştır. Bunların içinden en önemlileri aşağıda dile getirilmektedir: *De Caelo et Mundo* (Gökyüzü ve Ay Hakkında), *De Anima* (Ruh Hakkında), *De Natura et Origine Animae* (Ruhun Yapısı ve Kökeni Hakkında), *De Principiis Motus Progressivi* (Hareketin İlkeleri Hakkında), *Quaestiones Super de Animalibus* (Canlılar Hakkında Üstüne Sorular), *Super Ethica* (Ahlak Felsefesi), *Metaphysica* (Metafizik), *De Unitate Intellectus* (Zihnin Birliği Hakkında), *De Fato* (Kader Hakkında), *Summa Theologiae*, *De Generatione et Corruptione* (Oluş ve Bozuluş Hakkında), *Mineralia* (Mineraller Hakkında). Bu eserlerin yanısıra Albertus Magnus'un çeşitli mantık çalışmaları bulunmaktadır. Aristoteles'in ünlü Organon adlı eserinin büyük kısmı onun tarafından çeşitli yazılarda yorumlanmıştır.

Albertus Magnus'un Bilgi Anlayışı

Buraya kadar ele almaya çalıştığımız diğer Ortaçağ filozofları gibi, Albertus Magnus da asıl olarak Platon ile öğrencisi Aristoteles arasında bir uzlaşma aramıştır. Bu uz-

Studium Generale, farklı coğrafyalardan öğrencilerin toplandığı, meşruyetini Papalık'tan alan bir tür okullar topluluğuydu. Henüz üniversiteleşmemiş olan bu eğitim kurumları, Papalık'ın etkisinin azalması ve sivil hayatın güçlenmesiyle birlikte sekülerleşmişlerdir. Studium Generale, eğitim bakımından üniversite ile karıştırılsa da üniversitelerden daha dar kapsamlıydılar.

laştırma arayışının en yoğun olduğu nokta, her iki filozofun da bilgi anlayışıdır (Maurer, 1982: 156). Bununla birlikte Albertus Magnus'un bir Platoncu olmaktan çok bir Peripatetik olduğunu söylememiz gerekir. Daha doğru bir ifadeyle dile getirilecek olursa, Albertus Magnus kendisini bir Aristotelesçi olarak görür. Bu anlayışı, kendisinden sonra felsefe sahnesinde yer alacak öğrencisi Thomas Aquinas'ı da derinden etkilemiştir (Marenbon, 2007: 232-233). Gene de ondaki Yeniplatoncu unsurları hesaba katmaksızın bütün bir felsefesini sağlıklı bir şekilde değerlendirmenin olanağı yoktur.

Hem Platon'un hem de Aristoteles'in bilgi anlayışlarındaki en temel kavram ruh kavramıdır. Albertus Magnus, "ruhun kendisini dikkate alacak olursak Platon ile, bedeni canlandıran form olarak ruhu ele alacak olursak da Aristoteles ile hemfikiriz" demektedir (Maurer, 1982: 156). Bu yaklaşımlar içinde elbette, gerek Platon'un gerek Aristoteles'in yorumcularının düşünceleri de önem taşımaktadır. Aristoteles yorumcuları içinde en önemlisi olarak karşımıza çıkan İbn Rüşd, Albertus Magnus'un felsefesinde önemli bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı eserlerinde İbn Rüşd'e karşı olmasına rağmen bazı eserlerinde tam bir İbn Rüşdçü olmaktadır. Özellikle, Aristoteles'in De Anima'sından hareketle dile getirilen etkin aklın bütün insanlarda ortak olup olmadığı sorunu, burada önemli bir hareket noktası olarak belirlemektedir.

Albertus Magnus, insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini söylemektedir. Ruhun bedenle olan ilişkisi doğal bir ilişkidir. Bununla birlikte, ruhun özü diyebileceğimiz yapı göz önüne alındığında, ruhun cisimsiz bir töz olduğu açıktır. Bu yüzden ruh kendinde tamamlanmış ve maddeden bağımsız bir karakterdedir. Bu yüzden Albertus Magnus, ruhun yalın anlamda akıldan ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Ruh, duyu organlarını kullanarak fizik dünya ile bir ortaklık kurmaya çalışmaktadır. Bu durum, ruhun maddi olana bağımlı biçimde iş gördüğü gibi bir yanılsama üretebilir; ne var ki akıl özü gereği maddeden ayrıdır (Maurer, 1982: 157).

Ruh, hemen yukarıda dile getirdiğimiz gibi ruhsal bir töz olduğundan yalın anlamda bir formdur. Başka kelimelerle ifade edecek olursak, ruh Tanrı'nın özel bir yaratmasıdır ve bundan dolayı onun içeriğinde maddi olana yer yoktur. Ruhun özel bir çeşit madde barındırdığı düşüncesi, daha önce dile getirdiğimiz gibi, Bonaventura tarafından ileri sürülmüştü. Albertus Magnus bu düşüncüyü kesin bir dille reddetmiştir (Maurer, 1982: 157).

Albertus Magnus'a göre ruhta iki kısım bulunmaktadır. Bunlardan ilki edilgin, ikincisi de etkin olandır. Her bir ruhta bu şekilde etkin ve edilgin akıllar bulunmaktadır. Yukarıda dile getirdiğimiz gibi, Albertus Magnus, etkin aklın bütün insanlar için ortak olmadığını, her insanın bizzat kendi etkin aklına sahip olduğunu düşünmektedir. Bu etkin akıllar Tanrı'nın aklından türemiş olan akıllardır. Bu yüzden, etkin akıllar, aracılıklarıyla bizim anlama ediminde bulunduğumuz ilkeleri aydınlatan ışıklardır. Bu ışıklar, doğal olarak, en ilahi ışık olan Tanrı'nın ışığından pay alan yapılardır.

Ruhta aynı zamanda bir de edilgin akıl bulunmaktadır. Bu akıl, ruhun maddi olanla içiçeliğinden dolayı bizde olan bir yapı değildir. Ruhta edilgin bir aklın olmasının nedeni, ruhun bilgiyi kabul eden bir özelliğe sahip olmasından başka bir şey değildir. Akıl, iki farklı şekilde bilgi elde etmektedir. Albertus Magnus'a göre, fizik ve matematik nesnelerin bilinmesi, aklın duyular ile imgeleme dönmesi sonucunda ve bir tür soyutlama ile mümkündür. Bununla birlikte metafizik veya ilahi nesnelerin, bilgisi duyular üzerinden ve soyutlama gerçekleştirilerek elde edilemez. Soyutlama aracılığıyla elde edilen bilgi, Tanrı'nın aydınlatıcı yardımı olmaksızın gerçekleştirilemez. Yani, etkin akıl, tek başına, fizik dünyanın gerçekleri-

ni bilemez. Böyle bir bilme için mutlaka Tanrı'nın kendi ışığı ile aydınlatılmış bir etkin akıl gereklidir (Maurer, 1982: 158; Marenbon, 2007: 234).

Albertus Magnus'a göre bilgi, duyulanabilir nesnelere ilahi aydınlanmaya doğru giden bir süreklilik göstermektedir. Bu süreklilik içinde etkin aklın işlevi, Tanrı'dan aldığı ışığı, fizik nesnelere maddi olanı soyutlamak için kullanmasıdır. Bu kullanımın gerekliliği, ruhun bir beden içinde bulunmasından gelmektedir. Ruh, bu dünyaya ilişkin bilgiyi ancak duyular aracılığıyla elde edebilir. İnsanın nihai amacı, gerçekten aydınlanmış bir akla sahip olmaktır. Bu, aynı zamanda Tanrısal ışıkça kutsanmış bir akıl anlamına da gelmektedir. Zira ancak bu kutsanmışlık aracılığıyla akıl, Tanrı'nın bilgisine yükselebilir ve ancak o bilgi aracılığıyla insan kendi bitimsiz mutluluğunu elde edebilir (Maurer, 1982: 159).

Albertus Magnus'ta Felsefe-İlahiyat Ayrımı

Albertus Magnus'un felsefesindeki en keskin ayrımlardan biri felsefe ile ilahiyat arasında yaptığı ayrımdır. Ona göre ilahiyat, kökenini vahiyden almaktadır. Bu kökenin, yani vahyin işlenmesi ve insan için anlaşılabilir bir duruma getirilmesi doğal akıl aracılığıyla mümkün olur. Albertus Magnus'a göre bu sürecin ortaya çıktığı alan, metafizik felsefenin alanıdır. "Dolayısıyla metafizik veya ilk felsefe, ilk Varlık olarak Tanrı ile ilgiliyken, ilahiyat, iman yoluyla bilinen Tanrı hakkında söz söylemektedir" (Copleston, 2003: 295). Bu genel ayrım, farklı bilgi alanlarına ilişkin bir ayrımdır. Bu farklı alanlarda işgören insanların akıllarını aydınlatan ve ilkelerin farkına varmalarını sağlayan ışıklar da gene farklı kaynaklardan gelmektedir. Felsefeyle ilgilenen insanın aklın genel ışığı ile, ilahiyatla ilgilenen insanın ise imanın doğüstü ya da ilahi ışığıyla beslendiği açıktır.

Albertus Magnus'un bu ayrım sayesinde gerçekleştirdiği şey, yaklaşık olarak altı yüz yıl boyunca süregelen felsefenin ilahiyatın hizmetçisi olduğu yönündeki anlayışı düzeltmek olmuştur. Albertus Magnus, bununla, felsefenin ilahiyattan farklı ve bağımsız bir şekilde çalışan bir bilim olduğunu ileri sürmektedir. Elbette daha önceki filozoflar arasında bu tarz bir anlayışı dile getirenler olmuştur. Bununla birlikte, aşağı yukarı ilk defa Albertus Magnus, bunu düşünce eylemine de taşıyan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki, dönemin din eksenli bir dönem olduğu da asla unutulmamalıdır. Zira bazı din adamlarının baskısıyla Albertus Magnus, felsefi önermelerin dini önermelerin yanında ikinci derecede sayılması gerektiğini de söylemektedir (Copleston, 2003: 296).

Felsefenin ilahiyata hizmet amacıyla bilgi üreten bir etkinlik olmadığını her fırsatta dile getiren Albertus Magnus bu yönüyle de çağdaşları olan Rogerus Baco ve Bonaventura'dan ayrılmaktaydı. Albertus Magnus, bu ayrımıyla, akli hor gören ve aklın ürettiklerini ilahiyatın ürettiklerinden daha aşağı sayan düşünürlere karşı ciddi bir karşı çıkış geliştirmiştir. Ona göre aklın ortaya koyduğu ve insanı yönlendirdiği hiçbir durum bir kenara terkedilemez. Bundan dolayı, Aristoteles'in takipçisi olarak Albertus Magnus, doğadaki mineralleri, bitkileri, hayvanları ve böcekleri sınıflandırma işine girişmiş, bu alanlarda bugün dahi ciddiyetle ele alınan ve itibar edilen eserler meydana getirmiştir. Doğa bilimleri alanında yaptığı çalışmalarda sergilediği önemli başarılar, onun felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak gören yaklaşımında gizlidir (Maurer, 1982: 154).

Albertus Magnus'un felsefe ve İlahiyat arasında yapmış olduğu ayrım, kendi çağının özel koşulları doğrultusunda ne anlama gelmekte, felsefe tarihinin seyri bakımından nasıl bir dönüşüme işaret etmektedir?



SIRA SİZDE

3

Özet



Rogerus Baco'nun eleştirel felsefesini, ahlak ve toplum anlayışını tartışmak.

Rogerus Baco çağdaşlarına ve kendisinden önceki düşünürlerle yaptığı eleştirilerle öne çıkmış, yanlış yapmanın dört nedenini sıralamıştır: 1) Değeri olmayan otoriteye teslimiyet, 2) Geleneğin etkisi, 3) Yaygın önyargı, 4) Bilginin gösterişli teşhiri ile bilgisizliğin gizlenmesi. Rogerus Baco'ya göre felsefi konularda yazı yazabilmek için mutlaka bilimlerden haberdar olmak ve bilimsel deneye uygun bir düşünce ortaya koymak için bazı temel farklılıkların belirginlik kazanması gerekmektedir. Bilim insanları her şeyden önce düşüncelerini türettikleri kaynağın sağlam olup olmadığını araştırmalı, bunu da aklın kurallarına uygun olarak yapmalıydı. Bilinmesi gereken dört temel bilim bulunmaktaydı. Matematik bu bilimler arasında kilit öneme sahipti. Matematik bilmeyenler dünyayı oluşturan ilişkilerle düzgün biçimde iletişim kuramayacaktır. Matematik aklı öteki bilimler ve dünyanın kavranması için hazırlamakta ve varolan şeylerin tümünün birden belli bir bilgisine yükseltmektedir.

Rogerus Baco'nun başlıbaşına bir toplum felsefesi yoktur, ama kimi ilahiyat sorunlarıyla bağlantılı olarak toplum sorunlarına da el atmıştır. Ahlak felsefesi insanın kendi kendisi, komşusu ve Tanrı ile olan ilişkilerini denetleyen ve ona bu yolda rehberlik eden bilimdir. Dolayısıyla ahlak "insanın mutluluğu ve selameti ile ilgilidir. Ahlak felsefesinin bu pratik amacı onu bilimler arasında en asil konuma oturtur. Rogerus Baco için felsefe, bilgelik yolunda insanın araç gibi kullandığı aklı incelikli bir hale dönüştüren akademik bir uğraştır. Bilgelik peygamberlere ve kilisenin üst düzey insanlarına verilmiştir. Bu yüzden ilahiyat tüm bilimlere kuşatan tümel bir erdemdir. Bu tümel erdem bütün olarak Tanrı'nın kendisinde bulunur ve O'nun sayesinde insanlara vahyedilir. İlahiyatın gölgesi altında verilmesi gereken ahlak ve eğitim böyle tümel bir erdemi biçimlendirerek tümel bir toplum yaratacaktır. Rogerus Baco'nun en büyük hayali, ortak bir iman etrafında birleşmiş insanların tek bir insan tarafından yönetildikleri bir toplumdur. Augustinus bu toplumun ancak cennette ortaya çıkacağını söylemiş, Rogerus Baco ise böyle bir toplumun yeryüzünde oluşacağına inanmıştı.



Bonaventura'nın yaratılış, insan, bilgi ve ahlak anlayışını değerlendirmek.

Bonaventura, evrenin ezeli-ebediliği düşüncesine karşı çıkmış, her şeyin, bizzat kendi nedeni olarak Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürmüştür. Evrenin tümü zaman içinde meydana getirilmiştir ve bu varoluş hiçlikten ortaya çıkmıştır. Bu türden bir yoktan varolmanın nedeni, Tek, Üstün ve Ölçülemez olan bir İlk'dir. Bu İlke, Tanrı'dır. Tanrı yarattığı evrenin tümünü kendinde barındıran bir Güç'tür. Bonaventura'ya göre tüm cisimler temel bir ışık formundan meydana gelmiştir. Işık sadece cismin ilenksel bir formu değil; aynı zamanda bütün tözsel formların en asilidir. Cisimleri görünür kılan ışık, cisimlere yaşama gücü veren ışığın basit bir dışavurumudur. Evrendeki ışık, saf ışık olan Tanrı'dan pay almış ışıktır. Bireyleşme ise madde ile formun birlikteliğinden ortaya çıkar. Madde ile zihinsel formun biraraya gelmesiyle birey ortaya çıkar. Yaratılmışların en soylusu olan insan, kendi nihai amacı olarak Tanrı'ya yönelmiştir. İnsani ruhun yaşamı Tanrı'nın yaşamından pay almak demektir. İnsan ruhu bileşik bir yapıdır ve her bireysel insan bireysel formu olarak farklı bir ruha sahiptir. Ruhun amacı, kendi yetkin mutluluğunu sağlamak için en yetkin iyiye ulaşmak isteğidir. Yetkin mutluluğun keyfini çıkarmak için de ruhun Tanrı'yı sahiplenme yetisinin bulunması gerekir. Ruh, tamamen Tanrı'ya benzemek ister. Tanrı'nın imgesinde yaratıldığı için O'na yönelerek kendisine yönelmiş olur.

Ruh bilgi elde etmek için hem duyuları hem zihinsel etkinlikleri kullanır. Bilginin başlangıcı duyulama-dır. Duyu algısı, duyu nesnesi tarafından harekete geçirilen ruhun, o nesneye ait yargısıdır. Akıl duyulanabilir olanların anlaşılabilir içeriklerini soyutlayarak bütün tümellikleri içinde ilk ilkelere ulaşır.

Bonaventura'ya göre iyi bir davranış sergilemenin en doğrudan yolu, iradenin iyi olana yönelimidir. Ama akıl erdemin elde edilmesinde zayıf bir karakter sergiler ve bu yüzden akılsal bir aydınlanmanın yanı sıra ahlaki bir aydınlanmaya da ihtiyaç duyar. Ahlaki yargıların kaynağı pratik akıldır. Basiret, ahlaki yaşantımızın merkezindedir. Dört ana erdem vardır: basiret, adalet, metanet ve itidal. Bu erdemlerin etkin olması için

ruhun ilahi erdemler aracılığıyla aydınlanması gerekir. İlahi aydınlanmayı sağlayacak erdemler dört tanedir: en yüksek dürüstlük (adalet), varlığın durağanlığı (metanet), pratik bilgelik (basiret ve saflık (itidal). İrade, ruhun herhangi bir nesneye yönelik istek veya akılsal duygulanımıdır. Hedefini herhangi bir dışsal etki olmadan gerçekleştiren irade sayesinde insan diğer canlılar arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olur.



Albertus Magnus'un bilgi anlayışını ve felsefe-ilahiyat ayrımını tartışmak.

Albertus Magnus Platon ile Aristoteles arasında bir uzlaşma aramıştır. Ama Aristoteles'e daha yakın bir düşünceye sahiptir. Albertus Magnus, insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini ve ruh-beden ilişkisinin doğal bir ilişki olduğunu söyler. Ruh, tözü gereği yalın bir formdur. İçeriğinde maddi olana yer yoktur. Ruhta etkin ve edilgin olmak üzere iki yön bulunur ve bu da etkin ve edilgin akılla ilgili bir ayrımdır. Etkin akıl insanlarda ortak değildir, Tanrı'nın aklından türemiştir. Edilgin akıl ise ruhun madde ile ilişkisiyle ilgilidir. Bilgi, duyulanabilir nesnelere ilahi aydınlanmaya doğru giden bir süreklilik gösterir. Etkin aklın işlevi, Tanrı'dan aldığı ışığı, fizik nesneleredeki maddi olanı soyutlamak için kullanmasıdır. Bu kullanımın gerekliliği, ruhun bir beden içinde bulunmasından gelir. Albertus Magnus felsefe ile ilahiyatı birbirlerinden kesin biçimde ayırır. İlahiyat, kökenini vahiyden alır. Vahyin işlenip anlaşılır hale getirilmesi ise metafiziğin konusudur. Yani metafizik ilk Varlık olarak Tanrı ile ilgiliyken, ilahiyat, iman yoluyla bilinen Tanrı hakkındadır. Böylece felsefe ilk kez bağımsız bir disiplin olarak konmuştur. Aklın ortaya koyduğu ve insanı yönlendirdiği hiçbir durum bir kenara terk edilemez.

Kendimizi Sınavalım

1. Aşağıdaki düşünürlerden hangisinin Rogerus Baco'nun düşünceleri üzerinde herhangi bir etkisi **olmamıştır**?

- İbn'ül Heysem
- Robertus Grossetesta
- Sahte Aristoteles
- Francis Bacon
- Aristoteles

2. Rogerus Baco'ya göre aşağıdakilerden hangisi geçmişteki ve kendi çağındaki düşünürlerin yanlışlarının sebeplerinden biri **değildir**?

- Değeri olmayan otoriteye teslimiyet
- Geleneğin etkisi
- Akla inanç karşısında öncelik verilmesi
- Yaygın önyargılar
- Bilgisizliğin gösterişli bir bilgiçlikle gizlenmesi

3. Aşağıdakilerden hangisi Rogerus Baco'nun "matematik" hakkındaki görüşlerinden biri **değildir**?

- Diğer bilimler için kapı ve kilit görevi görmesi.
- Yapısal bakımdan tanrısal vahye üstün olması.
- Daha tarihin başlangıcında keşfedilmiş olması.
- Latince ile yakın bir ilişki içinde bulunuyor olması.
- Dilin düzgün kullanımı için bir ön şart olması.

4. Aşağıdakilerden hangisi, Bonaventura'nın evrenin ezeliyeti-ebediliği tezini çürütmek için ileri sürdüğü düşüncelerden biri **değildir**?

- Evrenin ezeliyeti-ebediliği tezinin, "sonsuz bir dizinin yol kat etmesi" gibi imkansız bir durum içeriyor olması.
- Evrenin ezeliyetinin-ebediliğinin kabulü durumunda "şimdi"nin erişilmemiş bir zaman olması.
- Aynı anda sonsuz sayıda şeyin tümünün varolmasının imkansız olması.
- Evrenin ezeliyeti-ebediliği tezinin "artırılabilir sonsuzluk" gibi imkansız bir fikre dayanıyor olması.
- Evrenin ezeli ebedi olması durumunda evrendeki ruhların sayısının asla sonsuz olamayacak olması.

5. Bonaventura'ya göre insandaki mekanik yetinin ışığı olan ve sanat ve zanaatları aydınlatan ışık türü aşağıdakilerden hangisidir?

- Dışsal Işık
- İçsel Işık
- Yüksek Işık
- Formel Işık
- Tanrısal Işık

6. Bonaventura'ya göre herhangi bir insanı diğer tüm insanlardan ayıran ve onu bir birey haline getiren şey aşağıdakilerden hangisidir?

- Kişilik
- Ruh
- Maddi ayırıcılar
- Maddi töz
- İdea

7. Bonaventura'nın bilgi anlayışı ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- Bilgi hem duyulara hem zihinsel etkinliklere dayanır.
- Bilgi duyulama ile başlar.
- Görme ve dokunma nesnelere dolaysızdır, diğer duyu nesnelere aracı bir ortam gerektirir.
- Duyulanabilir nesnelere bilgisi, akıl tarafından bir soyutlama ile elde edilir.
- Bilginin elde edilmesinde tanrısal aydınlanmanın herhangi bir rolü yoktur.

8. Bonaventura'ya göre ahlaki eylemlerimizin oluşturduğu ahlaki yaşantının merkezinde yer alan erdem aşağıdakilerden hangisidir?

- Basiret
- Metanet
- Adalet
- İtidal
- Dürüstlük

9. Albertus Magnus'un akıl ve ruh anlayışı göz önünde bulundurulduğunda aşağıdaki bilgilerden hangisi yanlıştır?

- Etkin akıl tüm insanlarda ortak değildir, her insan kendi etkin aklına sahiptir.
- Ruh, özel bir çeşit "ruhsal madde" içerir.
- Tüm etkin akıllar, Tanrı'nın aklından türemişlerdir.
- Ruh, yalın anlamda akıldan ibarettir.
- Ruh, fizik dünya ile duyu organları yoluyla ortaklık kurmaya çalışır.

10. Aşağıdakilerden hangisi Albertus Magnus'un felsefe ile ilahiyat arasında yaptığı ayrımın sonuçlarından biridir?

- Felsefenin, ilahiyatın hizmetinde bir disiplin olarak görülmekten kurtulması.
- Aklın bağımsız bir bilgi kaynağı olarak ehliyetinin kabul edilmesi.
- Vahye dayalı bilginin geçerliliğinin reddedilmesi.
- Felsefenin bağımsız bir bilgi disiplini olarak görülmeye başlanması.
- Metafiziğin ilk Varlık olarak Tanrı ile, İlahiyatın ise vahiyle bilinen Tanrı ile ilgili disiplinler olarak görülmeye başlanması.

Okuma Parçası

BONAVENTURA

Itinerarium Mentis in Deum

II

"Görülebilir Dünyadaki Eserlerinden Hareketle Tanrı Düşüncesi"

1. Tanrı'ya, görülebilir yaradılış aynasından, yalnızca Tanrı'nın eserleri olan varlıkları dikkate alarak değil, fakat aynı zamanda O'nu bu varlıkların içinde göreberek bakmamız mümkündür. Çünkü O, Özü, Kudreti ve Varlığı itibarıyla bu varlıkların içinde varolur. Ve bunun öncekinden daha ulvi bir düşünme biçimi olması nedeniyle, fiziksel duyu aracılığıyla zihnimize ulaşan her bir varlıkta, herhangi bir biçimde, Tanrı tasavvuruna ulaşmak durumunda oluşumuz, bu derin düşüncenin ikinci adımı olarak devam eder.

2. Bu noktada *makrokozmoz* olarak adlandırılan bu dünyanın, beş duyu aracılığıyla ve duyu nesnelere ulaşıldığı, onlardan haz alındığı ve onların değerlendirildikleri ölçüde, ruhlarımıza, yani *mikrokozmoz*a katıldığı dikkate alınmalıdır. Bu durum şu şekilde örneklendirilebilir: Görülebilir dünyada bazı şeyler meydana getirirken, bazıları ise meydana getirilir ve bu ikisinden ayrı bazı şeyler ise diğer şeyleri yönetir. Meydana getiren şeyler, ilahi nesnelere ya da dört element gibi basit nesnelere. Doğal bir fail tarafından yaratılan ya da üretilen her şeyin, ışığın gücüyle bu elementlerden yaratılıyor ya da üretiliyor oluşu, bileşik şeylerdeki unsurların çokluğunu dengeli kılar. Meydana getirilen bu şeyler, aynı mineraller, bitkiler, hayvanlar ve insan bedeni gibi, elementlerden oluşan nesnelere. Hem meydana getirilen, hem de meydana gelen bu şeyleri yönetenler ruhsal tözlerdir. Bunlar ya hayvanların ruhları gibi, maddeye bütünüyle bağlıdır; ya akılsal ruhlar gibi ondan ayrı ancak yine de ona tabidirler; ya da filozofların Akıl, bizim ise melekler olarak adlandırdığımız ilahi ruhlar gibi maddeden bütünüyle bağımsızdırlar. Filozoflara göre, ilahi nesnelere hareket ettirme bu sonuncuların bir işlevidir. Bu nedenle, evrenin yönetimi, ilk nedenden, yani Tanrı'dan, akıcı bir güç aldıkları ölçüde onlara bağlıdır. Bunun karşılığında onlar, bu idare işinde şeylerin doğal dengesini yönetirler. Ancak teologlara göre, evrenin yönetimi, en yüksek Tanrı'nın buyruğuna uygun olacak şekilde ve ıslah görevine istinaden, meleklerle atfedilmiştir. Buna bağlı olarak onlar, *kurtuluşa varis olanlara hizmet etmek için gönderilmiş olan, vaiz ruhlar* olarak adlandırılırlar.

3. O halde mikrokozmoz olarak adlandırılan insan, görülebilir dünyada varolan her şeyin bilgisinin ruhuna nüfuz etmesini sağlayan beş giriş kapısı olarak hizmet eden, beş duyuya sahiptir. Böylelikle, görme ile görkemli ve parlak nesnelere ve diğer tüm renkli şeyler; dokunma ile üç boyutlu ve dünyevi nesnelere; üç orta duyu ile orta nesnelere ruha nüfuz ederken; ıslaklık tat alma duyusuyla, hava duyma ile, buhar ise koku alma ile edinilir. Bu sonuncular, kendilerinde, neme, havaya ilişkin bir şeyler; baharatların tatlarındaki gibi ateşe ya da sıcaklığa ilişkin bir şeylere sahiptirler.

Bu kapılar sayesinde, hem basit nesnelere hem de basit nesnelere oluşan bileşik nesnelere ruha nüfuz ederler. Duyular aracılığıyla yalnızca ışık, ses, koku, tat gibi tikel duyu nesnelere ve dokunma duyusu ile edinilen dört birincil niteliği değil; aynı zamanda sayı, büyüklük, şekil, durağanlık ve hareket gibi ortak duyu nesnelere de algılarız. Böylelikle, hareket eden her şey, bir başka şey tarafından hareket ettirildiğine ve dahası, -örneğin hayvanlar gibi- başka şeyler de, kendi kendilerine hareket edip, durağan hale geldiklerine göre; nesnelere hareketini beş duyu aracılığı ile algıladığımızda, sonuç olarak ruhsal hareket ettiricilerin bilgisinden, nedenlerin bilgisine ulaşırız.

4. Şu halde, görülebilir dünyanın tamamı, dünyadaki şeylerin üç sınıfı dahilinde, insan ruhuna kavrayış ile katılır. Bu görülebilir dışsal şeyler, beş duyu kapısı ile ruha nüfuz eden ilk şeylerdir. Ancak bunlar tözleri itibarıyla değil, ortada üretilen suretleri aracılığıyla ruha nüfuz edip, sonrasında ortadan organa geçerler. Bunlar dışsal organdan içsel organa geçer ve böylelikle kavrayış gücüne ulaşırlar. Böylece, ortada türlerin genelleştirilmeleri, ortadan organlara geçişi ve kavrayış gücünün bunlara yönelişi; ruhun kendisi dışındakilerden kavradığı tüm bu şeylerin anlayışına ulaştırır.

5. Kavrayışın nesnenin uygun olması durumunda, bu kavrayış haz takip eder. Aslında, bu duyular, ya görme söz konusu olduğunda güzellik nedeniyle ya koklama veya duyma söz konusu olduğunda tatlılık nedeniyle ya da tat alma ya da dokunma söz konusu olduğunda sıhhatlilik nedeniyle, soyutlanmış suretler aracılığıyla algılanan bir nesnenin haz alırlar. Çünkü tüm haz orana dayanır. Ancak türler, kendilerinden doğdukları kaynak, kendisinden geçerek oluştukları orta ve ulaşmak durumunda oldukları amaç ile olan ilişkilerine bağlı olarak, ortak bir biçim, güç ve etkinlik karakterine sahip olurlar. Bu nedenle, oran türlerin ya da formun karakterine sahip olduğu ölçüde benzer olana gözlemlenir ve sonrasında bu, güzellik olarak adlandırılır, çünkü "güzellik sayıca

eşitlikten veya bir araya geldiklerinde rengin tatlılığını oluşturan parçaların belli bir biçimde tahsislerinden başka bir şey değildir." Tekrar dile getirilecek olursa, oran gücün ya da kuvvetin özelliklerine sahip olduğu ölçüde gözlemlenir, daha sonra bu, etken güç algılayan duyuda orantısız bir biçimde aşırıya kaçmamış ise, tatlılık olarak adlandırılır. Çünkü duyular, aşırı olandan incinir; ortalama olandan ise haz duyar. Sonuç olarak, oran, tesir özelliğine ve etkiye sahip olduğu ölçüde gözlemlenir. Bu etki de, failin eylemi ile algılayanın bir ihtiyacını karşıladığı müddetçe orantılıdır. Fail bunu, algılayanı koruyarak ve besleyerek yapar, bu en belirgin biçimde tat alma ve dokunma duyularında gözlemlenir. O halde, haz ile dışsal zevkler, kendi benzerlikleri oranında ve üç tür hazza göre ruha nüfuz eder.

6. Bu kavrayış ve haz duygusunu yargı takip eder. Yargı ile yalnızca tikel bir duyuya ait olduğu için, bir şeyin siyah ya da beyaz olduğunu ya da dışsal bir duyuya ait olduğu için bu şeyin yararlı ya da zararlı olduğuna karar vermez. Yargı aynı zamanda, bu nesnenin neden haz verdiğini de muhakeme eder ve açıklar. Bu karar verme eyleminde, duyuların nesnenin almış olduğu haz akılsal bir soruşturmaya tabi tutulur. O halde, bir nesnenin neden güzel, tatlı ya da yararlı olduğunu akılsal bir biçimde incelediğimizde, bu nesnenin belli bir eşitlik oranına sahip olduğu sonucuna ulaşırız. Ancak eşitliğin doğası hem büyük hem de küçük nesnelere için aynıdır. Boyuta bağlı olarak çoğalmadığı gibi, değişen şeylerle birlikte değişip yok olmaz veya hareket sonucu başkalaşmaz. O halde, eşitlik, mekandan, zamandan ve hareketten soyutlanmıştır ve bu nedenle de durağandır; uzayda ve ne de zamanda bir sınırı olabilir; o bütünüyle ruhsaldır. Böylelikle yargı, arındırma ve soyutlama yoluyla, duyular aracılığıyla yine duyusal bir biçimde edinilen akılsal yetiye ulaştırır, bir eylemdir. Dolayısıyla da tüm bu görülebilir dünya insan ruhuna duyu kapıları aracılığıyla ve daha önce belirtilen üç etkinliğe bağlı olarak katılmak durumundadır.

7. Nihayet, tüm bu eylemler, onlarda Tanrı'mızı algılayabileceğimiz eserlerdir. Algılanan türler ortada benzer şekilde üretilmiş ve organın kendisinde iz bırakmış olduğundan ve bu iz bırakma da bizi başlangıç noktasına yani bilinen nesneye ulaştırdığından, bu süreç, Sonsuz Işık'ın kendisinden bir Benzerlik; eş ve aynı tözden ve aynı şekilde sonsuz bir İhtişam yarattığını açıkça ortaya koyar. *Görülemeyen Tanrı'nın imgesini, O'nun ihtişamının ışığı ve tözünün simgesi olanı*; her yerde Olanı, bütün ortada kendi benzerini üreten bir nesne gibi O'nun ilk neslinden, türlerin nesnel organ ile bir oluşu

gibi, birliğin lütfu aracılığıyla akılsal doğanın bireyi ile birleştirilmiş olanı, algılayabiliriz.

Ve bu birlik sayesinde, O bizleri esas Kaynak ve Nesne olan Babamız'a geri yönlendirebilir. O halde, tüm bilenebilir şeylerin kendilerine benzer bir şeyler üretmek zorunda olmaları nedeniyle, aynı aynalar söz konusu olduğunda olduğu gibi, kendilerinde Söz'ün, Resim'in ve Oğul'un sonsuzca Baba Tanrı'dan yayılmalarının görülebildiğini açıkça bildirmek durumundadırlar.

8. Benzer şekilde, güzel, tatlı ve yararlı olmaları nedeniyle haz veren türler, ilk güzelliğin, tatlılığın ve yararlılığın, ilk Türde varolduğunu insanın anlamasını sağlar. Bu türlerin, üreten Bir ile aralarında bütünüyle bir uyum ve eşitlik vardır. Bu ilk Türlerde hayaller vasıtasıyla değil, fakat kavrayışın doğruluğu yoluyla gösterilen bir kudret vardır. Yine bu ilk türlerde, algılayanın gereksinimlerini koruyan, karşılayan ve bütünüyle gideren bir tesir bulunur. O halde eğer haz uygun olanın uygun olan ile birliği ise, ve eğer Tanrı'nın Resmi (likeness) nin kendi başına en güzel, en tatlı, ve en yararlı olmak gibi bir niteliği var ise, ve eğer ki bu gerçekle, içtenlikle ve tüm yetileri karşılayan bir bollukla bir ise; tek başına Tanrı'nın gerçek hazın kaynağı olduğu; ve diğer tüm hazlardan O'nu görmeye yönelebileceğimiz açıkça anlaşılabilir.

9. Bununla birlikte yargı bizi, sonsuz gerçeğin güvenilir kavrayışına ilişkin daha mükemmel ve daha doğrudan bir yola yönlendirir. Çünkü, eğer yargıya mekandan, zamandan ve değişimden; dolayısıyla da boyuttan, arıdışıklıktan ve değişebilirlikten soyutlanmış bir akıl ile ulaşılması gerekiyorsa; bu yargıya durağan olan ve zaman ve mekanda sınırları olmayan bir akıl aracılığıyla ulaşılmalıdır. Ancak hiçbir şey, eğer sonsuz değil ise, bütünüyle durağan ve zaman ve mekandan sınırlanmamış olamaz. Ve sonsuz olan herhangi bir şey ya Tanrı'nın kendisidir, ya da O'nun içinde yer alır. O halde, daha açık bir ifadeyle hakkında yargıda bulunduğumuz her şeyi bu tarz bir akıl ile yargılamakta isek, takip eden cümlelerin de açık olması gerekir: Tanrı her şey için, neden, mutlak kural ve gerçeğin ışığıdır. Her şey onun ışığıyla, mutlak ve kalıcı bir biçimde, bizim için şüpheye ya da reddetme olasılığına veya değişime; ya da zaman ve mekandan sınırlanmaya ihtiyaç duymazmış gibi veya bölünemez ve akılsalmış gibi, parlar. Kendilerinden hareketle, bilgimize konu olan duyu nesnelere hakkında yargıda bulunduğumuz yasalar, onları kavrayanın zihni için, mutlak ve şüphe götürmezdir. Aynı şekilde bu yasalar, onlara sahip olanın hafızasından sökülüp atılamazlar, onlar her zaman mevcuttur. Bu yasalar, yargılayanın akli aracılığıyla herhangi bir çürütme veya hüküm

içermezler. Çünkü, Aziz Augustinus'un da belirttiği gibi, "Onlar ancak kendileri aracılığıyla yargılanabilirler." Bu yasalar, zorunlu olmaları nedeniyle değişmez ve bozulmaz olmalıydılar. Herhangi bir mekandan sınırlanmamış olmaları nedeniyle, uzamda sınırsız olmalıydılar. Sonsuz olmaları nedeniyle zamanda sınırsız olmalıydılar. Bu nedenle de bu yasalar, parçalara ayrılmazlar. Çünkü onlar akılsal ve cisimsizdirler; meydana getirilmemiş ve yaratılmamışlardır. Kendisi aracılığıyla, kendisinden hareketle ve kendisine göre bütün güzel şeylerin şekil aldığı Sonsuz Uсталık'ta sonsuzca varolurlar. O halde bu yasalar, Sonsuz Uсталık dışında kesin olarak yargılanamazlar. Sonsuz Uсталık, yalnızca her şeyi üreten biçim olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda o, onları muhafaza eden ve birbirlerinden ayıran; tüm yaratılardaki biçimi içeren, her şeyi yöneten Varlık'tır. Zihnimiz duyu yoluyla gelen her şeyi ona göre yargılar.

10. Bu düşünce, Aziz Augustinus'un da, Doğru İnanç Üzerine, Müzik Üzerine adlı kitaplarında ve Altıncı Kitap'ta açıkça belirttiği gibi, Tanrı'ya ulaştığımız bu adıma benzer, yedi sayı biçimine göre, genişletilmiştir. Aziz Augustinus, bu pasajlarda, görülebilir varlıklardan hareketle bütün sayısal şeylerin Zanaatkarı olana adım adım ulaştıran, sayıların farklılığına işaret eder. Böylelikle Tanrı her birinde görülebilir.

O, nesnelere ve özellikle de seslerde sayılar bulunduğunu dile getirir ve seslerdeki sayıları "ses çıkaran sayılar" olarak adlandırır. İkinci olarak, bunlara karışmış olan ve duyu yetisi ile edinilen sayılar vardır, ki bunlar "tepki veren sayılar" olarak adlandırılır. Üçüncü olarak, ruhtan bedene doğru ilerleyen sayılar vardır. Yapılan jestlerde ve danslarda açıkça görülebilen bu sayıları ise o "yaklaşan (forthcoming) sayılar" olarak adlandırır. Dördüncü olarak, duyuardan alınan hazlarda bulunan ve dikkat algılanan benzerliklere yöneldiğinde sonuca ulaşan ve "duyusal sayılar" olarak anılan sayılar vardır. Beşinci olarak, hafızada tutulan sayılar bulunur ve bu sayılar da "hatırlatıcı sayılar" olarak anılırlar. Altıncı olarak, yukarıda anılan tüm sayılara ilişkin yargıda bulunmamızı sağlayan sayılar vardır ve o bu sayıları "yargılayan sayılar" olarak adlandırır. Bunlar daha önce de belirtildiği gibi, mutlak ve kendimize ilişkin herhangi bir değerlendirmeden uzak olmaları bakımından, zihin üzerinde zorunludurlar. Zihinlerimiz üzerinde etkili olan bu sonuncular "sanatsal sayılar"dır. Ne var ki Aziz Augustinus, "yargılayan sayılar"a bağlı olmaları nedeniyle bunları sınıfsal bir sıralamaya tabi tutmamıştır. Ve bu "sanatsal sayılar"dan, kendilerinden çok sayıda yapay olgu biçimi yaratılan "yaklaşan sayılar" taşarlar. Böylece,

en yüksek sayılarından, orta ve sonrasında da en alçak sayılara doğru derecelendirilmiş bir iniş vardır. Bunun tersi düşünüldüğünde ise, “ses yapan sayılar”dan, arada bulunan “tepki veren sayılar”, “duyusal” ve “hatırlatıcı sayılar” vasıtasıyla, yukarıya, En yüksek sayılara doğru adım adım ilerleriz.

Öyleyse, her şeyin güzel ve bir biçimde haz veriyor oluşu ve güzelliğin ve hazzın uyum olmadan varolamaması nedeniyle ve yine uyumun öncelikle sayılarda bulunması nedeniyle, her şey sayıların nesnesidir. Bundan dolayı, “sayı Yaratıcı’nın zihnindeki esas örnektir.” Ve şeyleri Bilgelik’e yönlendiren esas işaretidir. Ve sayının, her şey için en açık ve Tanrı’ya yakın oluşu, bizi bu yedili ayırım yoluyla Tanrı’ya çok yakın kılar. Sayısal şeyleri kavradığımızda, sayısal uyumdan haz aldığımızda, sayısal uyumun yasalarına göre reddedilemez biçimde yargıda bulunduğumuzda, bu durum O’nu tüm nesnel ve görülebilir şeylerde bilinir kılar.

11. Eserlerinden Tanrı’ya ulaştığımız bu iki adımdan, görünür dünyadaki bütün varlıkların, Seraf’ın ayaklarından sarkan iki kanat gibi, dini düşüncelere dalmış bilge adamı, sonsuz Tanrı’ya ulaştıracağını anlayabiliriz. Çünkü yaratıklar o ilk, en güçlü, en bilge ve en mükemmel İlke’nin; o ilk sonsuz Kaynağın, Işığın, Bolluğun; o ilk etkin, mükemmel, buyuran Sanatın gölgeleri, taklitleri ve resimleridirler. Onlar, Tanrı’nın devamlılığı için bize sunulmuş olan eserler, resimler ve görüntüler; kendilerinde Tanrı’yı görebileceğimiz, ilahi bir şekilde bize verilen işaretlerdirler. Bu varlıklar şimdiye kadar tecrübesiz olan ruhlarımıza sunulmuş ve duyularımıza daldırılmış örnekler, daha doğru bir ifadeyle resimlerdirler. Böylelikle onlar, gördükleri bu duyulabilir şeyler aracılığıyla, görmedikleri anlaşılabilir olana, bu izler yoluyla işaret edilmiş olana ulaşabilirler.

12. Bu görülebilir dünyanın yaratıkları, Tanrı’nın görünmeyen mevcudiyetini gösterir; buna bir yönüyle, Tanrı’nın Başlangıç, Örnek ve her yaratığın Sonu olması ve her etki nedeninin bir işaretidir; her örnek, örnek olanın bir işaretidir ve her yol ulaştıracağı sonun bir işaretidir- neden olur; bir yönüyle kendi temsil güçleri; bir yönüyle kehanet gibi önceden işaret etmeleri; bir başka yönüyle de meleklerle özgü eylemleri ve doğaüstü teşekkül edemleri neden olur. Çünkü her varlık doğası gereği, sonsuz Bilgelik’in bir biçimi ve benzeridir. Ancak özellikle, Kutsal Kitap’ta kutsal şeyler hakkında, önceden fikir vermek üzere Peygamberlik Ruhundan yükseltilmiş olan varlıklar ve ve daha da önemlisi şahsiyetlerinde meleklerin vekaletiyle Tanrı’nın memnuniyetle ortaya çıktığı varlıklar ve en önemlisi de, O’nun

işaret etmek amacıyla seçmiş olduğu ve yalnızca kelimenin sıradan anlamıyla bir işaret vasfına sahip olan değil, fakat aynı zamanda kutsallık vasfına da sahip olanlar sonsuz Bilgelik’e benzemektedir.

13. Tüm bunlardan, dünyanın yaratılışında görülmeyen bütün niteliklerinin açıkça görüldüğü, yapılan şeyler aracılığıyla anlaşıldığı sonucuna ulaşılabilir. O halde onlar ki bu şeylerin farkına varmak istemeyen, veya içlerindeki Tanrı’yı bilmek, ona şükretmek ve onu sevmek istemeyenlerin mezareti yoktur. Onlar, gönülsüzce karanlıktan, Tanrı’nın harikulade ışığına ulaştırılacaklardır. Ancak Efendimiz, Hz. İsa aracılığıyla, bizleri karanlıktan harikulade ışığına ulaştırmış olan Tanrı’mıza şükürler olsun. Sonsuza dek verilen o ışıklarla, kutsal şeylerin parıldadığı zihinlerimizin aynasına, yeniden katılmaya ikna edildik (Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Araş. Gör. Saadet Yediç tarafından çevrilmiştir).

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Rogerus Baco” başlıklı kısmını yeniden inceleyiniz. Francis Bacon’un Rogerus Baco’dan yüzyıllar sonra yaşamış bir düşünür olduğunu ve bu yüzden Baco’nun düşünceleri üzerine bir etkisinin olamayacağını göreceksiniz.
2. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Rogerus Baco” başlıklı kısmını yeniden inceleyiniz. Baco’nun saydığı yanlış nedenleri arasında akla inanç karşısında öncelik verilmesi gibi bir maddenin bulunmadığını göreceksiniz.
3. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Rogerus Baco” başlıklı kısmını yeniden inceleyiniz. Baco’nun, matematiğin tanrısal vahiyden üstün olduğuna ilişkin bir görüş belirtmediğini göreceksiniz.
4. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Bonaventura” başlıklı kısmını yeniden inceleyiniz. Bonaventura’nın, evrenin ezeli-ebedi olması durumunda bunun tam tersinin gerçekleşeceğini, yani sonsuz sayıda ruh olması gerekeceğini, bunun da imkansız olduğunu savunduğunu göreceksiniz.
5. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Bonaventura” başlıklı kısmını yeniden inceleyiniz. İnsandaki mekanik yetinin ışığı olup sanat ve zanaatları aydınlatan ışığın “dışsal ışık” olarak adlandırıldığını göreceksiniz.
6. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Bonaventura” başlıklı kısmını yeniden inceleyiniz. Bonaventura’nın, ruhu insanın bireyleşmesinin başlıca sebebi olarak gösterdiğini göreceksiniz.
7. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Bonaventura” başlıklı kısmını yeniden inceleyiniz. Bonaventura’nın bilgi anlayışında tanrısal aydınlanma düşüncesinin önemli bir rolü olduğunu göreceksiniz.
8. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Bonaventura” başlıklı kısmını yeniden inceleyiniz. Bonaventura’nın itidal, metanet, adalet ve dürüstlüğü de önemli erdemler olarak görmekle birlikte basireti ahlak yaşamının merkezine koyduğunu göreceksiniz.
9. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Albertus Magnus” başlıklı kısmını yeniden inceleyiniz. Bonaventura’nın ruhun bir tür ruhsal madde içerdiğini savunduğunu ama Albertus Magnus’un bu görüşe kesin biçimde karşı çıktığını göreceksiniz.
10. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Albertus Magnus” başlıklı kısmını yeniden gözden geçirin. Albertus Magnus’un Felsefe ve İlahiyat arasında yaptığı ayrımın İlahiyatın sağladığı vahiy esaslı bilginin geçerliliğinin reddi anlamına gelmediğini göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Rogerus Baco’ya göre matematik diğer tüm bilimler için bir hazırlık, bir başlangıçtır. Bir anlamda aklın ve dilin doğru kullanımı için gerekli olan kuralları içerir ve böylece matematik bilgisi gerek düşünme için, gerekse ifade için bir ön şart olur. Matematik hakkında herhangi bir bilgisi olmayanların ne öteki bilimlerle, ne de dünyayı oluşturan ilişkilerle düzgün bir iletişimi olabilir. Bunların hepsinin ötesinde; matematiği bilmeyenler bizzat kendi cehaletlerinin de farkına varamayacaklar, bu durumun üstesinden gelmek için herhangi bir girişimde bulunmayacaklardır. Demek ki, bu bilim, akli öteki bilimlerin öğrenilmesi ve dünyanın kavranması için hazırlamakta ve varolan şeylerin tümünün birden belli bir bilgisine yükseltmektedir. İnsan, matematiği bir kere kavradıktan ve onu öteki bilimlerde de düzgün şekilde uyguladıktan sonra herhangi bir yanlış ve hataya düşmeksizin kolayca ve etkili bir şekilde her şeyi bilebilir.

Sıra Sizde 2

Bonaventura evrenin ezeliyeti-ebediliği tezini çürütmeye çalışarak bu teze karşı her şeyin, bizzat kendisinin nedeni olan, Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürmüştür. Ona göre evren zaman içinde ve yoktan meydana getirilmiştir ve bu türden bir yoktan varolmanın nedeni, Tek, Üstün ve Ölçülemez olan bir İlke’dir. Bu İlke de maddi şeylerin tümünün ötesinde olan, kendi kendine yeten ve yalınlığı içinde varolan bir Varlık, yani Tanrı’dır. Tanrı’nın dile getirilen bu özellikleri Platoncu İdea’nın özellikleri ile benzer. Platon ile Bonaventura arasındaki tek fark, Tanrı’nın her şeyi yoktan varetmesi düşüncesidir (ex nihilo, fit). Platon’da böyle bir fikre rastlanmaz. Oysa Bonaventura’ya göre Tanrı evreni biçimlendiren ve ona varoluşunu veren Varlık’tır. Bu Varlık, yarattığı evrenin tümünü kendinde barındıran bir Güç’tür. Kendi başına bırakıldıklarında büyük bir boşluğun içine düşecek olan varolanlar böylece Tanrı’nın iradesine bağlı hale gelmiş olurlar. Tanrı’nın bu iradesi, dolayısıyla inayeti sayesinde varolanların boşluğun içine gömülmeleri engellenmiş olur.

Sıra Sizde 3

Albertus Magnus bu ayrımla felsefenin ilahiyattan bağımsız, özerk bir bilgi disiplini haline gelmesi yolunda önemli bir adım atmış ve kendisinden sonraki düşünürleri bu bakımdan önemli ölçüde etkilemiştir. Bu ayırım, elbette vahye dayalı İlahiyat bilgisinin geçerliliğinin reddi anlamına gelmemekteydi ama Albertus Magnus bu ayırım ile felsefenin İlahiyat'ın hizmetçisi olarak görülmekten kurtulması yolunda önemli bir mesafe almıştır. Albertus Magnus, insanların akıllarını aydınlatan ve ilkelerin farkına varmalarını sağlayan ışıkların da farklı kaynaklardan geldiğini savunmuş, felsefeyle ilgilenen insanın aklın genel ışığı ile, ilahiyatla ilgilenen insanın ise imanın doğaüstü ya da ilahi ışığıyla beslendiğini savunmuştur. Bu iddia, felsefe ile ilahiyat arasında yapılan ayırımın derin farklılıklara dayandığını ortaya koyar. Albertus Magnus bu ayrımla akli hor gören ve aklın ürettiklerini ilahiyatın ürettiklerinden aşağı sayan düşünürlere de yanıt vermiştir. Ona göre, aklın ortaya koyduğu ve insanı yönlendirdiği hiçbir durum bir kenara terkedilemez.

Yaralanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Cevizci, A. (1999). **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**. Bursa: Asa Kitabevi.
- Copleston, F. (2003). **A History of Philosophy Medieval Philosophy**. London&New York: Continuum.
- Çotuksöken B. & Babür, S. (1989). **Ortaçağda Felsefe**. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Çotuksöken, B. (1993). **Ortaçağ Yazıları**. İstanbul: Kabalcı Kitabevi.
- Çüçen, A. (2010) **Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe**. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Gilson, E. (2007). **Ortaçağda Felsefe**. çeviren: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gilson, E. (2005). **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**. çev: Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitabevi.
- Gracia, J. J. & Noone, T. B. (2006). **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hackett, J. (1983). **Roger Bacon**. Dictionary of the Middle Ages, New York: Scribner's Sons.
- Jeuneau, E. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. Çev: Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Libera, A. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. çev: Ayşe Meral, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Marenbon, J. (2007). **Medieval Philosophy**. New York: Routledge.
- Maurer, A. (1982). **Medieval Philosophy**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Peters, F. E. (1967). **Grek Philosophical Terms, A Historical Lexicon**. London: University of London Press Limited, New York: New York University Press.
- Wulf, M. (1951). **History of Medieval Philosophy**. London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Latin İbn Rüşdcülüğünü ve etkilerini özetleyebilecek,
- Sigerus de Brabant'ın yaşamını, yapıtlarını ve felsefe anlayışını tartışabilecek,
- Boethius Dacus'un yaşamını, yapıtlarını ve felsefe anlayışını tartışabilecek,
- Ioannes Duns Scotus'un yaşamını, yapıtlarını, bilgi ve ahlak anlayışını ve Tanrı kantlamalarını değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Ahlak
- Kesinlik
- Ruh
- Tanrı
- Akıl ve iman ilişkisi
- İrade ve Özgürlük
- Tanrı Kanıtlanması
- Yaratılış
- Çifte Hakikat

İçindekiler

Ortaçağ Felsefesi I

Latin İbn Rüşdcülüğü ve
Ioannes Duns Scotus

- LATIN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ
- SIGERUS DE BRABANT
- BOETHIUS DACUS
- IOANNES DUNS SCOTUS

Latin İbn Rüşdçülüğü ve Ioannes Duns Scotus

LATİN İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜ

On üçüncü yüzyıl, sadece çok büyük ve önemli filozofların ortaya çıktığı bir yüzyıl değildir. Elbette bu yüzyılda pek çok isim çok önemli başarılarla imza atmıştır. Thomas Aquinas, hiç kuşkusuz bu dönemin en büyük filozoflarından. Ancak, onunla birlikte bir isim daha vardır ki, on üçüncü yüzyıldaki önemli sorunlardan biri varoluşunu ona borçludur. Bu ünlü isim İbn Rüşd'ten başkası değildir. Ortaçağ onu, Aristoteles'in en iyi yorumcusu olarak kabul etmiş ve kendisine "Commentator" yani *Yorumcu* unvanını layık görmüştür. İbn Rüşd'ün bu etkisi elbette tesadüfi değildir. On üçüncü yüzyıl Aristoteles'in yapıtlarının büyük ölçüde Latince'ye çevrildiği bir dönemdir. Bu büyük çeviri hareketinin doğal bir yansıması olarak Eski Yunanca'da kaleme alınmış önemli felsefe eserlerinin Latince'ye çevrilmeleri büyük bir etki yaratmıştır.

On üçüncü yüzyılda kendisine "Çevirmenlerin Prensi" lakabı takılan Guilelmus de Moerbeke'nin Yunanca'dan Latince'ye çevirdiği yapıtların ardından, bu yapıtları en iyi şekilde yorumladığı düşünülen İbn Rüşd'ün düşüncelerinin de Latin dünyasına girmesi kaçınılmazdı. İbn Rüşd, yorumları ve kendi özgün yapıtlarıyla Ortaçağ üniversitelerine adeta bir bomba gibi düşmüştür. Bu etkinin hemen ardından Katolik otoriteler, müslüman kimliğine sahip bir filozofun düşüncelerinin kendi imanlarına zarar verebileceği endişesini dillendirmeye başlamış; başta Albertus Magnus ve Thomas Aquinas olmak üzere pek çok filozof İbn Rüşd'e karşı yazılar yazarak onun Aristoteles'e yönelik yorumları arasından Hıristiyan imanına uygun olmayanları çürütmeye çalışmışlardır.

Latin İbn Rüşdçülüğü olarak adlandırılan akım, yukarıda dile getirilenlerden de kolayca anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd etkisinde kalan bazı Latin filozofların ortaya koydukları bir düşünce hareketidir. Bu etki gerek İbn Rüşd'ün Aristoteles'in yapıtları üzerine yaptığı yorumlar aracılığıyla, gerekse bizzat Aristoteles'in kendi yapıtları aracılığıyla ortaya çıkmıştır. İbn Rüşd'ün felsefesini takip edenler büyük bir çoğunlukla Paris Üniversitesi'nde konuşlanmışlardır. "Paris Üniversitesi Aristoteles'in yapıtlarına her zaman belli bir mesafeyle yaklaşmayı tercih etmişti. Bu durum onun (Aristoteles'in) bir pagan olması ve kozmolojisinin de gene bu pagan anlayışa paralel bir içerik taşımasından kaynaklanmaktaydı. 1210 yılında Paris'teki üniversitede Aristoteles'in *Fizik ve Metafizik* isimli eserlerinin okutulması "kesinlikle" yasaklanmış ve bu yasak 1215 ve 1228 yıllarındaki Papalık emirleriyle pekiştirilmişti. Ancak iş bununla kalmıyor, Filozof'un (yani Aristoteles'in) ardından Hıristiyan dünyası,

şimdi bir de onun Yorumcusu (yani İbn Rüşd) olan bir başka isimle, üstüne üstlük bir müslüman ile uğraşmak zorunda kalıyordu” (Akyol, 2005: 25).

Paris’te o dönemde İbn Rüşd’ün yorumlarına her şeyden daha fazla önem ve değer veren insanlar vardı. Bunlar, başka hocalar gibi sadece ilahiyat ile uğraşmayan ve felsefe yapmaya çalışan insanlardı. Aristoteles ve İbn Rüşd’ü izleyerek, dinin öğretilerinden uzakta sadece aklın yolunu izlemeye çalışıyorlardı. İçlerinde en ünlülerinden biri olan Sigerus de Brabant o zamanlar şunları söylemekteydi: “Günümüzde Tanrı’nın mucizeleri ile uğraşacak halimiz yok; zira doğal bir tarzda doğa nesnelere araştırıyoruz” (Maurer, 1982: 192). Bu söz, aslında onun hocası olan Albertus Magnus’a aitti; fakat bunun yinelenmesi belli bir okul anlayışını, düşüncüyü gösteriyor olması bakımından önemlidir. Bu düşünce, felsefenin, neredeyse bin yıldan beri devam edegelen ilahiyatla olan birlikteliğinin bitmesi anlamına gelmekteydi. Başka kelimelerle, aklın nesnelere ile imanın nesnelere arasındaki ayrım artık iyice belirginlik kazanmaktaydı.

İbn Rüşdçüler, aslında kendilerine model olarak Aristoteles’i almaktaydılar. İbn Rüşd de onun yorumcusu olarak yeterince ün sahibiydi. Bundan dolayı, Paris Üniversitesi’ndeki Aristoteles derslerinde genellikle İbn Rüşd ağırlıklı yorumlar ön plana çıkmıştı. Bununla birlikte, bu filozofların felsefelerinde elbette başka filozofların da etkileri bulunmaktaydı. Tam da bu yüzden bu akıma bir okul demek yerine, bunu daha sonraki dönemleri hazırlayan bir gelişme olarak görmek doğru olacaktır (Maurer, 1982: 193). Ortak çabaları Aristoteles felsefesinin yorumlanışındaki dini etkileri mümkün olduğu kadar engellemekti. Bunu yaparlarken dikkatliyidiler. Ne zaman dini içeriklere karşıt olan bir şeyi öğretmeye kalksalar, bunun akıl ve felsefe aracılığıyla ortaya çıktığını; dolayısıyla dinin karşısında yer alan bir hakikat olmadığını söylemekteydiler. İbn Rüşdçüler arasında iki isim ön plana çıktı ve düşünceleri, karşıtları tarafından ciddiye alındı. Bunlar Sigerus de Brabant (Brabantlı Siger) ile Boethius Dacus’tur. Şimdi bu iki filozofun düşüncelerini ele alacağız.

SIGERUS DE BRABANT

Yaşamı ve Yapıtları

İbn Rüşdçülerin on üçüncü yüzyıldaki bilinen lideri olan Sigerus de Brabant’ın (Brabantlı Siger) bugünkü Belçika topraklarında yer alan Brabant Dükalığındaki bir köyde, 1240 dolaylarında dünyaya geldiği sanılmaktadır. İlk eğitimini Liege kentinde aldıktan sonra Aziz Paulus kilisesinde rahip oldu. Daha sonra gittiği Paris Üniversitesi’nde Picard topluluğuna katıldı ve 1266 yılından itibaren Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde özellikle 1215 yılından itibaren yasaklanmış durumda olan Aristoteles felsefesiyle ilgili dersler verdi. Zira bu konuda son derecede gelişmiş bir birikime sahipti ve neredeyse rakipsizdi. Bununla birlikte, örneğin Bonaventura, Sigerus’u Aristoteles’e ilişkin yorumlarından dolayı suçlamış; bu yorumları Hıristiyan imanına aykırı bulmuştur. Thomas Aquinas, *De Unitate Intellectus (Aklın Birliği Hakkında)* başlıklı çalışması ile özellikle Sigerus’un Aristoteles’in *De Anima* yorumuna karşı tepkisini dile getirmişti.

10 Aralık 1270 yılında Kardinal E. Tempier, temelde dört yanlış içeren toplam on üç felsefi önerme hakkında suçlama yayınladı. Bu suçlamalar genel olarak, aklın birliği, ahlaki belirlemcilik, dünyanın ezeli-ebediliği ve ilahi basiretin reddedilmesi üzerineydi. Edebiyat Fakültesi buna tepki verdi ve imana aykırı düşüncelerin okutulmasından yana bir tavır aldı. Bu gelişmelerden sonra, başta Sigerus olmak üzere üç öğretim üyesi, Paris Üniversitesinden uzaklaştırıldı. 1277’de bazı

On birinci yüzyılda kurulan Paris Üniversitesi’nde dört fakültede dersler verilmekteydi. Bu fakülteler, Edebiyat, Tıp, Hukuk ve İlahiyat Fakülteleriydi. Üniversiteye devam eden öğrenciler dört gruba ayrılmışlardı: Fransız, Norman, Picard ve İngiliz. Picard halkı/topluluğu (Natione Picardie), Paris’in Latin mahallesinde otururdu. Fransa’nın kuzeyindeki Picardie bölgesinden gelen bu öğrenciler arasında Fransızca konuşanların yanı sıra Felemenkçe konuşanlar da vardı. Hocalar, bu dağılımı gözönünde bulundur, derslerine giren öğrenciler de bunu bilirdi.

felsefi yargıları tekrar suçlanan Sigerus, Papalık makamı önünde hesap vermek için Orvieto'ya gitti. 22 Şubat 1282'de aklını kaçırmış olan sekreteri tarafından bıçaklanarak öldürüldü. Agostino Nifo 1500 yılı civarında yazmış olduğu bir yazıda kendisini İbn Rüşdçülüğün kurucusu olarak anmaktadır (Maurer, 1982: 407-408; Bazan, 2006: 632-633).

Sigerus de Brabant, içinde mantık yapıtlarının da bulunduğu birçok yazı kaleme aldı. Mantık yapıtları arasında *Quaestiones Logicales (Mantıkla İlgili Sorular)*; *Sophismata* sayılabilir. Aristoteles'in yapıtları üzerine yazdığı yorumlar arasında *In III De Anima (De Anima Üstün Yorum)*; *De Generatione (Oluş Hakkında)*; *Physika (Fizik)* ve *Metaphysica (Metafizik)* yer almaktadır. O dönemdeki en ünlü metinlerden biri olan *Liber de Causis (Nedenler Kitabı)* ile kendi özgün çalışmaları olan *De Necessitate et Contingentia Causarum (Nedenlerin Zorunluluğu ve Olumsuzluğu Hakkında)*; *De Aeternitate Mundi (Evrenin Ezeli-Ebediliği Hakkında)* ile *De Anima Intellectiva (Akılsal Ruh Hakkında)* önem taşımaktadır. Bunlardan özellikle *De Anima Intellectiva Thomas Aquinas'ın Papalığın emri üzerine kaleme almış olduğu De Unitate Intellectus Contra Averroistas (İbn Rüşdçüler Karşı Aklın Birliği Hakkında)* adlı yapıtına bir tür cevaptır.

Brabant'ın Tanrı ve Evren Anlayışı

Sigerus'un metafizik anlayışı, Aristoteles'ten kaynaklanan bir anlayış üzerine inşa edilmiş olmasına karşın, gene de Yeniplatoncu bazı unsurlar içermektedir. O da, tıpkı Aristoteles gibi ilk felsefenin konusunun varlık olarak varlık olduğunu söylemektedir. Bunun yanı sıra ilk varlık veya ilk neden de gene metafiziğin konusudur. Ona göre varlık ve bir aynı şeyi işaret eder; bununla birlikte bunlar eşanlamlı değildirler. Zira varlık, varolma edimini (*actus essendi*) gösterirken bir kendi içinde bölünemeyeni (*indivisum in se*) anlatmaktadır. Varolma edimi varlığın özüne aittir ve ona -sonradan- eklenmiş bir şey değildir. Sigerus'a göre şeyler saf edim durumunda değildirler. Çoklukları zaten bunun kanıtıdır. Dolayısıyla şeylerde, onları oluşturan iki yön bulunmaktadır; varlık (*esse*) ve varolma potansiyeli (*potentia ad esse*) (Bazan, 2006: 636).

Sigerus'un bu "esse" ve "potentia ad esse" bileşimi, aslında bütün yaratılmış olanları etkileyen ve aynı zamanda belirleyen metafizik bir bağımlılıktır. Ona göre, sadece bireysel ve bozulmaya müsait olan tözlerde bu bileşim söz konusudur. Oysa, bir bütün olarak dünya (veya evren), cinsler ve ayrı tözler sadece varolma potansiyeline sahiptir. Başka bir ifadeyle dile getirilecek olursa, evrenin, cinslerin ve ayrı tözlerin ontolojik durumları varolmama potansiyelleri (*potentia ad non esse*) üzerinden değil; fakat varolma potansiyelleri üzerinden belirlenmektedir. Tanrı İlk Varlık ve bütün şeylerin İlk Nedenidir. Bu özelliklerinden dolayı Tanrı'nın saf bir varoluşu olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı'nın yaratmış olduğu ay altı dünyada; başka kelimelerle oluş ve bozuluşun hüküm sürdüğü dünyada olumsuzluktan, yani herhangi bir şeyin varolup olmama imkanından söz edebiliriz (Maurer, 1982: 195).

Olumsuzluk denilen durum, kesinlikle Tanrı'nın dünyadaki işlere karışmasından kaynaklanmaz. Bu durum daha çok madde ile igilidir. Madde, Sigerus'a göre, yaratma eyleminde Tanrı ile fizik evren arasında bir tür arabulucu görevi üstlenen göksel alemlerin ve İlahi Zekanın etkilerinin tam anlamıyla alınmasına engel oluşturacak bir eksikliklerdir. Dolayısıyla ay altı alemde hiçbir şey zorunlulukla gerçekleşmemektedir. "Bu dünya, belli bir kesinlikte önceden dile getirilemeyecek pek çok olumsal olaya sahne olmaktadır; zira bu olayların hiç biri zorunlu nedenlerin ürünü değildir. Tanrı bile, genel anlamda kendisinin her şeyin uzak nedeni olduğunu bilmesi dışında, gelecekteki olumsal olayları bilemez" (Maurer, 1982: 195).

1270 yılında Aegidius Romanus (Gilles of Rome), *Errores Philosophorum* isimli eserinde İbn Rüşdçülerin bel bağladıkları Aristoteles, İbn Rüşd, İbn Sina, Gazali, Kindi ve İbn Meymun gibi filozofların hatalarını göstermeye çalıştı. Bu yapıta verilen cevaplar çok sertti ve ortalık karıştı. İbn Rüşdçülerin on üç önermesi Stephen Tempier tarafından listelendi ve 1270 yılında bir beyanname ile kınandı. Daha sonra Papa XXI. Paulus'un emriyle toplanan on altı ilahiyatçıdan oluşan bir komisyon bu kez 219 maddelik bir liste hazırladı. Burada, İbn Rüşdçülere muhalif olan bazı filozofların da önermeleri bulunmaktaydı. Suçlamalar Aristotelesçiliği ve İbn Rüşdçülüğü engellemese de ilahiyatçılarla filozoflar arasındaki ayrılığı derinleştirdi.

Sigerus de Brabant *De Aeternitate Mundi* adlı yapıtında evreni başlangıcı ve sonu olmayan bir yapı olarak düşünmektedir. Meselenin en şaşırtıcı tarafı, evrende yer alan türlerin de ezeli-ebedi olarak düşünölmeleridir. Bu türler içindeki insan da zaman içinde başlangıcı ve sonu olmayan bir yapıdır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa insan yaratılmamıştır, yani bir ilk insandan söz edemeyiz ve insanın sonuncusu da olmayacaktır. Böyle bir yaklaşım onun Aristotelesçi düşünce yapısından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, bu anlayışını dile getirdikten sonra, biraz da alaycı bir şekilde şunları söylemiştir: “Akıl tarafından ulaşılan bu sonuç (iman tarafından) kesinlikle reddedilmelidir.” Tanrı ile ilk insan arasındaki bağı bu şekilde dışarıya atan Sigerus, insandaki öz ve varoluşun her ikisinin birden Tanrı tarafından yaratıldığını söyleyerek kendisinden önceki filozofların ve bazı çağdaşlarının düşüncelerine de karşı çıkmıştır (Maurer, 1982: 196; Bazan, 2006: 637).

SIRA SİZDE



Sigerus de Brabant, Tanrı tarafından yaratılan ay altı dünyada her şeyin olumsuzluğa tabi olduğunu savunur. Buradaki “olumsallık” ifadesi, ay altı dünyanın hangi özelliklerine göndermede bulunmaktadır?

BOETHIUS DACUS

Yaşamı ve Yapıtları

Boethius Dacus, on üçüncü yüzyılın, Sigerus de Brabant ile birlikte radikal Aristotelesçiliğinin en önemli isimlerinden birisidir. 1277 yılındaki ünlü Tempier suçlamasına hedef olmuş filozoflardandır. Hayatı hakkında bildiklerimiz çok azdır. Ortaçağ belgelerinde bazen İsveçli Boethius olarak da anılmaktaysa da doğduğu yer İsveç değil Danimarka’dır. Bundan dolayı son dönemlerde kendisine Danimarkalı Boethius denmektedir. Kesin doğum ve ölüm yılları da bilinmemektedir. 1262’den sonra Paris’te bulunduğu ve Edebiyat Fakültesinde 1270 ile 1280 yılları arasında dersler verdiğini biliyoruz. Mantık yapıtlarını 1270 civarında, doğa felsefesi ile ilgili olanlarını da 1272 ve sonrasında kaleme aldığı tahmin edilmektedir.

Boethius Dacus’un yapıtları arasında birkaç Aristoteles yorumu bulunmaktadır. Bunlar, *Quaestiones De Generatione et Corruptione (Oluş ve Bozuluş Hakkında Sorular)*; *Quaestiones Super Libros Physicorum (Fizik Kitapları Üstüne Sorular)*; *Quaestiones Super Librum Topicorum (Topikler Kitabı Üstüne Sorular)* dir. Kaleme aldığı diğer yapıtlarından başlıcaları *De Aeternitate Mundi (Dünyanın Ezeli-Ebediliği Hakkında)*; *De Summo Bono (En Yüksek İyi Hakkında)* başlıklı çalışmalarıdır.

Boethius Dacus’ta Dünyanın Ezeliği-Ebediliği Sorunu

Boethius Dacus, bazılarının göre, çağını aşan tarzda adcı (nominalist) bir anlayışa sahiptir. Ona göre varolmayan şeyler hakkında doğru önermeler kurmak olanaksızdır. Bu yaklaşım, dünyanın ezeli-ebediliği sorununu ele alan Boethius Dacus’un hareket sahasını bütünüyle belirlemektedir. İlahiyatçıların dünyanın yaratılışı hakkında dile getirdikleri düşünce, dünyanın ilahi irade tarafından ve yoktan var edildiği şeklindedir. Bununla birlikte, Boethius Dacus, dünyanın böyle bir irade tarafından yaratılmış olduğuna ilişkin önermenin bilim tarafından düzgün bir açıklamasının yapılamayacağını ileri sürer. Ona göre, böyle bir yaklaşımın, zorunlulukla ortaya çıkan bir durumu işaret etmesi de olanaklı değildir. Zira dünyaya ilişkin olarak ortaya konulacak bilimsel önerme ve yasalar, kesin bir zorunluluk içermezler. Bunun nedeni de dünyadaki “şey durumları”nın zorunlu bir şekilde ortaya çıkmamalarıdır. Bu, dönemini aşan bir yaklaşımdır (Bazan, 2006: 227).

Bilimin sınırları konusunda, son derecede hassas bir yapısı olduğu anlaşılan Boethius Dacus'un en temel bilgikuramsal anlayışı, bilimi akılsal ilkeler bağlamında biçimlendirmiş olmasıdır. Bu sınırların dışındaki herhangi bir şey veya mesele asla o bilimin konusu olamaz ve o bilim de bu mesele hakkında herhangi bir şey söyleme fırsatını yakalayamaz. Felsefenin özerkliği hakkında ciddi bir sınav veren Dacus için aklın ilkeleri vahyin hakikatlerinden daha önemlidir (Bazan, 2006: 228).

Farklı türden bilimlerin kendi alanları içinde bağımsız bir şekilde uğraş veremeleri gerektiğini savunan Boethius Dacus'a göre birkaç bilim söz konusudur. Bunlardan bir tanesi fizik ve doğa bilimidir. Fiziğin uğraş alanı doğanın kendisidir. Doğa, yani Eskiçağ Felsefesindeki *physis* varolanları kendisine araştırma konusu olarak alır. Bu, oluşa tabi olan yapılar anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yaratma edimi bu bilimin kesinlikle alanı dışındadır. Başka bir deyişle, fizik bilimi yaratılış hakkında herhangi bir önerme ortaya koyamaz. Oluşun ve bozuluşun hâkim olduğu ve genel ilkelerin de bu yaklaşımı beslediği bir fizik dünyada, hareketin mutlak bir başlangıcının olduğunu dile getirmek olanak dışıdır. Boethius'a göre zaten Aristoteles'in kendisi de, *Fizik* adlı yapıtının VIII. kitabında bu görüşü dile getirmiştir. Aristoteles'e göre, bütün bu nedenlerden dolayı dünya ezeli-ebedidir. Zira oluş, fizik dünyanın en temel gözlenen durumudur ve sadece doğal nedensellik içinde kaldığı sürece hareketin mutlak kaynağını işaret etmek olanaksızdır. Aynı durum matematiğin sınırları içinde kaldığında da geçerlidir (Bazan, 2006: 228).

Bununla birlikte, Boethius'un bir de metafizikçi yönü bulunmaktadır ve bu yönüyle düşündüğünde Boethius Dacus yaratılışçı çizgiye yakındır. Ona göre bir metafizikçi, akılsal araçlar yardımıyla dünyadaki her şeyin olumsuzluğunu ve dolayısıyla bir İlk Nedenin varlığını ortaya koyabilir. Metafizikçinin, yani filozofun gene de yapamayacağı şey dünyanın ezeli-ebedi olduğunu 'kanıtlamak'tır. Zaten 1277 suçlamasında Boethius Dacus'un maruz kaldığı ithamlardan en önemlisi onun şu ünlü önermesiyle ilgili olmuştur: "Yaratılış olanaksızdır; ne var ki, iman tarafından ortaya konulan karşıt görüş de sahiplenilmelidir." Benzer bir yaklaşımı dile getiren bir başka önermesi de dikkate değer olmakla birlikte yaşadığı dönemdeki derin ve ağır baskıları işaret etmek bakımından benzersizdir: "Doğa Filozofu, Hıristiyan imanına aykırı olsa da, dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğunu inkâr etmelidir." (Maurer, 1982: 199-200).

Yukarıda gösterilmeye çalışılan yaklaşımlar, ortaya iki boyutlu bir görüntü çıkarmıştır. Bunlardan bir tanesi akıl ile iman arasındaki ilişkidir. Boethius Dacus'a göre felsefe insan aklının bir eseridir. Bu eser kendi içinde, her şeyden önce, doğal nedenler ile evrenin, akılsal soruşturma sonucunda ortaya çıkmış olan ilkelerini barındırmaktadır. İman ise Tanrı'nın mucizeleri ile doğaüstü bir açıklamanın üstüne kurulmuştur. Bu bakımdan bunların kendilerine ait belirgin birer alanları bulunmaktadır. İkinci boyut da buna bağlı ve paralel olarak belirginlik kazanmaktadır. Bu boyuta göre, doğa felsefesi ile uğraşanlar kendi alanlarında kaldıkları sürece ortaya koydukları önermeler doğru olacaktır. İmanın alanına giren önermeler de, fizik önermeleriyle aykırı düştikleri durumlarda bile, yine aynı şekilde doğrudurlar. Bu öğretiyi, felsefe tarihinde "çifte hakikat öğretisi" olarak adlandıranlar çıkmışsa da bazı felsefe tarihçileri, Boethius'un bu yaklaşımının, her ne kadar 1277 suçlamasında öyle olduğu dile getirilse de, çifte hakikat ile ilgisinin olmadığını belirtmektedir (Maurer, 1982: 201; Bazan, 2006: 229).

Boethius Dacus felsefe ile ilahiyat arasında ya da akıl ile iman arasında nasıl bir denge kurmaktadır?



SIRA SİZDE

IOHANNES DUNS SCOTUS

Yaşamı ve Yapıtları

Bir Fransisken ilahiyatçı ve filozof olan Duns Scotus, kendisinden önce doğmuş Thomas Aquinas ile kendisinden sonra dünyaya gelen Guilelmus de Ockham ile birlikte Ortaçağın, özellikle Skolastik döneminin önde gelen isimlerinden birisidir. Düşüncelerini ortaya koyarken izlediği yol zarifti; ama bu yol onu bir o kadar da anlaşılması güç bir filozof yapmış; bundan dolayı kendisine, ince eleyip sık dokuyan, incelikli, titiz doktor anlamlarına gelen *Doctor Subtilis* lakabı takılmıştır.

Hayatı hakkında bildiklerimiz pek azdır. Bununla birlikte, adındaki Scotus'tan da kolayca anlaşıldığı gibi, İskoçya'da dünyaya gelmiştir. 1265 dolaylarında İskoçya'daki Duns'ta doğmuştur. 1278'den itibaren Fransisken eğitimi almaya başlamış ve 1291 yılında rahip olarak Fransisken tarikatına katılmıştır. 1288 yılında Oxford Üniversitesi'nde eğitimini sürdüren Scotus'u tarikat Paris'teki Üniversiteye göndermiş ve eğitimine orada devam etmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Duns Scotus'un felsefesinde ve yazılarında iki evre bulunmaktadır: Oxford ve Paris dönemleri.

Paris Üniversitesi'nde Petrus Lombardus'un *Sententiae* adlı yapıtı üzerine yorumlardan oluşan dersler verdi. 1307 yılında Magister (Hoca) unvanını aldı. Birkaç defa Paris dışına görevli olarak çıktıysa da asıl olarak Paris'teki öğretim işini devam ettirdi. 1307 yılına kadar faal öğretim üyesi olarak Paris Üniversitesi'ndeki Fransisken kürsüsünde bulundu. Almanya'nın Köln kentindeki Fransisken evine, eğitim çalışmaları amacıyla gönderildi ve burada henüz 42 yaşında öldü. Çok genç bir yaşta ölmesine karşın ardında bıraktığı yapıtlar ciddi boyutlardadır. Scotusçuluk akımının başlatıcısı bir filozof olan Duns Scotus, özellikle metafizik alanındaki düşünceleriyle kendisinden sonra gelen düşünce insanlarını etkilemiştir. Duns Scotus da Thomas Aquinas gibi bir ilahiyatçı olmasına ve onunla aynı imanı paylaşmasına rağmen, özellikle varlık alanındaki felsefi düşünceleriyle Thomas Aquinas'tan derin biçimde ayrılmaktadır. Bu yüzden Scotusçuluğun, Thomasçılıktan farklı bir alanda varolduğunu belirtmek gerekir (Maurer, 1982: 220; Aspell, 1999: 243; Dumont, 2006: 353; Harris, 1959: 1-37).

Duns Scotus'un Oxford Üniversitesi'nde iken *Sententiae* üzerine derslerinden derlediği çalışmalar doğrultusunda *Opus Oxoniense* veya *Ordinatio (Düzen)* adlı bir yapıt kaleme almıştır. *Sententiae* üzerine Paris Üniversitesi'nde verdiği derslere ilişkin yorumlarını ise *Reportata Parisiense* veya *Opus Parisiense (Paris Yapıtı)* adlı bir başka yapıtta bir araya getirmiştir.

Duns Scotus'un diğer yapıtları arasında önemli gördüklerimiz şunlardır: *Quaestiones in Libros Aristotelis De Anima (Aristoteles'in De Anima Kitapları Üstüne Sorular)*; *De Prima Principio (İlk İlkeler Hakkında)*; *Collationes (Karşılaştırmalı Okumalar)*; *Quaestiones Subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis (Aristoteles'in Metafizik'i Üstüne Çok İnce Sorular)*.

Iohannes Duns Scotus'un Bilgi Anlayışı

Bütün Ortaçağ filozoflarının kabul ettiği Aristotelesçi bilgi anlayışını, genel anlamda Duns Scotus da kabul etmektedir. Bu genel anlayışa göre bütün bilgimiz duylardan kaynaklanmaktadır. Duyularımız aracılığıyla elde ettiğimiz imgelerdeki maddi unsurlar etkin akıl (*intellectus agens*) tarafından soyutlanmaktadır. Soyutlama (*abstractio*) aracılığıyla ortaya çıkan anlaşılabilir nesnelere (*res intelligibilis*) edilgin akılda (*intellectus possibilis*) yer almaktadır. Bu anlaşılabilir nesnelere

tümü de bilinen nesnelere temsil yeteneğine sahiptir. Duns Scotus'un kabul ettiği olduğu bir başka özellik de insan aklının doğuştan boş (*tabula nuda veya tabula rasa*) olmasıdır. Bununla birlikte o, aklın sezgisel ve soyutlayıcı yönü üzerinde daha ağırlıklı olarak durmaktadır (Aspell, 1999: 255; Dumont, 2006: 361-362).

Duns Scotus'a göre, fizik dünyadaki bireysel varoluşların tümü doğrudan doğruya duyular tarafından algılanır ve daha sonra da akıl tarafından kavranır. Bu, Boethius'tan itibaren şekillenen, daha aşağıdaki bir etkinlik biçiminin daha yukarıdaki tarafından bilinmesi; fakat tersinin söz konusu olmaması tarzındaki düşünceye dayanmaktadır. Buna paralel olarak zihinsel sezgi, bütün aktüel bireysel varoluşlar bakımından gerekli olan bir tarzıdır. Duns Scotus'un buradaki bireysel varoluşlar deyişiyile ifade ettiği şey, doğru olumsal önermeler, tümevarım ve sezgidir. Bireysel varoluşlardaki sezgi gerekliliği, Duns Scotus'a göre, soyutlamanın sezgiyi önceden varsaymasıdır. Ona göre "tümelleri, nereden soyutlanacaklarını bilmeden bireysel olanın içinden soyutlamak asla olanaklı değildir." (Aspell, 1999: 255, Duns Scotus, *In De Anima*, XXII, 3).

Duns Scotus'a göre insanın en yüksek güçleri onun aklı ve iradesidir. Aslında ona göre, ruhun güçleri arasında formel olarak belirlenmiş bir ayırım söz konusuysa da bu güçler temel itibarıyla birbiriyle özdeştir. Yukarıda da dile getirilmiş olduğu gibi Duns Scotus, akılda etkin ve edilgin olarak iki kısım olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte bu kısımların, bilgi elde etmek konusundaki işlevleri tamamen Duns Scotus'a özgü bir içerik taşımaktadır. Etkin aklın, Thomas Aquinas'ta olduğu gibi duyu imgeleri üzerine eğilerek bir soyutlama işlemine girişmesine gerek yoktur. Akıl, doğrudan doğruya duyulanabilir nesneye yönelmekte ve o nesnedeki anlaşılabilirlikten tümel kavramlar ortaya çıkarmaktadır (Maurer, 1982: 237).

İşaret edilebilir dünyada olup bitenlere ilişkin bilgimizi, soyutlama yoluyla elde ettiğimizi ileri süren Duns Scotus'a göre sezgisel bilgi, adına gerçeklik dediğimiz aktüel varoluşların dünyasında yer alan şeylerin bilgisidir. Söz gelimi, bir masanın, masanın üzerindeki bir kalemin, bahçedeki bir ağacın bilgisi sezgisel bilgidir. Soyutlayıcı bilgi ise gerçeklik denen aktüel varoluşlar dünyasında bulunmayan bir şeyle ilgili de olabilir (Maurer, 1982: 237). Temel olarak her iki türden bilgi de bireysel bir şey hakkındadır. Bununla birlikte soyutlayıcı bilgi, bütün bireysellerde ortak olan bir yapı hakkında da ortaya çıkabilir. Bunların aralarındaki biricik fark, sezgisel bilginin varolan bir şey hakkında olması; soyutlayıcı bilginin ise varoluştan soyutlanmasıdır (Maurer, 1982: 238; Aspell, 1999: 255).

Duns Scotus'a göre, akılda ortaya çıkan bu durum duyusal bilgide de geçerlik kazanmaktadır. Ona göre, görme sezgiseldir; bunun nedeni, görmenin nesnesine şimdi ve burada (*hic et nunc*) ulaşabilmesidir. Bununla birlikte imgelem (*imaginatio*) doğası itibarıyla soyutlayıcıdır. Bundan anlaşılması gereken şey şudur: İmgelemin nesnesinin şimdi ve burada olması gerekli değildir. Şu anda aktüel olarak gözümüzün önünde olmayan bir şey; hatta dünya varolduğundan beri hiç varolmamış bir şey de imgelem tarafından canlandırılabilir. Zaten, Duns Scotus'un da içinde yaşadığı on dördüncü yüzyılın en önemli tartışmalarından biri, şimdiye kadar anlatılanlar etrafında ortaya çıkmaktadır (Maurer, 1982: 238).

Duns Scotus'un da ilgilendiği bu önemli soru şudur: Acaba, nesnesi var olmadığı halde sezgisel bilgi mümkün müdür? Duns Scotus'a göre, bu soruya olumlu cevap verenler bir şekilde şüpheciliği desteklemektedirler. Zira, algıladığımız nesnelerin gerçekten var olup olmadıklarını kesin bir şekilde bilmenin olanaksızlığı, o nesnelerin bilgisine ilişkin ciddi bir sorgulamayı da beraberinde getirmektedir. Ortaçağ felsefe tarihinde Ghent'li Henry olarak bilinen Henricus de Gandavo

isimli bir düşünür, aklın kesinliğinin değişmez hakikatler (doğrular) ile ilgisi olduğu için her an değişmekte olduğunu ve bundan dolayı duyuların nesnesi olan duyulanabilir şeylerden hareketle kesinliğin asla elde edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla Gandavo'ya göre bu tür bir değişmez, sabit durumun açığa çıkması için gene onun gibi sabit, dolayısıyla ilahi bir aydınlanma (*illuminatio*) gereklidir. Platon'dan itibaren bazı filozofların gündeminde olan bu anlayışa göre, böyle bir ilahi benzerlik söz konusu değilse, şeylerdeki hakikat kesinlik derecesinde elde edilemeyecektir.

Duns Scotus Gandavo'nun bu düşüncelerine hemen karşı çıkmıştır. Ona göre, en azından üç alanda, yukarıda sözü edilen ilahi aydınlanma olmaksızın şeylerin bilgisindeki doğruluk kesin bir şekilde elde edilebilir. Henricus de Gandavo ile olan tartışmasında Duns Scotus'un belirlemiş olduğu üç alan şöyledir: 1) İlk ilkelere ve onlardan çıkartılan her şey. İlk ilkelere örnek olarak "varlık vardır" veya "parça bütünden küçüktür" gibi doğruluğundan kesin olarak emin olduğumuz ifadeleri verebiliriz. Bu türden ifadeler, Duns Scotus'a göre, mantıksal işlemler aracılığıyla (tasım vb.) ortaya çıkmaktadır ve bilimsel içerikteki önermeler bu türden ilkeleri kendisine dayanak yaparak biçimlenmektedir.

Bilimsel nitelikteki önermeler, aslında aklın kavrayabildiği ve duyulanabilir evrende izlenebilir bir düzeni içinde barındıran doğrulardan oluşmaktadır veya bu doğrulara dayanmaktadır. Bu doğrular (veya hakikat) etki/neden/sonuç ilişkisi içinde gözlemlenebilmektedir. Duns Scotus'a göre "herhangi bir şey düzenli bir şekilde cereyan ediyor ve serbest bir nedene dayanmıyorsa, bu şey o nedenin doğal bir etkisidir." (akt. Aspell, 1999: 259; Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, n. 9). Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, akıl ile fizik evren arasındaki ilişkiyi uygun şekilde kurabilmemizi sağlayan "düzen" kavrayışıdır. Nedenin serbest olmaması da, olumsuzluğu engelleyen ve yinelenmenin/aynen tekrarın garantisini veren bir başka önemli noktadır. Dolayısıyla, "ilk ilkeler temelinde insan akli, duyu verilerinin fizik dünyanın gerçekte olduğu gibi olduğunu bildirişini, kesinlik içinde ve eleştirel bir tarzda yargılayabilir (yani bunlara ilişkin bir yargıda bulunabilir. ç.n.)" (Aspell, 1999: 259).

2) Duns Scotus'a göre, sadece ilk ilke olarak andığımız tümel önermeler, fizik evrenle ilgili olan bilimsel ilişkimizi biçimlendirmez. Biz, aynı zamanda duyu tecrübelerimiz aracılığıyla da şeyler arasındaki düzenli ilgiyi bulup ortaya çıkartabiliriz. Gözlemlediğimiz şeylerdeki düzenlilik, bizim o şeye ilişkin belli bir kural ortaya koymamıza neden olabilir. Bazı şeyler arasındaki ilişkilerin düzenli gözlemi sonucunda ortaya çıkan kural, o şeylerin gelecekteki olası tavır alışı biçimlerini önceden kestirebilmemize de olanak tanıyacaktı. Bilim, o halde, sınırlı sayıda gözlemden hareket ederek, benzer durumlardaki bütün olaylarda geçerli olan bir genel yasa üretebilir. Üstelik, bu şeyler hakkındaki olası bütün bireysel durumların tüketilmesi de gerekli değildir. Bu tarz bir bakış açısı, Aristoteles'in bilim anlayışına çok yakın durmaktadır. Aristoteles'e göre, duyu tecrübesi (*empeiria*) ilişkilerdeki olguyu, analiz de onun nedenini (*aitia*) ortaya çıkarmaktadır (Aspell, 1999: 259; Dumont, 2006: 363).

3) Duns Scotus, kesin bilgi elde edebileceğimiz üçüncü alanın kendimize ait eylemlerimizle ilgili olduğunu söyler. Bu eylemler; duyulama, imgeleme, anlama gibi eylemlerdir. Bunlar, Scotus'a göre, her ne kadar olumsal türden eylemler olsalar da, gene de içlerinde doğrudan doğruya kavranabilecek bir kesinlik söz konusudur. Sözgelimi, içsel eylem olarak adlandırabileceğimiz anlama edimlerimizin sezgisinden hareketle ortaya çıkan psişik doğrular, tıpkı fizik dünyadaki şeyleri

anlamamız için gerekli olan ilk ilkeler gibi anlaşılabilirler. Bir başka deyişle, ruh, bizzat kendi varoluşuna ilişkin sezgisel bir bilgiye ulaşır; bu bilgide bulunan bütün niteliklerin soyutlanması sonucunda da, bizzat kendi yalın doğasının bilgisini elde etmiş olur (Aspell, 1999: 260).

Iohannes Duns Scotus'un Tanrı Kanıtlanması

Duns Scotus'tan önce Ortaçağ Felsefesi tarihinde gördüğümüz en önemli Tanrı kanıtlamaları, Anselmus (*ontolojik*) ile Thomas Aquinas'ın (*kozmojik*) Tanrı kanıtlamalarıdır. Thomas Aquinas, Tanrı'nın varoluşunun etkilerinden hareketle bu etkilerin nedeni olan O'na ulaşmaya çalışmış; kanıtlanmasını temel olarak bu anlayış üzerine biçimlendirmiştir. Duns Scotus da, Thomas Aquinas'la bu başlangıç noktasında hemfikirdir. Bununla birlikte Duns Scotus, Thomas Aquinas'ın, etkilerin görünür olduğu alan olan duyulanabilir alanı ve duyu tecrübesine konu olan olguları tercih etmesini eleştirir. Duns Scotus, etkisini fizik dünya üzerinde gösteren bir Etkin Varlık olan Tanrı'nın ispatı için başka bir yola başvurmuş (Maurer, 1982: 223; Aspell: 274) ve etkin nedenin varlığının ispatı için metafizik bir hakikati tercih etmiştir. *Opus Oxoniense* isimli yapıtında şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Bazı varolanlar üretilebilir." Böyle bir başlangıç noktasından hareket etmenin avantajı, bu durumun mutlak biçimde zorunlu olmasıdır. Her varolan bir şekilde üretilmiş/yaratılmıştır. Ne var ki, her bir üretilmiş olan varolanın bir başkası tarafından üretildiği de bizzat duyu tecrübesi tarafından saptanmaktadır. Başka bir deyişle, her bir varolanın üreticilik anlamında bir başka nedeni bulunmaktadır ve bu neden de üretilmiş bir varolandır. Bu durum, tıpkı Aristoteles'in "ilk hareket ettirici"si gibi bir ilk nedene kadar geri gitmektedir (Aspell, 1999: 274-275).

Bu üretilmişlik durumu, birbirlerine özsel olarak bağlı bir dizi varolan ilişkisini anlatmaktadır ve Duns Scotus'un görüşüne göre, böyle bir kalkış noktası duyulanabilir, ne de tecrübeye dayalı bir kavrayıştır. Bu nokta, bazı varolanlara ilişkin metafizik bir doğru, bir hakikattir. Bununla birlikte, bu dizi ile ortaya çıkmış olan etkinin toplam görüntüsü, kesinlikle bütün bir dizinin başlangıç nedeni olamaz. Her şeyden önce bu etkinin, dizinin dışında bulunması ve kesinlikle gerçekten varolması gerekir. Gerçekten varolmamış olursa, o zaman bu etki de o dizi içindeki olası bir parça haline gelecek ve onun da bir etkin nedenini aramak gerekecektir.

Meseleyi başka türlü ifade edecek olursak, varolanlar ya kendi kendilerine, ya hiç bir şeyden veya herhangi bir şey tarafından üretilmiş olmalıdırlar. Duns Scotus'a göre herhangi bir varolanın kendisini üretmesi düşünülebilecek bir şey değildir. Aynı şey yokluk tarafından üretilme konusunda da geçerlidir. Dolayısıyla varolan, bizzat kendisi üretici olan bir başka şey tarafından üretilebilir olmalıdır. Buradan hareketle denilebilir ki, bir ilk etkin neden vardır ve O da Tanrı'nın kendisidir. Bu kanıtlamanın en önemli noktası, diğer kanıtlamalarda da gördüğümüz gibi, nedenin biçimlendirdiği düzenin, sonsuzca bir dizi içinde varolmasının mümkün olamayacağı düşüncesidir.

Düşünce yapısında, yukarıda da gördüğümüz gibi fizik dünyanın önemini her fırsatta vurgulayan Duns Scotus için Tanrı'nın varlığının kanıtlanması *a posteriori* (*deney sonrası, deneyden çıkarılmış*) bir tarzda gerçekleşmektedir. "Ona göre, Tanrı vardır yargısı analitik değil, sentetik bir yargıdır. Yani insanda, Tanrı'nın varolduğuna ilişkin doğuştan bir düşünce bulunmaz. İnsan, Tanrı'nın varlığına ancak Tanrı'nın yeryüzündeki etkilerini inceleyerek, bu etkilerden nedenlere doğru ilerleyerek ulaşabilir. Yoksa aklın nedenlerden etkilere doğru ilerlemesi mümkün

değildir. Zihnin asıl konusu olan bu ilk varlığın, yani Tanrı'nın kendisi nedensiz bir varlıktır. Yani yeryüzündeki tüm etkilerin nedeni olduğu halde, kendisinin bir nedeni yoktur. O kendi kendisinin nedenidir. Bu özelliklere sahip bir varlık aynı zamanda sonsuzdur, maddesizdir ya da salt biçimsel bir nedendir. Böyle bir ilk neden edimsel (aktüel) olarak da vardır; O zorunlu bir varlıktır. Ayrıca bütün bu niteliklerin de ötesinde böyle bir varlık, yani Tanrı, etkindir, salt akıldır, salt istençtir. Tanrı her şeyi özgür istenciyle gerçekleştirir; dünya O'nun özgür ediminin kendiliğinden bir sonucudur." (Çotuksöken&Babür, 1989: 298).

SIRA SİZDE



Iohannes Duns Scotus'un Tanrı'nın varlığını temellendirmek için geliştirdiği kanıt-lama "a posteriori" bir görünüm sergiler. Buradaki "a posteriori" ifadesi Scotus'un kanıtının hangi yönüne işaret etmektedir?

Iohannes Duns Scotus'un Ahlak Anlayışı

Duns Scotus'un ahlak anlayışı, onun irade hakkındaki düşüncesi etrafında biçimlenmiştir. Duns Scotus, Thomas Aquinas'ın akıl ile irade arasında kurmuş olduğu nispeten dengeli ilişkiyi kabul etmez. Thomas Aquinas aklın iradeye, iradenin hedefine ulaşması için en başta bir ivme kazandırdığını fakat daha sonra onu eylemlerinde özgür bıraktığını düşünmekteydi. Buna karşılık Duns Scotus, Bonaventura'nın da etkisiyle, iradenin akıldan biçimsel olarak ayrı olduğunu ve aynı zamanda akıldan daha asil (daha yüksek bir yeti) olduğunu ileri sürer. Ona göre irade özgür bir güçtür (*potentia libera*). Bu yapısı itibarıyla da, doğal eğilimi olan akıldan daha üstündür; zira özü gereği özgürdür (Aspell, 1999: 285).

Akıl, doğrudan bir şekilde ve sorgusuzca hakikate yükselmektedir ve bundan dolayı da akıldışıdır (irrasyonel). Buna karşılık irade, akıl tarafından bilinen nesnesini özgür bir şekilde seçtiği sürece akılsaldır. Duns Scotus iradenin eylemine akılsal demektedir ki; ona göre akılsallık, akılla birlikte hareket etmek, eylemde bulunmaktır. Tam da bu nedenden dolayı, ona göre irade, doğası bakımından radikal bir biçimde akılsaldır (Aspell, 1999: 286). Bu akılsallık nedeniyle irade, eylemleri için akla bir şekilde gereksinim duymaktadır; bununla birlikte akıldan daha temelli bir etkinlik içermektedir (Dumont, 2006: 367).

Scotus ahlak anlayışını iradenin ve iyinin üzerine oturtmaktadır. İrade'nin doğanın genel işleyişine zıt bir yapısı bulunmaktadır. Başka bir deyişle, iradenin davranış biçimi ile doğanınki arasında bir farklılık bulunmaktadır. İrade, öyleyse, amacını bizzat kendisi üzerinden ve özgür bir şekilde belirlemekte, istemektedir. İrade, aynı zamanda, özgür bir şekilde belirlemiş olduğu hedefine ulaşmaya çalışırken, kendisini bu amaca taşıyacak şeyler üzerinde de özgürce eylemde bulunmaktadır. Bu amaç, her şekilde kendinde iyi olanın kendisidir. İyi, Duns Scotus'a göre, bütün varolanların bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ahlakilik, Duns Scotus'un düşüncesinde akıl ve özgürlük temelinde kurulmaktadır. Bu akıl ve özgürlük, aslında insan eylemlerinin ahlaki olmasını sağlayan sorumluluk, özerklik ve yönetme gücünün ortaya çıkması için gereklidir (Aspell, 1999: 287).

Duns Scotus'a göre iki tür iyilikten söz etmek mümkündür. Bunlardan birincil olanı, şeylerin doğal düzenine göre değil; fakat doğru aklın buyruklarına göre biçimlendirilmiş, belirlenmiş olan nesneye yönelmiş olan iradeye bağlı eylemin kendisine ait olan bir iyilik türüdür. Sözgelimi, hırsızlık veya adam öldürme, bu doğru akla aykırı düşecek eylemlerdir. Dolayısıyla Kutsal Kitap'ta dile getirilen emirler/yasaklar da bu doğru akla uygun buyruklar kapsamındadır. Bundan dolayı, insanların birincil derecede yerine getirmek zorunda oldukları buyruklar

bunlardır. Bu buyruklara itaat tarzındaki insan eylemleri, özgür iradenin yerine getirdiği davranışın hedefindeki ahlaki iyiliğin aktüelliğini sağlamaktadır. İkincil tarzda iyilik ise, davranışın biçimlendirilmesi esnasında yer ve zaman gibi çevresel koşulların dikkate alınması sonucunda ortaya çıkan hedefteki iyiliktir. Bu tarz iyilik, dolayısıyla, öncelikli olarak amacı ön planda tutmaktadır. Tanrı sevgisi, Tanrı'yı sevmek, nihai bir amaç olması bakımından insanın en yüksek eylemini oluşturur. Tanrı, bir hedef olarak seçildiğinde, doğru akla aykırı olabilecek hiçbir şey olmayacaktır. Bundan dolayı iradenin, insanı bütün özellikleriyle kendisine yönlendireceği nihai amaç Tanrı'dır (Aspell, 1999: 287-288).

Duns Scotus, doğru aklın ortaya çıktığı yerin Tanrı'nın iradesinde biçimlenen doğal yasa olduğunu düşünmektedir. Ona göre, "İlahi irade iyinin nedenidir; bu durumun böyle olmasının nedeni, Tanrı'nın bir şeyin iyi olmasını istemesidir." (Akt. Aspell, 1999: 289; Duns Scotus, Rep. Par. I, d. 8, q. 1). Bu elbette, Tanrı'nın şu anda iyi olmayan bir şeyin iyi olmasını istemesi şeklinde düşünülmemelidir. Zira, O'nda böyle bir çelişki asla söz konusu olamaz. Tanrı'nın iradesinin iyiyi amaçlıyor olması, tamamen O'nun saf iyi olan doğasından kaynaklanmaktadır. Bu doğa, insana, O'ndaki tüm iyiliklere yönelme ve itaat etme fikrini vermektedir. Sınırlı irade, yani insanın istemesi, iyiyi gerçekleştirme ve kötüden kaçınmayı emreder; zira sınırlı insan, varoluşsal anlamda, sınırsız yaratıcısının buyruklarıyla zaten kuşatılmış durumdadır.

İlahi iradenin biçimlendirmiş olduğu doğal yasanın yanında bir de pozitif yasadan söz etmek gerekir. Bu yasa türü, Tanrı'nın doğal yasayı olumlaması neticesinde oluşmaktadır. Yukarıda iki maddesinden söz ettiğimiz On Emir pozitif yasaya en güzel örnektir. Bunlar doğal yasaya uymaktadır ve hatta zorunludur. Tümel karakterinden dolayı doğal yasa, her zaman tam bir kesinlik ifade edemeyebilir. İnsan yaşantısındaki değişen zaman ve mekanlar, farklı koşullar altında bulanıklıklar yaratabilir. Dolayısıyla pozitif yasa, doğal yasanın bilişsel ve ontolojik sınırlılıklarının üstesinden gelmek için Tanrı tarafından dikte edilen yasa olarak anlaşılmalıdır. Bu yasalar aracılığıyla insan, doğal yasayı düzgün bir biçimde yorumlama ve aydınlığa kavuşturma şansına da sahip olmaktadır. Doğal yasanın bu şekilde açıklığa kavuşturulması, insana, toplum içindeki hayatını nihai amaca en uygun biçimde düzenlemesi bakımında en etkin yardımı sunmaktadır (Aspell, 1999: 290-291).

Özet



Latin İbn Rüşdcülüğünü ve etkilerini özetlemek.
On üçüncü yüzyılda Aristoteles'in eserlerinin Latinceye kazandırılması, Aristoteles'in en büyük yorumcusu olan İbn Rüşd'ün görüşlerinin de Latin dünyasında ağırlık kazanmasına yol açtı. Latin İbn Rüşdçülüğü İbn Rüşd etkisindeki Latin filozofların ortaya koydukları bir düşünce hareketidir. İbn Rüşd'ü izleyenler genellikle Paris Üniversitesi'nde konuşlanmışlardı. İbn Rüşdcüler, dinin öğretilerinden uzakta sadece aklın yolunu izlemeye çalıştılar. Bu düşünce, felsefenin ilahiyatla olan bin yıllık birlikteliğinin sonu anlamına gelmekte ve onu bağımsız bir disiplin olarak tanımaktaydı. İbn Rüşdcüler Aristoteles felsefesinin yorumlanışındaki dini etkileri gidermeye çalıştılar. Ama felsefeyle ilahiyatı karşı karşıya getirmemeye, ilahiyata da bağımsız bir alan olarak meşruiyet tanımaya özen gösterdiler. Bu görüşler, özellikle Sigerus de Brabant ve Boethius Dacus'un görüşlerinde temsilini buldu ve daima Latin İbn Rüşdçülüğü olarak anıldı.



Sigerus de Brabant'ın yaşamını, yapıtlarını ve felsefe anlayışını tartışmak.

Başlıca İbn Rüşdcülerden olan Sigerus de Brabant, Paris Üniversitesi'nde Aristoteles'in İbn Rüşd ağırlıklı yorumlarını okutup öğretmiş, metafiziğinde Aristotelesçi ve Yeniplatoncu öğeleri kaynaştırmıştır. O da Aristoteles gibi metafiziği varlık olarak varlığın bilgisi olarak görmüş, şeylerde, varlık ve var olma potansiyeli olmak üzere iki yön bulunduğunu savunmuştur. Ona göre Tanrı ilk varlık ve bütün şeylerin ilk nedenidir. Ama bir bütün olarak evren, evrende yer alan türler ve insan, Tanrı tarafından yaratılmamış ezeli-ebedi şeylerdir. Ay altı dünyada olumsuzluk hüküm sürer ve bu olumsuzluk maddeden kaynaklanır. Tanrı bile gelecekteki olumsuz olayları bilemez. Ay altı alemde hiçbir şey kesin ve zorunlu değildir. Ondaki yoğun Aristotelesçi etkilerin bir ürünü olan bu görüşleri dolayısıyla geleneksel Hıristiyan düşünürlerce ağır şekilde eleştirmiş, görüşleri kilise tarafından birçok kere kınanmıştır.



Boethius Dacus'un yaşamını, yapıtlarını ve felsefe anlayışını tartışmak.

On üçüncü yüzyılın, Sigerus de Brabant ile birlikte radikal Aristotelesçilerinden biri olan Boethius Dacus, adcı (nominalist) bir düşünürdü. Dünyanın yoktan ve sonradan yaratıldığı tezinin bilimsel bakımdan kanıtlanamayacağını savunmuş, bilimin sınırlarını belirlemek konusunda hassas bir tutum sergilemiştir. Bilimi akılsal ilkeler bağlamında biçimlendirmiş ve aklın ilkelerini vahyin hakikatlerinden önemli görmüştür. Başlıca bilimlerden biri olarak gördüğü fiziğin, yaratılışı inceleme konusu edinemeyeceğini, ama metafizik bakımdan ve akılsal araçlar kullanılarak bir İlk Nedenin varlığının ortaya konabileceğini savunmuştur. Akıl ile iman ya da felsefe ile ilahiyat arasında kesin bir ayrım koymuş, ama bu alanların her ikisinin de kendi sınırları içinde kalmak kaydıyla doğru yargılar üretebileceklerini savunmuştur. Onun bu görüşü bazılarınca "çifte hakikat öğretisi olarak adlandırılmış, felsefe ile ilahiyat arasında yaptığı bu kesin ayrım, felsefenin ilahiyattan bağımsız bir disiplin olarak tanınmasında önemli bir adım olmuştur.



Iohannes Duns Scotus'un yaşamını, yapıtlarını, bilgi ve ahlak anlayışını ve Tanrı kanıtlamalarını değerlendirmek.

Iohannes Duns Scotus, insan aklının doğuştan boş olduğunu savunmuş, bireysel varoluşların önce duyularca algılanıp sonra akıl tarafından soyutlama yoluyla kavrandığını savunmuştur. Duns Scotus'a göre insanın en yüksek güçleri akıl ve iradedir. Akıl etkin ve edilgin olarak ikiye ayrılır. Etkin akıl, Aquinas'ın savunduğunun tersine, doğrudan duyulanabilir nesneye yönelip o nesnedeki anlaşılabilirlikten tümel kavramlar ortaya çıkarır. Duns Scotus'a göre sezgisel bilgi, gerçeklik alanındaki gerçek şeylerin bilgisidir. Soyutlayıcı bilgi ise gerçeklik dünyasında bulunmayan soyutlamalarla ilgili de olabilir. Scotus en az üç alanda aklın kesin bilgi elde edebileceğini savunmuştur: 1) İlk ilkeler ve onlardan çıkartılan her şey. 2) Gözlemlenebilir şeylerdeki düzenlilikten yola çıkılarak varılan yasalar 3) Kendimize ait eylemlerimiz. Duns Scotus Tanrı

kanıtlamasında da bilgi öğretisine paralel bir çizgi izlemiş ve a posteriori bir Tanrı kanıtı ortaya koymuştur. Yani etkilerden nedenlere ilerlemiş, önce Tanrının evrendeki etkilerini inceleyip oradan bu etkilerin nedeni olan Tanrı'ya ulaşmıştır. Tanrı evrendeki tüm üretimlerin ilki olarak, ilk üretendir.

Duns Scotus'un ahlak anlayışı, irade konusundaki düşünceleri etrafında şekillenmiştir. İradenin akıldan biçimsel olarak ayrı olduğunu, akıldan yüksek bir yeti olduğunu ileri sürmüştür. İrade, akıl tarafından bilinen nesnesini özgür bir şekilde seçtiği sürece akılsaldır. İrade, özgürce belirlemiş olduğu hedefe, kendisini bu amaca taşıyacak şeyler üzerinde özgürce eyleyerek yürür. Bu amaç, "kendinde iyi olan"dır. İyi tüm varolanların bir özelliğidir. Yani ahlakilik, akıl ve özgürlük üzerine kurulur. Duns Scotus, doğru aklın ortaya çıktığı yerin Tanrı'nın iradesinde biçimlenen doğal yasa olduğunu düşünür. Sınırlı irade, yani insan iradesi iyiyi gerçekleştirmeyi ve kötüden kaçınmayı emreder; çünkü sınırlı insan, varoluşsal anlamda sınırsız yaratıcısının buyruklarıyla kuşatılmış durumdadır.

Kendimizi Sınavalım

1. Aşağıdakilerden hangisi Latin İbn Rüşdçülüğünün ortaya çıkışında ve gelişiminde olumlu yönde etkide bulunmuş düşünürler arasında gösterilemez?

- Guilelmus de Moerbeka
- Sigerus de Brabant
- Boethius Dacus
- Brabantlı Siger
- Thomas Aquinas

2. Sigerus de Brabant'ın Tanrı anlayışı ile ilgili aşağıdaki ifadelerden bilgilerden hangisi **yanlıştır**?

- Tanrı'nın, gelecekteki olumsal olayları bilemeyeceğini savunması.
- Ay altı evrendeki olumsuzluğun Tanrı'dan değil, maddeden kaynaklandığını düşünmesi.
- Tanrı'nın saf bir varoluşa sahip olduğunu savunması.
- Göksel alemlerin Tanrı ile fizik dünya arasında arabulucu rol üstlendiğine inanması.
- Tanrı'nın ay altı alemi değil, ay üstü alemi yaratıldığını düşünmesi.

3. Sigerus de Brabant'a göre aşağıdakilerden hangisi ezeli-ebedi yapıda **değildir**?

- Evren
- Zanaatlar
- Canlı Türler
- Tanrı
- İnsan

4. Boethius Dacus ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- Radikal bir Aristotelesçidir.
- Adcı (Nominalist) bir düşünürdür.
- Yoktan var etme düşüncesine bilimsel kanıtlar getirmiştir.
- Akıl ilkelerinin vahyin hakikatlerinden önemli olduğunu savunur.
- Bilimi akılsal ilkeler bağlamında biçimlendirmiştir.

5. Boethius Dacus'a göre aşağıdakilerden hangisi Fizik biliminin alanına **girmez**?

- Yaratılış
- Oluş
- Bozuluş
- Doğa
- Hareket

6. Boethius Dacus'a göre bir metafizikçinin, yani filozofun aşağıdakilerden hangisini başarması **imkânsızdır**?

- Evrendeki herşeyin olumsuzluğunu ortaya koymak.
- İlk Neden'in varlığını ortaya koymak.
- Dünyanın ezeliğini-ebediliğini kanıtlamak.
- Akılsal araçlarla sonuç almak.
- Doğa olaylarının gerisinde yatan sebepleri araştırmak.

7. İohannes Duns Scotus'un bilgi anlayışı ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- Bilgi anlayışı genel bakımdan Aristotelesçi bir görünüm sergiler.
- Bazı bilgilerin insan aklında doğuştan bulunduğunu savunur.
- Bilgi anlayışında aklın sezgisel ve soyutlayıcı yanına ağırlık verir.
- Bütün bilgimizin duyularla başladığını düşünür.
- Nesnelerin önce duyular tarafından algılanıp sonra akılca kavrandığını savunur.

8. İohannes Duns Scotus'un bilgi anlayışında önemli bir yeri olan sezgisel bilgi ile soyutlayıcı bilgi arasındaki temel farklılık, aşağıdakilerden hangisidir?

- Sezgisel bilgi bireysel şeylerle ilgiliyken, soyutlayıcı bilginin bireysel şeylerle ilgisi yoktur.
- Sezgisel bilgi varolan bir şey hakkındadır, soyutlayıcı bilgi ise varoluştan soyutlanır.
- Sezgisel bilgi epistemolojik bakımdan mümkünken soyutlayıcı bilgi epistemolojik bakımdan mümkün değildir.
- Soyutlayıcı bilgi gerçek şeylerle, sezgisel bilgi ise gerçeğe aykırı şeylerle ilgili bir bilgidir.
- Sezgisel bilgi tanrısallıkla ilgilidir, soyutlayıcı bilginin tanrısallıkla ilgisi yoktur.

9. Duns Scotus'un Tanrı kanıtlanması hakkında aşağıda verilen bilgilerden hangisi **yanlıştır**?

- "Tanrı vardır" yargısının analitik bir yargı olduğunu savunmuştur.
- Tanrı kanıtlanmasında metafizik bir hakikate başvurmuştur.
- Tanrı kanıtlanmasını a posteriori bir tarzda gerçekleştirmiştir.
- Kanıtlanmasında etkilerden nedenlere doğru ilerlemiştir.
- İnsanda Tanrının varlığına ilişkin doğuştan bir düşünce olmadığını düşünmüştür.

10. Aşağıdakilerden hangisi Duns Scotus'un "irade" anlayışı bakımından **yanlıştır**?

- İrade doğanın genel işleyişine zıt bir yapıdadır.
- İrade, yapısı bakımından radikal biçimde akılsaldır.
- İrade akıldan daha yüksek bir yetidir.
- İrade biçimsel bakımdan akılla aynı yapıdadır.
- İrade özü gereği özgürdür.

Okuma Parçası

DUNS SCOTUS

ORDINATIO

[Maddi tözün, kendisi veya kendi doğası nedeniyle, bireysel ya da tikel olduğu üzerine]

- [1] Üçüncü ayrımı dikkate alarak, melekler arasındaki bireysel farklılıkları incelememiz gerekir. [Meleklerdeki] bu ayrımı görmek için, öncelikle maddi tözlerdeki bireysel farklılıkları araştırmalıyız. Tıpkı farklı insanların [maddi tözlerdeki bireysel farklılıklara ilişkin] farklı şeyler söylemeleri gibi, haliyle onlar, aynı meleksi türdeki bireysel çokluğa ilişkin olarak da [farklı şeyler] söylerler. Sunulan bu maddi tözlerin farklılıklarının ya da seçik olmamalarının değişik durumlarına tümüyle bakmak için, [bu ayrımları] ortaya koymanın farklı yollarını teker teker inceleyeceğim. Öncelikle, maddi bir tözün kendisi veya kendi doğası nedeniyle mi bireysel ya da tikel olduğunu [sorarım].

[Temel Argümanlar]

- [2] *Onun* [doğası gereği bireysel] oluşu: Filozof bunu Platon'a karşı olarak kanıtlar (Met. 7.13 [1038b10-11]): Verili olan herhangi bir şeyin tözü, ait olduğu şeye uygundur ve başkasında değildir. Öyleyse, vb. Böylelikle, kendi doğasından dolayı bir maddi töz, diğer şeyler bir yana bırakıldığında, kendisinde bulunduğu şeye uygundur; öyle ki doğası gereği başka bir şeyde bulunamaz. Böylelikle, o doğası gereği bireyseldir.
- [3] Buna karşılık; kendi nedeninden (*ratio*) ötürü herhangi bir şeyde var olan her şekilde onda perse (kendinde) varolur. O halde, doğal taşın kendisi ne idiyse, hangi durumda olursa olsun, doğa o taşı işaret edecektir. Bunu takip eden, kabul edilemez (belirli tekillikten bahsedildiğinde- ve soru da bununla ilgilidir).
- [4] Bununla beraber, karşıt çiftlerinden hangisi kendine uygunsa, diğer karşıt kendiyile uyumsuzdur. Dolayısıyla eğer doğası sayısal olarak tek idiyse, sayısal çokluk onunla bağdaşmaz.

[Rogerus de Marston'un Görüşü]

- [5] Burada tıpkı doğanın biçimsel olarak kendisi nedeniyle doğa olduğu gibi, kendinden dolayı tikel olduğu iddia edilmektedir, öyle ki doğadan başka tikelliği için bir sebep aramak gereksizdir-sanki doğa (geçici ya da doğal olarak) tikel olmasında önce ilkmış ve bundan sonra da doğa kendisine

katılan bir şey tarafından sınırlanmış ve bu nedenle de tikel hale gelmiş gibi.

- [6] Bu, bir benzerlik ile kanıtlanır. Nasıl ki doğa, kendisi nedeniyle ruhun dışında gerçek bir *esse*'ye sahipse, ancak ruhta başka bir şey nedeniyle, yani ruhun kendisi nedeniyle bir *esse*'ye sahiptir -ve bunun nedeni de gerçek *esse*'nin ona açıkça uygun olmasıdır, oysa ruhtaki *esse* bir anlamda onun *esse*'sidir- o halde, tümellik de bir şeye, bir anlamda yalnızca o şeyin *esse*'sine göre olması bakımından uygundur; yani ruhta, tikellik bir şeye, o şeyin gerçek *esse* sine göre uygun iken, bu kendisinden dolayıcıdır ve açıktır. O halde, aranması gereken neden doğanın tümel olduğu nedendir. (Akıl bu neden gibi verilmiştir.) Ancak, doğanın tikel olmasına bakmak gerektiğinde, [doğa] ve doğanın tikelliği arasında, şeyin doğası dışında, aracılık eden hiçbir nedenin aranmasına ihtiyaç yoktur. Bunun yerine şeyin birliğine neden olan aynı nedenler, aynı zamanda onun tikelliğinin de nedenidirler. O halde, [doğa bizzat kendisinden dolayı tikeldir.]

[Marston'un Görüşünün Çürütülmesi]

- [7] Bu görüşün karşısındaki düşünceler şu şekilde tartışılmıştır: [İlk olarak], nesne, doğal olarak bir nesne olduğu ölçüde, eylemin kendisinden önce gelir. Ve bu "öncelik [koşulu]"nda [Marston'a] göre, nesne kendisi nedeniyle tikedir-çünkü bu, her zaman ruhta sahip olduğu *esse*'yle olan ilgisi nedeniyle ya da *esse*'ye göre bir doğaya uygun değildir. Dolayısıyla nesneyi tümel olarak anlayan bir akıl, onu kendisine karşıt bir biçimde anlar, çünkü [nesne] eylemden önce gelirken, kendisinden tümelin karşıtına yönelir.
- [8] [İkinci olarak] bir şeyin sayısal birlikten daha eksik gerçek, uygun, yeterli birliği, bir sayısal birlik sebebiyle başlı başına bir değildir (ya da kendi başına bir şey değildir). Ancak bu tahta varolan doğanın uygun, gerçek ve yeterli birliği, sayısal birlikten daha eksik bir şeydir. O halde, vb.
- [9] [sekizinci maddedeki] temel önerme kendinden açıktır. Çünkü hiçbir şey kendinden, kendisi için yeterli olan birlikten daha büyük bir birlik nedeniyle, bir değildir. Çünkü kendinden dolayı uygun olan birlik, sayısal birlikten daha eksik olsaydı, sayısal birlik ona, kendi doğası nedeniyle ve kendisine göre, uygun olmazdı. Aksi takdirde, tam da kendi doğası nedeniyle, hem daha büyük hem de

daha eksik bir birliğe - ki bunlar aynı şeye ilişkin olarak ve aynı anlamda karşıttırlar - sahip olurdu. Daha büyük bir birliğin karşıtı anlamında bir çokluk, daha eksik bir birlik ile, bir çelişki içermeksizin, bir arada bulunabilir. [Bununla birlikte], çokluk, daha büyük bir birlik ile, onunla uyumlu olmamaları nedeniyle, bir arada bulunamaz. O halde, vb.

- [10] [sekizinci maddedeki] ikincil önermenin kanıtı: eğer doğanın tikelliğin [birliği]'nden eksik başka bir birliği yok ise, ve tikelliğin birliğinden ve belirli doğanın [birliği]nden başka her birlik, gerçek birlikten daha az ise, sayısal birlikten daha eksik gerçek bir birlik olmayacaktır. Ancak, yedi farklı yöntem ile kanıtlayacağım gibi, sonuç yanlışdır; o halde, vb.
- [11] [Birinci Yöntem] [sayısal birlikten daha eksik gerçek bir birliğin kanıtına ilişkin] ilk yöntem şu şekildedir: Filozofa göre (Met. 10.1 [1052b18]): Her cinste, o cinse ait olan herşeyin kuralı ve ölçüsü olan bir ilk vardır.
- [12] Bu ilk ölçütün birliği gerçektir, [bu aşağıdaki biçimde gösterilmiştir]. Filozof, ölçmenin öncelikle değerinin bire uygun olduğunu kanıtlar ve böylelikle, nasıl olup da her bir cinste ölçmenin uygun olduğunu belirtir. Bununla birlikte, [ilk ölçütün] birliği, cinste ilk olduğu ölçüde, bir şeye aittir. Bu nedenle, [bu birlik] gerçektir; çünkü ölçülen [maddeler] gerçektir ve gerçekten ölçülmüşlerdir. Bununla birlikte, gerçek bir varlık, [saf] akılsal bir varlık aracılığıyla gerçekten ölçülemez. Böylelikle, [bu birlik] gerçektir.
- [13] Bundan başka, bu birlik [13 ve 15. Maddelerde ispatlandığı gibi] sayısal değildir. Bir cinste, cinste varolan tüm bu [maddelerin] ölçütü olan bir tikel yoktur. Çünkü, Filozof'a göre, (Met. 3.3 [999a12-13]): Aynı türe ait olan bireyler arasında, bir [bireyin] önce gelen değerinin ise sonra gelen olması gibi bir durum söz konusu değildir.
- [14] [bu pasajdaki] "önce gelen", - her ne kadar Yorumcu bu önce geleni, sonra geleni oluşturan olarak açıklasa da ([Met. 3 com.11]), - yine de bu konunun dışındadır. Çünkü bu pasajda, Filozofun niyeti Platon'un neden türleri ayrı bir alan olarak varsaydığını, cinsler için varsaymadığını ortaya koymaktır. Türler arasında, sonra gelenin önce gelene göre indirgenebildiği temel bir düzen bulunur. Ve

bu nedenle de, Platon'a göre, cins için bir İdea var saymak zorunlu değildir, "ortaklıktan dolayı türler ne ise odurlar," ancak yine de [sadece] bütün diğer cinslerin indirgendığı, türler için bir İdea. Ancak Platon'a göre (ve kendisinden aktaran Filozofa göre), bireyler arasında bir [bireyin] diğerini oluşturup oluşturumamasına ilişkin böyle temel bir düzen yoktur. Bundan dolayı, [Yorumcunun düşünceleri konunun dışındadır].

- [15] O halde, Filozofun bu pasajdaki niyeti, aynı türe ait bireyler arasında temel bir düzenin bulunmadığı konusunda Platon'a katılmaktır. Böylelikle, hiç bir birey, kendi türündekiler için *per se* (başlı başına) bir ölçüt olamaz. Bu nedenle, birlik ne sayısal ne de bireyseldir.
- [16] [İkinci Yöntem] bununla beraber, ikinci olarak, [10. Maddedeki] sonucun yanlış olduğunu [şu şekilde] kanıtlarım. *Phys.* 7.4 [[249a3-8]'te Filozofa göre, karşılaştırma atomik türlerde olur; çünkü burada tek bir doğa bulunur-buna karşılık böyle bir karşılaştırma cinslerde ortaya çıkmaz; çünkü cins bu türden bir birliğe sahip değildir.
- [17] [cins özgülü birlik ile türe özgülü birlik] arasındaki fark, akılsal birliğe ilişkin bir [fark] değildir. Çünkü zihinde, cins kavramı, tür kavramı kadar sayısal olarak birdir. Aksi takdirde, hiçbir kavramın pek çok türde in quid olduğu söylenemez ve bu nedenle de hiçbir kavram cins olamazdı; bunun yerine, bu türlerin kavramları olduğu kadar, [çeşitli] türlere ilişkin olarak dile getirilen kavramlar da olurdu- ve böylelikle de, her yüklemlemede aynı şey kendisinde yüklenmiş olurdu. Benzer şekilde, bir kavramın birliği - veya bir kavramın uyumsuzluğu - yani bir karşılaştırmanın [olup olmaması] Filozofun bu pasajdaki niyeti ile ilgisizdir. Bundan ötürü, Filozof bu pasajda, türe özgülü doğanın, yine türe özgülü doğa nedeniyle bir olduğunu anlatmak istemiştir. Ancak o, [türe özgülü doğanın] bu anlamda, sayısal bir birlik nedeniyle bir olduğunu kastetmez. Çünkü sayısal bir birlikte, herhangi bir karşılaştırma söz konusu olmaz. O halde, [türe özgülü birlik gerçek ve sayısal birlikten eksik olmak zorundadır].
- [18] [Üçüncü Yöntem] *Met.* 5.15 [1021a9- 12]'de Filozofa göre, aynı, benzer ve eşit, birde temellendirilmiştir. Bunun sonucu olarak, her ne kadar bir benzerlik temel dayanağı olarak Nitelik cinsinde

bir şeye sahip olsa da, böyle bir [benzerlik] ilişkisi temel olarak gerçek bir dayanağa ve yakın bir nedene sahip olmadığı müddetçe, yine de gerçek değildir. Böylelikle benzerlik ilişkisinin kurulması için ihtiyaç duyulan birlik, gerçektir. Ancak, bu sayısal bir birlik değildir. Çünkü bir ve aynı olan hiçbir şey, kendisine benzer ya da eşit değildir.

- [19] [Dördüncü Yöntem] gerçek bir karşıtlığın olabilmesi için, [bu karşıtlığın] öncelikli olarak iki gerçek uç noktası olmalıdır. Ancak zıtlık gerçek bir karşıtlıktır. Bu oldukça açıktır; çünkü, zihnin herhangi bir işlemi bir yana, bir [karşıtlı], diğerini [karşıtlı] tam anlamıyla, tahrip ve yok eder. Ve o [bunu], yalnızca karşıt olmaları nedeniyle yapar. O halde, bu zıtlığın her bir temel uç noktası gerçektir ve gerçek bir birlik nedeniyle birdir. Ancak, sayısal bir birlik nedeniyle değil, çünkü bu durumda, tamamen bu beyaz ya da tamamen şu beyaz, bu siyahın öncelikli karşıtlı olurdu - ve bu kabul edilemez; çünkü bu durumda bireysel zıtlıklar kadar, öncelikli karşıtlıklar olması gerekirdi. O halde, [bu birlik gerçektir ve sayısal birlikten daha eksiktir].
- [20] [Beşinci Yöntem] her bir duyu eylemi için, gerçek bir birliğe göre bir nesne bulunur. Ancak bu sayısal değildir. Bu durumda, sayısal birlik dışında da bir birlik vardır.
- [21] [Yirminci maddedeki] ikincil önermenin kanıtı; bu anlamda bir nesneyi idrak eden güç, yani bu birlik nedeniyle bir olduğu ölçüde, bu birlik nedeniyle bir olmayan herhangi bir şeyden ayrı olduğu müddetçe kavrar. Ancak duyu, bir nesneyi sayısal birlik nedeniyle bir olmadığı müddetçe kavrayamaz. Bu açıktır, çünkü hiçbir duyu, her ne kadar Güneş'in hareketine göre her durumda ayrılımlarına rağmen, bu güneş ışığını diğerinden sayısal olarak ayırarak ayırt etmez. Tüm ortak duyulanabilir olanlar, örneğin bir mekândaki ya da konumdaki farklılık, bir yana bırakılırsa ve eğer beyazlıktaki bütünüyle aynı ve eşit olan iki nice-lik, İlahi bir güç tarafından eşzamanlı bir biçimde doğru kabul edilirse, görme ortada iki farklı beyaz [şeyin] olduğunu ayırt edemez. (Bununla beraber, eğer [görme] birini sayısal birlik nedeniyle bir oldukları oranda kavramak için var idiye, onu bir olduğu müddetçe ve sayısal birlikten ayrı olarak kavrar!)

- [22] [20. madde] uyarınca, duyunun birincil nesnesinin, gerçek bir birlik nedeniyle kendinde bir olup olmadığı tartışılabilir. Çünkü bu gücün nesnesinin, bu bir nesne olduğu müddetçe, zihinden önce gelmesi gibi, o kendisinin gerçek birliğine nedeniyle zihnin herhangi bir eyleminden de önce gelir. Ancak bu akıl yürütme, [20. maddede] olduğu gibi sonuçlanmaz. Çünkü, birincil bir nesnenin, bir dereceye kadar belli bir güce uygun olması nedeniyle, bütün tikel nesnelere soyutlanmış ortak bir şey olduğu ve pek çok tikel nesneyle ilgili olarak, yalnızca bir ortaklık birliğine sahip olduğu söylenebilir. Ancak bir duyu eyleminin bir nesnesine göre, [bu tek nesnenin] sayısal birlikten daha eksik gerçek bir birliğe sahip olduğunu reddeder görünmemektedir.
- [23] [Altıncı Yöntem] Eğer her gerçek birlik sayısal ise, her farklılık da sayısalıdır. Ancak ardıl önerme yanlışdır. Çünkü her sayısal farklılık, sayısal olduğu müddetçe, eşittir. Ve her şey eşit olarak ayrı olur - ve bu durumda da bunu, zihnin ortak olanı, Platon'dan Sokrates'i veya Sokrates'ten bir çizgiyi, soyutlayamayacağı takip eder. Ve her bir tümel zihnin saf kurgusu olurdu.
- [24] [23. maddedeki] ilk sonuç iki farklı şekilde kanıtlanır. [Öncelikle], *bir ve çok, aynı ve farklı* karşıtırlar (Met. 10.3 [1054a20-21 ve 1054b22-23]'dan hareketle). Dahası, karşıtların bir tarafı, diğer tarafı kadar çok yolla dile getirilmiştir. (Top. 1.15 [106b14-15]'dan hareketle). Böylelikle, herhangi bir birliğe karşılık gelen kendi uygun farklılığıdır.
- [25] [İkinci olarak] hangi farklılık söz konusu olursa olsun, her bir uç nokta kendi içinde birdir, ve aynı anlamda, kendi içinde bir olan, diğer uç noktadan farklı görünür, bunun gibi, bir uç noktanın birliği, diğer uç noktanın farklılığı için *per se* neden olarak görünür.
- [26] Bu başka bir yolla onaylanmıştır; bu şeydeki tek birlik sayısal olduğundan, bu şeyde olan herhangi bir birlik, kendinde sayısal olarak birdir. O halde, bu [şey] ve şu [şey] kendilerinde varolan her varlığa göre, öncelikle farklıdır, çünkü onlar, herhangi birinde bir uyuşmaya sahip olmayan farklı [şeyler] dir.
- [27] Bu durum ayrıca bu tikel için sayısal farklılığın o kadar da tikel olmadığı (her uçtaki varolanlar varsayılırsa) ile de kanıtlanmıştır. Ancak böyle bir birlik zorunlu olarak diğer uç noktaya aittir.
- [28] [Yedinci Yöntem] Varolan hiçbir zihin olmasa bile, ateş yangın çıkaracak ve suyu yok edecektir. Bu bağlamda, yaratma tek anlamlı olacaktır. Çünkü onu anlayan zihin yaratmayı tek anlamlı kılmaz; ancak tek anlamlı olduğunu kavrar (*Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışan Saadet Yediç tarafından çevrilmiştir.*)

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Latin İbn Rüşdçülüğü” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Thomas Aquinas’ın İbn Rüşd’e karşı yazılar yazdığını ve bu yüzden İbn Rüşdcü değil, tersine İbn Rüşd karşıtı olduğunu göreceksiniz.
2. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Sigerus de Brabant” başlıklı kısmını yeniden gözden geçeriniz. Brabant’ın ay altı âlemi Tanrı’nın yarattığını söylediğini göreceksiniz.
3. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Sigerus de Brabant” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Brabant’ın De Aeternitate Mundi isimli eserinde evreni, içindeki türleri ve insanı ezeli-ebedi yapılar olarak gördüğünü ama zanaatları ezeli-ebedi olarak gördüğüne ilişkin hiçbir ifadenin geçmediğini göreceksiniz.
4. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Boethius Dacus” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Boethius Dacus’un yoktan var etme düşüncesinin bilimsel bakımdan asla açıklanamayacağı savunduğunu göreceksiniz.
5. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Boethius Dacus” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Boethius Dacus’un Fizik biliminin yaratılış hakkında herhangi bir önerme ortaya koymadığını savunduğunu göreceksiniz.
6. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Boethius Dacus” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Boethius Dacus’un metafizikçinin dünyanın ezeliğini ya da ebediliğini asla kanıtlayamayacağını savunduğunu göreceksiniz.
7. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Iohannes Duns Scotus” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Duns Scotus’un insan aklının doğuştan boş bir levha olduğunu, yani hiçbir bilgi içermediğini savunduğunu göreceksiniz.
8. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Iohannes Duns Scotus” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Duns Scotus’a göre sezgisel bilginin varolan bir şeye ilişkin olduğunu, soyutlayıcı bilgininse varoluştan soyutlandığını göreceksiniz.
9. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Iohannes Duns Scotus” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Duns Scotus’un “Tanrı vardır” yargısının analitik değil, sentetik bir yargı olduğunu savunduğunu göreceksiniz.
10. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Iohannes Duns Scotus” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Duns Scotus’un irade ile aklın biçimsel bakımdan birbirlerinden ayrı olduklarını savunduğunu göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Sigerus de Brabant, Tanrı tarafından yaratılan ay altı dünyada her şeyin olumsal olduğunu savunur. Ay altı dünyada, daha açık bir ifadeyle doğada, her şey oluş ve bozulmuş yasalarına, yani olma ve bozulma türünden bir değişime tabidir. Ay altı dünyanın olumsal olması, burada olup biten hiçbir şeyin bir zorunluluk sonucu olmadığını ve bu yüzden bir kesinlik taşımadığını ifade eder. Yani her şey potansiyel olarak hem var olma hem var olmama imkanını taşır. Bu durum Tanrı ile ilgili değil, madde ile ilgili bir durumdur. Maddedeki eksiklikler, maddi bir yapıda olan ay altı dünyanın kesinlikten uzak, olumsal bir görünüm sergilemesine yol açar. Yani ay altı dünyada önceden kesin biçimde öngörüle-meyecek birçok olumsal olay gerçekleşir.; Bu olayların hiçbir zorunlu nedenlerin zorunlu sonuçları değildirler. Tanrı bile, genel anlamda kendisinin her şeyin uzak nedeni olduğunu bilmesi dışında, gelecekteki olumsal olayları bilemez.

Sıra Sizde 2

Boethius Dacus felsefe ile ilahiyatı, ya da akıl ile imanı birbirlerinden ayırmış ve her ikisine de kendilerine özgü birer alan oluşturmaya çalışmıştır. Dacus’a göre felsefe insan aklının bir eseridir. Aklın eseri olan felsefe, doğal nedenleri ve evrenin, akılsal bir soruşturma sonucu ortaya konan ilkelerini inceler. İman ise Tanrı’nın mucizelerine ve doğaüstü bir açıklamaya dayandırılmıştır. Yani her iki disiplin de kendilerine has ayrı ve belirgin alanlara sahiptirler. Bu alanlarda çalışanlar, kendi alanlarının sınırları dışına çıkmadıkları sürece, ortaya koyacakları önermeler de eşit ölçüde doğru olacaktırlar. Buna göre; doğa felsefesiyle uğraşanlar kendi alanlarında kaldıkları sürece ortaya koydukları önermeler doğrudur. İman alanındaki önermeler de, fizik önermeleriyle aykırı düşseler bile aynı şekilde doğrudurlar. Boethius Dacus’un bu öğretisine felsefe tarihinde “çifte hakikat” öğretisi diyenler çıkmışsa da bazı felsefe tarihçileri bu görüşe itiraz etmişlerdir.

Sıra Sizde 3

“A posteriori” ifadesi, deney öncesi anlamına gelen “a priori” ifadesine karşıt olarak, deneyden sonra ve deneyle elde edilen anlamına gelmektedir. Hatırlanacağı üzere Iohannes Duns Scotus insan aklında Tanrı'nın varlığına ilişkin doğuştan bir bilgi ya da fikir bulunmadığını, insan aklının Tanrı'nın varlığına sonradan ve onun evrendeki etkilerini, işlerini inceleyerek ulaştığını savunmaktaydı. O halde insan Tanrı'nın var olduğunu düşüncesine ancak onun evrendeki etkilerini deneyimleyerek, gözlemleyerek ve onlar üzerine düşünerek ulaşabilir. Bu da Duns Scotus'un kanıtlamasını “a posteriori” bir görünüme kavuşturur. Yine bu yargıyla uyumlu olarak Duns Scotus, “Tanrı vardır” yargısının analitik değil, sentetik olduğunu, yani insanın Tanrı'nın varlığına ancak Tanrı'nın yeryüzündeki etkilerini inceleyerek, bu etkilerden nedenlere doğru ilerleyerek ulaşabileceğini savunur. Yoksa aklın nedenlerden etkilere doğru ilerlemesi mümkün değildir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Akyol, O. F. (2005). Thomas Aquinas: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Aspell, P. J. (1999). *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Bazan, C. (2006). *Boethius of Dacia*. A Companion to Philosophy in the Middle Ages. sf: 227-232, Oxford: Blackwell Publishing.
- Cevizci, A. (1999). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Copleston, F. (2003). *A History of Philosophy Medieval Philosophy*. London: Continuum.
- Çotuksöken, B. (1993). *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Kabalcı Kitabevi.
- Çotuksöken, B. & Babür, S. (1989). *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Çüçen, A. (2010) *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Dönmez, S. (2009). *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Bağlamında Aklın Ya Da Akılların Birliği Problemi*. Adana: Giriş Kirtasiye.
- Dumont, S. D. (2006). *John Duns Scotus*, A Companion to Philosophy in the Middle Ages, sf: 353-369, Oxford: Blackwell Publishing.
- Gilson, E. (2005). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhü*. çev: Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitabevi.
- Gilson, E. (2007). *Ortaçağda Felsefe*. çev: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Harris, C. R. S. (1959). *Duns Scotus Vol. I-II*. New York: The Humanities.
- Jeaneau, E. (2005). *Ortaçağ Felsefesi*. Çev: Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Libera, A. (2005). *Ortaçağ Felsefesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Marenbon, J. (2007). *Medieval Philosophy Routledge History of Philosophy Vol. III*. New York: Routledge.
- Maurer, A. A. (1982). *Medieval Philosophy*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Peters, F. E. (1967). *Grek Philosophical Terms, A Historical Lexicon*. London: University of London Press Limited, New York: New York University Press.
- Wuellner, B. (1966). *A Dictionary of Scholastic Philosophy*. Milwaukee, The Bruce Publishing Company.
- Wulf, M. (1951). *History of Medieval Philosophy*. London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

7

Amaçlarımız

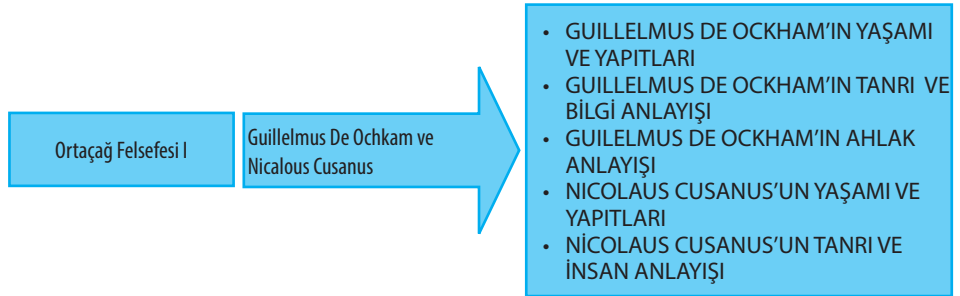
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Guillelmus de Ockham'ın yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Guillelmus de Ockham'ın Tanrı ve bilgi anlayışını tartışabilecek,
- Guillelmus de Ockham'ın ahlak anlayışını değerlendirebilecek,
- Nicolaus Cusanus'un yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Nicolaus Cusanus'un Tanrı ve insan anlayışını tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Ahlak
- Kesinlik
- Ruh
- Tanrı'nın Yapısı
- Akıl ve iman ilişkisi
- İrade ve Özgürlük
- Tanrı Kanıtlanması
- Yaratılış
- Suppositio
- Tümeliler Tartışması
- Ockham'ın Usturası

İçindekiler



Guillelmus De Ochkam ve Nicalous Cusanus

GUILLELMUS DE OCKHAM'IN YAŞAMI VE YAPITLARI

Guillelmus de Ockham'ın hayatı hakkında fazla bir şey bildiğimiz söylenemez. On dördüncü yüzyılın en etkili ve büyük filozofu olan Ockham, aynı zamanda en önemli mantıkçılarından birisidir. Londra yakınlarındaki Surrey bölgesinde bulunan Ockham (Okkam okunur.) köyünde 1285 yılında dünyaya geldi. Yaklaşık olarak 1309 yılında Oxford Üniversitesi'nde eğitim gören genç biri olarak Fransisken tarikatına girdi. O dönemde Duns Scotus'un eserleri çok büyük saygı görmekteydi. Oxford'da 1315 yılında eğitimini tamamladı ve önce *İncil* (1315-1317) daha sonra da *Sententiae* (1317-1319) üzerine dersler verdi. Bu dört yıllık dönemden sonra gelen dört yılda hiçbir eser ortaya çıkarmadı. Bazı konular üzerine tartışmalar yaptı ve dini ayinlere katıldı. Ockham'ın hayatındaki en dikkat çekici nokta, bu kadar başarılı ve etkili bir filozofun herhangi bir üniversitede bir kürsü elde edememiş olmasıdır. Tarihçilerin belirttiğine göre bu durumun nedeni, Ockham'ın önünde sıra bekleyenlerin fazlalığıydı. Böylelikle, gerekli olan bütün formaliteleri tamamlamış olmasına karşın, Ockham hiçbir zaman ilahiyat alanında *magister* (günümüzde artık o dönemdeki anlamını kaybetmiş olan bir tür yüksek lisans derecesi) unvanını alamadı. Bunda, üniversitenin rektörü olan ve Ockham'ı sapkınlıkla suçlayan John Lutterel'in de etkisinin olduğu söylenmektedir.

Eğitimini tamamladıktan sonra beklediği kürsüyü elde edemeyen Ockham Londra'daki *studium generale*'de dersler verdi ve 1324 yılına kadar çeşitli felsefi eserler kaleme aldı. Bu eserlerin tümü politik olmayan türdendi. 1323 yılında Lutterel, elinde Ockham'ın 56 sapkın tezinin yazılı olduğu bir dosyayı Papaya teslim etti ve onu sapkınlıkla suçladı. Kendisini savunmak için Papa'nın bulunduğu Avignon'a giden Ockham'ın 51 tezi sansüre uğradı; fakat bunlardan hiçbiri resmi olarak hüküm giymedi. Bununla birlikte Avignon'dayken kendisini Papalık ile Fransisken tarikatı arasındaki kavga'nın ortasında buldu. Papa'nın hışmından kaçan tarikat üyeleriyle birlikte Papa tarafından hükümdarlığı tanınmayan Kutsal Roma Germen imparatoru Bavyeralı Louis'in yanına sığındı. Burada Papa aleyhine pek çok politik yazı yazdı. Kesin olmamakla birlikte Ockham'ın İmparatora şu sözleri söylediği iddia edilir: "Ey İmparator, sen beni kılıcınla savun; ben de seni kalemimle savunayım." Mezar taşına bakılacak olursa 10 Nisan 1347 yılında öldü. Ölümü, çok büyük bir olasılıkla veba yüzünden olmuştur (Aspell, 1999: 317-318).

Bildiğimiz kadarıyla Ockham, felsefi ve ilahiyat eserlerini 1317-1323 yılları arasında kaldığı Oxford'da ve kendisine yönelik suçlamaları cevaplamak üzere

1324-1328 yılları arasında kaldığı Avignon'da yazmıştır. Polemik ve politik yazılarını ise, yukarıda da belirttiğimiz gibi, 1330-1347 yılları arasında kaldığı Münih'te kaleme almıştır. Mantık yapıtları arasında en önemlileri şunlardır: *Expositio Super Librum Porphyrii* (*Porphyrios'un Kitabı Üzerine Açıklama*), *Expositio Super Librum Praedicamentorum* (*Yüklemler Kitabı Üzerine Açıklama* - Bu kitapta Aristoteles'in Kategorileri, yani töz ve dokuz ilinek üzerine tartışmalar ve yorumlar yer almaktadır), *Summa Totius Logicae* (*Bütün Mantığın Summası* - Bu yapıtında Ockham terimler, önermeler ve argümanlar hakkında çeşitli görüş ve tezlerini kaleme almaktadır), *Compendium Logicae* (*Mantık Hakkında Özlü Bilgiler Kitabı*).

Ockham'ın diğer yapıtları arasında *Expositio in Libros Physicorum* (*Fizik Kitapları Hakkında Açıklama*), *Summulae in Libros Physicorum* (*Fizik Kitapları Hakkında Özet*), *Quaestiones in Libros Physicorum* (*Fizik Kitapları Üzerine Sorular*), *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et Futuris Contingentibus* (*Kader ve Gelecekteki Mümkün Şeyler ve Tanrı'nın Öncedenbilmesi Hakkında Araştırma*), *Quaestiones Variiae* (*Çeşitli Sorular*) bulunmaktadır.

GUILLELMUS DE OCKHAM'IN TANRI VE BİLGİ ANLAYIŞI

Ockham'ın Tanrı ve Varlık Anlayışı

Ockham, kendisinden önce neredeyse geleneksel hale gelen Tanrı kanıtlamaları ile Tanrı'nın nitelikleri konusunda Duns Scotus'un yaklaşımına karşıt bir tavır sergilemiştir. Aşağı yukarı Aristotelesçi bir çizgi üzerinde ilerleyen Ockham'a göre akıl, soyutlama yaparak Tanrı'nın bilgisine ulaşamaz. Zira, Aristoteles'te de olduğu gibi aklın birincil nesnesi maddi nesnelere doğası, yani formudur. Duns Scotus, Tanrı'yı "mutlak üstün, yetkin, biricik ve sonsuz, şeylerin etkin ve nihai nedeni" (Maurer, 1982: 269; Noone: 2006: 707) olarak anlamıştır. Bununla birlikte, Ockham'a göre insan aklı bu biçimde özellikleri olan bir varlığı algılamak bakımından yetersizdir. Çünkü Tanrı maddi bir nesne değildir.

Hatırlanacağı gibi Anselmus, "Tanrı vardır" önermesinin kendinden apaçık bir özellikte olduğunu dile getirmişti. Bununla birlikte Ockham'a göre "Tanrı vardır" önermesi, fizik dünyada yaşayan bir insan için açık bir önerme değildir. Gene de Ockham *Ordinatio* II, 9'da Tanrı'nın, "kendisine ve diğerlerine yüklenebilir bazı ortak kavramlar sayesinde bizim tarafımızdan algılanabileceği"ni kabul etmektedir. Tanrı herkes tarafından en yüce bilgelik olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'dan başka şeylerden çeşitli düzeylerde soyutlamalar yaparak bilgelik hakkında bir kavram elde edebiliriz. Bu kavram daha sonra bizi daha karmaşık bir bilgelik kavramına taşıyacaktır ve bu da Tanrı'ya yüklenebilecek bir özellik olur. Gene de, bu karmaşık kavram bile Tanrı'nın mutlak gerçekliğinden doğrudan doğruya elde edilemez. Bu bakımdan, Ockham'a göre, ilahiyata ilişkin önermeler ilahi gerçekliği işaret ediyor olmaları bakımından ancak nesnelirdir. Dolayısıyla Ockham, Anselmus'un tersine, Tanrı'ya ilişkin olarak insanda bulunan bir kavramın dolaysız bir şekilde İlahi özü, yani Tanrı'nın özünü değil; fakat O'nunla ilgili insandaki zihinsel temsilleri içerdiğini düşünmektedir. Bu temsiller elbette doğrudan doğruya Tanrı'dan hareketle elde edilen kavramlar olmadıklarından, bunların ilahi özü yeterince yansıtmadıkları açıktır (Aspell, 1999: 345).

Yukarıda, Ockham'ın Duns Scotus'u Tanrı anlayışı konusunda eleştirdiğini dile getirmiştik. Bu eleştiri, temel olarak şu şekilde oluşmaktadır: Ockham'a göre Duns Scotus'un yapmaya çalıştığı şey, bir kanıtlama ortaya koyarken, geriye doğ-

Duns Scotus'un Tanrı Kanıtlamasında üç temel özellik dikkat çekmektedir. Bu özellikler 1) Bir ilk etkin neden; 2) Bir nihai neden ve 3) mükemmel özellikleri olan bir doğa. Elbette bu özelliklerin her birinin kendi içinde Tanrı'nın sıfatlarından olan ilahi sonsuzluk ile evrende sadece tek bir Tanrı'nın olduğuna ilişkin alt kanıtlamalar da bulunmaktadır.

ru gitmektir. Bu geriye doğru gidiş (Thomas Aquinas'ın Tanrı Kanıtlamasındaki önemli bir özelliktir bu.) belli bir dizi benzerliğin birbirini takip etmesinden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, bütün bu dizinin içinde yeralan bireyselliklerin (örneğin, iyi olan şeyler) hepsinin birden nedeni olarak düşünülen etkileyici neden (örneğin en yüksek iyi), bu dizinin dışındadır. Başka kelimelerle dile getirecek olursak, Scotus'un burada yaptığı şey, bir kanıtlamada geriye doğru giderken, dizinin dışından bir şeyin o diziyi etkilediğini ileri sürmektir.

Ockham'a göre, böyle dışsal bir varlığın ispatlanması, birçok nedenden dolayı güçtür. Dünyada varolan her şey kendi varoluşunu sürdürmek için belli bir yardıma ihtiyaç duymaktadır. Varolanların etkinlikleri gözlemlendiğinde, onların varoluşlarını koruma altında tutan, böylelikle onları amaçlarına yönelmeleri bakımından rahatlatan bir koruyucu neden bulunduğu söz edebiliriz. Böylece, üretici veya etkileyici nedenler yerine koruyucu, muhafaza edici nedenler belirlemek, Ockham'a göre insan düşüncesini daha kolay ikna edecek bir yöntemdir (Maurer, 1982: 269).

Ockham, *Fizik Üzerine Sorular (Quaestiones in Libros Physicorum)* başlıklı eserinde Tanrı'nın bir koruyucu olması durumunu açıklıkla ortaya koymaktadır. Ona göre, herhangi birinin Tanrı'nın şeylerin üreticisi (yaratıcısı) olduğunu göstermesi şüphe götürür bir şeydir. Buna karşılık, Tanrı'nın varoluşu, şeylerin varoluşlarının korunması durumunda daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ockham bunun nedeninin, bir şey üretildikten sonra o şeyin üreticisinin varoluşunu devam ettirmek zorunda olmayışına bağlamaktadır. Buna karşılık, herhangi bir şey korunma gereksinimi duyuyorsa, o zaman onun koruyucusunun her an işbaşında olması gerekmektedir. Bu şeyi koruyan şey de başka bir şey tarafından korunuyor olabilir. Bununla birlikte, Ockham'a göre, bu durum sonsuzca bir şekilde geriye gidemez; o halde kendisi korunmayan bir ilk koruyucunun olması kaçınılmazdır ve bu da Tanrı'dan başkası değildir (Noone, 2006: 708). Aksi takdirde, sonsuzca bir aktüel olarak varolan koruyucu nedenlerden söz etmiş olurduk, bu da imkansızdır (Maurer, 1982: 269).

Ockham'ın, daha önceki filozofların yaptıkları gibi Tanrı'yı bir etkileyici neden olarak görmemesi ilgi çekici bir noktadır. Ona göre, insan aklının Tanrı'yı bir etkileyici ilk neden olarak kavraması ve üstelik bunu kanıtlanması nerdeyse olanaksızdır. Bir şeyin etkileyici neden olabilmesi için, onun başka bir şey tarafından izlenmesi gereklidir. Dolayısıyla, Ockham'a göre, "bir etkin neden, varoluşu veya bulunuşu başka bir şey tarafından takip edilen şekilde betimlenmelidir." (Maurer, 1982: 270). Gene ona göre, bir etkileyici nedenin etkisi ile olan bağlantısı sadece belirli bir sonuç anlamına gelmektedir ve bu sonucun da ancak tecrübe ile izlenmesi mümkündür.

Aslına bakılacak olursa, benzer bir durumu Thomas Aquinas da ortaya koymuş; Tanrı'nın özünün bilinemeyeceğini, O'nun ancak etkileri üzerinden yola çıkılarak kanıtlanabileceğini ileri sürmüştü. Burada Ockham'ın dile getirdiği yenilik, semavi cisimlerle bağlantılı bir adımdır. Ockham'a göre semavi cisimlerin dünyamız üzerindeki etkilerini tecrübe edebiliriz; ancak Tanrı'nın etkilerini tecrübe etmek mümkün değildir. Semavi cisimlerin dünyamızdaki nesnelere üzerindeki etkisi açık olmakla birlikte, onların bir etken neden tarafından üretildiklerine ilişkin bir kanıt ortaya konulamaz. "Tam da bundan dolayı, demektedir Ockham, insanda bir akılsal ruhun varolduğunu veya varsa bunun etkin bir neden tarafından üretildiğini kanıtlayamayız." (Maurer, 1982: 270).

Gene de, Ockham'a göre, Tanrı'nın bazı ilahi sıfatlarını kullanmak suretiyle O'nun hakkında birtakım bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu sıfatların neliği sorunu Ockham için önemli bir noktayı oluşturmaktadır. En başta, sıfatlarla Tanrı'nın kendisi arasındaki ilişkinin ne tarz bir ilişki olduğu sorusu sorulmaktadır. Ockham'a göre, ilahi sıfatları iki farklı anlamda değerlendirmek mümkündür. Buna göre, ilkin, ilahi sıfatlar ilahi yetkinliğin bizzat kendisidir ve bundan dolayı da Tanrı'dan bütünüyle ayrılamaz bir yapı ortaya koymaktadırlar. Bu ilk anlamıyla ilahi sıfatların Tanrı'da olduklarını söylemek doğru olmaz. Ockham'a göre bunlar Tanrı'nın kendisidir. Bir diğer anlamıyla ilahi sıfatlar Tanrı'ya yüklenilebilen yüklemeler ve imlerdir. Bu durumlarıyla ilahi sıfatların kavramlar olarak düşünülmesi ve bizzat kendilerini yetkinleştiren özellikler olduklarını söylemek daha doğru olacaktır.

Ockham, bu ikinci türden ilahi sıfatların da gene üç farklı kategoride değerlendirilebileceklerini düşünmektedir. Bu sıfatların bazıları (1) ilahi özü mutlak bir şekilde ve olumlu olarak imlemektedir. Bu gruptaki sıfatlara "akıl" ve "irade" örnek verilebilir. Öteki kategori (2) altında anılan sıfatlar sadece ilahi özü değil; fakat aynı zamanda başka bir şeyi çağrıştırmaktadır. Bu türden sıfatlara örnek olarak "Yaratan" veya "Yaratıcı" verilebilir. Son olarak (3) olumsuzluk ifade eden sıfatlar gelmektedir. Bunlar, her ne kadar şeklen olumsuz iseler de anlamca olumlu bir özellik göstermektedirler. Bu türden sıfatlara örnek olarak da "ölümsüz" ve "bozulmaz" verilebilir. Ockham'a göre bu sıfatların hepsi, birer kavram olmaları itibarıyla birbirlerinden ayrıdır. Bu sıfatlar bizim Tanrı hakkında konuşmamıza yardımcı olmaktadır ve hepsi de ilahi özü işaret etmektedir (Noone, 2006: 708-709).

SIRA SİZDE



Guillelmus de Ockham'ın Tanrı'yı neden "üretici" ya da "etkileyici" bir neden olarak değil, "koruyucu" bir neden olarak görmeyi yeğlediğini tartışınız.

Ockham'ın Bilgi ve Tümel Anlayışı

Ockham, dönemindeki bilimin gereksinimine uygun bir bilgi anlayışı geliştirmiştir. Ona göre bilgi ikiye ayrılmaktadır: Bileşik bilgi ve bileşik olmayan bilgi. Bileşik olmayan bilgiye örnek olarak "Sokrates", "insan" veya "beyaz" verilebilir. Bileşik bilgiye örnek olarak da "Sokrates beyaz bir insandır" ifadesinde olduğu gibi terimlerden oluşan bir önerme verilebilir. O halde bileşik bilgi, bir önermenin bilgisidir. Ockham'a göre bileşik olmayan bilgi kendi içinde ikiye ayrılır: 1. Sezgisel Bilgi; 2. Soyutlayıcı Bilgi (Maurer, 1982: 280).

İnsani bilme bireysel olguların dolaysız bir tecrübesi ile başlamaktadır. Bu bireysel olguların sadece fizik dünyada değil; fakat aynı zamanda zihinde de tecrübe edilebilir bir özellikleri bulunmaktadır. Başka kelimelerle ifade edilecek olursa, Ockham'a göre, duyulanabilir nesnelere duyular aracılığıyla tecrübe edilmesi neticesinde bir tür bilgi ortaya çıkmaktadır. Bu bilginin ortaya çıkışına başlangıçlık eden durum "duyu sezgisi" veya "algı"dır. Bu duyu sezgisi veya algının arkasından, aynı nesneye ilişkin olarak zihinsel sezgi gelmektedir. Dolayısıyla Ockham'a göre doğal bilgi dediğimiz bilginin oluşması için iki kanal bulunmaktadır. Bunlardan ilki fiziksel yani duyulanabilir nesnelere sezgisi (veya algısı), ikincisi ise psikolojik etkinliğin sezgisi (veya algısı) dir (Maurer, 1982: 282; Aspell, 1999: 332).

Ockham'a göre herhangi bir şeyin sezgisel bilgisi, o şeyin var olup olmadığına ilişkin bilgi verir. Öyle ki, eğer o şey varsa, o zaman aklımız hemen o şeyin var olduğuna dair bir yargıda bulunur ve apaçık bir şekilde o şeyin var olduğunu bilir. İşte bu tür somut yargıların garantisi, sezgi tarafından sağlanan kanıttır (Aspell,

1999: 332). Demek ki sezgisel bilgi dediğimiz bilgi türü, bireysel şeylerin tecrübeğe dayalı ilk bilgisinden başka bir şey değildir. Öte yandan soyutlayıcı bilginin nesnesi de tümel olanıdır. Bununla birlikte, Ockham'a göre sadece tümel olanların değil; fakat aynı zamanda tikel olanların da soyut bir şekilde bilindiklerine tanıklık edebiliriz. Ockham'ın burada Duns Scotus'tan farklı olarak ortaya koyduğu önemli bir saptama vardır: sezgisel ve soyutlayıcı bilgiler nesnelere arasındaki farklılıklara göre birbirlerinden ayrılmaz (Maurer, 1982: 282).

Duns Scotus'a göre sezgisel bilginin nesnesi, varolan ve özneye verilmiş olanıdır. Soyutlayıcı bilginin nesnesi ise varolmak zorunda değildir. Ockham buna itiraz eder. Ona göre varolmayan bir şeyin de sezgisel bilgisi söz konusudur. Tanrı, her şeye gücü yeten bir varoluş olduğundan, Ockham'a göre, gökyüzünde hiçbir zaman varolmamış bir yıldızın görüntüsünü bize ulaştırabilir ve biz de onu, aslında varolmadığı halde görüyormuşçasına sezgisel bilgimizin nesnesi haline getirebiliriz. Ockham'a göre, Tanrı'nın bize kendisiyle çelişkili bir nesne göstermesine de olanak yoktur. O'nun, doğada hiçbir zaman varolmamış bir mitolojik yaratığı sezgisel bilgimizin nesnesi yapması asla düşünülemez. Ockham'a göre Tanrı öyle bir şey yapacak olsaydı o zaman olmayanın sezgisinin bilgisi ortaya çıkardı ve o da olmayan bir şey olurdu (Maurer, 1982: 283; Aspell, 1999: 333).

Ockham'ın varolmayan şeylerin de sezgisel bilginin nesnesi olabileceklerine ilişkin yaklaşımında ısrar etmesinin altında, ilahiyat gibi bir bilimin imkanı sorunu yatmaktadır. Tanrı, melekler, idealar gibi varoluşların bireysel ve işaret edilebilir olmadıkları açıktır. Bununla birlikte anılan yapılar hakkında da konuşulduğu ve birçok bakımdan bilgi sahibi olduğu apaçıktır. Görüldüğü üzere, bu varoluşların tümü birden tümel yapılardır ve Ockham'ın önemi de tümel yapılara ilişkin sorgulamasında daha ön plana çıkmaktadır. Ona göre tümeller zihinde yer almaktadır. Zira, Aristoteles'i de takip eden Ockham'a göre bireysel varoluşların tümü zihin dışında bulunmaktadır. Ortaçağda Thomas Aquinas ve Duns Scotus gibi kendisinden önce gelen düşünürlerin ortalama bir gerçekçilik izlediğini söyleyen Ockham'ın tümeller yaklaşımı adcılık (*nominalizm*) şeklinde belirlenmektedir. Ockham, tümeller konusunda Porphyrios'un Isagogede sorduğu sorulara şu yanıtları verir: "Cinsler ve türler zihnin dışında bulunmamaktadır; onlar sadece zihindedir; çünkü onlar zihin tarafından şekillendirilmiş olan yönelimler ya da kavramlardır; onlar şeylerin özünü açıklarlar ve onları imlerler, fakat onlar şeylerin özü değildir; aynı şekilde im, imlediği değildir. Onlar şeylerin bölümleri değildir, imlediğinin bir bölümü olmayan bir sözcükten daha fazla bir şey değildir. Onlar şeylere yüklem olarak hizmet ederler, fakat bu onların kendi başına olduğu anlamına gelmez; gerçekten bir cins bir türe yüklendiği zaman, cinsler ve türler yalnız olarak değil, kişisel olarak bir şeyin yerine geçtikleri için kendi yerine geçmezler; ancak kendi imlediklerinin yerine geçerler." (Çotuksöken&Babür, 1989: 307).

Ockham, tümellerin adlar veya terimlerle özdeş olduklarını savunmaktaydı. Ockham'a göre terimler üç farklı biçimde olabilirler. 1) Zihinsel; 2) Sözlü; 3) Yazılı (Maurer, 1982: 277). Terimler, bir önermenin unsurlarıdır ve her bir terim zihinsel bir nesneyi işaret eder. Dil denilen şey, kavramlara dayanan ve insanlar arasındaki uzlaşımaya dayalı imlerden oluşan bir sistemdir. Dilin ortaya çıkmasında herhangi bir yapaylık söz konusu değildir. Zihin ile nesne arasındaki doğal ilişki sonucu ortaya çıkan kavramları belirten kelimeler her dilde farklıdır. Buna karşın terimin mantıksal çerçevesi aynılık göstermektedir. Başka kelimelerle ifade edecek olursak, farklı dillerdeki farklı kelimeler aynı nesneyi işaret etmektedir. Bunun da nedeni, zihin ile nesne arasındaki ilişkiyi belirleyen yapının bir ve aynı olmasıdır.

Ockham'a göre terimleri iki ana kısımda değerlendirebiliriz: *kategorematik terimler ve sünkategorematik terimler*. “Her kuğu beyazdır” önermesindeki “kuğu” ve “beyaz” kelimeleri, doğal veya uzlaşımsal bir şekilde belli bir nesneyi işaret etmektedir. Bundan dolayı bu türden kelimelere kategorematik terimler denir. Bunlara aynı zamanda önermenin maddi özellikleri de denebilir. “Her” ve “-dır” türünden kelimeler ise sadece kategorematik terimlerle ilgileri bağlamında belli bir anlama sahip olabilirler. Bu yüzden bunlara sünkategorematik denir. Ockham bunların da önermenin formel özellikleri olduklarını söylemektedir (Aspell, 1999: 336).

Ockham, özellikle dil ve mantık konusunda son derecede geniş bir ufka sahiptir. Onun, bu dilsel ve mantıksal örgüde en önemli yere sahip olan terimlerle ilgili olarak burada dile getirilebilecek bir başka düşüncesi de “*suppositio*” anlayışıdır. En basit anlatımıyla *suppositio*, “sadece bir önerme içinde kullanıldığında bir terime ait olan özellik”tir. “İnsan koşuyor” ifadesinde “insan” terimi belli bir bireysel insanın yerine durmaktadır ve bu da bir kişisel *suppositio* (*suppositio personalis*) örneğidir. Bununla birlikte “insan bir türdür” ifadesinde “insan” terimi basitçe kavramı işaret etmektedir ve bu da yalın *suppositio* (*suppositio simplex*) olur. Bunun yanı sıra terim ne tür, ne de akıllı bir canlı yerine geçmiyorsa; yani, “insan teriminde beş harf vardır” ifadesindeki insan da maddi *suppositio* (*suppositio materialis*) olarak anlaşılmalıdır (Aspell, 1999: 337-338).

Ockham, bir dil ve mantık filozofu olarak dilin işlevine ve anlatımına son derecede önem vermiş birisidir. Şeylerin açıklanmasına ilişkin olarak takip ettiği siyaset onun daha sonraki yıllarda adıyla anılan bir ilkesini oluşturmaktadır. Açıklamadaki yalınlık ilkesine sıkı sıkıya bağlı olan Ockham'a göre, zorunlu kalmadıkça şeylerin sayısında bir artışa gitmemek en doğrusuydu. Daha az şey kullanarak da yapılabilecek bir açıklamayı, lüzumsuz yere daha fazla şey kullanarak yapmak boşuna bir iştir ve zaman israfına yol açacaktır. Yani Ockham, aynı konuda yalın ve karmaşık açıklamalarla karşı karşıya kaldığımızda, bunlar aynı açıklama düzeyine sahip oldukları sürece, daima yalın açıklamaları yeğlememiz gerektiğini savunmaktadır. Bu tarzda bir davranış aracılığıyla Ockham, sahte açıklamaların önünü kesmekte ve açıklamaya gerçekten katkı sağlama yeteneği olmayan unsurları eleme yolunu tercih etmektedir. Bu yaklaşıma felsefe tarihinde “Ockham'ın Usturası” adı verilmiştir ve bunun, daha sonraki dönemlerde, özellikle ada felsefesi üzerinde derin etkileri olmuştur.

SIRA SİZDE



Felsefe tarihinde “Ockham'ın Usturası” olarak anılan yöntem, hangi kaygılara dayanmaktadır? Tartışınız.

GUILIUMUS DE OCKHAM'IN AHLAK ANLAYIŞI

Ockham'a göre ahlak, aklın ve başka zihinsel koşulların dikte etmesi sonucunda belirlenen iradenin gücüne uygun düşen insani eylem biçimidir. Bu davranışların, eylem tarzlarının tek amacı “iyilik”tir. İyilik, herhangi bir şeyin olması gerektiği gibi olmasıdır. Demek ki, Ockham'a göre bir “olması gereken” bulunmaktadır. Bunu belirleyen de iradenin kendisidir. Bir baltanın bir ağacı kesmesi, onun kendine ilişkin işlevini yerine getirmesi; dolayısıyla da iyi bir şey yapması anlamına gelmektedir. Benzer biçimde, fizik dünyadaki varolanların hepsi birden Tanrı'nın iradesine uygun bir şekilde var olduklarından (başka türlü zaten düşünülemeyecek bir şeydir.) onların hepsi birden hem iyidir hem de iyiyi arzulamaktadır.

Ockham'a göre, dünyadaki her şey, elbette Tanrı'nın iradesine uygun bir şekilde yaratılmıştır. Başka bir deyişle, Tanrı herşeyi, tam da öyle olmalarını isteyerek

yaratmıştır. Bundan dolayı Tanrı'nın kötü bir şeyi meydana getirmesi tanımı gereği olanaksızdır. Tanrı'nın yarattıkları da, bizzat O'nun iradesinden kaynaklanan bir etkiye maruz kaldıklarından, bu iradeye koşulsuzca itaat etmek zorundadırlar. Böylelikle Tanrı'da biriken Bilgelik, Sevgi, İktidar ve Merhamet gibi kavramlar, bütün insanların uyması gereken kuralların tümünü içeren en yüksek ahlak kuralı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yaratılmış olarak insan, bu ahlak kuralına koşul öne sürmeksizin uymak zorundadır. Başka bir deyişle, bu kurala itaat, onun varoluşsal zorunluluğudur.

Ockham'a göre, insanın ahlaki yükümlülüğü Tanrı'nın her şeye yeten gücü ile sınır tanımayan özgürlüğüne bağlıdır. Bu iki sıfat aynı zamanda ahlaklı olmanın en üst kuralıdır (Aspell, 1999: 360-361). Dolayısıyla Tanrı'nın bu özgürlüğü, O'nun herhangi bir ilahi yasaya bağlı olmaksızın insanlara bir ahlaklılık emrettiğini ortaya çıkartır. Tanrı'nın insanlara yüklediği ahlak kuralları olumsaldır. Bu olumsallık aracılığıyla ki, Tanrı bu kurallarda istediği zaman dilediği değişikliklere gidebilir. Tanrı'nın bize şu anda iyi olarak görmemizi buyurduğu bir şey, gene O'nun isteği ile bize bir anda kötü görünebilir. Bu bakımdan, kuralları mutlak anlamda değişmez yapılar olarak algılamak, sadece onların Tanrı'nın iradesine bağlı olarak olumsallık taşıyan içerikler olduklarını unutmamamız karşılığında mümkündür. Bununla birlikte, Tanrı bütün evreni belli bir kurala bağlı olarak yaratmıştır ve bütün yarattıkları da bu kurala bağlı olarak yaşamak zorundadır. Bu kural temelinde bütün insanlar, iyiye yönelmek ve onu amaçlamak ve kötüden kaçınmak eğiliminde olmuşlardır. Ockham'a göre, iyiye yönelmek bir bakıma Tanrı'nın iradesini cisimsel hale getirmektir (Maurer, 1982: 286-287).

NICOLAUS CUSANUS'UN YAŞAMI VE YAPITLARI

Guillelmus de Ockham'ın ölümünden sonra dünya, artık yeni bir dönemin başlamasına hazırlanmaktaydı. Bu hazırlıklar sırasında, Ockham'ın ölümünden yaklaşık olarak yarım yüzyıl sonra, belki de on beşinci yüzyılın en çarpıcı düşünce insanı olan Nicolaus Cusanus 1401 yılında dünyaya geldi. Bazıları onu ortaçağın son filozofu olarak tanıtırken bazıları da adcılık ile Yeniplatonculuğu o güne kadar denememiş bir tarzda birbirine bağlayan, kaynaştıran bir dahi olarak kabul etmektedir. Bazı yazılarda onunla ilgili şu çarpıcı soru da dile getirilmektedir: "Nicolaus Cusanus antiklerin sonuncusu muydu, yoksa modernlerin ilki mi?" (Dupre&Hudson, 2006: 466). Bu soru, elbette ondaki her iki dönemin uzlaştırıcı ve birleştirici özelliklerini takip etmek adına bir fırsat olarak değerlendirilmelidir.

Almanya'nın Kues şehrinde dört çocuklu bir ailenin ikinci çocuğu olarak dünyaya geldi. Babasının adı Johan Krebs olduğundan Nicholas Krebs olarak da tanınmaktadır. 1416 yılında Avrupa'nın en eski üniversitelerinden biri olan Heidelberg Üniversitesine girdi. Daha sonra Köln ve Padua üniversitelerine gitti ve oralarda eğitimine devam etti. 1426 yılında rahip olarak tayin edildi. Bundan sonraki birkaç yıl boyunca sadece pastoral yapıtlar kaleme aldı. Papalık için birçok görev üstlendi. İstanbul'da kısa bir süreliğine bulundu ve Kiliselerin birleşmesi için çaba harcadı. 1450 yılında kardinal seçildi ve İtalyan tirollerinde yer alan Brixene piskopos tayin edildi. Kardinalliği döneminde Almanya içinde çok uzun seyahatlere çıktı. Maiyetindeki yerel komitelerce hazırlanan birçok reformcu girişime önyak oldu. Bununla birlikte pek azı yürürlüğe girebildi. 1464 yılında öldü. Mezarı Vincoli'deki Aziz Pietro Kilisesinde olmakla birlikte cesedi kayıptır. Kalbinin, kendi isteği üzerine çıkartılarak Kues'de gömüldüğü iddia edilmektedir (Maurer, 1982: 419; Dupre&Hudson, 2006: 467).

Bugün, Moselle nehrinin kenarında kurulmuş olan Kues şehrindeki kütüphanesinde Cusanus'un üçyüzü aşkın kendi el yazması ile çeşitli yapıtlara yazdığı derkenarları canlı olarak izlemek mümkündür. Okuduğu yapıtlar Augustinus, Proklos, Dionysios, İbn Sina ve Meister Eckhart'ın kaleminden çıkmıştır. Bu eserlerin hepsi de Latince yazılmıştır. Buna karşın Cusanus Latince'nin yanı sıra Eski Yunanca ve İbranca da bilmekteydi.

Nicolaus Cusanus, on beşinci yüzyılın en parlak düşünürü olmakla kalmaz; aynı zamanda Kilise devlet adamı, matematikçi, kanun yapıcı ve diplomat olarak da öne çıkan bir isimdir. Bu yüzden pek çok farklı alanda çok sayıda yapıt ortaya çıkarmış birisidir. Bununla birlikte iki yapıtı her bakımdan öne çıkmaktadır. Erken dönem yapıtlarından birisi olan ve Kilise'nin birliği düşüncesini savunduğu *De Concordantia Catholica (Katolikliğin Uyumu Hakkında)*'da imanın ortaklaşa birliğinin Kilise'deki bütün yetkenin kaynağı olduğunu ileri sürmekteydi. Böylelikle Papa'nın kişisel yetkesinin Konsül'ün yetkesinden üstün olamayacağını savunmaktaydı.

İstanbul'daki görevinden dönüş yolculuğunda içine doğan bir düşünceden hareket ederek kaleme aldığı en ünlü yapıtı *De Docta Ignorantia (Öğrenilmiş Cehalet Hakkında)*'da eğitim sonucunda elde edilen cehaletin en büyük erdem olduğunu ileri sürmektedir. Öteki yapıtları arasında *De Visione Dei (Tanrı'nın Görünüşü Hakkında)* önemli bir ilahiyat metni olarak göze çarpmaktadır.

NICOLAUS CUSANUS'UN TANRI VE İNSAN ANLAYIŞI

De Docta Ignorantia ve Cusanus'un Tanrı Anlayışı

Cusanus'un bilgi anlayışını en iyi şekilde onun *De Docta Ignorantia (Öğrenilmiş Cehalet)* adlı yapıtından hareketle öğrenmek mümkündür. Yukarıda da dile getirildiği gibi Cusanus, Doğu Kilisesi ile Roma arasında bir uzlaşma arayışı için gittiği İstanbul'dan Venedik'e dönüş yolculuğunda, gemide bir tür içe doğuş ile sarsılır. Bu içe doğuş hemen anılan yapıtını kaleme almasını sağlamıştır.

De Docta Ignorantia adlı yapıt esas itibarıyla üç ana kitaptan oluşmuştur. Birinci kitap *maximum absolutus (Mutlak Sınırsız)* veya Tanrı ile ilgilidir. İkinci kitap, Sınırsız'ın kendini açması sonucunda ortaya çıkan evreni ele almaktadır. Üçüncü kitap ise daha çok ilahiyat konularına eğilmekte ve İsa ile ilgili bir sorgulama gerçekleştirmektedir. Biraz önce belirttiğimiz gibi, ilk kitaptaki Maksimus Tanrı'dır. Maksimus her şey olduğundan onu aşabilecek, onun sınırlarının ötesinde varolma imkanı bulabilecek herhangi bir varoluştan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla yapıttaki ana konu, Maksimus'un evrendeki varoluş ile olan ilgisi ve bu ilginin biliniş bilinemeyeceği sorunudur. Başka kelimelerle dile getirilecek olursa, Cusanus bu yapıtında, hakikat, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi değerlendirmektedir.

Yapıtın hemen başlarında (1. Kısım) Cusanus, Tanrı'nın bütün insanlara bilme-yi arzulamak gibi bir duygu yerleştirdiğini gözlemlediğini söylemektedir. Bununla birlikte, dünyaya ilişkin yargılarımız, dünyayı taşıyan hakikati bütünüyle kavramaktan uzaktır. Nicolaus Cusanus, Aristoteles'in düşüncesinin önündeki en büyük engel olduğunu düşünmekteydi. Cusanus'un yargıların hakikati taşıyamayan cılızlığını ileri sürmesi Yeniplatoncu bir iz taşımaktadır. Cusanus, yapıtında, Sokrates'in bilgeliğini ön plana çıkarmaktadır. Ona göre Sokrates, bilgisizliği hakkındaki bilgisi dışında hiçbir şey bilmemektedir. Aristoteles de, *İlk Felsefe*'sinde (yani *Metafizik* adlı yapıtında. Aristoteles'in yapıtı Rodoslu Andronikos'un sınıflandırması netice-

sinde *Metafizik* olarak anılır hale gelmiştir. Bununla birlikte Aristoteles, bu yapıtına “ilk felsefe” olarak çevrilebilecek “*prote philosophia*” adını uygun görmüştür.) doğanın sırlarını açığa çıkarmaya çalışmamızı, bir baykuşun güneşe bakmaya çalışmasına benzetmektedir (*De Docta Ignorantia*, I, 1).

Eskilerin bu kadar kuvvetli bir şekilde dile getirdiklerinden sonra, Cusanus’a göre, bizim de ilk iş olarak cehaletimizi bilmemiz gerekir. Başka şekilde dile getirecek olursak, Cusanus, artık sıranın bilmediğimizi bilmeye geldiğini söylemektedir. Şayet cehaletimize ilişkin bilgimizi bütünüyle elde edebilirsek, o zaman öğrenilmiş cehalet denilen duruma yükselmemiz işten bile olmayacaktır. Böylelikle insanlar bilgisizliklerini ne kadar fazla bilirlerse, o kadar fazla öğrenecekleri şey olduğunu da farkedeceklerdir (*De Docta Ignorantia*, I, 1).

Cehaleti öğrenme işi derece derecedir. İnsanlar arasındaki farklı kavrayışlardan hareketle Cusanus, en yüksek derecedeki cehaleti öğrenme ile ilgileneyeceğini söyler. Bu da sınırsızın kavranışı ile ilgili olduğundan ona “Maksimus” adını verir. Maksimus, “kendisinden daha büyüğü olamayan” demektir (*De Docta Ignorantia*, I, 2). Sıradan akıl, bilinenden henüz bilinmeyene doğru hareket etmektedir. Bilinen, yani öncül ile bilinmeyen, yani sonuç arasındaki mesafe az ise o zaman çıkarımı gerçekleştirmek kolaydır. Bununla birlikte, aradaki mesafe büyüdükçe işin mahiyeti de güçleşmektedir. Eğer söz konusu olan insan ile sınırsız olan arasındaki mesafe ise, o taktirde atılan adımların sayısı ne kadar fazla olursa olsun, hiçbir zaman sınırsıza ulaşamaz. Zira, sınırsız olan ile bizim başlangıç noktamız arasındaki mesafe sınırsızdır. Cusanus’a göre, Maksimus, yani sınırsız olan ile Birlik çakışır. Birlik, bütün bağıntılardan ve çelişkilerden bağımsız bir şekilde var olduğu için ona Mutlak Sınırsızlık adını da verebiliriz. Sınırsız olana hiçbir şey karşıt olamayacağından o aynı zamanda her şeyin içindedir (*De Docta Ignorantia*, I, 2; Maurer, 1982: 312).

Bu durumda, akılsal çabanın insanı sınırsız olana götürebilmesi olanaksızlaşır. Buradaki olanaksızlık sadece sınırsız olana erişmek bakımından değil; fakat aynı zamanda şeylerdeki hakikatin açığa çıkartılması durumunda da ortaya çıkmaktadır. Zira hakikat dediğimiz şey daha az veya daha fazla olan bir şey değildir. Hakikat bölünemez bir yapıdır. Oysa akıl, şeylere ilişkin hakikati elde etmek adına öncüller ile sonuçlar arasında bağıntılar kurmakta, böylelikle de sınırsız olanı bölmeye çalışmaktadır. Nicolaus Cusanus, akıl ile hakikat arasındaki ilişkiyi çokkenarlı cisim ile daire arasındaki ilişkiye benzetir. Çokkenarlıya ne kadar çok kenar eklersek ekleyelim o hiçbir zaman daire ile özdeş hale gelmeyecektir. Aynı bunun gibi, aklımız da hakikate ne kadar yaklaşmaya çalışırsa çalışsın hiçbir zaman onunla çakışacak bir düzeye yükselmeyecektir (*De Docta Ignorantia*, I, 3; Maurer, 1982: 312).

Mutlak Sınırsız, yani Tanrı, bizim anlama yetimizi aşan bir karakter sergilemektedir. İnsani bilginin bu sınırlı yapısı, sadece akılların sınırlı yapısından kaynaklanmamaktadır. Buradaki yetersizlik, bizim bilme yöntemimizle ilgilidir. Cusanus’a göre aklımız gidimli bir yeti, bir nesneden ötekine giderek bilgiyi elde etmeye çalışan bir yapıdır. Bu yapının sahip olduğu ilk kural çelişmezlik ilkesidir. Bu ilkeye göre birbiriyle çelişik olan iki şey aynı anda doğru olamaz. Bununla birlikte bu ilke, Tanrı’yı kavramak için kullanıldığında işe yaramaz bir durum sergilemektedir. Zira bu ilke, Tanrı’nın bazı sıfatlarını onaylarken bazılarını reddetmektedir. Böylelikle Tanrı, birliği içinde aklımız tarafından kavranılamaz bir Varlık olarak kalmaktadır. Bunun için bizde akıl dışında başka bir yeti daha bulunmaktadır. Bu yetiye zihin adını veren Cusanus, kendisinden önceki filozofların ortaya koydukları

negatif ve pozitif ilahiyatların dışında bir ilahiyattan söz eder. Nicolaus Cusanus, zihnin gücü sayesinde ortaya çıkan ve karşıtların çakışması anlamında biçimlenen bu ilahiyata birleştirici, bağlayıcı ilahiyat adını vermektedir (Maurer, 1982: 313; Dupre&Hudson, 2006: 468).

Nicolaus Cusanus'a göre Tanrı karşıtların çakışmasından başka bir şey değildir. Oysa, negatif ilahiyat anlayışında Tanrı ile ilgili biricik doğru ifadeler değillemelerdir. Bu konuda, Cusanus'a göre "öğretilmiş cehalet" sessiz kalmayı tercih etmektedir. Negatif ilahiyatın yaptığı şey, cisimsellik, duyulama, imgelem, iyilik, merhamet gibi bütün sınırlı ve insani yüklemeleri ortadan kaldırmaktır. Bununla birlikte, bunların hepsinin çekip çıkarıldığı bir yerde Tanrı'nın da "değillendiğini" göz ardı etmemek gerekir. Oysa Cusanus'un Tanrı hakkındaki cehaleti öğrenilmiş bir cehalettir. Cusanus, Tanrı'nın kendisini yaratılıştta gösterdiğini ve bundan dolayı da O'nun hakkında, en azından bir Yaratıcı olarak olumlu (pozitif) bir şeyler bilmemiz gerektiğini düşünmektedir (Dupre&Hudson, 2006: 468). Zira ancak bu olumlu şey aracılığıyla biz Tanrı'ya doğru giden kapıyı aralayabiliriz (*De Docta Ignorantia*, I, 24).

Görüldüğü gibi, Nicolaus Cusanus'a göre insan gibi sınırlı varlıkların bir başlangıçları ve bir de sonları vardır. Bu tarz varlıklar kendi varoluşlarını başka bir varlığa borçludurlar. Bu, başlangıç olabilecek varlık sınırlı veya sınırsız olabilir. Sınırlı olması durumunda onun da bir başlangıcının olduğunu düşünmek zorunluluğu vardır. Aksi taktirde sonsuza kadar devam edecek bir dizi başlangıç ve son söz konusudur. Bunun yerine sınırsız bir varlık düşünülürse, bu aynı zaman bütün varlıkların başlangıcı ve amacı olacak; üstelik kendisinin bir başlangıcı olmayacaktır. Bu anlayış, sınırsız varlığın veya mutlak sınırsızın kesinlikle gerekli olduğunu da ortaya koymaktadır (Maurer, 1982: 316).

Nicolaus Cusanus'un İnsan-Mikrokosmos Anlayışı

Nicolaus Cusanus'a göre insanın evrendeki yeri biriciktir; zira insan melekler ile fizik dünya arasında yer almaktadır. Bu paylaşım, Cusanus'tan önceki filozoflar tarafından da dile getirilmekteydi. İnsan, neredeyse bütün Ortaçağ filozofları tarafından maddi olanla tinsel olan arasındaki ilgiyi kuran bir canlı olarak anlaşılmıştır. Cusanus için her bireysel şey, az ya da çok evrenin bir büzülmesi olarak anlaşılabilir. Bu büzülmeler çeşitli varoluş katmanları oluştururlar ve bu katmanlar arasından en yetkin olanı da insandır. Eğer insan bu varoluş katmanlarında, Mutlak Sınırsız'la birleşecek denli yukarı çıkartılabilsen; o zaman insan doğası her şeyin en yetkin tamlığı haline gelirdi ve Cusanus'a göre bu durum, bütün evrende sadece İsa'da söz konusu olmuştur (Hopkins, 1978: 38).

Bunun dışında insanın en önemli özelliği, aynı anda hem maddeyi, hem organik ve hayvani hayatı, hem de akılsallığı kendinde barındırabilmesidir. Bundan dolayı Cusanus'a göre insana mikrokosmos demek doğru olacaktır. Bu özelliğinden dolayı da herhangi bir insanın Tanrı'ya dönmesi, yaratılışın bizzat kendisinin Tanrı'ya dönmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla insan, evrenin en yetkin bir şekilde yansımasından başka bir şey değildir. İnsan Tanrı'nın imgesinde (imago Dei) yaratılmıştır (Maurer, 1982: 321; Hopkins, 1978: 40). İnsanın Tanrı'ya en yakın yaratılmış varlık olması, evrendeki yaratılmış canlılar arasında sadece onun Tanrı'ya yaklaşmasına neden olmaktadır. Cusanus'a göre insanın Tanrı'yı tanıması ne zihinselleştirme, ne de felsefileştirme vasıtasıyla oluşmaktadır. Yukarıda da dile getirildiği gibi, Cusanus'a göre, insanın aynı zamanda nihai amacı da olan Tanrı'yı tanıması İsa'nın vahyi aracılığıyla gerçekleşmektedir (Hopkins, 1978: 39).

Cusanus'un, evrende çelişkilerin birliğinden kaynaklanan bir uyum olduğunu dile getirmesi, aslında Aristotelesçi çelişmezlik ilkesinin ve Aristotelesçi evren anlayışının baştan aşağıya reddedilmesi anlamına gelmekteydi. Bilindiği gibi Aristotelesçi evren, merkezinde dünyanın bulunduğu sınırlı bir küreden ibarettir. Kürenin çevresinde sabit yıldızlar alemi yer almaktadır. Dünya merkezde sabit biçimde durur ve diğer küreler onun etrafında dairesel bir hareket ortaya koyarlar. Bütün hareketler bu merkeze göre ölçülmekte, cisimler merkeze zıt hareket ettikleri için aşağı ve yukarı yönlü hareketler söz konusu olmaktadır. Bununla birlikte, Cusanus'a göre, evreni sınırlayan bir çevre söz konusu bile edilemez. Ona göre evrenin bir sınır çevresi olmamakla birlikte sınırsız da değildir. Cusanus'un en çarpıcı yargısı ise, evrenin bir sınırlayıcı çevresi bulunmadığı için merkezinin de bulunamayacağı yargısıdır (Maurer, 1982: 322).

Cusanus'a göre, evrende mükemmel denebilecek bir daire olmadığından evrenin bir merkezinden söz edemeyiz. Oysa daha önceleri insanın varlığı nedeniyle dünyanın merkeziliği böylelikle sorgulanan bir durum olmuştur. Böylelikle Cusanus, belki de gezegenlerin eliptik yörüngeleri olduğuna dair düşüncenin babası sayılabilir. Nicolaus Cusanus'a göre dünya da diğer gök cisimleri gibi hareket etmekte ve hareketi de öteki hareketlere göre saptanmaktadır. Johannes Kepler, ilk yapıtında Cusanus'un kendisine ilahi bir şekilde ilham verdiğini dile getirmiştir. Sadece Kepler değil; aynı zamanda Nicolaus Copernicus, Giordano Bruno ve Galileo Galilei gibi önemli astronomlar da onun çalışmalarından haberdarlardı. Cusanus'un en önemli saptamalarından biri de hareket ile mekan arasında, izleyen açısından görelî bir ilişki bulunduğudur (Maurer, 1982: 322).

Nicolaus Cusanus'un bu tarz bir evren anlayışı, insanın bu evreni hiçbir zaman tam anlamıyla bilemeyeceği düşüncesi ile bağlantılandırılmıştır. İnsan, pek çok farklı nokta ve zamandan gerçekliğe bakarak elde ettiği bakış açılarını biraraya getirmektedir. Bununla birlikte, ortaya çıkan şey hakikatin bütünü değil; fakat sadece bir fikir oluşturma eylemidir. Bu elbette varsayımsal değildir ve nesnelerin ölçümüne dayanmaktadır. Tıpkı Tanrı'nın bilgisi gibi evrenin bilgisi de bizde parçalı olarak mevcuttur. Bu yüzden, Cusanus'a göre, hakikatin yakın bilgisine razı olmalı ve asla mutlak ve bütünlüklü bilgiyi beklentilerimiz içine koymamalıyız. Öğrenilmiş cehalet burada da işbaşında olmalıdır.

Nicolaus Cusanus'a göre insanın bir mikrokosmos olması ne demektir? Nasıl sonuçlar doğurmaktadır? Tartışınız.



SIRA SİZDE

Özet



Guillelmus de Ockham'ın yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

On dördüncü yüzyılın en etkili filozof ve mantıkçılarından biri olan Ockham, 1285 yılında doğdu. 1315 yılında Oxford'dan mezun olduktan sonra İncil (1315-1317) ve Sententiae (1317-1319) üzerine dersler verdi. 1323 yılında Lutterel, elinde Ockham'ın 56 sapkın tezinin yazılı olduğu bir dosyayı Papaya teslim etti ve onu sapkınlıkla suçladı. Kendisini savunmak için Papa'nın bulunduğu Avignon'a giden Ockham'ın 51 tezi sansüre uğradı; fakat bunlardan hiçbiri resmi olarak hüküm giymedi. Papa'nın hışmından kaçan tarikat üyeleriyle birlikte Papa tarafından hükümdarlığı tanınmayan Kutsal Roma Germen imparatoru Bavyeralı Louis'in yanına sığındı. Burada Papa aleyhine pek çok politik yazı yazdı. 1347 yılında öldü. Mantık yapıtları arasında en önemlileri şunlardır: Porphyrios'un Kitabı Üzerine Açıklama, Yüklemler Kitabı Üzerine, Bütün Mantığın Summası. Ockham'ın diğer yapıtları arasında Fizik Kitapları Hakkında Açıklama, Kader ve Gelecekteki Mümkün Şeyler ve Tanrı'nın Öncedenbilmesi Hakkında Araştırma gibi eserler bulunmaktadır.



Guillelmus de Ockham'ın Tanrı ve bilgi anlayışını tartışmak.

Ockham'a göre ise insan, mutlak yetkinlikte olan Tanrı'yı algılayamaz; çünkü Tanrı maddi bir nesne değildir. Ama Tanrı dışındaki şeylerden soyutlamalar yaparak bir Tanrı kavramı elde edilebilir. Bu kavram Tanrı'nın özünü değil, O'nunla ilgili insandaki zihinsel temsilleri içerir. Bu temsiller doğrudan Tanrı'dan hareketle elde edilmedikleri için ilahi özü yeterince yansıtmazlar. Ockham'a göre dünyadaki varolanların varoluşlarını koruyan bir koruyucu nedenden söz edilebilir. Tanrı'nın bu tür bir koruyucu olduğunu söylemek, üretici (yaratıcı) olduğunu söylemekten daha ikna edicidir. Ockham'a göre semavi cisimlerin dünya üzerindeki etkileri tecrübe edilebilir; ama Tanrı'nın etkilerini tecrübe etmek mümkün değildir. Ama Tanrı'nın ilahi sıfatlarını kullanarak O'nun hakkında bilgi edinmek mümkündür.

Ockham'a göre bilgi bileşik bilgi ve bileşik olmayan bilgi olmak üzere ikiye ayrılır. Bileşik bilgi, bir önermenin bilgisidir. Bileşik olmayan bilgi ise yine ikiye ayrılır: 1. Sezgisel bilgi; 2. Soyutlayıcı bilgi. İnsan bilgisi bireysel olguların dolaysız bir tecrübesi ile başlar ve bu tecrübeden bir duyu sezgisi veya algı doğar. Bunu aynı nesneye ilişkin zihinsel bir sezgi izler. Sezgisel bilgi, bireysel şeylerin tecrübeye dayalı ilk bilgisidir. Soyutlayıcı bilginin nesnesi ise tümel olandır. Varolmayan şeylerin de sezgisel bilgisi olabilir. Ockham'ın bu kabulü ilahiyat biliminin imkanı sorunuyla ilgilidir. Ockham'a göre tümeler zihinde yer alırlar. Bireysel varoluşlar ise zihin dışında bulunurlar. Böylece Ockham'ın tümeler konusundaki tavrı adcı (nominalist) bir görünüm sergiler. Terimler ise üç farklı biçimde olabilirler: zihinsel, sözlü ve yazılı. Dil, kavramlara dayanan ve insanlar arasındaki uzlaşımaya dayalı imlerden oluşan bir sistemdir. Zihin ile nesne arasındaki doğal ilişki sonucu ortaya çıkan kavramlar, farklı dillerde farklı sözcüklerle ifade edilebilirler. Ama terimin mantıksal çerçevesi her dilde aynıdır. Ockham açıklamada yalınlık ilkesine bağlı kalmıştır. Ockham'a göre, zorunlu kalmadıkça şeylerin sayısında bir artışa gitmemek gerekir. Daha az şey kullanılarak yapılabilecek bir açıklama daha fazla şey kullanılarak yapılandan üstündür. Bu yaklaşıma felsefe tarihinde "Ockham'ın usturası" adı verilmiştir.



Guillelmus de Ockham'ın ahlak anlayışını değerlendirmek.

Ockham'a göre ahlak, aklın ve başka zihinsel koşulların dikte etmesi sonucunda belirlenen iradenin gücüne uygun düşen insani eylem biçimidir. Bu eylemlerin tek amacı "iyilik"tir. İyilik, herhangi bir şeyin olması gerektiği gibi olmasıdır. Ockham'a göre Tanrı dünyadaki her şeyi, öyle olmalarını isteyerek yaratmıştır. Tanrı'nın kötü bir şeyi meydana getirmesi tanımı gereği olanaksızdır. Tanrı'nın yarattıkları, bizzat O'nun iradesinden kaynaklanan bir etkiye maruz kaldıklarından, bu iradeye koşulsuzca itaat etmek zorundadırlar. Böylece Tanrı'da biriken Bilgelik, Sevgi, İktidar ve Merhamet gibi kavramlar bütün insanların uyması gereken kuralların tümü-

nü içeren en yüksek ahlak kuralı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ockham'a göre, insanın ahlaki yükümlülüğü Tanrı'nın her şeye yeten gücü ile sınır tanımayan özgürlüğüne bağlıdır. Bu iki sıfat ahlaklı olmanın en üst kuralıdır. Tanrı'nın özgürlüğü, O'nun herhangi bir ilahi yasaya bağlı olmaksızın insanlara bir ahlaklılık emrettiğini ortaya çıkartır. Tanrı'nın insanlara yüklediği ahlak kuralları olumsaldır. Bu olumsuzluk aracılığıyla Tanrı bu kurallarda istediği zaman değişikliğe gidebilir. Ama Tanrı bütün evreni belli bir kurala bağlı olarak yaratmıştır ve bütün yaratıkları da bu kurala bağlı olarak yaşamak zorundadır. Ockham'a göre, iyiye yönelmek bir bakıma Tanrı'nın iradesini cisimsel hale getirmektir.



Nicolaus Cusanus'un yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

Nicolaus Cusanus 1401 yılında dünyaya geldi. Bazıları onu ortaçağın son filozofu olarak tanıırken bazıları da adcılık ile Yeniplatonculuğu kaynaştıran bir dahi olarak görür. Öyle ki, Nicolaus Cusanus'un antiklerin sonuncusu mu, yoksa modernlerin ilki mi olduğu sıkça sorulmuştur. Cusanus 1416'dan itibaren sırasıyla Heidelberg, Köln ve Padua üniversitelerinde eğitim aldı. 1426'da rahip tayin edildi. Bir süre İstanbul'da bulundu ve Kiliselerin birleşmesi için çaba harcadı. 1450'de kardinal seçildi ve Brixen'e piskopos tayin edildi. Almanya içinde seyahatlere çıktı. Birçok reformcu girişime ön ayak oldu. 1464 yılında öldü. Nicolaus Cusanus pek çok alanda yapıt vermiştir. Ama iki yapıtı bilhassa öne çıkmaktadır: De Concordantia Catholica (Katolikliğin Uyumu Hakkında) ve en ünlü yapıtı De Docta Ignorantia (Öğrenilmiş Cehalet Hakkında). Öteki yapıtları arasında De Visione Dei (Tanrı'nın Görünüşü Hakkında) önemli bir ilahiyat metni olarak göze çarpar.



Nicolaus Cusanus'un Tanrı ve insan anlayışını tartışmak.

Cusanus, De Docta Ignorantia isimli eserinde Tanrı'nın evrendeki varoluş ile ilgisini ve bu ilginin bilinip bilinemeyeceğini inceler. Sokrates'in etkisinde kalan Cusanus, insanın bilmediğini bilerek öğrenilmiş cehalet denen duruma yükselmesi gerektiğini söyler. Cehaleti öğrenme işi derecelidir ve en yüksek aşaması sınırsız olan-

la ilgilidir. Sıradan akıl bilinenden bilinmeyene hareket eder. Bilinen, yani öncül ile bilinmeyen, yani sonuç arasındaki mesafe az ise çıkarımı gerçekleştirmek kolaydır. Ama insan ile sınırsız arasındaki mesafede ne kadar adım atılsa sınırsıza ulaşamaz. Çünkü sınırsız olan ile bizim başlangıç noktamız arasındaki mesafe sınırsızdır. Hakikat bölünemez bir yapıdır; ama akıl hakikati elde etmek adına öncüller ile sonuçlar arasında bağıntılar kurarak sınırsızı bölmeye çalışır. Mutlak Sınırsız olan Tanrı, anlama yetimizi aşar. Bu yetersizlik aynı zamanda bir yöntem sorunudur. Çünkü aklımız gidimli bir yetidir ve çelişmezlik ilkesine göre işler. Ama çelişmezlik ilkesi Tanrı'yı kavramak için kullanılamaz. Böylece Tanrı, birliği içinde aklımızca kavranılamaz bir Varlık olarak kalır. Ama Cusanus'a göre Tanrı kendisini yaratılıştaki gösterir ve bu yüzden O'nun hakkında, en azından bir Yaratıcı olarak olumlu şeyler biliriz. Bunlar aracılığıyla Tanrı'ya giden kapıyı aralayabiliriz.

Cusanus'a göre insan melekler ile fizik dünya arasında yer alır. İnsanın en önemli özelliği, hem maddi, hem organik, hem hayvani, hem aklı hayatı kendisinde barındırmasıdır. Bu özelliğiyle insane bir mikrokosmos gibidir. O halde bir insanın Tanrı'ya dönmesi, yaratılışın bizzat kendisinin Tanrı'ya dönmesi demektir. İnsan Tanrı'nın imgesinde (*imago Dei*) yaratılmıştır. Cusanus'a göre, insanın aynı zamanda nihai amacı da olan Tanrı'yı tanıması İsa'nın vahyi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Evrende çelişkilerin birliğinden kaynaklanan bir uyum vardır. Evrenin bir sınır çevresi olmamakla birlikte sınırsız da değildir. Evrenin bir sınırlayıcı çevresi bulunmadığından merkezi de yoktur. Dünya da diğer gök cisimleri gibi hareket eder. En önemli saptamalarından biri de hareket ile mekan arasında, izleyen açısından görelî bir ilişki olduğudur. İnsan, pek çok farklı nokta ve zamandan gerçekliğe bakarak elde ettiği bakış açılarını biraraya getirir. Ama ortaya çıkan şey hakikatin bütünü değil, sadece bir fikir oluşturma eylemidir. Tanrı'nın bilgisi gibi evrenin bilgisi de bizde parçalı olarak mevcuttur. Hakikatin yakın bilgisine razı olmalı, mutlak ve bütünlüklü bilgiyi beklentilerimiz içine koymamalıyız. Öğrenilmiş cehalet bunu gerektirir.

Kendimizi Sınavalım

1. Guillelmus de Ockham'ın tanrı anlayışı ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- Tanrı'yı üretici bir neden olarak görmek yerine koruyucu bir neden olarak görmüştür.
- İnsandaki Tanrı kavramının, doğrudan Tanrı'nın özünü değil, Tanrı ile ilgili insandaki temsilleri içerdiğini savunmuştur.
- "Tanrı vardır" önermesinin fizik dünyada yaşayan bir varlık olan insan için açık bir önerme olmadığını düşünmüştür.
- Tanrı'nın yeryüzündeki etkilerini doğrudan tecrübe edebileceğimizi savunmuştur.
- Tanrı'nın ilahi sıfatlarından yola çıkılarak onun hakkında bazı bilgilere ulaşılabileceğini düşünmüştür.

2. Guillelmus de Ockham'a göre Tanrı'nın aşağıdaki sıfatlarından hangisi Tanrı'nın özünü "mutlak biçimde" ve "olumlu" olarak imleyen sıfatlarından biridir?

- İrade
- Ölümsüzlük
- Bozulmazlık
- Yaratıcılık
- İlk Nedenlik

3. Guillelmus de Ockham'a göre bileşik olmayan bilgi kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Aşağıdakilerden hangisinde bu ayırım doğru biçimde verilmiştir?

- Sezgisel Bilgi - Çıkarımlı Bilgi
- Sezgisel Bilgi - Soyutlayıcı Bilgi
- Soyutlayıcı Bilgi - Zihinsel Sezgi
- Zihinsel Bilgi - Duyu Bilgisi
- Duyu Bilgisi - Soyutlayıcı Bilgi

4. Guillelmus de Ockham'ın bilgi anlayışı ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- Tümeller sorununa yaklaşımı bakımından adçı bir düşünürdür.
- Var olmayan şeylerin de bilgisinin elde edilebileceğini savunmuştur.
- Tümellerin, zihinden bağımsız bir varlığa sahip olduklarını düşünmüştür.
- İnsani bilmenin, bireysel olguların dolaysız tecrübesiyle başladığını savunmuştur.
- Doğal bilginin, fiziksel nesnelerin sezgisi ve zihinsel etkinliğin sezgisi olmak üzere iki kanaldan ortaya çıktığını savunmuştur.

5. Guillelmus de Ockham'a göre "insan bir türdür" ifadesindeki "insan" terimi aşağıdakilerden hangisinin kapsamına girer?

- Yalın Suppositio
- Maddi Suppositio
- Kişisel Suppositio
- Tinsel Suppositio
- Bileşik Suppositio

6. Aşağıdakilerden hangisi felsefe tarihinde "Ockham'ın Usturası" olarak bilinen yöntemin amaçlarına uygun bir uygulama **değildir**?

- Zorunlu kalmadıkça şeylerin sayısında artışa gitmemek.
- Şeyleri daha az unsurla açıklamak mümkünse, bu yolu seçmek.
- Açıklamaya katkı sağlamayan unsurları elemek.
- Sahte açıklamaları gerçeklerinden ayırmak ve elemek.
- Karmaşık açıklamaları, geçersiz kabul ederek bir kenara bırakmak.

7. Nicolaus Cusanus'un "Öğrenilmiş Cehalet" ifadesiyle işaret ettiği durum aşağıdakilerden hangisinde tam ve doğru biçimde verilmiştir?

- Üniversite hocalarının öğrencilere yanlış bilgiler aktarmaları durumu.
- İnsanın, hiçbir şey bilmediğinin farkına varması durumu.
- Cusanus'un yaşadığı çağın içinde bulunduğu cehalet karanlığı.
- İnsanın Tanrı'nın bilgeliği karşısındaki acizliği.
- Felsefenin diğer bilimlere karşısındaki etkisizliği.

8. Nicolaus Cusanus'a göre aşağıdakilerden hangisi insanın Tanrı'yı tam olarak kavrayamamasının sebeplerinden biri **değildir**?

- Sınırsız Tanrı ile insanın bilme edimindeki başlangıç noktası arasındaki mesafenin sınırsızlığı.
- Tanrı mutlak bir birlik olduğu halde insan aklının hakikati elde etmek için sınırsız olanı bölmeye çalışması.
- Gidimli biçimde işleyen insan aklının çelişmezlik ilkesine dayanması, ama Tanrı'nın çelişmezlik ilkesine uymayan bir yapıda olması.
- Sıradan insan aklının bilinmeyenlerden bilinlenlere doğru ilerlemesi ve bunun da Tanrı'yı belirsiz bir öncül haline getirmesi.
- Sınırsız Tanrı'nın sınırlı insan aklının kavrayabileceği bir yapıda olmaması.

9. Nicolaus Cusanus'un insan anlayışı ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- İnsan bir mikrokosmostur.
- İnsan Tanrı'nın imgesinde yaratılmıştır.
- İnsan, evrenin yetkin bir yansımasından başka bir şey değildir.
- İnsan aynı anda hem maddilik, hem organiklik, hem akılsallık taşır.
- İnsan varlık derecesi bakımından meleklerden üstündür.

10. Nicolaus Cusanus'un evren anlayışı ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- Evrende çelişkilerin birliğinden kaynaklanan bir uyum vardır.
- Evren, bir sınır çevresine sahip olmamakla birlikte sınırsız da değildir.
- Dünya sabittir ve diğer gezegenler onun etrafında dönerler.
- Evrenin bir merkezi yoktur.
- Tanrı'nın bilgisi gibi evrenin bilgisi de ancak parçalı olarak elde edilebilir.

Okuma Parçası

Guillelmus de Ochkam

*İlahi Takdir,
Tanrı'nın Öngörüsü
Ve Gelecekte Karşılaşılabilecek Olasılıklar¹*

[Soru I]

A. İlahi takdir ve öngörü konularına ilişkin olarak, edilgin ilahi takdirin ve edilgin öngörünün, kaderi belirlenmiş ve önceden bilinmiş olan bir insan ile gerçek bir ilişki içinde olduğunu varsayanların, zorunlu olarak ortaya çıkan çelişkileri kabullenmek durumunda oldukları dikkate alınmalıdır.

İddianın Kanıtı: Kaderi önceden belirlenmiş olan A kişinin nihai tövbe etmeme günahını işleyip işleyemeyeceğini sorarım.

Eğer işleyemiyor ise, zorunlu olarak kurtarılacaktır ki bu da saçma bir durumdur.

Eğer işleyebiliyor ise, [bu] günahı işlediğini varsayalım. Bu varsayımına göre, 'A günahkardır.' doğrudur. Daha sonra, ilahi takdir ile olan gerçek ilişkinin tahrip edilmediğini soralım.

Eğer tahrip edilmemiş ise, A'nın günahkar olmama durumu varlığını korur. Bundan dolayı, A aynı zamanda hem günahkar olmayacak hem de kaderi önceden belirlenmiş olacaktır. Çünkü eğer böyle bir ilişki A'da gerçekten bulunuyor ise, bu ilişki A'ya egemen olacaktır.

Bu ilişki eğer tahrip edilmiş ise, yine de, hemen sonrasında A'da böyle bir ilişkinin var olduğunu söylemek doğru olacaktır. Çünkü, *Etik*'in 6. Kitabı'nda Aristoteles'in dile getirdiği gibi "Tanrı yalnızca şundan mahrum bırakır: olan şeyleri, olmamış kılmak." (Bu şu şekilde anlaşılmalıdır: eğer geleceğe ilişkin olanla eşdeğer olmayıp, yalnızca şimdi ile ilgili olan bir assertorik önerme şu an için doğru ise, o halde, şimdiye ilişkin olarak da doğrudur ve geçmişe ilişkin olarak da her zaman doğru olacaktır. O halde, 'bu şey... dir' önermesi - bir şey ya da bir başkası belirtilmemiş ise- şu anda doğrudur, o zaman 'bu şey ... idi.' önermesi de her zaman doğru olacaktır, Tanrı dahi, mutlak kudretiyle bu önermenin yanlış olduğunu söyleyemez.) O halde, 'A'da olan bu ilişki' bir zamanda doğru idi ise, 'A'da olmuş olan bu ilişki' de her zaman doğru olacaktır. Bu durumda 'A'nın kaderi önceden belirlenmiş idi.' önermesi, herhangi bir gücün sonucu olarak yanlış olamaz; bu önerme her zaman doğru olacaktır. Bunu şu açıklama takip eder: o şu anda günahkardır; o halde bundan

sonra 'o günahkardı.' her zaman doğru olacaktır. Böylece, tek ve aynı durumda 'A'nın kaderi önceden belirlenmiştir' ve 'A günahkardır' doğru olacaktır. Bundan başka, bu durumda onun kaderi hem belirlenmiş, hem de belirlenmemiştir; o hem günahkardır hem de günahkar değildir. İlahi takdir ile öngörünün gerçek bir ilişki içinde oldukları kabul edildiği müddetçe bu argümanın çözülmesi mümkün değildir.

B. Yine de buraya kadar dile getirilenlere karşı çıkılabılır.

[İtiraz] 1. Ulaşılan sonuç [söz konusu gerçek ilişkinin] var olduğunu savunanlar için olduğu kadar var olduğunu reddedenler için de reddedilmesi gereken bir noktada görünmektedir. Merhamet gösteren [bir halde olan] birini düşünelim - ki bu kaderi belirlenmiş ile aynıdır- daha sonra merhametin yok edilip edilemeyeceğini soralım. Ve önceden belirtilen sonuç yok edilip edilemeyeceğini gösterir.

[Cevap.] Öncelikle dile getirilmiş olan 'merhamet gösteren [bir halde olan] birinin kaderinin önceden belirlenmiş olduğu' varsayımının, nasıl ki 'ölümcül günah işlemiş herkesin günahkar olduğu' varsayımı yanlış ise, aynı şekilde yanlış olduğunu söylerim. Nasıl ki Petrus ve Paulus ölümcül günah işlemiş ancak asla günahkar olmamış iseler, benzer şekilde Judas da zaman zaman methedilmeye değer eylemlerde bulunmuş ancak böylelikle kaderi önceden belirlenmemiştir. Bu önermeler [şöyle ki, 'merhamet gösteren herkesin kaderi önceden belirlenmiştir' ve 'ölümcül günah işleyen herkes günahkardır'], geleceğe ilişkin olan bazılarına eşdeğerdirler, çünkü bunlar [sırasıyla] şu önermelerle de eşdeğerdirler: 'Tanrı onlara [merhamete gösterenlere] sonsuz hayat verecektir' ve 'Tanrı onlara [ölümcül günah işlemiş olanlara] sonsuz ceza verecektir.' [Ancak geleceğe ilişkin önermeler, - şöyle ki, 'Tanrı Petrus'a sonsuz hayat verecektir' ve 'Tanrı Petrus'a sonsuz ceza verecektir'], [sırasıyla] 'Petrus merhamet [bir haldedir] gösterir.' Ve 'Petrus ölümcül bir günah işlemiştir.' önermelerini takip etmez. O halde, eğer hiç kimse, kaderi önceden belirlenmeksizin, merhametli [bir halde] olamıyor ise, sonuç önermesi, [gerçek bir ilişkiyi] kabul edenler için olduğu kadar, reddedenler için de karşıt olacaktır. Ancak bu yanlışdır ve sonuç [bu durumda] yanlış değildir.

C. [İtiraz] 2. Herhangi bir zamanda doğru olan şimdi ile ilgili bir önerme, [buna bağlı olarak] geçmişe ilişkin zorunlu bir önermeye sahiptir. Örneğin, eğer 'Sokrates oturuyor.' önermesi doğru ise, 'Sokrates oturuyordu'

önermesi de zorunlu olarak her zaman doğru olacaktır. Ancak örneğin 'Petrus'un kaderi belirlenmiştir.'in doğru olduğunun varsayılması durumunda, 'Petrus'un kaderi belirlenmişti.' Önermesi her zaman zorunlu olacaktır. Bu durumda Petrus'un lanetlenmiş olup olmadığını sorarım. Eğer böyle olabiliyorsa, lanetlenmiş olmalıdır. Sonrasında 'Petrus günahkardır.' şimdi doğru ise; o halde 'Petrus günahkardı.' geçmişte de zorunlu olarak doğru olacaktır. Şu halde, 'Petrus'un kaderi önceden belirlenmiştir.' ve 'Petrus günahkardır.' bir ve aynı zamanda muhtemelen doğru olmalıdır.

[Cevap] Baştaki argümanın yanlış olduğunu (ki bu 3. ilkedden de açıkça anlaşılır [46-47 sayfalar ve devamı]) ileri sürerim. Bu nedenle, şimdi ile ilgili olan önerme yine de geleceğe ilişkin olan ile eşdeğer bir şekildedir ve doğruluğunun geleceğe ilişkin olanın doğruluğuna bağlı oluşu, [buna bağlı olarak] geçmişle ilgili zorunlu bir önermeye sahip değildir. Diğer yandan, geçmişe ilişkin olan, aynı şimdide ilişkin olan [ilgili önerme] gibi rastlantısaldır. İlahi takdir ve lanetlenme ile ilgili olan bütün önermeler, (4. ilkedden de açıkça görüleceği gibi [s.: 47 ve devamı]) bu türdendir. Çünkü tüm bu önermeler, kelimesi kelimesine şimdi ya da geçmişe ilişkin olsalar bile, eş değer şekilde gelecekle de ilgilidir. Böylelikle, 'Petrus'un kaderi önceden belirlenmişti.' 'Petrus'un kaderi önceden belirlenmiştir.' önermesi gibi rastlantısaldır.

Petrus'un lanetlenip lanetlenemeyeceğini sorduğunuzda, bunun olabileceğini ve onun lanetlenmiş olduğunu varsayabileceğimizi söylerim. Ne var ki, bu durumda, 'Petrus günahkardır.' ve 'Petrus'un kaderi önceden belirlenmiştir.' yanlış olacaktır. Çünkü, karşıtlardan biri tespit edilmiş ise, - yani, bunun doğru olduğu ortaya konmuş ise - diğeri yanlış olacaktır. Ancak 'Petrus'un kaderi belirlenmişti.' Ve 'Petrus günahkardı.' önermeleri çelişiktirler. - demek oluyor ki, 'Tanrı Petrus'a sonsuz hayat verecektir' ve 'Tanrı Petrus'a sonsuz hayat vermeyecektir.' O halde, biri doğru ise diğeri yanlıştır veya tam tersi bir durum söz konusudur.

D. [İtiraz] 3. Eğer kaderi önceden belirlenmiş bir insan lanetlenebiliyorsa, [bu ancak] yaratıcı bir iradenin eyleminin sonucu olabilir. Dolayısıyla, ilahi iradenin bir eylemi böyle bir eylem tarafından engellenebilecektir [ki bu da saçmadır].

[Cevap] önermeyi kabul, çıkarımı ise reddederim. İlahi iradenin bir eylemi, daimi ilahi bir emir, başka bir iradenin sonucu olarak ortaya çıkmadıkça, yaratılmış bir irade tarafından engellenemez. Böyle bir durum-

da, ‘Tanrı Petrus’un kaderini önceden belirlemiştir.’ ve ‘Petrus, kendi iradesi dahilindeki bir eylem sonucunda lanetlenmiştir.’ bir ve aynı zamanda doğru olabilir. Ancak bunlar bir ve aynı geçerli olamazlar. Çünkü ‘Petrus kendi iradesiyle ortaya çıkan bir kötü eylem nedeniyle lanetlenmiştir’ doğru ise, ‘Petrus’un kaderi önceden belirlenmiştir.’ asla doğru olmamıştır. Benzer şekilde, ‘Petrus lanetlenmiştir’ doğru ise, ‘Petrus’a sonsuz bir hayat takdir edilmiştir.’ asla doğru olmamıştır. [İtiraz 3a.] Argüman şu şekilde desteklenir: Tanrı’nın Petrus’un kurtarılacağını belirlediğini varsayalım. Bu durumda, Petrus’un iradesinin zorunlu olarak ilahi iradenin belirlemiş olduğu şeyi takip edip etmeyeceğini sorarım. Eğer etmeyecek ise, ilahi irade sınırlanmış olacaktır. Bu durumda, tez [kaderi önceden belirlenmiş olanın, lanetlenemeyeceği tezi] kabul edilmiştir.

[Cevap.] Yaratılmış bir iradenin, ilahi bir kanunu ya da belirlemeyi zorunlu olarak değil, ancak özgürce ve rastlantısal olarak takip ettiğini söylerim. Ancak bu, daha önce beirtilmiş olan ilahi iradenin sınırlanabileceği argümanından hareketle daha ileri götürülemez. Çünkü, ‘Tanrı Petrus’un kaderini önceden belirlemiştir.’ önermesinin doğruluğu, ‘Petrus lanetlenmiştir.’ önermesi ile (non potest stare cum) çelişkilidir.

E. [İtiraz] Ezelden beri doğru olan pek çok önermenin, şimdi yanlış olması nedeniyle, bu çıkarımı reddederim. Örneğin, ‘dünya yoktur.’ Uzun bir zaman önce doğru iken, şu an yanlıştır. O halde, eğer ‘Tanrı Petrus’un kaderini önceden belirlemiştir.’ ezelden beri doğru olmuş olacaksa, buna rağmen yanlış olabilir ve doğru olmuş olma durumundan bile muvaffak olmayabilir.

F. [İtiraz] 5. Her şeyin Tanrı olması ya da Tanrı’da olması zorunlu olduğundan, ilahi takdir zorunludur. O halde, O zorunlu olarak Petrus’un kaderini önceden belirlemiştir. O halde, Petrus’un kaderi zorunlu olarak önceden belirlenmiştir, ve rastlantısal değildir.

[Cevap.] ‘İlahi takdir zorunludur.’ önermesinin iki şekilde anlaşılabilirliğini söylerim. İlk anlamıyla [şu şekilde anlaşılabilir], ‘ilahi takdir’ ismi ile işaret edilen ilkece zorunludur. Bu şekilde [anlaşıldığında], bunu onaylarım. Çünkü, o [ilkece gösterilmiş olan] zorunlu ve değişmez ilahi tözdür. Diğer bir anlamıyla, [demek ki, bu sava göre, ‘ilahi takdir’ ismi ile ikincil olarak gösterilmiş olan] Tanrı tarafından kaderi belirlenmiş olan [zorunludur]. Bu şekilde [anlaşıldığında], [ilahi takdir] zorunlu değildir, çünkü kaderi önceden belirlenmiş olan herkes gibi, rastlantısal olarak kaderi belirlenmiştir. O halde Tanrı rastlantısal olarak [kaderi önceden

belirlenmiş olan] herkesin kaderini önceden belirler. Ve ilahi takdirin değişmez ve dolayısıyla da mutlak suretle zorunlu olduğu dile getirildiğinde, değişmez ve gerçek olanın zorunlu olduğunu söylerim. Ancak, değişmez karmaşık bir şeyden bahsederek - karmaşık bir şeyin doğruluktan yanlışlığa doğru değişebilmesi ve bunun tam tersini de mümkün olması ve başka bir karmaşık şeyin bu şekilde değişmemesi anlamında [‘değişebilir’ ve ‘değişmez’] - o halde, değişmez olan her şey zorunlu değildir. Doğru ya da sonrasında yanlış olmayan ya da aynı şekilde tam tersi de mümkün olmayan bazı rastlantısal önermeler olabileceğinden, ona ilişkin olarak ‘bu önerme şu an doğrudur, ancak daha önce yanlış idi’ demek ve aynı şekilde bunun tam tersini de söylemek doğru [değildir]. Ancak yine de bu önerme zorunlu değil fakat oumsal (rastlantısal)dır. Bunun nedeni, bu her ne kadar, hipotezden [önermeden] dolayı doğru ve doğru olmuş olacak ise de, yine de bunun doğru olmaması ve kesinlikle doğru olmuş olmayacak oluşudur. Örneğin, ‘Tanrı bu insanın kurtarılmış olacağını bilir.’ Doğrudur ve yine de O’nun hiçbir zaman bu insanın kurtarılmış olacağını bilmiş olmayacağı da mümkündür. Dolayısıyla bu önerme, değişmezdir ve yine de zorunlu değil fakat rastlantısaldır.

[İtiraz 5a] Öte yandan, şu anda doğru olan her önerme yanlış da olabilir, doruluktan yanlışlığa doğru değişebilir. Ancak ‘Petrus’un kaderi önceden belirlenmiştir.’ önermesinin şu anda doğru olduğu ve yanlış olabileceği [rastlantısal olması nedeniyle] düşünelim; bu durumda, [‘Petrus’un kaderi önceden belirlenmiştir’ doğruluktan yanlışlığa doğru değişebilir.]

[Cevap.] Esas önermenin yanlış olduğunu söylerim. Çünkü, başka bir deyişle yanlış olacak ya da yanlış olmaya muktedir olacak bir önermenin, bir zaman için doğru olması için, daha fazlasına ihtiyaç vardır. O halde, ‘Petrus’un kaderi önceden belirlenmiştir.’ önermesi her ne kadar, şu an için doğru ve yanlış olabilir ise de, yine de yanlış olduğu zaman, onun hiçbir zaman doğru olmadığına söylemek doğru olacaktır. Bu durumda, önerme doğruluktan yanlışlığa doğru değişemez.

G. [İtiraz] 6. Karşıtlar birbirleriyle, birinin diğerinin yerine geçemeyeceği biçimde birbirleriyle ilgili olduklarında, eğer içlerinden biri [körlük ve görme söz konusu olduğundaki gibi] varsayılmış ise, diğeri varsayılmaz. Ancak kaderi önceden belirlenmiş olmak ve lanetlenmiş olmak bu türden[karşıt]dirler. O halde, [eğer biri tespit edilmiş ise, diğeri tespit edilmiş olamaz.]

[Cevap.] Geleceğe ilişkin olasılıklara karşılık gelen - kaderi önceden belirlenmiş olmak ve günahkar olmak gibi - bu tarz karşıtlar söz konusu olduğunda bunun doğru olmadığını söylerim. O halde, her ne kadar birbirlerinin yerine geçemezlerse de, yine de bunu biri varoluyorsa diğeri varolamaz gibi bir açıklama takip edemez.

[İtiraz 6a] Öte yandan, bugün kaderinin önceden belirlenmiş olduğunu söylemenin mümkün olduğu herkes ile ilgili olarak, her ne kadar yarın günahkar olabilirse de, 'kaderi önceden belirlenmiş' ve 'günahkar' sırasıyla ona ilişkin olarak doğrulanabilir. Bu durumda, [bu karşıtlar birbirlerinin yerine geçebilirler].

[Cevap.] Bunu, günahkar olduğunda aynı zamanda kaderinin de önceden belirlenmiş olduğu açıkça söylenmedikçe, reddederim. Bu durumda,

H. [İtiraz] 7. Tanrı uzun zaman önce kaderini belirlemiş olduğu bir insanın, kaderini belirlememiş olamaz, çünkü aksi takdirde O değişmiş olacaktır ki bu da saçmadır. O halde Tanrı Petrus'un kaderini en başından belirlemiştir, dolayısıyla en başından kaderini belirlememiş olamaz. Sonuç olarak o zorunlu olarak kurtarılacaktır.

[Cevap.] İlk önermenin yanlış olduğunu, 'Tanrı Petrus'un kaderini çok önceden belirlemiştir.' ve 'Petrus'un kaderi çok önceden belirlenmiştir.' gibi tüm bunların [bu önermelerin] rastlantısal olmaları nedeniyle, ilk önermenin yanlış olduğunu söylerim. Bu önermelerin hem doğru hem de yanlış olabilmeleri nedeniyle - sırayla değil, ancak yanlış olduktan sonra doğru olabilirler ve bunun tam tersi de mümkündür. O halde 'Tanrı Petrus'un kaderini çok önceden belirlemiştir.' ve bu türden diğerleri [diğer önermeler] şu an doğrudur. Bununla beraber Petrus'a ilahi kutsanmışlık verilmeden önce, bu önermeler yanlış olabilir. Eğer aslında Petrus'un lanetlenmiş olması gerekiyor ise, o halde aslında bu [önerme] yanlıştır (ya da [böyle önermeler] yanlıştır).[Bu tarz önermeler] o halde, 'ezelden beri' ifadesiyle birlikte olduğu kadar bu ifade olmaksızın da rastlantısaldır. Bunlar, sözsel olarak şimdi ile ilgili olanlar tarafından sunulmuş olanlar dışında hiçbir zorluk da taşımazlar.

J. [İtiraz] 8. Peygamberler tarafından açıklanan şeylere ilişkin olarak, bu şeylerin açıklanmış olmaları nedeniyle, zorunlu olarak vuku bulup bulmadıklarını sorarım. Eğer bulmuş iseler, bu gibi şeylerin gelecek ile ilgili olmalarından dolayı, karşıtlarının vuku bulamayacağı ortadadır. Diğer yandan, eğer bu şeyler vuku bulamamış iseler, o halde 'bu açıklanmıştır.' ifadesi - böyle bir şey belirtildiğinde - bir zamanda doğru değildir ve bu

nedenle hiçbir zaman zorunlu değildir. Şimdi, bu yanlış bir şekilde açıklanmamıştır; çünkü Peygamberler yanlış olan bir şey söylememişlerdir. O halde bu doğru olarak açıklanmıştır. Bu durumda, açıklananın vuku bulması zorunludur. Aksi takdirde, yanlış olan bir şey kehanetin temelini biçimlendirmiş olurdu.

[Cevap] Geleceğe ilişkin açıklanmış olan hiçbir şeyin, zorunlu olarak değil, rastlantısal olarak vuku bulduğunu söylerim. 'bu açıklanmıştır.'ın bir zamanda doğru olduğunu ve geçmişe ilişkin olan[ilgili önerme]nin asla zorunlu olmadığını kabul ederim. Hatta, onun yanlış olarak açıklanmadığını, ancak(doğru ve zorunlu yerine) doğru ve rastlantısal olduğunu da kabul ederim. Bu nedenle, o yanlış olmuş olabilir ve yanlış olabilir. Bununla beraber, Peygamberler, geleceğe ilişkin olasılıklara işaret eden tüm kehanetler koşullara bağlı olduklarından, yanlış olanı söylemezler. Ancak koşul her zaman ifade edilmezdi. Zaman zaman - Davut ve hakimiyetinde olduğu gibi - ifade edilir zaman zaman ise -Yunus Peygamber'in Ninova'nın yıkımı [kehanetinde] durumunda olduğu gibi: 'Kırk gün geçmeden, Ninova yıkılmış olacaktır'- anlaşılırdı, yani onlar tövbe edebilirlerdi ve tövbe etmeleri nedeniyle de Ninova yıkılmamıştı.

Kendimizi Sınyalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Guillelmus de Ockham’ın Tanrı ve Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ockham’ın bunun tam tersini, yani Tanrı’nın yeryüzündeki etkilerinin insan tarafından doğrudan tecrübe edilemeyeceğini savunduğunu göreceksiniz.
2. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Guillelmus de Ockham’ın Tanrı ve Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ockham’ın Akıl ve İradeyi ilahi olanın özünü mutlak ve olumlu biçimde imleyen sıfatlar arasında saydığını göreceksiniz.
3. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Guillelmus de Ockham’ın Tanrı ve Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ockham’ın bileşik olmayan bilgiyi Sezgisel Bilgi ve Soyutlayıcı Bilgi olmak üzere ikiye ayırdığını göreceksiniz.
4. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Guillelmus de Ockham’ın Tanrı ve Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ockham’ın tümellerin zihinden bağımsız olmadıklarını, bilakis zihinde yer aldıklarını savunduğunu göreceksiniz.
5. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Guillelmus de Ockham’ın Tanrı ve Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ockham’ın insan bir türdür ifadesindeki insan terimini yalın suppositio olarak adlandırdığını göreceksiniz.
6. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Guillelmus de Ockham’ın Tanrı ve Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ockham’ın, aynı konuda, aynı açıklama düzeyine sahip yalın ve karmaşık açıklamalardan daima yalın olanı yeğlediğini ama karmaşık açıklamaları peşinen geçersiz saymadığını, yalın biçimde açıklanamayan konularda karmaşık bir açıklamayı geçerli kabul edebileceğini göreceksiniz.
7. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Nicolaus Cusanus’un Tanrı ve İnsan Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Cusanus’un “Öğrenilmiş Cehalet” ifadesiyle kast ettiği şeyin, insanın hiçbir şey bilmediğinin farkına varması durumu olduğunu göreceksiniz.
8. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Nicolaus Cusanus’un Tanrı ve İnsan Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Cusanus’un, bu şıkta dile getirilen düşüncenin tam tersini, yani insan aklının bilinenlerden bilinmeyenlere doğru ilerlediğini savunduğunu göreceksiniz.
9. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Nicolaus Cusanus’un Tanrı ve İnsan Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Cusanus’un insanı meleklerle doğa dünyası arasında bir yere koyduğunu göreceksiniz.
10. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Nicolaus Cusanus’un Tanrı ve İnsan Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Cusanus’un dünyanın da diğer gezegenler gibi dönmekte olduğunu savunduğunu göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Kendisinden önceki düşünürler, Tanrı’yı evrendeki ilk etkin neden, ya da etkileyici bir neden olarak görmüş olmalarına rağmen Ockham’ın O’nu bir “koruyucu” olarak görmeyi yeğlemiş olması ilginçtir. Çünkü ona göre, insan aklının Tanrı’yı bir etkileyici ilk neden olarak kavraması ve bunu kanıtlanması neredeyse olanaksızdır. Evrendeki etkileri geriye doğru izleyip ilk etki edene, yani etkileyici olan Tanrı’ya ulaştığımızda O’nun aslında bu dizinin dışında durduğunu, çünkü yapı olarak diğer tüm etkilerden bağımsız ve öte olduğunu görürüz. Ockham’a göre böyle dışsal bir varlığın kavranması ve ispatlanması güçtür. Oysa dünyadaki tüm var olanlar varoluşlarını sürdürmek için bir yardıma gereksinirler. Onların varoluşlarını koruma altında tutan, koruyucu bir neden vardır ve bu neden Tanrı’dan başkası değildir. Tanrı’yı etkileyici ya da üretici (yaratıcı) bir neden olarak değil, koruyucu bir neden olarak görmek daha makuldür. Çünkü Tanrı’nın şeylerin yaratıcısı olduğu kuşkuludur. Ayrıca bir şey üretildikten sonra artık üreticisine ihtiyacı kalmaz. Oysa herhangi bir şey varoluşunu koruma gereği duyuyorsa, bu varoluşu koruyan şeyin her an işbaşında olması gerekir. Bu şeyi koruyan şey de başka bir şey tarafından korunuyor olabilir. Bu durum sonsuz bir şekilde geriye gidemez; o halde kendisi korunmayan bir ilk koruyucunun olması kaçınılmazdır ve bu da Tanrı’dan başkası değildir. Böylece Tanrı’nın bir koruyucu neden olarak ortaya konması, bir etkileyici ya da üretici neden olarak ortaya konmasından daha kolay ve makuldür.

Sıra Sizde 2

Ockham, şeylerin, yani evrende yer alan olguların, olayların, durumların, nesnelere açıklanması konusunda, sonraki yıllarda “Ockham’ın Usturası” olarak anılacak bir yöntem ilkesi geliştirmiştir. Bu ilkeye, “açıklamada yalınlık” ilkesi de diyebiliriz. Bu ilkeye göre olguları, olayları, durumları, şeyleri açıklarken daima daha yalın olan açıklamaları yeğlemek ve şeylerin sayısında gereksiz artışlara gitmemek gerekmektedir. Gereksiz unsurların ayıklanması, elenmesi anlayışına dayandığı için yöntem bir “ustura” benzetmesi ile anılmıştır. Bu yönteme göre herhangi bir konuda aynı açıklama gücüne sahip iki açıklamadan daima daha az öge içeren ve daha yalın olanı yeğlenmelidir. Daha az şey kullanılarak da yapılabilecek bir açıklamayı lüzumsuz yere daha fazla şey kullanarak yapmak boş bir uğraştır ve vakit kaybıdır. Bu ilke aracılığıyla Ockham, açıklamaya gerçekten katkı

sağlama yeteneği olmayan unsurları eleme yolunu tercih etmiş olur. Onun bu yöntemi felsefe tarihinin sonraki dönemlerinde önemli etkilerde bulunmuştur.

Sıra Sizde 3

Nicolaus Cusanus'a göre insanın en önemli özelliği, yapısında hem maddilik, hem organiklik ve hayvansallık, hem de akılsallık taşımakta olmasıdır. Böylece insan, kendisi dışında varlıklarda ancak parça halinde ya da kısmen bulunan tüm kozmik öğelere, hep birden ve aynı anda sahiptir. Bu özelliğiyle o bir anlamda küçük bir kosmos gibidir. Cusanus bu özelliği nedeniyle insana mikrokosmos, kainatın kendisine ise makrokosmos der. Bu mikrokosmos-makrokosmos öğretisi felsefe tarihinde birçok düşünürce çeşitli şekillerde savunulmuş, popüler bir öğreti olmuştur. Bu anlayışa göre insan, evrenin yetkin bir yansımasından başka bir şey değildir. Üstelik o, aynı zamanda Tanrı'nın imgesinde (imago dei) yaratılmış bir varlıktır. Yani yapıca Tanrı'ya en yakın yaratıktır. Böylece evrendeki tüm canlılar içinde yalnızca insan Tanrı ile yaklaşabilir. Böylece insan hem bir küçük evren, hem de Tanrı'nın bir tür imgesi olmaktadır. Bu özellikleriyle melekler ve doğa varlıkları arasında bir yerde durur ve bu konumuyla da biricik bir nitelik sergiler.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aspell, P. J. (1999). *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Cevizci, A. (1999). **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**. Bursa: Asa Kitabevi
- Copleston, F. (2003). **A History of Philosophy Medieval Philosophy**. London&New York: Continuum.
- Çotuksöken, B. & Babür, S. (1989). **Ortaçağda Felsefe**. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Çotuksöken, B. (1993). **Ortaçağ Yazıları**. İstanbul: Kabalcı Kitabevi.
- Çüçen, A. (2010) **Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe**. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Dupre, L. & Hudson, N. (2006). **Nicholas of Cusa**. A Companion to Philosophy in the Middle Ages. sf: 466-474, Oxford: Blackwell Publishing.
- Gilson, E. (2007). **Ortaçağda Felsefe**. çeviren: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gilson, E. (2005). **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**. çev: Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitabevi.
- Gracia, J. J. & Noone, T. B. (2006). **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hopkins, J. (1978). **A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa**. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Jeauneau, E. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. Çev: Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Libera, A. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. çev: Ayşe Meral, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Marenbon, J. (2007). **Medieval Philosophy**. New York: Routledge.
- Maurer, A. (1982). **Medieval Philosophy**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Noone, T. B. (2006). **William of Ockham**. A Companion to Philosophy in the Middle Ages. sf: 696-712, Oxford: Blackwell Publishing.
- Ockham, William. (1983). **Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.
- Peters, F. E. (1967). **Greک Philosophical Terms, A Historical Lexicon**, London: University of London Press Limited, New York: New York University Press, 1967.
- Wulf, M. (1951). **History of Medieval Philosophy**. London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

8

Amaçlarımız

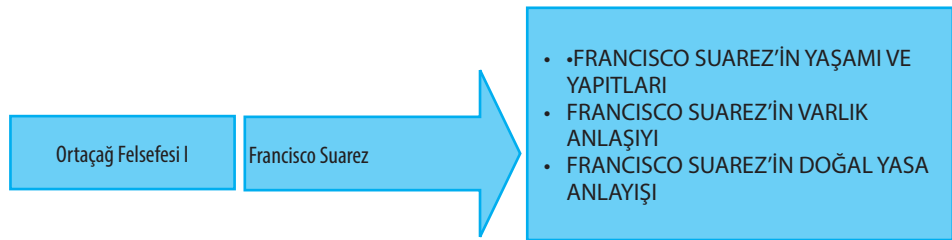
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Francisco Suarez'ın yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Francisco Suarez'ın varlık anlayışını değerlendirebilecek,
- Francisco Suarez'ın doğal yasa anlayışını tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Ruh
- Tanrı
- Yaratılış
- Doğa (Natura)
- Öz
- Varoluş
- Yasa / Doğal Yasa
- Tümel

İçindekiler



Francisco Suarez

FRANCISCO SUAREZ'İN YAŞAMI VE YAPITLARI

Francisco Suarez (Fransisko Suarez okunur) Ortaçağ Felsefe Tarihi kitaplarının pek çoğunda yer almayan bir filozoftur. Bunun nedeni, felsefenin bölümlendirilmesinin, sadece kronolojik olarak yapılmasıdır. Oysa felsefe, süregiden (*philosophia perennis*) bir etkinlik biçimidir ve tarihçilerin yaptığı gibi kesin ayrımlarla biçimlendirilmiş bir felsefe tarihi okuması yapmak her zaman başarılı sonuçlar üretmeyecektir. Bu konudaki en çarpıcı isimlerden biri olan Francisco Suarez, bakıldığında Descartes'in (31 Mart 1596-11 Şubat 1650) yaşadığı döneme denk gelen bir ömür sürmüştür. Büyük bir ihtimalle Suarez, La Fleche'de Descartes'la tanışmıştır. Ne var ki, buna rağmen o bir Ortaçağ filozofudur. Bazı felsefe tarihi kitaplarında Renaissance (Rönesans) Skolastisizminin en önemli temsilcisi olarak tanıtılır. Buradan hareketle dile getirmek gerekir ki, Renaissance, temel olarak içinde çok önemli bir skolastik ağırlık taşımıştır ve o dönemi anlamak için ciddi Ortaçağ felsefesi okumalarına gereksinim duyulmalıdır.

Francisco Suarez, 5 Ocak 1548 tarihinde İspanya'nın **Granada** şehrinde dünyaya geldi. 16 Haziran 1564'de **Cizvitlere** katıldı ve Salamanca şehrinde 1565 ile 1570 yılları arasında felsefe ve ilahiyat eğitimi aldı. 1572'de hocalık yapmaya başladı ve sırasıyla Avila ve Segovia (1571), Valladolid (1576), Roma (*Gregorianum*) (1580-1585), Alcalá (1582-1592), Salamanca (1592-1597) ve Coimbra (1597-1616)'da felsefe ve ilahiyat dersleri verdi. Yazılarından dolayı ders vermeye istediği kadar zaman ayıramayan Francisco Suarez 25 Eylül 1617'de Portekiz'in başkenti Lizbon'da öldü.

Francisco Suarez'in yapıtları, kendisinden sonraki pek çok filozofu derinden etkilemeyi başarmış çalışmalardır. Sözgelimi Schopenhauer, Suarez'in yapıtlarından biri ve belki de en önemlisi olan *Disputationes Metaphysicae (Metafizik Tartışmaları)* için "Skolastisizmin gerçek bir giriş kitabıdır" demiştir. Bunun yanı sıra Leibniz de, bu kitap için, çoğu insanın roman okuduğu rahatlıkla okunabilir olduğunu söylemektedir (MAURER, 356). 1597 yılında kaleme alındığı düşünülmektedir. Daha sonra Portekiz Cizvitleri tarafından yayımlanmıştır. 1590'da yazdığı *De Deo Incarnato (İsa'nın Yeniden Vücut Bulması Hakkında)* ile 1617'deki *De Defensio Fidei (İmanın Savunması Hakkında)* başlıklı çalışmaları da dile getirilmeye değer olan yapıtlarıdır.

Granada, Endülüs bölgesinde yer alan bir şehirdir. 8. yüzyılın başlarından itibaren müslüman idaresine geçen şehirde müslüman, yahudi ve hıristiyanların birlikte yaşamaları ve kültürel etkinlikleri dikkat çekiciydi. O dönemde Gırnata olarak da anılan şehir, bildiği gibi 1492 yılında İspanya idaresine geçmiştir.

Cizvitler Hıristiyan dininin en etkili tarikatlarından biridir. 15 Ağustos 1534 yılında Ignatius Loyola tarafından kurulmuştur. Papaya bağlı olarak çalışan Cizvitler dünyanın her yerinde, dini faaliyetleri yanında özellikle eğitim ve sağlık alanında açtıkları veya destekledikleri okullar ve hastaneler ile ön planda yer almaktadır.

Latince **ens** (varlık) kelimesi, "esse" fiilinin şimdiki zamanda sıfat fiili halidir. Bu bakımdan, Descartes'ın ünlü deyişi "cogito ergo sum" Türkçe'ye "düşünüyorum öyleyse varım" şeklinde çevrilmiştir. Bu, temelde doğrudur; zira Ortaçağda, insanın kendisiyle veya çevresindeki herhangi bir şeyle ilgili olarak kurulan her yargının, tam da bu gramer özelliğinden dolayı aynı zamanda varlığı işaret ettiği düşünülmektedir.

FRANCISCO SUAREZ'İN VARLIK ANLAYIŞI

Ortaçağın çok önemli bir kısmında, buna paralel olarak pek çok filozofun üzerinde neredeyse anlaşmış olduğu konu varlığın (**ens**) tanımlanabilecek bir yapı olmadığıdır. Bu kanaate varılmasındaki önemli neden, varlığın en genel ve yalın bir kavrayış olmasıdır. Bununla birlikte, İbn Sina'nın da etkisiyle, gerçek (aktüel) varlık ile mantıksal varlık arasında da ciddi bir gerilim farkı, bir dinamizm ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi, Thomas Aquinas, *De Ente et Essentia* (Varlık ve Öz Hakkında) adlı önemli eserinde varlık hakkında şu belirlenimde bulunmaktaydı: "Aristoteles'in *Metafizik*'in beşinci kitabında dediği gibi, kendi başına varlığın (*ens per se*) iki anlamı olduğunu bilmek gerekir: bir anlamıyla on kategoriye (*per decem genera=on cinse*) ayrılan varlık, bir başka anlamıyla da önermelerdeki doğruluğu gösteren varlık. Bu iki anlam arasındaki fark şudur: İkincisinde, kendisi hakkında olumlu bir önerme oluşturulabilen her şeye, nesnel bir karşılığı olmasa bile *varlık* denir. Yoksunluklara (*privationes*) ve değillemelere (*negationes*) varlık denmesi işte bu anlamdadır; nitekim "değillemenin bir karşıtı evetleme var" ve "gözde körlük var" deriz. Ama birinci anlama göre ancak gerçeklik alanında (in re: nesnel anlamda) bir karşılığı olan şeye varlık denebilir. Bundan ötürü, körlük ve buna benzeyen şeyler bu anlamda *varlık* (*entia: varlıklar*) değildir." (akt. Çotuk-söken & Babür; 1989: 258).

Bu alıntı, varlık konusunda daha sonraları Thomasçı çizgi olarak anlaşılacak felsefi hareketin ana karakterini sergilemek açısından yeterlidir. Gelenek içinde kısaca *Thomistae* (Thomistay okunur) (*Thomasçılar*) olarak adlandırılan filozoflara göre, sınırlı yani fizik dünyada yer alan varlıkta (*ens finitum*) varoluş ve öz şeklinde bir açık ayırım bulunmaktadır. (Bu ayırımın, Thomas Aquinas'ın gerçek öğretisine sadık bir yorum olup olmadığı ise farklı bir tartışma konusudur.) Yukarıdaki alıntıyla doğrudan doğruya ilgili olan ve şimdi dile getirdiğimiz varlığın ikili ayrımı (*duae res*) konusuna karşı çıkan anlayış ise, Duns Scotus tarafından geliştirilmiştir. Duns Scotus felsefesini takip edenlerin bulunduğu gruba, gelenek içinde *Scotistae* (Skotistay okunur) (*Scotusçular*) adı verilmiştir. Bu grup, Thomasçıların üzerinde durduğu ayrımı temel olarak benimsemişlerse de, ayırımdaki öz-varoluş çatışmasını azaltmayı tercih etmişler, sorunu gerçeklikteki bir sorun olmak yerine daha çok biçimsel bir konu olarak görmeyi tercih etmişlerdir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, onlara göre, yaratılmış varlık gerçeklikte, ancak formel olarak özden ayrı bir varoluş sergilemektedir. Dolayısıyla, herhangi bir varolan, kendi özüne ilişkin varoluştan gerçekten ayrı değildir; bu ikisi arasındaki fark bir tarz farkıdır (Suarez, *Dis.* XXXI, 11).

Francisco Suarez, ne *Thomistae* ne de *Scotistae*'in yanında olmuştur. O, üçüncü bir yolun, varlığı anlamak ve anlatmak için daha uygun olacağını düşünmekteydi. Aristoteles'in de açıkça belirtmiş olduğu gibi varlık, Metafizik biliminin birincil nesnesi, konusudur. Bununla birlikte, bu anlamıyla varlığın işaret edilebilir bir yönü yoktur. Oysa, yukarıdaki alıntı ve onu izleyen açıklamada da görüleceği gibi, burada varlığın ikili ayrımı konusu, işaret edilebilir; başka kelimelerle ifade edecek olursak, sınırlı varlıkla ilgilidir. O bakımdan, öncelikle bu türden varlığın, yani Ortaçağ terminolojisinde dile getirdiğimizde, yaratılmış olan varlığın durumunu açıklığa kavuşturmak gerekir.

Francisco Suarez bu sorunu, *Disputatae Metaphysicae* adlı eserinde ele almaktadır. Hemen belirtmekte fayda olduğunu düşündüğümüz şey, Francisco Suarez'in başlıbaşına bir metafizik incelemeyi kaleme alan ilk skolastik filozof olduğudur. Ondan önceki bütün skolastik filozoflar, Aristoteles'in Metafizik adlı eserinin üze-

rine yorumlar kaleme almışlardır. Bu tür bir davranışın en temel nedeni, hemen hepsinin, Aristoteles'i gelmiş geçmiş ve gelecek filozoflar arasındaki en akıllısı olarak kabul etmeleridir. Büyük bir kısmının düşüncesine göre, Aristoteles o kadar büyük bir akıldır ki, ondan daha akıllısının gelmesine imkan yoktur. Onun sormuş olduğu sorulara verdiği cevapların sağlamasını yapmak; bu cevapların doğru olup olmadıklarını araştırmak boşunadır. Francisco Suarez, bu bakımdan çok ciddi bir işe girişmiş, bir bakıma gelenekten ve onun alışkanlıklarından kopuşu simgeleyen ciddi bir hareket başlatmıştır. Şimdi bu tartışmanın ana başlıklarına kısaca değinebiliriz:

Aristoteles'ten itibaren ortak olarak kabul edildiğine göre, Metafizik bir bilimdir ve bu bilimin konusu veya nesnesi de *ens qua ens* (varlık olarak varlık) şeklinde tarif edilmektedir. Bununla birlikte, metafiziğin mümkün olan varolanların tümünü birden kendisine nesne yapacağını çıkarsamak da doğru değildir. Francisco Suarez, metafiziğin kendisine konu edindiği varlığı, bu ister yaratılmış olsun ister yaratılmamış; ister tözsel olsun ister ilineksel, gerçek varlık olarak belirler. Bu belirlenimin içine de kavramsal varolanı (*ens rationis*) almaz. Zira, varlık kavrayışı hiçbir zaman hem gerçek hem de kavramsal varlığı içine alacak bir yetenek göstermez. Ona göre, metafizik ile uğraşanlar gerçek varlıkla doğrudan bir ilgi içinde bulunurlar. Buna göre, maddi olan varlıktan hareketle maddi olmayan varlığa, yani Tanrı'nın bilgisine ulaşmak için çaba gösterirler.

Francisco Suarez'e göre, eğer metafizikçinin ilgi alanında hem maddi hem de maddi olmayan nesnelere söz konusuysa, o takdirde varlığın formel bir kavrayışının bulunması zorunludur. Bu, öyle bir kavrayış olmak durumundadır ki, gerçek olan her şey için ortak olmalıdır (Maurer, 1982: 357). İşte hem gerçeklikte hem de anlamda bir olan bu kavrayış, bu varlık kavramı, kavramların içinde en yalın olanı ve aynı zamanda akıl tarafından kavranması en kolay olanıdır. Francisco Suarez, bu noktada varlık terimini ikiye ayırarak anlamaya çalışır. *Ens*, bazı durumlarda olmak (*sum*) fiilinin sıfat hali gibi kullanılır. Bu türden kullanımıyla varlık, varolma eylemini (*actus essendi*) sergiler. Bu durum aynı zamanda varoluş edimi (*existens actu*) anlamına da gelmektedir. Başka kelimelerle varlık, gerçekten varolan anlamında düşünülür. Bunun dışında terim, varlığa gelen veya varlığa gelebilecek olan özü işaret eder. Yani, bir gerçek öze birlikte olan şeyi anlatır. Dolayısıyla varlık, sadece gerçekten varolanları değil; fakat aynı zamanda, varolsunlar veya olmasınlar kendinde gerçek varlıkları da içermektedir. Bu ifadeden anlaşılması gereken varlık, mümkün varlıktır (Maurer, 1982: 357-358; Gracia, 1982: 211).

Francisco Suarez'e göre varlık terimi (*ens*) kaç şekilde ele alınabilir?



SIRA SİZDE

O halde, Francisco Suarez'in şimdi göstermeye çalıştığımız temel anlayışı ile, yukarıda Thomas Aquinas'ın *De Ente et Essentia*'sından yaptığımız alıntıda ortaya konulan varlık kavrayışı arasında çok temel bir fark ortaya çıkmış oldu. Buna göre, Thomas Aquinas'ın "gerçeklik alanında bir karşılığı olmayanın varlığından söz edemeyiz" tarzındaki yaklaşım Francisco Suarez tarafından kabul görmez. Ona göre, varlık, şu anda gerçeklik alanında yer almayıp bir zaman sonra yer alma potansiyeline sahip olanları da kapsamaktadır. Burada vurgulanması gereken önemli bir özellik şudur. Francisco Suarez'e göre aktüel varlık, olası varlığın sadece belli bir durumunu ifade etmektedir. Başka kelimelerle dile getirilecek olursa, aktüel varlığın durumuna bakarak, bu durumun mümkün olanın sınırını çizdiğini ileri sürmek anlamsız olacaktır. Bu yüzden Francisco Suarez'e göre, gerçek varlık, mümkün

varlığın aktüelleşmiş kısmından başka bir şey değildir. Bu duruma bir örnek vermek gerekirse, Suarez'e göre insan, akıllı bir hayvan olarak, hayvanın sınırlı, belirli bir durumunu işaret etmektedir (Maurer, 1982: 358).

O halde, Francisco Suarez, varlık terimi ile şeylerin aktüel (şu andaki) varoluşunu anlamaktadır. Öz dediğimiz şey, gerçekten varolmadığı sürece bizim ona, o sanki varmış gibi yönelmemiz söz konusu olamaz. Herhangi bir şeyin varoluşu, ya bir imkan şeklinde anlaşılmalıdır veya zaten varolmakta olanın durumu için düşünülmelidir (Suarez, *Disputatae Metaphysicae*: XXXI, I, 1). Böylelikle, Francisco Suarez için mümkün ve aktüel varlık tanımlarına ulaşmış olduk. Buradan hareketle onun öz ve varoluş arasındaki ayrımı hangi noktalarda ortaya koyduğunu ele alabiliriz.

Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, Francisco Suarez'ın öz ve varoluş arasındaki ilişki sorununda izlediği yol bir farklılık göstermektedir. Bu farklılığa rağmen, bütün bir Ortaçağ'da ve dolayısıyla skolastik felsefede ayırım yapılmadan kabul gören şey, öz ve varoluşun Tanrı'da (*Ens Infinitum*) bir ve ayrı olduğu düşüncesidir. Herkes için olduğu gibi Francisco Suarez içinde Tanrı'nın özü O'nun varolmasıdır. Bununla birlikte O'nun yarattıklarının varolma sebebi doğrudan doğrudan özleri değildir. Dünyadaki bütün yaratılmış varlıkların varolma nedenleri, onları Tanrı'nın yaratmış olmasıdır. Varoluşları, bizzat kendi özlerinden kaynaklanmadığı için de, yaratılmış olanlara aynı zamanda zorunsuz varlıklar da denmektedir. Bunun karşısında yer alan Tanrı ise, biraz önce dile getirmiş olduğumuz gibi, Zorunlu bir Varlık olarak anlaşılmalıdır.

Daha önce de vurguladığımız gibi, öz ve varoluş arasındaki ilişki sorununda temel olarak üç ana anlayış ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki Thomas Aquinas'ın, ikincisi Duns Scotus'un görüşlerini içermektedir ve bunlar yukarıda kısaca ele alınmıştır. Üçüncü anlayış, bir bakıma Suarez'in de benimsemiş olduğu yaklaşımdır. Buna göre, öz ve varoluş gerçekten ayrılmış yapılar değildir. Bunların ayrılması, haklarında ayrıymışlar gibi konuşulmasının nedeni akıldadır (*in ratio*). Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, varoluş ve özün ayrılması sadece düşüncede mümkündür (Maurer, 1982: 360 ve Suarez, *Disputatae Metaphysicae*: XXXI, I, 13).

Suarez'e göre Öz'ü varolmak olan tek bir Varlık vardır ve O da Tanrı'dır. Söz konusu olan skolastik felsefe olduğuna göre, bu noktada Tanrı Kanıtlanması sorununa da kısaca değinmekte fayda vardır. Francisco Suarez, Tanrı kanıtlanmasını, tıpkı Duns Scotus'ta olduğu gibi ele almaktadır. Thomas Aquinas'ın yaptığı gibi kozmolojik bir kanıtlamanın uygun olmadığını düşünen Suarez'e göre, doğa felsefesi içinde kalarak ve hareketi başlangıca koyarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına olanak yoktur. Bilindiği gibi, Thomas Aquinas, "Quinque Viae" (Beş Yol) adı verilen kanıtlamalarının tümünde de hareketi önemli bir tutamak noktası olarak kabul etmiştir. Onun Tanrı kanıtlanması, Etki'den Neden'e doğru ilerleyen bir süreci işaret etmekteydi. Aristoteles'in "İlk Hareket Ettirici" anlayışından yola çıkarak geliştirilen bu kanıtlamanın, Francisco Suarez'e göre en zayıf tarafı, her hareket ettirilen şeyin mutlaka bir başka şey hareket ettirildiği düşüncesiydi. Ona göre böyle bir zorunluluk anlamsızdır. Etrafımızda pek çok şeyin kendi kendine hareket ettiğini görebiliriz; dahası gezegenlerde kaynağı kendilerinde olan bir hareketi sergilemektedir. Bu yüzden, buradan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak olanaksızdır (Maurer, 1982: 364).

Francisco Suarez, tıpkı Duns Scotus'un yaptığı gibi, etrafımızdaki her şeyin "üretimiş" olduğunu düşünür. Her üretilmiş şey bir başka şey tarafından üretilir. Bununla birlikte evrendeki her şeyin de üretilmiş olduğunu var saymak olanaksızdır. Bundan dolayı, en azından bir tane üretilmemiş veya yaratılmamış bir varlığın bulunması gerekir. O zaman şunu ileri sürmek mümkündür: Her şey üretilmiştir. Her üretilen, bir başka şey tarafından üretilmiştir. Bu başka şey de üretilmiş ise o

zaman o da bir başka şey tarafından üretilmiştir. Bu, sonsuza kadar (*ad infinitum*) bu şekilde devam edemeyeceğinden, bir üreticinin, en başta bunu bizzat kendi etki gücüyle gerçekleştirilmesi gerekir. Üretilmemiş ama üreten; yaratılmamış ama yaratan varlığı bu şekilde ulaşabiliriz (Maurer, 1982: 366).

Francisco Suarez'e göre, üretilmişliklerin geriye doğru izledikleri yol sadece bir tanedir ve bundan dolayı da sadece bir ilk üreticiden söz etmek gerekir. Başka kelimelerle ifade edilirse, ona göre Tanrı bir tanedir ve bunu da kanıtlamanın iki değişik biçimi bulunmaktadır. Bunlardan ilki *a posteriori* bir içeriğe sahiptir. Evrendeki her şeyin kendi içinde bir düzeni ve şeyler arasında da bir sıradüzeni bulunmaktadır. Bunu idare eden bir güç olmalıdır ve bu da Tanrı'dan başkası değildir. İkinci kanıtlama da *a priori* nitelik taşır. Buna göre, yukarıda da dile getirildiği gibi, Tanrı evrendeki tek zorunlu varlıktır; zira O'nun özü varolmaktadır. Evrenin tümünde bu özelliği taşıyan ikinci bir varlığın bulunması olanaksız olduğundan Tanrı tektir (Maurer, 1982: 367).

Francisco Suarez'in Tanrı kanıtlamasını anlatınız?



SIRA SİZDE

FRANCISCO SUAREZ'İN DOĞAL YASA ANLAYIŞI

Ortaçağ felsefesinin en önemli kavramlarından bir tanesi de yasa kavramıdır. Ortaçağ felsefesi, bilindiği gibi, dini kaygıların çok ağır bir şekilde hissedildiği bir dönemdir. Tanrı'nın bu çerçevedeki yeri en üsttedir ve O, her şekilde bütün bir evrenin yöneticisidir. Tanrı'nın idaresi altındaki evrenin ve o evrendeki yaratılmış varlıkların, O'na yönelmeleri; başka bir deyişle O'nu anlamaları, her şeyden önce Tanrı'nın kurallarını, yasalarını bilmekle ilgilidir. Yasa bilinmeden, o yasanın sahibi anlaşamaz ve O'na yönelmek mümkün olamaz. İnsanlar, birer yaratılmış varlık olarak, aynı zamanda yapmamaları, sakınmaları gerekenleri de gene bu yasa aracılığıyla ortaya koyarlar. Bu yüzden, neredeyse bütün filozoflar yasa kavramını ele almışlardır. Bu kavram, bir bakıma, ahlak anlayışının da çerçevesini belirlemektedir.

Francisco Suarez, Doğal ve İlahi Yasaları soruşturduğu çalışması *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*'de (Coimbra, 1612) Thomas Aquinas'ın ortaya koymuş olduğu yasa tanımı eleştirir. Thomas Aquinas'a göre "yasa, insanın eylemlerinin ölçüsü ve kuralıdır. Buna göre insan, bir eylemi gerçekleştirmeye meyleder veya ondan uzaklaşır" (Suarez, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*: I, I, I, vol. 5, p. 1 ; Aquinas, *Summa Theologiae*: I-II, 90, 1; akt. Maurer, 1982: 367). Francisco Suarez bu tanımı dar bulur. Zira bu tanım sadece insanlarla ilgili değildir; her şeye uygulanabilir. Bunun yanı sıra, bu tanım aracılığıyla yasa ile tavsiye arasındaki ayırım da yeterince net bir şekilde ortaya çıkmaz. Oysa çok açık bir şekilde yasa, irade ile ilgili bir yol çizmekte; tavsiye için ise aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir.

Francisco Suarez'e göre yasa, adil ve düzgün bir irade eylemidir ve bunun aracılığıyla, insandan daha yüksek bir iradeyi sergileyen Tanrı, daha aşağıdakileri şöyle veya böyle eylemde bulunmaya mecbur kılmaktadır. Dolayısıyla yasa söz konusu olduğunda irade vazgeçilmez bir konum sergilemektedir. İrade bu kadar ön planda olduğunda da, yükümlülük veya sorumluluk önemli kavrayışlar olarak belirginlik kazanmaktadır. O halde yasa, herhangi birine ahlaki sorumluluklar yüklemekte ve onu şu veya bu şekilde düzgün davranmak konusunda yönetmektedir.

Francisco Suarez'e göre, yasanın en merkezi özelliği olarak sorumluluğu gösterebiliriz. Burada dikkat edilmesi gereken şey, sorumluluğun yasa koyucunun iradesinden kaynaklanıyor olmasıdır. İradenin ve belli bir ölçüde aklın işin içinde olması, yasanın ve dolayısıyla yasa koyucunun adil ve düzgün olması zorunlu-

luğunu getirir. Yukarıda da dile getirildiği gibi yasa, Suarez'e göre iradenin biçimlendirdiği bir durumdur. Tam da bu noktada, Francisco Suarez'ın Thomas Aquinas'tan daha çok Duns Scotus'tan etkilenmiş olduğunu görürüz. Thomas Aquinas'a göre yasa, belli bir amaca yönelik olarak araçların yönetimi ve yönlendirilmesidir. Burada belli türden bir yönetim tarzı söz konusudur. Yönetim içinde buyruksuz olunamaz; buyruk da aklın bir ürünüdür (Maurer, 1982: 368).

Francisco Suarez'ın yasaya yüklemiş olduğu moral bağ sonucunda, yasa akıl ile değil, fakat irade ile bir buyruk ilişkisine girer. Aklın yargısında ahlaki hiçbir unsur yoktur; oysa yasanın birincil özelliği iradedir. İradenin görevi, insanın belli bir amaca doğru ilerlemesini, yol almasını sağlamak adına araçların kullanılması eylemini düzenlemektir. Bu bakımdan, Francisco Suarez'e göre irade, bütün "insan eylemlerinin biricik ölçütü ve kuralıdır" (Maurer 1982: 369). Gene bütün bir Ortaçağ'da söz konusu olduğu gibi, Suarez için de geçerli olan şey, insan iradesinde gözlemlenen durumun en üstün biçiminin Tanrı'da da kendisini göstermesidir. Bu noktada insani iradenin İlahi İradeden pay aldığını söylemek de mümkündür.

Bütün insani iradeye hakim olan, onların tümünü ve evreni idaresi altında tutan da Tanrı'nın iradesidir. Bu irade, aynı zamanda, evrendeki bütün yaratılmış olanların iradelerini belirler; zira, Suarez'ın anlayışına göre yasa Tanrı'nın iradesinin bir sonucudur. Bu yasa türüne ezeli-ebedi yasa adını veren Francisco Suarez'e göre doğal yasanın buyrukları da bu yasaya göre biçimlenir. Adam öldürmeyeceksin, hırsızlık yapmayacaksın tarzında buyruklar doğal yasayla ilgilidir. İlahi yasa dışındaki bütün yasalar ondan türerler ve ondan pay alırlar. Nasıl ki ilahi yasa Tanrı'nın iradesi sonucunda ortaya çıkmaktaysa; aynı şekilde insani yasalar da insan yasa koyucular tarafından yapılır (Maurer, 1982: 369).



Tanrı'nın İlahi İradesi ile doğal yasa arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?

Francisco Suarez, doğal yasa konusunda Thomas Aquinas ile benzer düşünceleri paylaşmaktadır. Ona göre de doğal yasa akılsal özellikleri olan yaratılmış bir varlıkta ezeli-ebedi yasadaki pay alma yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu türden yasaya doğal yasa denmesinin nedeni; bu yasanın sadece doğa-üstü bir varlıktan ayrı bir kuruluşa sahip olması değil; fakat aynı zamanda onun insandan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmamasıdır. Dolayısıyla bu yasa, bizzat Tanrı'nın insanın içine yerleştirmiş olduğu (insan) doğasında kurulmaktadır. İşte bu yüzden ona doğal yasa denmektedir (Maurer, 1982: 370).

Francisco Suarez'ın öğrencilerinden biri olan Gabriel Vasquez (Vasquez okunur) doğal yasa ile akılsal doğayı birbirine özdeş kabul etmiştir. Ona göre, iyi eylemler, o eylemlerin ideal insan doğası ile olan uyumunu sonucunda ortaya çıkmaktadır. Kötü eylemler ise bu ideal doğayı bozan niteliktedir. Ahlakın temeli de o takdirde insanın akılsal doğasıdır. Suarez elbette bu anlayışa karşı çıkmaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi, Suarez'e göre doğal yasa insandaki doğru akıl olmakla birlikte yasa aklın değil iradenin bir eseridir (Maurer, 1982: 370; Kretzmann & Kenny & Pinborg, 2008: 830).

Francisco Suarez'ın etkisi, kendisinden sonraki felsefe geleneği içinde etkili bir şekilde devam etmiştir. Suarezcilik şeklinde ifade edilebilecek bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayış içinde Thomas Aquinas'tan, Duns Scotus'tan etkiler, izler görmek mümkündür. Öz ve varoluş arasındaki ayrımı ortaya koyması ve bunun sadece akılda ortaya çıktığını söylemesi, onu elbette tümeller tartışması içinde adçı kanata yaklaştırmaktadır.

Özet



Francisco Suarez'in yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

Francisco Suarez, 5 Ocak 1548 tarihinde İspanya'nın Granada şehrinde dünyaya geldi. 16 Haziran 1564'te Cizvitlere katıldı ve Salamanca şehrinde 1565 ile 1570 yılları arasında felsefe ve ilahiyat eğitimi aldı. 1572'de hocalık yapmaya başladı ve sırasıyla Avila ve Segovia (1571), Valladolid (1576), Roma (*Gregorianum*) (1580-1585), Alcalá (1582-1592), Salamanca (1592-1597) ve Coimbra (1597-1616)'da felsefe ve ilahiyat dersleri verdi. Yazılarından dolayı ders vermeye istediği kadar zaman ayıramayan Francisco Suarez 25 Eylül 1617'de Portekiz'in başkenti Lizbon'da öldü. Suarez'in yapıtları, kendisinden sonraki pek çok filozofu derinden etkilemeyi başarmış çalışmalarlardır. Sözelimi Schopenhauer, Suarez'in yapıtlarından birisi ve belki de en önemlisi olan *Disputationes Metaphysicae (Metafizik Tartışmaları)* için "Skolastisizmin gerçek bir giriş kitabıdır" demiştir. Bunun yanı sıra Leibniz de, bu kitap için, çoğu insanın roman okuduğu rahatlıkla okunabilir olduğunu söylemektedir. 1597 yılında kaleme alındığı düşünülmektedir. Daha sonra Portekiz Cizvitleri tarafından yayımlanmıştır. 1590'da yazdığı *De Deo Incarnato (İsa'nın Yeniden Vücut Bulması Hakkında)* ile 1617'deki *De Defensio Fidei (İmanın Savunması Hakkında)* başlıklı çalışmaları da dile getirilmeye değer olan yapıtlarıdır.



Francisco Suarez'in varlık anlayışını değerlendirmek.

Francisco Suarez'e göre, eğer metafizikçinin ilgi alanında hem maddi hem de maddi olmayan nesnelere söz konusuysa, o takdirde varlığın formel bir kavrayışının bulunması zorunludur. Bu, öyle bir kavrayış olmak durumundadır ki, gerçek olan her şey için ortak olmalıdır. İşte hem gerçeklikte hem de anlamda bir olan bu kavrayış, bu varlık kavramı, kavramların içinde en yalın olanı ve aynı zamanda akıl tarafından kavranması en kolay olanıdır. Francisco Suarez, bu noktada varlık terimini ikiye ayırarak anlamaya çalışır. *Ens*, bazı durumlarda olmak (*sum*) fiilinin sıfat hali gibi kullanılır. Bu türden kullanımıyla varlık, varolma eylemini (*actus essendi*) sergiler. Bu durum aynı zamanda varoluş edimi (*existens actu*) anlamına da gelmektedir. Başka kelimelerle varlık, gerçekten varolan anlamında düşünülür. Bunun dışında terim, varlığa gelen veya varlığa gelebilecek olan özü işaret eder. Yani, bir gerçek özle birlikte olan şeyi anlatır. Dolayısıyla varlık, sadece gerçekten varolanları değil; fakat aynı zamanda, varolsunlar veya olmasınlar kendinde gerçek varlıkları da içermektedir. Bu ifadeden anlaşılması gereken varlık, olası varlıktır.

Francisco Suarez, varlık terimi ile şeylerin aktüel (şu andaki) varoluşunu anlamaktadır. Öz dediğimiz şey, gerçekten var olmadığı sürece bizim ona, o sanki varmış gibi yönelmemiz söz konusu olmaz. Herhangi bir şeyin varoluşu, ya bir imkan şeklinde anlaşılmalıdır veya zaten varolmakta olanın durumu için düşünülmelidir. Böylelikle, Francisco Suarez için mümkün ve aktüel varlık tanımlarına ulaşılmış olduk. Buradan hareketle onun öz ve varoluş arasındaki ayrımı hangi noktalarda ortaya koyduğunu ele alabiliriz.

Suarez'in öz ve varoluş arasındaki ilişki sorusunda izlediği yol bir farklılık göstermektedir. Bu farklılığa rağmen, bütün bir Ortaçağda ve dolayısıyla skolastik felsefede ayırım yapılmadan kabul gören şey, öz ve varoluşun Tanrı'da bir ve ayrı olduğu düşüncesidir. Herkes için olduğu gibi Francisco Suarez içinde Tanrı'nın özü O'nun varolmasıdır. Bununla birlikte O'nun yarattıklarının varolma sebebi doğrudan doğruya özleri değildir. Dünyadaki bütün yaratılmış varlıkların varolma nedenleri, onları Tanrı'nın yaratmış olmasıdır. Varoluşları, bizzat kendi özcülerinden kaynaklanmadığı için de, yaratılmış olanlara aynı zamanda zorunsuz varlıklar da denmektedir. Bunun karşısında yer alan Tanrı ise, biraz önce dile getirmiş olduğumuz gibi, Zorunlu bir Varlık olarak anlaşılmalıdır.



Francisco Suarez'in doğal yasa anlayışını tartışmak.

Bütün insani iradeye hakim olan, onların tümünü ve evreni idaresi altında tutan da Tanrı'nın iradesidir. Bu irade, aynı zamanda, evrendeki bütün yaratılmış olanların iradelerini belirler; zira, Suarez'in anlayışına göre yasa Tanrı'nın iradesinin bir sonucudur. Bu yasa türüne ezeli-ebedi yasa adını veren Francisco Suarez'e göre doğal yasanın buyrukları da bu yasaya göre biçimlenir. Adam öldürmeyeceksin, hırsızlık yapmayacaksın tarzında buyruklar doğal yasayla ilgilidir. İlahi yasa dışındaki bütün yasalar ondan türerler ve ondan pay alırlar. Nasıl ki ilahi yasa Tanrı'nın iradesi sonucunda ortaya çıkmaktaysa; aynı şekilde insani yasalar da insan yasa koyucular tarafından yapılır.

Francisco Suarez, doğal yasa konusunda Thomas Aquinas ile benzer düşünceleri paylaşmaktadır. Ona göre de doğal yasa akılsal özellikleri olan yaratılmış bir varlıkta ezeli-ebedi yasadaki pay alma yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu türden yasaya doğal yasa denmesinin nedeni; bu yasanın sadece doğa-üstü bir varlıktan ayrı bir kuruluşa sahip olması değil; fakat aynı zamanda onun insandan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmamasıdır. Dolayısıyla bu yasa, bizzat Tanrı'nın insanın içine yerleştirmiş olduğu (insan) doğasında kurulmaktadır. İşte bu yüzden ona doğal yasa denmektedir.

Kendimizi Sınavalım

1. Francisco Suarez La Fleche adlı okulda kiminle tanışmıştır?
 - a. Leibniz
 - b. Descartes
 - c. Spinoza
 - d. Macchiavelli
 - e. Thomas Aquinas
2. Francisco Suarez hangi tarikata girmiştir?
 - a. Fransisken
 - b. Dominiken
 - c. Benedikten
 - d. Karmel
 - e. Cizvit
3. Hangi filozof, Suarez'in *Disputationes Metaphysicae* (*Metafizik Tartışmaları*) adlı yapıtı için "Skolastisizmin gerçek bir giriş kitabıdır" demiştir?
 - a. I. Kant
 - b. F. Schiller
 - c. F. Nietzsche
 - d. A. Schopenhauer
 - e. Hegel
4. Aristoteles'ten itibaren Metafizik'in konusu aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Varlık olarak varlık
 - b. Hareket eden varlık
 - c. İşaret edilmeyen varlık
 - d. Akledilebilen varlık
 - e. Tanrı
5. Öz ve Varoluş ilişkisindeki temel görüşler aşağıdaki filozoflardan hangilerine aittir?
 - a. Platon-Aristoteles-Augustinus
 - b. Thomas Aquinas-Albertus Magnus-Francisco Suarez
 - c. Thomas Aquinas-Duns Scotus-Marsilio Ficino
 - d. Thomas Aquinas-Duns Scotus-Francisco Suarez
 - e. Thomas Aquinas-Duns Scotus-Descartes
6. Francisco Suarez'in Tanrı Kanıtlamasını ortaya koyarken kendisinden yararlandığı filozof aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Bonaventura
 - b. Aristoteles
 - c. Scotus Eriugena
 - d. Duns Scotus
 - e. Petrus Abelardus
7. Francisco Suarez'in Tanrı kanıtlamasında, Tanrı için kullandığı tarif aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Yaratılmayan Yaratıcı
 - b. Üretilmeyen Üretici
 - c. Varolmayan Varlık
 - d. İlk Hareket Ettirici
 - e. Sınırsız Varlık
8. Francisco Suarez'e göre doğal yasa aşağıdakilerden hangi yeti tarafından kurulmaktadır?
 - a. İmgelem
 - b. Ruh
 - c. Akıl
 - d. İrade
 - e. Duyu
9. Francisco Suarez'e göre yasa'nın insana yüklediği şey aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. İman
 - b. Akıl
 - c. Dürüstlük
 - d. Haysiyet
 - e. Sorumluluk
10. Francisco Suarez'in öğrencilerinden Gabriel Vasquez'in doğal yasa ile ilgili görüşü aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Doğal yasa sezgisel olarak kavranır.
 - b. Doğal yasa ile akılsal doğa birbirine özdeşdir.
 - c. Doğal yasa ile akılsal doğa birbirine özdeş değildir.
 - d. Akılsal yasa doğal yasayı dışlar.
 - e. Doğal yasa akli üretir.

Okuma Parçası

FRANCISCO SUAREZ

DE ESSENTIA ENTIS FINITI UT TALE EST ET DE ILLIUS ESSE EORUMQUE DISTINCTIONE

(SINIRLI VARLIKLARIN BİZZAT KENDİ ÖZLERİ, BU ÖZLERİN VAROLUŞU VE AYRIMLARI HAKKINDA)

YEDİNCİ KISIM¹

Bir Yaratılanın Varoluşu Nedir?

1. *Bazı düşünürlerin fikirleri.* Ayrım sunulmuş ve özün ne olduğu anlaşılmiş olduğuna göre, şimdi varoluşun tam anlamıyla ne olduğunu açıklamak kolay olacaktır. Söz konusu meselenin izahı, ileride ortaya konacak olan doktrini destekleyecektir. Nitekim deyim yerindeyse bazı yazarlar, bir yaratılanın varoluşunun onun ilineği olduğunu dile getirir. İbn Sina da *Metafizik*'inin 5. Kitabında varlığın (*ens*) yaratılanlar söz konusu olduğunda ilineksel olduğunu söyleyerek bu noktaya kadar aynı düşünceyi ifade eder. Çünkü varlık biçimsel olarak onlarda vuku bulana işaret eder. Thomas Aquinas *Quodlib.* 2'nin 3. Makalesinde *Metafizik*'in 5. Açıklamasına atıfta bulunurken, İbn Sina'ya benzer bir yorum yapar. Varoluşun gerçeklikte aktüel özden ayrı bir şey ya da kip olduğu görüşünde olan düşünürlerden bazıları, bu görüşü her bağlamda doğru olarak değerlendirir. Çünkü onlar, varoluşun tikel bir kategoriye, yani elbette Zaman veya Nicelik kategorilerine, ait belirli bir ilinek olduğunu öne sürerler. Bu iddialar için bir dayanak bulunmaktadır. Çünkü sürmek, varolmaktan başka bir şey değilmiş gibi görüldüğü için, süre ve varoluş aynı şeylerdir. Ancak süre, süren bir şeyin ilineğidir ve eğer süre ard arda geliyor ise, Nicelik kategorisinde zaman türü altında; eğer başka bir türden ise de Zaman kategorisinin altında doğru bir şekilde yerleştirilmiştir.
2. *Bu reddedilmiştir.* Ancak bu görüş neredeyse bütün Doktorlar tarafından reddedilmiştir. Çünkü varlık, eğer varlığın (*ens*) varlıktan olduğu söyleniyor ise, varlığın (*ens*) kendisi kadar sınırsızdır. Dolayısıyla nasıl ki varlık (*ens*) tikel bir cinse ait olmayıp, bütün kategorilerin sınırını aşıyor ise, aynı şekilde varlık da onların sınırlarını aşmaktadır. Bundan başka, bu görüş bir tözün varoluşunun uygun bir ilinek olması durumunun başlı başına akıl almaz oluşu nedeniyle de reddedilmiştir. Bunun dile getirilen biçimde olmasının ilk nedeni, aksi takdirde onun açık bir biçimde varlık olamayacağı, ancak görece olarak var-

lık olabileceğidir. Dolayısıyla, aynı şekilde bir tözün meydana getirdiği şey de, belli bir ilinek ile sonlandırılmış olduğu için, açık bir biçimde değil, ancak görece olarak onun meydana getirdiği bir şey olacaktır. Çünkü o *Fizik*'in 5. Kitabı'nın 1. Bölümünde belirtildiği gibi, varlığa göre sonlandırılmıştır. Bu görüşün reddedilmesinin ikinci nedeni, varoluşun bir ilinek olması durumunda, genel ya da ona özgü bir ilinek olmak zorunda olmasından kaynaklanır. Birinci durum doğru olamaz. Çünkü genel bir ilinek nesnenin dağılması söz konusu olmadan da mevcut olmayabilir ve önceden var olan bir nesne olmaksızın da ortaya çıkabilir. Kendine özgü bir ilinek de olamaz, çünkü kendine özgü bir ilinek zaten var olan bir şeye bağlıdır veya ondan doğmaktadır. Dolayısıyla o, öncelikle ve doğrudan meydana getirme ya da yaratma yoluyla oluşa gelmez; ancak meydana getirme ya da yaratma yoluyla üretilen şeyden doğar. Üçüncü olarak, aksi takdirde varoluşun bir nesnenin özünde bulunması ya da ona bağlı olması gerekeceğinden, nesnenin varolduğunu varsaymak zorunlu olacaktır. Dördüncü neden ise şudur: Bir edim bir potansiyele uygun olmak durumundadır, ancak tözsel öz, özellikle bu görüşe göre, varoluş ile birlikte aktüel hale geçmek üzere tözsel potansiyelde bulunur. Bu nedenle varoluş bir ilinek olamaz, ancak o tözsel edimdir. Görüşün reddedilmesinin son nedeni ise şu şekilde sunulur. Eğer bu görüş doğru olsaydı varolan her bir tözsel özün, tözsel değil ilineksel bir birlik olması gerekirdi ki, bu da bütünüyle saçmadır. Bu argümanlar aynı zamanda, her bir ilineğin varoluşunun başka bir kategoriye ait bir şey olamayacağını, ancak bir niteliğin varoluşunun o nitelikle aynı karaktere sahip olduğunu da kanıtlar. Çünkü o, özsel olarak niteliğe uygun bir uzama sahiptir ve yine özsel olarak o, niteliğin pek fazla olacak olan biçimsel etkilerinin sonlanmalarına uygundur. Ve bu hem nitelik hem de diğer şeyler için oluşturulan oran söz konusu olduğunda da aynıdır. Ancak süre söz konusu olduğunda, ya gerçeklikte varoluşla bütünüyle aynı olduğu reddedilmeli ya da eğer bütünüyle aynı iseler; gerçeklikte sürenin, yalnızca kategorilerin ayırt edilmesinde yeterli olacak olan yüklememize ya da adlandırmamıza göre biriken, bir ilinek olduğu reddedilmelidir. Bu konu üzerinde, kategorilerden bahsederken duracağız.

3. *Savunulan Görüş.* O halde, daha doğru bir düşünceye sahip olanlar, varoluşun tözden ayrılığı varsayıldığında bile, varoluşun kendisiyle aynı özünün, her ne kadar doğrudan değil indirgemeci (redüksiyon) bir biçimde onda tespit edilmiş olsa da, belli bir edimi veya sonucu olduğunu dile getirirler. Bu düşünce öne sürülen ayırım üzerinden düşünüldüğünde, kolaylıkla savunulabilir. Bazı düşünürlerin öne sürdüğü itiraza göre, eğer varoluş uygun bir mevcudiyete veya varlığın (*ens*) kipine sahip ise, onun eksiksiz bir varlık (*ens*) olmamasının veya bazı cinslerde doğrudan yer almamasının bir nedeni yoktur. Bu itiraz (bana göre) kolaylıkla ortadan kaldırılabılır. Ve benzer bir soru söz konusu olduğunda da zorunlu olarak bütünüyle çözüme kavuşabilir. Aksi takdirde, hem tözün belli kategorilerde doğrudan kurulan ilineksel bir kip olduğu hem de aynı zamanda ayrılamazlık kipinin kendine ait kategorisini kurduğu eşit biçimde kanıtlanabilir. Şu halde, bu görüşe göre, varoluşun eksiksiz bir varlık (*ens*) olmadığı söylenmelidir. Çünkü varoluş onunla tözsel bir birlik oluşturan özün bir edimi olmak üzere özsel olarak atanmıştır. Ve yine aynı nedenden ötürü, varoluşun, doğrudan olmasa bile indirme (redüksiyon) yoluyla, öz ile aynı cinsine ait olduğu söylenmelidir. Çünkü varoluş aynı cinsin ve kendisiyle tözsel bir birlik oluşturan bir şeyin, bir parçası ya da edimi gibidir. Bundan dolayı öz ve varoluş arasında yukarıda belirtilen ayırma karşıt olarak, varoluşun bir ilinek olup olmadığına dair bu türden bir argümanı kullanmadık.
4. *İtiraz yanıtlanır.* Yalnızca bir şey kurucu edim olarak bir kategoriye indirgendiği zaman, en azından indirgenen şeyin doğrudan o kategoriye ait olmasının zorunlu olması durumuna itiraz edilebilir. Ancak varolan şey, varolduğu şekilde, kategoriler dizininin aktüel varoluştan soyutlanmış olması nedeniyle, bir kategoride bulunmaz. Çünkü şeyler yalnızca zorunlu ya da özsel olarak kendilerine ait yüklemelere göre bir kategoriye yerleştirilmişlerdir. Bu nedenle varoluş indirgeme yoluyla bile olsa, bir kategoriye ait olamaz. Nitekim karşıt görüşten hareketle de tartışmayı sürdürebiliriz. Çünkü eksiksiz şeyler, kendi cinslerinde sahip oldukları bütünlüğe göre bir kategoride kururlar. Ancak onlar varolmalarına göre kurulmazlar, dolayısıyla varoluş onların bütünlüğüne ait değildir. Şu halde o kendilerinin bir ilineği olur; ancak onlarla tözsel bir birlik değil, ilineksel bir birlik oluşturur. Çünkü tözsel birliği oluşturan,

şey oluşturmuş olduğu o varlığın (*ens*) bütünlüğüne aittir. Bazı düşünürler (muhtemelen bu ve benzeri argümanlara meydan vermemek adına) her bir kategorinin özüne uygun düşen varoluşun, o varoluş her bir kategoriye aştığı için, o kadar da indirgenmiş olmadığını ve onun kategorinin içine yerleştirilmiş olan her şeyden ve her özden daha mükemmel bir şey olması nedeniyle, her bir kategori tarafından paylaşılmış olduğunu dile getirirler. Ancak ben bir edimde tecrübe edildiği biçimde varoluşun, bir kategoride uygun bir şekilde yerleştirilmediğini düşünüyorum. Bunun nedeni ileride üzerinde duracağımız mükemmelliği değil, ancak bu tarz bir varoluşun, potansiyel varoluş ya da kategoride yerleştirilmiş olan belirlenmiş edimde düşünülen varoluştan başka bir şey olmamasıdır. Edimde olduğu için, kategoriler dizinine zorunlu olarak bağlı olmayan belli bir durumu imler.

5. Böylelikle, sunulan argümanlar, aktüel varoluşun, hem bütünüyle eksiksiz hem de son türün altında töz kategorisine doğrudan yerleştirilen yaratılmış töz olduğundan, nasıl olup da bütün bireysel özsel varlıkların ötesinde bir şeye ya da gerçek bir kipe eklenemeyeceğini doğru bir şekilde açıklar. Bunun sebebi tek başlarına tekil şeylerin, yalnızca özsel olarak ve öncelikle var olmalarıdır. Böylelikle bir edimde varolan şey, bir kategoriye yerleştirilmiş olan bütünüyle bireysel tözün ötesine hiçbir gerçeklik eklemeyebilir. Ulaşılan bu sonuç oldukça açıktır. Çünkü o şey, daha önce kanıtlandığı gibi ne bir ilinektir, ne de kısmi veya tamamlanmamış bir tözdür. Aksi takdirde onun katılmış olduğu tözü tamamlaması gerekirdi. Böyle bir şey, kendi türünde her anlamda tamamlanmış olarak alınmış ve aynı şekilde tözün kategorisinde yerleştirilmiş olması nedeniyle mümkün değildir. Dolayısıyla varolan bir tözün, tözün kategorisinde yerleştirilmiş olduğu söylenmelidir. Ne de olsa, bir kategoride yerleştirilmiş olmak gerçek bir şey değil, ancak akılda olan bir şeydir. Bu nedenle onun bir kategoride yerleştirilmiş olmak için, eylemde tecrübe edilen aktüel bir varoluşa ihtiyaç duymadığı söylenmelidir. Ancak yine de, onun belirli bir eylemde varolan bir şey olduğu müddetçe veya imkân dâhilinde varolduğu derecede kategoride yerleştirilmiş olduğu dile getirilmelidir. Buradan varoluşun edimin kendisinde, mümkün varoluş olarak bütün tözün ötesinde yeni bir şey ya da kip eklenmediği, böylelikle de başka bir aktüel şeyin ötesinde, bir şey ya da aktüel kipin katılımının olacağı zorun-

lu olarak takip eder. Ancak o (deyim yerindeyse) bütün tözlere kendisini katar. Çünkü potansiyel durumdayken o hiçbir şey iken, edim durumunda olduğunda, bütün töz bir şeydir.

6. Buradan aynı şekilde varoluşun tamamlanmamış bir varlık (*ens*) olamayacağı sonucu da çıkar. Öyle ki o gerçeklikte, kendisinin bir kipi ya da edimi olacağı veya kendisi ile tamamlanmış bir varlık (*ens*) oluşturacağı, başka bir gerçek ve aktüel varlıktan (*ens*) ayrı olur. Çünkü her bir birleşik ya da eksiksiz yaratılmış varlık (*ens*), varoluşun aktüel tecrübesinden ayrılarak veya mümkün varlığa ya da tasarlanmış edime onu katarak, kendisinin bütünüyle tamamlanmış oluşu ve her bir kipi ile idrak edilebilir. Böylelikle, yukarıda bahsedilen Doktorlar, varoluşu bu bağlamda tamamlanmamış bir töz ve tözün bir kipi ya da edimi olarak anarlar. Bu nedenle de düşünceleri bizim için kanıtlanmamıştır. Ancak onlar yalnızca aklın metafizik soyutlamasına göre bu görüşlerini dile getiriyor olsalardı, varoluşun, onu akılda özden ayrı bir şey olarak düşündüğümüzde, tamamlanmamış bir şey olduğu ve bir özün kipi veya edimi olarak tasarlandığı kolaylıkla kabul edilebilirdi. Tam da bu nedenle tamamlanmamış varlıkları (*ens*), bir cinsin aracılığıyla daraltıldığı farklılıkları ya da bir türün aracılığıyla bir bireyin varlığına sınırlandırıldığı buluk'ü (*haecceitas*) ve varlığın aracılığıyla ondan daha aşağı olanlara sınırlandırıldığı kipleri, tüm bunları daralttıkları veya kurdukları şeylerden gerçekten değil, akılda oluşturulmuş olarak farklı addediyoruz. Aslında söz konusu ikinci görüşü savunan yazarlar yalnızca bu anlamıyla varoluşun özün bir kipi olduğunu dile getirirler. Bu kipi varoluşu belirleyen kiplerle en üst cinse kadar karşılaştıran Fonseca, biçimsel ayırım ve gerçeklikteki ayırım olarak belirttiği ayırım söz konusu olduğunda, bizim göre farklılaştığını özellikle açıklamıştır. Fakat biz bunu yalnızca gerçeklikte bir temeli olan akılsal bir ayırım olarak adlandırıyoruz. Fonseca kendi görüşünü temellendirmek için İskenderiyeli Alexandros'un Metafizik 7, 22. Metindeki son sorusunu alıntılar. Aleksandros burada söz konusu soruyu açık bir şekilde ele alır ve bilhassa bizim görüşümüzü gösterir. Ve o bu görüşü diğer bütün yazarlardan daha iyi ve açık bir biçimde açıklar.
7. *Varoluşun olumsal bir şekilde yaratılan ile ilgili olduğu hangi anlamda söylenmiştir.* Bu anlayıştan hareketle bazı önemli yazarlar tarafından kimi zaman dile getirilen düşünceye ilişkin bir açıklama yapıl-

malıdır. Dile getirilen düşünce yaratılanlar söz konusu olduğunda varoluş ya da varolmanın olumsal veya ilineksel olduğudur. Bir yaratılan bütünüyle ele alındığında varoluşun olumsal olduğu söylenir. Çünkü o kendisi nedeniyle yaratılmış ya da yalnızca yaratılabilir olarak ele alınır. Bu ifadeye yaratılanın adı, daha önce belirttiğim gibi bu bağlamda kabul edilmelidir. Çünkü bir yaratılan edimde yaratılan bir şey olarak düşünüldüğünde, varlık olduğu haliyle, olumsal bir şekilde değil, ancak zorunlu olarak ona aittir. Ancak bu zorunluluk Aristoteles'in "bir şey olduğunda, zorunlu olarak olur." ifadesine göre mutlak değil, koşullu bir zorunluluktur. Ancak bir yaratılanın varoluşunun ilineksel olması, kendisine dayandığı şeye değil, fakat kategorinin biçimine bağlıdır. Çünkü varolma ya da varolmama kendisinde ortaya çıkan yaratılana ait olabilir. Her ne kadar varolmasa da, aslında o nesnel olarak ya da dahası yaratılabilir olması dışında bir yaratılan değildir. Ancak bu olumsal ya da ilineksel yükleme aktüel öz ile varoluş arasındaki gerçek olan veya gerçeklikte bulunan bir ayırımın işareti değildir. Çünkü kategoriler bizim kavrayışımızın bir kipine göre ortaya çıkar. Dolayısıyla varolmanın bir yaratılanın özüne olumsal bir şekilde dayandırıldığı söylendiğinde, özün aktüel olduğu anlaşılmaz. Yine aynı şekilde, bir cinsi ayıran farkın ona ilineksel olarak dayandırılmış olduğu söylenir ve benzer şekilde bireyselleşme de türlere bağlıdır. Ona olumsal bir şekilde ait olduğu söylenebilir, bununla birlikte, şeyin kendisinde bireysel türden ayrılmamıştır ya da cinsten farklı değildir. Çünkü bu ifadeler için bizim kavrayış ya da soyutlamamız yeterlidir.

8. *Aristoteles neden "Bir şeyin olup olmadığı" sorusu ile "Bu şey nedir?" sorusunun birbirlerinden ayrı olmasını istemiştir.* Bu vesileyle, buradan Aristoteles'in şeylere ilişkin iki tür soruyu, yani şeylerin olup olmadığı sorusu ile ne oldukları sorusunu, nasıl ayırdığı anlaşılabilir. Bu noktadan hareketle bazı düşünürler, Aristoteles'in bu "bir şeyin olup olmadığı" sorusunda konu edilen varoluşu, "bu şey nedir" sorusunda aranan özden ayırmış olduğunu fark etmişlerdir. Ancak bu ulaşılan nokta Aristoteles'in bu soruları yalnızca yaratılmış varlıkta (*ens*) değil, basit olarak varlıkta (*ens*) da ayırmış olması nedeniyle bir sonuç olamaz. Ve biz Tanrı'nın olup olmadığını ve O'nun ne olduğunu sorularını birbirinden ayırırız. Dolayısıyla bunun için akılsal bir ayırım yeterlidir. Ancak bu bağlamda Tanrı ile yaratılanlar arasında bir ayırım bulunmaktadır. Çünkü Tanrı söz konusu olduğunda bu sorular,

yalnızca yüklemle özne ile olan ilgi veya ilişkisini algılayış biçimimize göre, yani karmaşık veya belirgin bir şekilde, ayrılmışlardır. Çünkü kimi zaman bir yüklemi, belirgin bir biçimde nasıl ait olduğunu göz önünde bulundurarak değil; özsel ve öncelikli olarak mı ya da ikincil ve ilineksel olarak mı ait olduğunu düşünerek, bir özneye ait olduğunu idrak ederiz. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisi söz konusu olduğunda öncelikle O'nun olduğunu biliriz, sonrasında varlığın O'na nasıl ait olabileceğini ve O'nun özünden neyin olup olamayacağını sorgularız. Ve bu nedenle, gerçeklikte kendinde olmak Tanrı'nın niteliği olmasına rağmen, Tanrı'nın olup olmadığı ve Tanrı ne olduğu sorularını birbirinden ayırırız. Ancak yaratılanlar söz konusu olduğunda, eğer bir şeyin olup olmadığı sorusu aktüel varoluş ile ilgili olacaksa, bu soruları birbirinden ayırmanın ilkeleri daha önemlidir. Çünkü bir şeyin olup olmadığı sorusunun anlamı iki yönlü olabilir. Bir yandan o şeyin bilfiil varoluş olmadığını sorgulayabiliriz, diğer yandan ise, olabileceği asıl gerçek varlık (*ens*) olup olmadığını sorgulayabiliriz. Bir şeyin olup olmadığı sorusunun ikinci anlamı düşünüldüğünde bu soru, tikel olana ilişkin ortak sorgulama dışında, aslında o şeyin ne olduğu sorusundan ayrılmaz. Potansiyel olarak ele alındığında, varlık (*ens*) olabilecek olana işaret ettiği ölçüde özsel bir yüklemdir veya daha önce belirtildiği üzere bir yaratılanın niteliği ile ilgilidir. O her ne kadar aşkın olsa bile, Aristoteles'in *Metafizik* 8. Kitap, 15. Metin'de belirttiği gibi, şeylerin tanımında belirlenmemiştir. Zira o, farklılıkların yanı sıra tüm cinslere de dahil edilmiştir. Dolayısıyla varlık bu anlamıyla ele alındığında, varlığın (*ens*) doğru karakterini içinde barındıran, bir şeyin olup olmadığı sorusu, şeyin uygun özü ve tanımının arandığı, bir şeyin ne olduğu sorusundan ayrılır. Ancak bir şeyin olup olmadığı sorusu başka bir biçimde, aktüel varoluş anlamında da anlaşılabilir. O halde bir şekilde şeyin kendisine dayandırılmış olan daha önemli bir gerekçeyle, bir şeyin olup olmadığı sorusu, yaratılan bir şeyin ne olduğu sorusundan ayrılır. Şöyle ki, kesin konuşmak gerekirse, edimde varolmak bir yaratılanın niteliği ile ilgili değildir. Bununla birlikte, nasıl ki bu durum gerçeklikte varoluş ile bir aktüel öz arasında yapılacak bir ayırım olmaksızın doğru oluyorsa; aynı şekilde bu sorular gerçekliklerde bir ayırım olmaksızın birbirlerinden doğru bir biçimde ayrılabilirler.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
2. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
3. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
4. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
5. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
6. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
7. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
8. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Doğal Yasa Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
9. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Doğal Yasa Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
10. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Francisco Suarez’in Doğal Yasa Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Francisco Suarez, varlık terimini ikiye ayırarak anlamaya çalışır. Ens, bazı durumlarda olmak (*sum*) fiilinin sıfat hali gibi kullanılır. Bu türden kullanımıyla varlık, varolma eylemini (*actus essendi*) sergiler. Bu durum aynı zamanda varoluş edimi (*existens actu*) anlamına da gelmektedir. Başka kelimelerle varlık, gerçekten varolan anlamında düşünülür. Bunun dışında terim, varlığa gelen veya varlığa gelebilecek olan özü işaret eder. Yani, bir gerçek özle birlikte olan şeyi anlatır. Dolayısıyla varlık, sadece gerçekten varolanları değil; fakat aynı zamanda, varolsunlar veya olmasınlar kendinde gerçek varlıkları da içermektedir. Bu ifadeden anlaşılması gereken varlık da mümkün varlıktır.

Sıra Sizde 2

Francisco Suarez, Tanrı kanıtlamasını, tıpkı Duns Scotus'ta olduğu gibi ele almaktadır. Thomas Aquinas'ın yaptığı gibi kozmolojik bir kanıtlamanın uygun olmadığını düşünen Suarez'e göre, doğa felsefesi içinde kalarak ve hareketi başlangıca koyarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına olanak yoktur. Bilindiği gibi, Thomas Aquinas, "Quinque Viae" (Beş Yol) adı verilen kanıtlamalarının tümünde de hareketi önemli bir tutamak noktası olarak kabul etmiştir. Onun Tanrı kanıtlaması, Etkiden Neden'e doğru ilerleyen bir süreci işaret etmekteydi. Aristoteles'in "İlk Hareket Ettirici" anlayışından yola çıkarak geliştirilen bu kanıtlamanın, Francisco Suarez'e göre en zayıf tarafı, her hareket ettirilen şeyin mutlaka bir başka şey hareket ettirildiği düşüncesiydi. Ona göre böyle bir zorunluluk anlamsızdır. Etrafımızda pek çok şeyin kendi kendine hareket ettiğini görebiliriz; dahası gezegeenlerde kaynağı kendilerinde olan bir hareketi sergilemektedir. Bu yüzden, buradan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak olanaksızdır (Maurer, 1982: 364).

Francisco Suarez, tıpkı Duns Scotus'un yaptığı gibi, etrafımızdaki herşeyine "üretmiş" olduğunu düşünür. Her üretilmiş şey bir başka şey tarafından üretilir. Bununla birlikte evrendeki her şeyin de üretilmiş olduğunu var saymak olanaksızdır. Bundan dolayı, en azından bir tane üretilmemiş veya yaratılmamış bir varlığın bulunması gerekir. O zaman şunu ileri sürmek mümkündür: Her şey üretilmiştir. Her üretilen, bir başka şey tarafından üretilmiştir. Bu başka ey de üretilmiş ise o zaman o da bir başka şey tarafından üretilmiştir. Bu, sonsuza kadar (*ad infinitum*) bu şekilde devam edeme-

yeceğinden, bir üreticinin, en başta bunu bizzat kendi etki gücüyle gerçekleştirmesi gerekir. Üretilmemiş ama üreten; yaratılmamış ama yaratan varlığa bu şekilde ulaşabiliriz (Maurer, 1982: 366).

Francisco Suarez'e göre, üretilmişliklerin geriye doğru izledikleri yol sadece bir tanedir ve bundan dolayı da sadece bir ilk üreticiden söz etmek gerekir. Başka kelimelerle ifade edilirse, ona göre Tanrı bir tanedir ve bunu da kanıtlamanın iki değişik biçimi bulunmaktadır. Bunlardan ilki a posteriori bir içeriğe sahiptir. Evrendeki her şeyin kendi içinde bir düzeni ve şeyler arasında da bir sıradüzeni bulunmaktadır. Bunu idare eden bir güç olmalıdır ve bu da Tanrı'dan başkası değildir. İkinci kanıtlama da a priori nitelik taşır. Buna göre, yukarıda da dile getirildiği gibi, Tanrı evrendeki tek zorunlu varlıktır; zira O'nun özü varolmaktır. Evrenin tümünde bu özelliği taşıyan ikinci bir varlığın bulunması olanaksız olduğundan Tanrı tektir.

Sıra Sizde 3

Francisco Suarez'in yasaya yüklemiş olduğu moral bağ sonucunda, yasa akıl ile değil fakat irade ile bir buyruk ilişkisine girer. Akılın yargısında ahlaki hiçbir unsur yoktur; oysa yasanın birincil özelliği iradedir. İradenin görevi, insanın belli bir amaca doğru ilerlemesini, yol almasını sağlamak adına araçların kullanılması eylemini düzenlemektir. Bu bakımdan, Francisco Suarez'e göre irade, bütün "insan eylemlerinin biricik ölçütü ve kuralıdır". Gene bütün bir Ortaçağ'da söz konusu olduğu gibi, Suarez için de geçerli olan şey, insan iradesinde gözlemlenen durumun en üstün biçiminin Tanrı'da da kendisini göstermesidir. Bu noktada insani iradenin İlahi İradeden pay aldığı söylemek de mümkündür. Bütün insani iradeye hakim olan, onların tümünü ve evreni idaresi altında tutan da Tanrı'nın iradesidir. Bu irade, aynı zamanda, evrendeki bütün yaratılmış olanların iradelerini belirler; zira, Suarez'in anlayışına göre yasa Tanrı'nın iradesinin bir sonucudur. Bu yasa türüne ezeli-ebedi yasa adını veren Francisco Suarez'e göre doğal yasanın buyrukları da bu yasaya göre biçimlenir. Adam öldürmeyeceksin, hırsızlık yapmayacaksın tarzında buyruklar doğal yasayla ilgilidir. İlahi yasa dışındaki bütün yasalar ondan türerler ve ondan pay alırlar. Nasıl ki ilahi yasa Tanrı'nın iradesi sonucunda ortaya çıkmaktaysa; aynı şekilde insani yasalar da insan yasa koyucular tarafından yapılır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aspell, J. (1999). **Medieval Western Philosophy: The European Emergence**. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.6
- Cevizci, A. (1999). **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**. Bursa: Asa Kitabevi.
- Copleston, F. (2003). **A History of Philosophy Medieval Philosophy**. London ve New York: Continuum.
- Çotuksöken, B., Babür, S. (1989). **Ortaçağda Felsefe**. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Çüçen, A. K. (2010). **Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe**. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Gilson, E. (2007). **Ortaçağda Felsefe**. çeviren: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Gracia, J. J. ve Noone, T. B. (2002). **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. Oxford: Blackwell Publishing.
- Jauneau, E. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. Çeviren: Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (2008). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Libera, A. D. (2005). **Ortaçağ Felsefesi**. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Marenbon, J. (2007). **Medieval Philosophy**. New York: Routledge.
- Maurer, A. A. (1982). **Medieval Philosophy**. Second Edition, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Peters, F. E. (1967). **Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon**. London: University of London Press Limited, New York: New York University Press.
- Suarez, F. (1983). **De Essentia Entis Finiti ut Tale Est et De Illius Esse Eorumque Distinctione**. translated: Norman J. Wells (with Introduction), Milwaukee: Marquette University Press, 1983.
- Suarez, F. (1982). **Suarez on Individuation, Metaphysical Disputation V**, translated with Introduction by Jorge J. E. Gracia, Milwaukee: Marquette University Press, 1982.
- Suarez, F. (2004). **A Commentary on Aristotle's Metaphysics**. translated with an Introduction by John P. Doyle, Milwaukee, Marquette University Press.
- Wulf, M. (1951). **History of Medieval Philosophy**. London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

¹ Saadet YEDİÇ tarafından çevrilmiştir. Araş. Gör., Kırklareli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.