étienne gilson'dan

tanrı ve felsefe

mehmet s. aydın

BİRLEŞİK YAYINCILIK

étienne gilson'dan

mehmet s. aydın

tanrı ve felsefe

BİRLEŞİK YAYINCILIK

Tanrı ve Felsefe - Etienne Gilson

Etienne Henry Gilson, özellikle Ortaçağ Felsefe Tarihi alanında önemli eserler kaleme almış ve çeşitli araştırma merkezlerinin kurulmasına önayak olmuş ünlü bir Fransız düşünürdür. Gilson, "Yeni-Thomasçılık" adı verilen felsefe akımına mensuptur. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, Felsefi Tecrübenin, Bütünlüğü, Ortaçağda Akıl ve Vahiy, Modern Felsefe: Descartes ten Kant'a kadar, Güzel Sanatlara Giriş, Tanrı ve Felsefe,* Gilson'un belli başlı eserleri arasında yer almaktadır.

Tanrı ve Felsefe, metafiziğin en önemli konusu olan Tanrının varlığı problemini ele alır. Gilson'a göre, akıl, Tanrının varlığı konusunda çok önemli ve ikna edici şeyler söyleyecek güçtedir. Felsefe Tarihi, bu hükmün doğru olduğunu göstermektedir. Dinî konularda düşünmenin pek fazla yarar sağlamayacağını öne süren katı pozitivist ve maddeci görüşlerin, ilim ve fikir dünyasındaki çekiciliklerini yitirmiş olmaları, Tanrı ve felsefe ilişkisini yeniden ciddi bir felsefe problemi haline getirmiştir.

ISBN 975-8109-33-2

BİRLEŞİK
YAYINCILIK

Etienne Gilson

tanrı ve felsefe

Çeviri Mehmet S. Aydın

9 Eylül Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Din Felsefesi Profesörü

İKİNCİ BASIM

Birleşik Yayıncılık

İstanbul - 1999

Birleşik Yayıncılık No:80

ISBN 975-8109-33-2

Dizgi

Hülya Aşkın

İç Düzen

Selahattin Uslucan

Kapak Tasarım

Nüans Ajans

Kapak Baskısı

Modül Ofset

İç Baskı-Cilt

Elif ofset

Birleşik Yayıncılık

Ankara Cad. 47 34410 Cağaloğlu - İSTANBUL Tel: 511 70 40 (Pbx)

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Etienne Gilson (1884-1978) özellikle Ortaçağ felsefe tarihi alanında ciddi araştırmalar yapmış, çok sayıda eser kaleme almış ünlü bir Fransız fikir adamıdır. Hayatının son yirmi yılında Fransa dışında, özellikle Amerika ve Kanada'da konfranslar vermiş, birçok araştırma enstitüsünün faaliyetlerine katılmış, hatta bunların bir kısmında kuruculuk ve başkanlık görevlerim üstlenmiştir.

Gilson denince akla ilk gelen şey, onun tanınmış Ortaçağ ilâhiyatçı-filozofu Aquino'lu Aziz Thomas'ın külliyatını inceden inceye tahlil eden ve yorumlayan bir âlim olduğudur. Gilson sadece bu işle de yetinmemiş, merkezinde Aziz Thomas'ın fikirlerinin yer aldığı çağdaş bir felsefe anlayışının gelişmesinde birinci derecede rol oynamıştır. Asrımızın önemli felsefe akımları arasında yer alan bu akımın adı Yeni Thomasçılık *(Neo-Thomism) tır. Bu akım hakkında bilgiler vermeden önce Gilson'un çok bilinen birkaç eserinin başlıklarını vermek, sanırım yararlı olacaktır*:*

* **Eserlerin basıldıkları yerler ve basım tarihleri İngilizce baskılarına aittir.**

1. Ortaçağ Felsefesinin Ruhu (1930-1 yıllarında İskoçya'da verilen Gifford Konferansları)

2. Felsefî Tecrübenin Birliği (1936-7 yıllarında Harvard Üniversitesi'nde verilen William James Konferansları)

3. Ortaçağda Akıl ve Vahiy (Virjinya Üniversitesi'nde verilen Richard Konferansları, 1937)

4. Aziz Augustine'in Hıristiyan Felsefesi, New York, I960.

5. Hıristiyan Felsefesinin Unsurları, New York, 1960.

6. Filozof ve İlâhiyat, New York, 1962.

7. Modern Felsefe: Descartes'tan Kant'a (T. Langas ile birlikte) New York, 1962.

8. Thomasçılığın Ruhu, New York, 1964.

9. Güzel Sanatlara Giriş, Paris, 1963.

10. Tanrı ve Felsefe (Burada tercümesi sunulan eser)[1]

Gilson, yukarıda da işaret edildiği gibi, Yeni Thomasçılık akımına mensuptur[2]. Sözkonusu akım, daha başka unsurları ihtiva eden çağdaş Katolik Felsefesi ile dirsek teması halindedir. Nitekim Yeni Thomasçılığın savunucularının tamamı değilse de büyük bir kısmı inanç itibariyle Katoliktir. Akımın gelişmesinde özellikle iki faktör önemli rol oynamıştır: Asrımızın ilk çeyreğinin sonlarından itibaren Ortaçağ felsefesi ile ilgili umumî ve eski kanaatlerin yavaş yavaş değişmeye başlaması. Bugün artık "Ortaçağ" ve "Skolastik" terimleri, olumsuzlukları, karanlık günleri hatıra getiren terimler olmaktan çıkmıştır. Rönesansla başlayan ve birçok menfî unsurları içinde taşıyan "Ortaçağa tepki", o çağda ortaya konmuş ilmî ve felsefî eserlerin incelenmesi neticesinde gücünü büyük çapta yitirmiş durumdadır, işte bu değişiklik, metafizik yanı ağır basan felsefe akımlarının doğmasına zemin hazırlamıştır.

İkinci olarak, asrımızda güçlerini iyiden iyiye hissettiren ve etkilerini pratik hayatta da gösteren dar pozitivist, pragmatist, materyali- sit ve ateist akımlar, Batılı birçok düşünürü his ve fikir yönünden ra-

1 Gilson'un eserleri hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz. Fr. John M. Quine, *The Thomism of Etienne Gilson: A Critical Study,* Villanova, Pa., 1971.

2 Gerek Gilson gerekse bağlı bulunduğu felsefî akım hakkında özlü bilgiler için bkz. *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. P. Edwards, New York, 1967: "Gilson, Etienne", "Thomas Aquinas, St." ve "Thomism" maddeleri.

hatsız etmiş, onları bir takım çareler aramaya sevk etmiştir. Sözgelişi, Yeni Thomasçılığın gelişmeye başladığı dönemlerde Fransa'da önde gelen fikir akımlarının bir çoğu, metafiziğe ve dine karşı idiler. J.P. Sartre'ın başını çektiği ateist varoluşçuluk, "hümanizm" terimi arkasına sığınan çok çeşitli fikirler ve Batıda yeni şekiller almaya başlayarak yayılan Marksizm, burada akla gelen din ve metafizik düşmanı akımlardan sadece birkaçıdır. Bunlara Ingiltere'de güçlü bir akım haline gelen mantıkçı pozitivizmi, Amerika'da adeta bir hayat felsefesi haline gelen pragmatizmi, bunların metafizik ve dine karşı tutumlarını eklersek, duyulan endişelerin yersiz olmadığı düşünülebilir.

Fakat bir felsefe akımı olmaktan ziyade genel bir fikrî çerçeveyi hatıra getiren Katolik Felsefesini, Lois Lavvel (1882-1951), Gabriel Marcel (1889-1973) ve Jack Maritian (1882-1973) ın felsefî faaliyetleriyle gelişen

teist varoluşçuluk ve Yeni Thomasçılığı, materyalist -ateist- nihilist düşünceler karşısında gösterilen birer tepki şeklinde değerlendiremeyiz. Bunları çeşitli felsefe sorularına verdikleri cevapların ışığında görmek ve değerlendirmek icabeder.

Gilson, felsefede "sistem"e ve her türlü "izm" e karşıdır. Ona göre, felsefenin bir "izm"e dönüşmesi, sun'î bir zorlama neticesinde olmakta ve "izm"ler hakikati görmemizi engellemektedir, insan aklı, diyor Gilson, karşılığı bütün problemleri çözerek organik bir sisteme (yapıya) ulaşacak güçte zaten değildir. Meselâ, "Ortaçağ Felsefesi" veya "Zihniyeti" diye bir şeyden bahsetmek doğru değildir. Aynı şey, "Skolastiklik" için de sözkonusudur. Ortaçağlar boyunca yaşamış olan büyük fikir adamları aynı veya benzer dinî *kanaatleri paylaştıkları halde, farklı* felsefî *görüşleri savunabilmişlerdir. Felsefî bakımdan Kilise büyükleri arasında ciddi anlaşmazlıklar vardır. Sözgelişi, Thomas Aquinas, "Skolastik" diye adlandırılan öteki düşünürlerden çok farklıdır. Sanıldığı gibi, Thomas, "öz"e ağırlık verip "varlık"ı ihmal etmemiştir. O, metafiziğin ana problemlerini bir "varlık problemi" olarak görmüştür. "Niçin bir şey veya şeyler vardır?" Leibniz bu soruyu modern felsefenin odak noktası haline getirdi. Ama soruyu bütün boyutlarıyla ele alan ve ona en doyurucu cevabı veren ilk düşünür, diyor Gilson, Thomas'tır. bilimin bu soruya cevap vermediğini, veremediğini hepimiz bilmekteyiz. Hangi sebebe dayanırsa dayansın, bilimin çizdiği sınırın dışına çıkmayı reddeden hiçbir felsefe anlayışı da sözkonusu soruya cevap veremez. Günümüzde her türlü metafizik soruyu "sözde soru" olarak gören felsefî anlayışların sayısı hiç de az değildir. Metafiziğin sorularını bilgi alanının dışına iten, Modern felsefede Kant olmuştur. Bu yüzden, Gilson modern felsefeyi Descartes ile değil Kant'la başlatır. Descartes, herşeyden önce, Skolastisizmin terminolojik çerçevesi içinde hareket etmiştir. Bunu çok kere farkında olmadan dahi yapmış olabilir. Descartes felsefesinde metafizik, bilgi alanının dışında değildir. Oysa Kant, "inanca yer bulabilmek için bilgiyi inkâr ettiğini" söylemektedir. Onun ahlâktan metafiziğe ulaşma çabasında ne ölçüde başarılı ve kendi teorik sistemiyle tutarlı olduğu tartışma konusudur. Her şeye rağmen O, modern felsefe üzerinde kalıcı etkisini bırakmış ve metafizik,* Saf Aklın Tenkidi*'nden sonra klasik statüsüne ulaşmakta büyük güçlük çekmiştir.*

Gilson'a göre, bilimin ulaşamadığı yere metafizik ulaşır; metafiziğin

ulaşamadığı yere ise din ulaşır. Kant'a, Comte'a ve yeni pozitivist akımlara rağmen, metafizik problemler devam etmiştir. Hem de kaçamak yollar takip ederek değil, bilimin bizi ulaştırdığı noktada karşımıza çıkmaktadır sözkonusu problemler. Bilimin ulaştığı noktadan sonrasını bilim çerçevesi içinde düünmeyebiliriz. Ama bilimden öğrendiklerine dayanarak metafizik sorularla karşı karşıya kaldıklarını söyleyenleri irrasyonel olmakla suçlamanın rasyonel bir yanı olmasa gerektir. Gilson, Ortaçağ Felsefesinin Ruhu *'nda felsefeyi sınırları iyice daraltılmış laik-hümanist bir meşguliyet şeklinde görme anlayışına karşı çıkmış ve böyle bir tutumun artık "hikmet" sayılamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Felsefenin en önemli bölümünü oluşturan metafizik, dine, daha yerinde bir ifade ile vahye çok şey borçludur. Sözgelişi, "Tanrı" kavramının veya "yaratma" fikrinin olmadığı bir metafizik düşününüz, onun ne kadar kısır olduğunu anlarsınız. O halde, esas itibariyle dinî karakterde olan yukarıdaki kavramlar -ve onlara benzer bir çok mefhum- felsefeye zenginlik getirmiştir. Dinî tefekkürün de felsefeden ne kadar çok şey öğrendiğini uzun uzun anlatmaya gerek yoktur.*

Gilson, -din ve felsefe arasında bu türden bir ilişki görmekle yetinmiş olsaydı, şiddetli tenkitlere muhatap olmayabilirdi. Fakat O, özellikle Ortaçağ Hıristiyan dünyasındaki din-felsefe münasebetini daha ileri bir noktaya götürmekte ve nev'i şahsına münhasır özellikleri olan bir "Hıristiyan Felsefesi"nden sözetmektedir. Meselâ, ona göre, Thomas'ın felsefesi ilahiyatın ayrılmaz bir parçasıdır, aslında bu görüş, Thomas'ın felsefesini Katolikliğin "resmî felsefesi" sayan klasik görüşten pek farklı görünmemektedir. Birçok düşünür, bu görüşe şiddetle karşı çıkmakta ve Gilson'un tutumunu bir çeşit "teolo- jizm" -felsefenin ilâhiyata irca edilmesi- olarak görmekte, teolojiz- min hem din, hem de felsefe için zararlı olduğuna inanmaktaır. Bu sonuncuların tutumu, Gazâlî'nin Islâm dünyasında asırlarca önce felâsife *karşısında ortaya koyduğu tutumu hatırlatmaktadır. Tarihin garip tecellisidir: Bazı müslüman fikir adamları -başta merhum Hilmi Ziya Ülken olmak üzere- Gazâlî'nin Thomas gibi hareket etmemiş olmasını İslâm fikir tarihi açısından bir talihsizlik saymışlardır. Onlara göre, Batıda felsefenin ilerlemesi, kısmen de olsa, Thomas'ın din ile felsefe arasında kurduğu ilişkinin genel tasvip görmesiyle açıklanabilir. Oysa Gazâlî,* felâsife*'nin kurmaya çalıştığı "organik" din- felsefe bağlantısını şiddetle tenkit etti ve onun sarsılmasına -hatta birçoklarına göre kopmasına- sebep oldu; dolayısiyle*

Islâm âleminde felsefe bir daha belini doğrultamadı. Gazâlî, dinin felsefeleşmesine mani olmaya çalışmıştı. Felsefenin "es-Sebebü'l-Evvel"i ile "Kur'an'ın Allahı"nın, "sudûr"u ile "hilkat"ın, "es-Sa'âdetu'l-kusva"sı ile "cennet"in aynı olmadığı üzerinde ısrarla durdu. Gazâlî'nin, felsefenin tarihi seyrine ne ölçüde tesir ettiği tartışma konusudur. Ama O'nun dinin felsefeleştirilmesi proğramına büyük bir darbe indirdiği inkârı mümkün olmayan tarihî bir hakikattir.

işte bugün Batı kültürü çerçevesi içinde hareket eden birçok ilâhiyatçı, Thomas'ın gerçekleştirdiği felsefe-din evliliğini bozmaya ve dini bugün artık birçok bakımdan savunulması mümkün olmayan bir metafizikten -dolayısiyle bir kozmolojiden- kurtarmaya çalışmaktadır. Bir zamanlar büyük bir başarı olarak görülen Thomascı sentez bugün ciddi bir "tehafüt" suçlaması ile karşı karşıyadır. Garip tarihî tecelli işte budur.

Gilson'un tenkitçilerine göre, felsefeyi teolojik bir çerçeve içinde düşünmek bir "Hıristiyan felsefe"nin varlığını temin etmez. Felsefe Hıristiyanlaştıkça felsefe olmaktan uzaklaşır. Hele felsefenin bir "vasıta" olarak görülmesi, "hizmetçi" durumuna indirilmesi, tutarlı bir "terkip faaliyeti" olarak asla gösterilemez. Gilson, diyor tenkitçileri, evvelâ bütün nazarî felsefeyi mezafiziğe irca etmekte, metafiziği de -ikinci basamakta- teolojileştirmektedir. Ve bu işi "Thomizm" adına yapmaktadır. Böylece felsefede tabiat bilimlerine ve klasik "tabiat felsefesi" ne bir yer kalmamaktadır[3].

Gilson, Thomas bizi aklın götürebileceği yere kadar götürmüştür, der. Thomas'ın felsefesinin özü şudur: Varolan her şey, varlığını bir "varlık fiili"ne (act of existence) *borçludur. Son söz, bir kavram'ın -buna ister "Düşünce", ister "İyi" veya "Bir" diyelim- değil, "Varolma"nındır. Bu görüşün gerek metafizik, gerek ilâhiyat için ne büyük önem ifade ettiği* Tanrı ve Felsefe'nin *Thomas ile ilgili sayfalarında anlatıldığı için onun burada tekrar edilmesine gerek yoktur.*

Gilson'un da "Önsöz" de dediği gibi, Tanrı ve Felsefe *dört konferanstan meydana gelmektedir. Eserin önemi, Gilson'un çeşitli eserlerinde yeri geldikçe ele alınan Tanrı'nın varlığı konusunun derli toplu biçimde ve tarihi seyri içinde özlü olarak orada ele alınmasından kaynaklanır. Eser, felsefî ve İlmî yazılara şu veya bu ölçüde âşinâ olan bir dinleyici-okuyucu kitlesine hitap ettiği için konunun büsbütün yabancısı olanlar için zor gelebilir.*

Tanrı ve Felsefe'nin, *daha çok, üniversitelerimizin ilâhiyat Fakültelerinde ve felsefe bölümlerinde okuyan, yahut bu müesseselerde*

3 Bu tenkidler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fr. John M. Quinne, *a.g.e.,* ayrıca krş. John D. Beach, "Another Look at the Thomism of Etinne Gilson". *New Scholasticism,* 50, 1976, s. 522-528.

öğretim görmüş olanlar için yararlı olacağını ümid ediyorum, özellikle İlâhiyat Fakültelerinin son sınıf proğramında müstakil bir ana- bilim dalı olan Din Felsefesi nin en önemli problemi, Tanrı'nın varlığı problemidir. Gerçi Gilson, bu eserde Tanrı'nın varlığı ile ilgili klasik delilleri (Kozmolojik, teolojik ve ontolojik delilleri) ayrıntılı olarak ele almıyor. Daha ziyade bu delillerin gerisindeki temel düşünceyi açıklamaya çalışıyor.

Gönül isterdi ki, Tanrı ve Felsefece *bir de "İslâm Felsefesi ve Tanrı" başlıklı bir bölüm olsun. Aslında Gilson, Ortaçağ felsefesi tarihi mütehassısı olduğu için Islâm filozoflarının ilâhiyatla ilgili görüşlerine de âşinâdır. Yukarıda isimlerini verdiğimiz eserlerin bazılarında İslâm felsefesiyle ilgili bilgilere de yer vermiştir[4]. Hatta Islâm felsefesi hakkında kaleme aldığı makaleleri de vardır[5]. Fakat* Tanrı ve Felsefe'de *bu konuya -belki de konferansları dinleyen kitlenin kültür vasatı dikkate alındığından dolayı- hiç temas edilmemiştir. Bir yazar, bazı konuları seçip bazılarını dışarıda bıraktığı için elbette eleştir ilemez. Ama dışarıda bırakılan kısım topyekün tablonun sunulmasında bir boşluk meydana getiriyorsa, durum değişir. Gilson, sanıyorum, kısmen Thomas'ın başarısını vurgulamak için, kısmen de "Hıristiyan Felsefesi" tabirine haklılık kazandırmak için bu yola başvurmakta, sonuç olarak Müslüman ve Yahudi filozofların Tanrı ve Felsefe münasebetine yaptıkları katkıları bu eserinde görmezlikten gelmektedir. Denebilir ki, Yunan felsefesi, gelişmiş bir dinî tefekkürle en şümullü bir tarzda Islâm kültür ortamında karşılaşmıştır. Din ve Felsefenin karşılaşması neticesinden doğan en çetin problemler, bütün boyutlarıyla en çok Islâm dünyasında hissedilmiştir. Felsefe, Batı Latin dünyasına geçerken Islâm kültür ortamında kazandığı renk ve ortaya çıkardığı problemlerle birlikte geçmiştir. Islâmla temasa geçmeden*

4 Meselâ, Onun *History of the Christian Philosophy in the Middle Ages,* New York, 1955) adlı eserinde İslâm filozoflarına, özellikle de İbn Rüşd'e çok sık atıfta

bulunulmuştur.

5 Bkz. Gilson, "Les sources greco-arabes de L'augustinisme avicennisant", *Archives d'historie doctrinal et literaire du moyen âge",* Vol. 4 (1929), s. 129.

önce Batı dünyasında bırakınız derli toplu bir din felsefesini, gelişmiş bir ilâhiyat dahi yoktu. Hıristiyan mütefekkirler din felsefesinin en önemli konusu olan"Tanrı'nın sıfatları" -hatta bu tabirin anlamı- konusunda söylenebilecek fazla bir şeye sahip değillerdi:

Aristoteles, "ilk Muharrik" fikri ile "ezelî madde" fikrini yanyana koyabilmişti. Platon, duruma göre Tanrı'dan veya "tanrılar"dan sözedebilmekteydi. Stoaların teist anlamda bir ilâhiyat anlayışları yoktu. "ilk Muharrik"e, "Sudûr"a, felsefî "mutluluk" anlayışına dinî bir renk kazandırmanın en olgun şekli, Islâm filozoflarının elinde olmuştur. Bütünüyle âlemin "mümkün", Tanrı'nın ise "Vacibu'l-vucûd" olduğunu felsefî yolla en mükemmel şekilde ortaya koyan, Farâbî ve Ibn Sinâ olmuştur. Bu kavramların ışığında geliştirilen teizmin ana delilleri, şekil ve muhteva yönünden en mükemmel şeklini İslâm filozoflarının eserlerinde bulmuştur.

Varlığın tarif edilemeyeceği, buna rağmen onun kolaylıkla sezilebileceği fikri, Farâbî ve Ibn Sinâ'nın eserlerinde enine boyuna tartışılmıştır. Gilson'un, Thomas'ın felsefesinden başlayarak açıklamaya koyulduğu "varlık metafiziği"nin gerisinde Farâbî ve İbn Sinâ vardır. Thomas'ın ilâhiyatı sayesinde Batıda meşhur olan "beş delil"in (Allah'ın varlığı ile ilgili) ilk üçü kelimesi kelimesine Farâbî'den alınmıştır. Farâbî'den iktibas edilen metinler Thomas'ın eserlerinde sayfaları doldurmaktadır.[6]

Gilson'un Tanrı ve Felsefe *'sini okuyacak olan Türk okuyucusunun orada mevcut bu boşluğu Türkçe yazılmış Islâm felsefesiyle ilgili eserleri -özellikle "Allah'ın varlığı ve sıfatları"nı ele alan kısımlarını- okuması, şüphesiz, çok yararlı olur. Yakında tamamlayarak bastırmayı düşündüğümüz* Din Felsefesine Giriş *başlıklı eserimizde de Islâm filozoflarının ulûhiyet anlayışı ve onların Batı felsefesine etkisi üzerinde durulacaktır.*

6 Bkz. Mehmet Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları,* Ankara, T.T.K. 1985, s. 16-

17.

YAZARIN ÖNSÖZÜ

Bu dört konferans, bütün metafizik problemler arasında en yüksek mevkii işgal eden bir problemin sadece bir yönünü ele almaktadır. Bu işi de oldukça sınırlı sayıda tarihî verilere dayanarak yapmaktadır ki, sözkonusu veriler, teknik açıdan iyice tayin ve tesbit edilmiş olmaktan ziyade doğrulukları peşinen kabul edilmiş veriler durumundadır. Bu problem, metafizik bir mahiyet arzeden, Tanrı problemidir. Ayrıntılı bir inceleme için problemin seçilen yönü ise, Tanrı kavramımızla Tanrı'nın varlığının isbatlanması konusu arasındaki münasebettir. Bu felsefe problemini ele alış tarzım, daha önce Felsefî Tecrübenin Birliği *(Scribner, New York, 1937) ve* Ortaçağlarda Akıl ve Vahiy *(Scibner, New York, 1938) adlı eserlerimde ortaya konan tarzla aynı mahiyettedir. Bu tarz, geçmiş felsefelerin tarihine dayanmak suretiyle bir felsefe probleminin doğru düzgün dile getirilişini sağlayan temel verileri bulup ortaya koymak ve sözkonusu verilerin ışığında problemin çözümünü tesbit etmeye çalışmaktır.*

Şüphesiz bu, felsefî hakikate yaklaşmanın yegane tarzı değildir. Kaldı ki, sözkonusu tarz yeni de sayılmaz. Onun eşsiz örneklerini Platon'un çeşitli diyaloglarında, sözgelişi Theaetetus, Philebus *ve* Parmenides*'de görmekteyiz. Aristoteles,* Metafizik'in "*"Birinci Kitap"ında açıkça aynı yaklaşım tarzına başvurmuş ve onu başarılı bir şekilde uygulamıştır. Pek tabiî, bu yaklaşım tarzı, kendi mahiyetinden kaynaklanan birtakım tehlikelere de açık bulunmaktadır. Şöyle ki, o, felsefî dogmaların değer kaybına uğratılarak sıradan felsefî kanaatler düzeyinde ele alındığı basit bir diyalektik oyuna indirilebilir. Bu oyunda her kanaatin, kendi açısından, doğru; başka kanaatler açısından yanlış olduğu başarılı bir biçimde ortaya konabilir. Akademinin felsefî metoduna özgü bozulmuşluğu en iyi şekilde sergileyen, Yeni Akademi'dir. Fakat, aynı yaklaşım tarzı, somut, münferit ve dolayısıyla reddedilemez hakikatler şeklinde ele alınan çeşitli felsefelerin bir tarihine de irca edilebilecek biçimde bozulmuştuk gösterebilir. Buna göre, her ne kadar çeşitli felsefelerin tarihi, kendi başına felsefe tahsilinin meşru ve hatta zaruri bir bölümünü oluşturmakta ise de, onun bir tarih olma mahiyeti, tarihî vasıfta olan sonuçlardan başka sonuçların amaçlanmasını yasaklar. Burada, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, şu şu felsefe problemleri hakkında şunları düşündüler deriz. Bu*

tür gerçekleri ortaya koyduktan ve mevcut bütün imkânları kullanarak onları anlaşılır duruma getirdikten sonra felsefe tarihi programının görevi bitmiş olur, işte tam bunun bittiği yerde felsefe kendi görevini yapmaya koyulabilir ki, bu görev, Platon, Aristoteles, Descartes ve Kant'ın felsefe sorularına vermiş oldukları cevapları, bizzat bu soruların gerekli kıldığı verilerin ışığında ele almak ve değerlendirmek demektir. Felsefeye tarihî açıdan yaklaşmak yöntemi, çeşitli felsefelerin tarihini felsefe için bir vasıta olarak kullanır.

Tıpkı her şey gibi bu görev de iyi yahut kötü bir şekilde yerine getirilebilir. Görevi kötü şekilde yerine getirme yollarının en kötüsü, belki de, dogmatik felsefe üzerine yazılmış bazı ders kitaplarında görüleni olup bu eserlerde doğru olarak sunulan muayyen bir doktrin, öteki bütün doktrinlerin doğruluk yahut yanlışlıklarının hemen belirlenmesinde bir ölçü olarak kullanılır. Bu metodun meşru olarak kullanılabileceği bir tek bilgi sahası vardır ki, o da vahye dayalı ilâhiyattır[1]. Eğer inanç yoluyla Tanrı'nın konuştuğuna (vahyettiğine) iman etmişsek (Tanrı'nın söylediği doğru olduğuna göre) Tanrı'nın kelâmına ters düşen her şeyin bâtıl olduğuna bir çırpıda karar verebiliriz; vermek zorundayız da. Thomas Aquinas'ın "... Tanrı'nın

1 Hıristiyan düşünürler, ilâhiyat sahasını, genellikle "vahye dayalı ilâhiyat, *(revealed theology),* "Tabiî" veya "aklî ilâhiyat" *(natural)* yahut rasyonel ilahiyat *(rational theology)* diye ikiye ayırırlar. (Çeviren)

kelâmına inanmak Kelâm'da hata olabileceği ihtimalini ortadan kaldırır" şeklindeki ifadesi, bu çeşit kelâmı tutumun en mükemmel örneğini sergiler. Ne var ki bu tutum, daha işin başında iken birtakım değişikliklere tâbi tutulmasından dolayı, ilâhiyattan felsefeye aktarılamaz. Elbette ki Tanrı'nın sözü, sırf Tanrı sözü olduğu için her türlü yanılmayı dışarıda tutar. Ama hiçbir filozofun sözü, sırf filozofun sözü olduğu için kendisine ters düşen hükümleri hata kabul edip dışarıda tutamaz. Eğer onun söylediği doğruysa, söylenilenin kendi zıtları- nı dışarıda tutmasından dolayıdır; başka bir ifade ile, doğruluk, filozofun gerek belli bir problemi ortaya koymasında, gerek onun çözümü için zarurî olan bütün verilerin hakkını vermesinde başarılı olmasından kaynaklanır. Eğer aşağıdaki sayfalarda Thomas Aquinas, bazı metafizik dramlarda oyunu çıkmaza sokan bir karakter rolünde biraz fazla görünürse, bu durum,

öteki konuştuğuma hamledilecek ve öylece itiraza hedef olacaktır. Okuyucularımdan şunu kabul etmelerini istirham ediyorum: Eğer böyle bir şey yapmışsam -ki pekâlâ mümkündür- bu, bence, bizzat felsefenin ruhuna karşı işlenmiş bağışlanmaz bir günahı işlediğim anlamına gelir. O halde, beni böyle bir suçtan dolayı mahkûm etmeden önce, o suçu gerçekten işlemiş olduğumdan okuyucularımın iyice emin olmaları gerekir.

Ben, bir Fransız Katolik kolejinde eğitim gördüm. Yedi yıl süren bir çalışmadan sonra okuldan ayrıldığım zaman, hatırlayabildiğim kadarıyla, Thomas Aquinas'in adını bile duymuş değilim. Felsefe çalışmama devlet denetimindeki bir kolejde başladım. Okulun felsefe profesörü, Victor Cousin'in geç kalmış bir takipçisiydi ve Thomas Aquinas'in doktrini hakkında bilgi sahibi olan kimse yoktu. Bu konuda öğrendiğim tek şey şu idi: Eğer sözkonusu doktrini anlayacak kadar aptal olan biri çıkarsa, o insan, Descartes'tan bu yana bir zihin arkeolojisinden ibaret sayılan meşhur skolastikliğin bir ifadesini orada bulabilir. Fakat bana göre, felsefe ne Descartes'tan, ne de Kant'tan ibaretti. Felsefe, Bergson demekti. Bu dâhinin derslerini birer fikir vecdi olarak hâlâ hatırlamaktayım. Henri Bergson, felsefede, yaşayan yegane üstadımdı. O, felsefe hayatım için Tanrı'nın bana ihsan ettiği bir nimetti. Onun sayesinde felsefî dehayı kitapların dışında başka bir yerde buldum. Fakat, her ne kadar Bergson, felsefî hayatının ilk döneminden itibaren Yahudi-Hıristiyan geleneğinin Tanrı anlayışı istikametinde sürekli olarak ilerlediğini söylemekte ise de, o sıralarda o, bunun tam olarak farkında değildi. Aslına bakılırsa, hiç kimse Bergson tarafından Thomas Aquinas'in felsefî metoduna ulaştırılmış değildi.

Thomas Aquinas hakkında edindiğim ilk bilgilerimi borçlu olduğum insan, bir Yahudi idi. O, Thomas Aquinas'in bir tek kitabını dahi açmamıştı. Öyle bir niyet de taşımış değildi. Fakat o, daha birçok meziyetlerinin yanısıra, neredeyse acaip diyebileceğim bir zekâya sahipti. Olaylara hiç taraf tutmadan, soğukkanlı olarak ve objektif şekilde bakabilmekte, onları oldukları gibi görebilmekteydi. Onun Sor- bonne'de D. Hume ile ilgili derslerine katılır katılmaz anladım ki, her hangi bir felsefe sistemini anlamak için onun Hume felsefesini ele alış tarzı gibi bir tarz benimsemek gerekecektir. Bu insan, Lucien Levy- Bruhl idi. iki yıl sonra bir tez konusu için kendisine gittiğimde, o bana Descartes'in

Skolastisizmden aldığı terminoloji ve konular üzerinde çalışmamı tavsiye etti. Daha sonra bu çalışma, Descartes'da Hürriyet ve Teoloji *başlığı altında yayımlandı. Tarihî açıdan bakıldığında, bu kitap artık eskimiş sayılır. Fakat onu hazırlamak için harcadığım dokuz uzun yıl bana Thomas Aquinas'i okumanın şart olduğunu; ve ikinci olarak, Descartes'in kendi meşhur metoduyla başarısız bir şekilde çözmeye çalıştığı felsefî problemlerin yegane doğru konum ve çözümünün Thomas'ın metodundan müstakil olarak düşünülemeyeceğini öğretti. Başka bir deyişle, keşfettiğim şey şuydu: Descartes'in ulaştığı metafizik sonuçlar, ancak Thomas Aquinas'in metafiziği çerçevesi içinde bir anlam ifade etmektedir. (Bu hayret, nahif bir şekilde de olsa yukarıda sözünü ettiğim eski kitabımın son sayfalarında dile getirilmiştir.)*

Bunun bana bir şok gibi geldiğini söylemek, sabırla devam ettirilmiş tarihî müşahedelerin ulaştığı objektif bir sonucun gereksiz yere dramatize edilmiş olabileceği anlamına gelir. Teknik bir dille söyleyecek olursak, Descartes metafiziğinin Skolastik metafiziğin beceriksizce yapılmış bir tekrarı olduğunu açıkça gördüğüm için metafiziği, onu gerçekten bilenlerden öğrenmeye karar verdim. Yani, hocalarım tarafından eserleri asla okunmadığı halde kolaylıkla küçük görülen Skolastik dönemin düşünürlerinden öğrenmeyi kararlaştırdım. Tam anlamıyla inandım ki, felsefe yapmak, onların söylediklerini tekrarlamak anlamına gelmez. Fakat onların söylediklerini öğrenmeden de felsefede ilerleme mümkün olmaz. Çağdaş felsefenin içinde bulunduğu dağınıklık ve onu takip eden ahlâkî, ictimâî, siyasî ve pedagojik çalkantı, çağdaş düşünürlerin felsefî basiretsizliğinden dolayı değil, bazı temel ilkeler hakkındaki bilgilerimizi kaybetmemize bağlı olarak yolumuzu kaybetmiş olmamızdan dolayıdır. O ilkeler doğruydu. Platon'un yaşadığı dönemde olduğu gibi bugün de felsefe adını almaya lâyık bir bilgi, ancak bunlar üzerine kurulabilir. Eğer bir kimse, sadece düşünmeyi öğrenmek suretiyle kıymetli felsefî kişiliğini kısırlaştırmaktan korkuyorsa, fikrî kısırlık konusundaki endişesini teskin etmek için bırakınız Jacquas Maritain'ın eserlerini okusun. Modern felsefenin en çarpıcı yönü, fikrî disipline karşı bir isyan bayrağını açmış olmasıdır. Gevşek düşünmenin hâkim olduğu yerde hakikati kavramak mümkün olmaz. Pek tabiî bundan da (yanlış olarak) hakikatin varolmadığı sonucu çıkarılır.

Aşağıdaki konferanslar bu kanaate zıt bir düşünceye dayanmaktadır:

Hakikat bulunabilir; hatta metafizikte bile. Konferanslar, felsefedeki Tanrı probleminin tarihini anlatmak gibi bir gâyeyi ihtiva etmemektedir. Onlarda bazı önemli doktrinlere kısaca temas edilmiş, birçoğuna da hiç dokunulmamıştır. Yine onlarda, Tanrı'nın varlığının yeterli bir isbata kavuşturulması gibi bir iddia da yer almamaktadır. Gâye, metafizik mahiyet arzeden bir problemi açık ve kesin çizgilerle belirlemeye çalışmaktan ibarettir. Bazı okuyucularımın bu konferansları okuduktan sonra, "Tanrı'nın varlığı isbat edilemez" şeklindeki kendi sözleriyle tam olarak ne kasdettiklerini anlayacaklarını ümit ederim. Isbat etmenin ne olduğu hakkında bir fikre sahip olmadan, kimse bu işin yapılamayacağını tam anlamıyla bilemez. Tanrı probleminin metafizik boyutlarını bütünüyle anlamamı sağlayan tek filozof Thomas Aquinas olmuştur. Ben de herkes kadar fikren hür olmak isterim; fakat ben, doğru söylediğine inandığım bir kimseyle anlaşma hürriyetine de sahip olmak isterim. Thomas Aquinas, "Thomacı hakikat" diye bir şeyi asla aklına getirmedi. Bu sözün doğru dürüst bir anlamı bile yoktur. Gerektirdiği bütün hususların hakkını vererek Tanrı problemine verilen muhtelif cevapları uygunlukları ışığında değerlendirirken şu sonuca vardım: Soruya en iyi cevabı, onun en derin yönlerini ilk kez yakalayan insan vermiştir. Yine aynı insan, problemin çözümü ile ilgili metafizik zarureti de açıkça kabul eden kişidir. Thomas Aquinas'in yaptığını bugün de yapmak isteyen varsa, buyursun yapsın ve kendisini Thomas kadar hür hissetsin. Bunu yapamayan veya yapamayacak olana gelince, o da gerçek problemle ilgili yegane çözüm şeklini reddetme zevkine sahip olsun. Dikkate alınması gereken, ne William Paley'in "Yüce Marangoz"u ne de Voltair'in "Mükemmel Sanat Ustası"dır ; fakat her şeyin kendisiyle varolduğu ve yine kendisiyle mukayese edildiğinde hiçbir şeyin hakiki mânâda varolmadığı bir Varlık, yani sonsuz bir varolma fiilidir[2].

1939-40 yıllarında Mahlon Power Vakfı hesabına misafir profesör olarak tayinimi uygun gören Indiana Üniversitesi Mütevelli Heyeti'ne şükranlarımı ifade etmek isterim. Farklı milletlere mensup kişilerin birbirlerine kayıtsız şartsız bir güveni pek az gösterdiği bir zamanda beni bağrına basan Indiana Üniversitesi Felsefe Bölümü elemanlarına da özellikle müteşekkir olduğumu belirtmeme müsaade ediniz. Prof. W. Harry Jelemma'ya teşekkürü ise bir mecburiyet saymaktayım. Onun davet mektubu, yapmayı arzu ettiğim şeyi en açık şekilde hülasa ve tarif etti. Bu mektubun bir cümlesini iktibas etmek, bu konferansların

muhtevasını haklı göstermek için olmasa da gâyesine işaret etmek bakımından, kullanmam gereken bir şans olacaktır: "Bugün birçok filozofun gözünde felsefe, ifade etmesi gereken mânâyı artık ifade etmiyor. Hemen hemen bütün çağdaşlarımıza göre, Hıristiyanlığın söyleyip de bilimin yanlış olduğunu ortaya koymadığı bir şey

2 **Anlaşılması oldukça zor görünen bu ifadeler, Thomas Aquinas'la ilgili bölüm okunduğunda nisbeten açıklık kazanacaktır. (Çeviren)**

de kalmamıştır. Fikrî açıdan saygıya lâyık her şeyi de Yunanlılar zaten söylemiş bulunuyorlardı." Niyetim, özellikle Tanrı problemi hakkında Yunanlıların zaten söylemedikleri birçok şeyi Hıristiyan filozofların söylediklerini göstermek olacaktır. Söylenenler fikrî bakımdan o kadar saygıya lâyıktır ki, onlar modern felsefenin de ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Kimse onların bilim tarafından isbat edilmesini bekleyemez; fakat metafiziğin temel problemlerinin anlaşılmasında bazı bilim adamlarının gösterdikleri başarısızlığı, "bilim söylenenleri tasvip etmiyor" şeklinde yorumlamak da elbette yanlış olur.

Bu konferanslar, Indiana Üniversitesi'nde okunduğu ve Toron- to'daki Ortaçağ Araştırmaları Enstitüsü (Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto)nde kaleme alındığı şekliyle bastırılmıştır. Oyle bir yerde yaşamak, benim için alışılmamış bir mutluluk oldu. Orada herhangi bir konu hakkındaki muvakkat son fikirlerini kendi üzerlein- de prova eden birine sabırla katlanan dostlar buldum. Felsefî araştırmalarım boyunca bana yardımcı olmaktan bir an bile geri durmayan Enstitü Başkanı Rahip G.B. Phelan'ın adının yanına dostum Jaques Maritain'ın adını eklemek isterim. Her ikisine de derin şükranlarımı bildirmek gerekiyor. Onların teklifleri, tashihleri ve tasdikleri, eminim ki, ait olduğu sahaya pek az lâyık olan bu küçük eseri, biraz olsun değerli hâle getirdi.

Etienne Gilson

TANRI VE YUNAN FELSEFESİ

Batı kültür tarihinin her bölümü Yunanlılarla başlar. Bu hüküm, mantık, bilim, sanat, siyaset için olduğu kadar tabiî kelâm için de doğrudur. Fakat felsefî Tanrı kavramımızın kaynaklarını bulmak için eski Yunan Tarihi'nin neresine bakılması gerektiği pek o kadar açık değildir.

Eski Yunan Felsefesi hakkındaki bilgimizin büyük bir bölümünün kaynağı durumunda olan Aristoteles'in yazılarını okur okumaz önümüze çıkan güçlük, tam bir bütünlük içinde kendisini gösterir. Aristoteles, Milet'li Tales'ten söz ederken şöyle der: Bu filozofa göre, her şeyin kendisinden çıktığı ve yine her şeyin sonunda kendisine döneceği ilk ilke veya unsur, su'dur. Başka bir yerde de Aristoteles buna şu bilgiyi ekler: Aynı Tales'e göre, "Her şey tanrılarla doludur."[1] birbirinden farklı bu iki ifade, felsefî bakımdan nasıl uzlaştırılabilir?

Uzlaştırmanın ilk yolu, su ve tanrı kavramlarını özdeş saymaktır. Çağdaş bir ilim adamı, Tales'e suyun sadece Tanrı değil, aynı zamanda mutlak tanrı olduğunu söyletmekle bu yola gitmiştir. Böyle bir yoruma gidilince "mutlak tanrı" ve "kozmogenetik tanrı," bir ve aynı İlâhî güç olmaktadır ki, bu da Su'dur."[2] Problemin bu basit ve mantıkî çözümünü kabul etmenin tek güçlüğü şundan doğmaktadır: Bu görüş, söylemiş olabileceği birçok fikri Tales'e maletmesine rağmen, Aristo-

1 Aristotle, *Metaphyscis,* I, 3, 983b, 20-27, *De Anima* I, 5, 41 la. 8.

2 R. Kenneth Hack, *God in Greek Philosophy to Ihe Time of Socrates* (Prin-University Press. 1931), s. 42.

teles onlar hakkında herhangi bir şey söylememektedir[3]. Elimizde bulunan ilk verilere göre, Tales, suyun tanrı olduğunu veya bu dünyayı dolduran tanrılar arasında mutlak bir tanrının varolduğunu söylememiştir; dolayısıyla o, suyun mutlak bir tanrı olduğunu da söylemiş değildir. Burada bizim için geride kalan bütün problem, kısaca, şudur: Bir yandan bir adam çıkıp dünyanın meydana geldiği aslî madde olarak belirli tabiî bir unsurun bulunduğunu sonsuzluk, hatta iyi diye ad- landırsak da bir fark olmayacak ve problem değişmeden aynen kalacaktır. Öte yandan da aynı adam, bir tür aksiyom olarak herşeyin tanrılarla dolu olduğunu

söylemektedir. İşte, suyun, tanrılardan sadece bir tanesi olmadığını ve onun bütün tanrıların en büyüğü olduğu sonucunu Tales'e maletmemiz bundan dolayıdır. Ancak, böyle bir çıkarım ne kadar mantıkî gözükürse gözüksün, asıl hayret uyandıran husus, adamın kendisinin böyle bir sonuç çıkarmamış olmasıdır. Hatta o, tesadüfen bizim sonucumuzla karşı karşıya gelseydi, belki de onu meşru olmayan bir sonuç kabul edip itiraz ederdi. Kısacası biz, felsefe tarihini olduğu gibi kaleme almak yerine, olması gereken felsefenin tarihini arıyoruz. Doğrusu bu, çok kötü bir felsefe tarihi yazma usulüdür; yakında göreceğimiz gibi, bu, tarihin derin felsefî anlamını gözden kaçırmanın da en açık yoludur.

3 Aristoteles, Tales'in düşüncesini, hiçbir yerde, modern ilim adamlarının takip ettikleri çizgi istikametinde yeni bir kuruluşa götürmemiştir.

O, *De Anima,* I, 5, 411a, 7'de Tales'in görüşü olarak mıknatısın, demiri hareket ettirebildiği için, bir ruha sahip olduğunu rivayet etmektedir. Aristoteles ise, tahmin yürüterek, bundan şu sonucu çıkarmaktadır: Tales'in "her şey tanrılarla doludur" ifadesi, belki de "ruh bütün evrende baştan başa yayılmıştır" şeklinde ifade edilen görüşten ilham alınarak söylenmiştir. Tales'le ilgili bölümlerin İngilizce çevirisi için bk., Milton C. Nahm. *Selections from Early Greek Philosophy* (F.S. Crofts, New York, 1930) s. 59-62, Aristoteles'ten sonra ve büyük ölçüde Stoalılar'ın etkisinde kalınarak, evren ruhu doktrini Tales'e maledilmiş ve Çiçero'nun *(De Nat. Deorum,* 1. 25) evren-ruhuyla tanrıyı özdeş kabul etmesiyle daire tamamlanmıştır. Krş. John Burnet, *Early Greek Philosophy* (4. bs. Londo, A. and C. Black, 1930), s. 40-50. Bütün bunlar Tales doktrininin daha sonraki ifade ediliş şekilleri olup onu destekleyecek sıhhatli tarihi veriler bulunmamaktadır.

Karşılaştığımız güçlüğün üstesinden gelmenin başka bir yolu da suyu tanrıya dönüştürmek yerine Tales'in tanrısını suya dönüştürmektir. İşte John Burnet, okuyucularına "her şeyin tanrılarla dolu olduğu" şeklindeki ifadeyi fazla büyütmemelerini[4] tavsiye ederken böyle bir dönüştürmeyi düşünmektedir. Burnet'in tavsiyesinin gerisinde onun şu kesin kanaati yatmaktadır: Ne Milet'li Tales'te, ne de onu hemen takip edenlerde "kelâmı düüncenin izlerine rastlanmaktadır." Bir başka deyişle, Tales, "dünya tanrılarla doludur" derken gerçekten "tanrılar"ı kasdetmemektedir. O, bununla su gibi fizikî ve tam anlamı ile tabiî bir enerjiyi kasdetmekte olup, ona göre, meselâ, su her şeyin ilk ilkesi durumundadır. Aynı müşahede Tales'i takip edenler için de geçerlidir. Anaximander ilk ilke

olan sonsuzluğun İlâhî bir şey olduğunu veya Aneximenes, havanın, tanrılar ve İlâhî varlıklar dahil, her şeyin ilk sebebi olduğunu öğretirken tanrıların ibadete lâyık varlıklar olduklarını düşünmemekteydi. Burnet'in kendi sözleriyle, *"tanrı* teriminin dinî- olmayan bu kullanılışı, ilk Yunan felsefesini içine alan bütün dönemin belirgin bir özelliğidir[5]. Buna benim tek itirazım şu olacaktır: "Tanrı" kelimesinden daha açık dinî bir anlam ifade eden pek az kelime vardır. "Her şey tanrılarla doludur" cümlesini, isteyen, 'her şeyde tek bir tanrının bulunmadığı' anlamında yorumlamakta serbesttir; fakat bunun, en azından cesurca yapılmış bir yorum olduğu söylenebilir.

Tanrılarının sudan ibaret olduklarını; ya da suyun bir tanrı olduğunu Tales'e söyletmek yerine üçüncü tarihî varsayımı niçin denemiyoruz? Bu varsayıma göre, kural olarak, filozoflar ne söylüyorlarsa onu kastediyorlar. Yunan'a Yunanca öğretmek tehlikeli bir iştir. Milattan önce beşinci asırda yaşamış bir Yunanlı'nın zihnindeki "tanrı"

4 J. Burnet, *a.g.e.,* s. 50.

5 Aynı eser, s. 13, 14 ve 50. Burnet'in eski Yunan felsefesini akılcı bir açıdan yorumlaması, F.C. Conrford'un geliştirdiği (Bk. *From Religion to Philosophy* London, 1912) sosyolojik yorum karşısında gösterilen bir tepkidir. Burnet, "bilimi mitolojiden çıkarma hatasına düşmemizi" istememektedir *(a.g.e.,* s. 14) Kanaatime göre, Burnet burada haklıdır. Fakat eğer Tales'in bilimini mitolojiden çıkarmak bir hata ise, Tales'in biliminde mitolojiyi silip almak da ayrı bir hatadır.

kelimesinin tam olarak neyi ifade ettiği bize sorulmuş olsaydı, bunun cevap verilmesi zor olan bir soru olduğunu ben hemen kabul ederdim. Buna rağmen bu hususta çaba harcayabiliriz. Bizim için bunun belki de en iyi yolu, Yunanlıların "tanrı" diye adlandırdıkları şeylerin menşe, mahiyet ve fonksiyonlarını uzun uzadıya anlatan yazıları öncelikle okumaktır. Sözgelişi bir Homer, bir Hesiod vardır. Homer'in bile "tanrı"dan söz ederken "tanrı"yı kastetmediğini öne süren iddiaların tamamen farkındayım. Fakat Homer'in bu kelimeyle neyi anlatmak istediğini kendisine sormamızın bir zararı olmasa gerek. Onun cevabını yüzüstü bırakmadan önce, ona, hiç değilse, hakettiği dikkati vermemiz gerekmektedir[6].

"Tanrı" kelimesinin Yunanca'daki anlamı hakkında ilk dikkati çeken

husus bu kelimenin kaynağının felsefî olmadığıdır. İlk Yunan filozofları düşünmeye koyuldukları sırada tanrılar oradaydılar. Filozoflar bu tanrıları Saint Augustine'in yaşadığı zamana kadar bütün eski düşünürlerin "İlâhiyatçı Şâirler" diye adlandırdıkları insanlardan miras almışlardı. Homer'in *Mada*'sının sınırları içinde kalacak olursak, "tanrı" kelimesinin inanılmayacak kadar çok sayıda şey hakkında kullanıldığı görülür. Zeus, Hera, Apollo, Pallas Athena ve kısacası Olim- pos'un bütün tanrılarının durumlarında olduğu gibi, bir Yunan tanrısı, bugün bizim "kişi" dediğimiz bir varlık şeklinde tasavvur edilebilmekteydi. Fakat tanrı, büyük tanrı Okyanus, Yer ve Gök gibi pekâlâ fiziksel bir realite de olabilirdi. *Iliada*'nın (XX) başında Zeus, Themis'ten tanrıları toplantıya çağırmasını buyurduğu zaman "Okyanus'tan başka bütün Irmak tanrıları, Nymfe'ler - büyüleyici korularda, ırmakların kaynaklarında veya ıslak çayırlarda oturan Nymfe'lerin hepsi- geldiler"[7] İş, bununla da bitmiyor. Bütün fâni hayatları yöneten, Hezimet,

6 Wilamowitz, Rodhe ve Edward Meyer'in takındıkları durum hakkında, R.H. Hack *(a.g.e.*), s. 4-6) in haklı ifadesine bakınız. Homer, bazı çağdaş yorumcular tarafından sadece dinsiz değil, din-aleyhtarı olarak da gösterilmiştir. Bazılarına göre ise, o, tam tersine, bir din İslahatçısı olup tabir yerinde ise, ilk Yunan putperestliğinin Saint Paul'u idi. Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion (New* York, Colombia University Press, 1925) s. 82'de böyle bir tutum sergilemektedir.

7 *Homeri İlias,* yay. Thomas W. Allen (Oxford Clarendon Press, 1931), 3 Cilt. Şiirler eserin bu baskısından iktibas edilecektir, fakat düz metinler *The Iliad* of Homer, İng. Çev. A. Lang, W. Leaf ve Ernest Myers (New York), The Modern Library'den iktibas edilecektir. Krş. Kitap XX, vv.7-9, 3. 368. Şahsî Yunan tanrılarının bile kaynak itibariyle şahıslaştırılmış tabiî kuvvetler olması dikkate değer bir noktadır. Zeus, diyor G. Murray, "Acherean Gök-Tanrı- sı", Phoebus Apollo "bir Güneş Taıırısı"dır; Pallas Athena, Atina ile ilgili olan "Şafak Tanrıçası, Eos"tur. (a.g.e., s. 71-4) Bu kişileştirme sürecinin içerdiği psikolojik problemler için R.H. Hack'ın (cı.g.e., s. 12-16) derin ve fikir verici ifadelerine bakınız. Yunanlının dini hayatı ve duyguları için ayrıca bk. A.J. Festugiere, L'Ideal Religieux des Grees el l'Evangile (Paris Gabalda, 1932) s. 30-32.

Korku, Çatışma, ayrıca Ölümün Kardeşi, insanların ve tanrıların rabbi Uyku gibi büyük tabiî felâketler bile bize Homer'in *Iliada*'sında tanrılar

olarak gözükmektedir.

İlk bakışta bu farklı varlıklar, şeyler ve hatta salt soyut kavramlar arasında ortak unsurlar bulmak kolay görünmemektedir. Fakat yakından bakıldığında, hiç değilse, bir tek ortak unsurun varolduğu görülür: Onların belirledikleri şeylerin gerçek mahiyetleri ne olursa olsun, bütün bu tanrı adları, kendi başlarına iradeyle donatılmış bulunan, insan hayatında faaliyet gösteren ve insanların kendilerini tepeden değiştiren canlı güçlere işaret etmektedir. Eski Yunanistan'ın, dostça davranan bir tabiatın sakin kucağında ve iyi huylu tanrıların yol göstericiliğinde gamsız bir hayat süren akıllı bir ırkın yurdu olduğu şeklindeki genel mükemmel tablo, Yunan şiirinden, Yunan trajedisinden ve hatta Yunan siyasi tarihinden öğrendiklerimizle pek uyuşmamaktadır. Her halükârda bu tablo, Yunan dini hakkında bilinenlere ters düşmektedir. Dindar bir zihin yapısına sahip olan bir Yunanlı, sadece fiillerinin değil, düşüncelerinin bile nihaî noktada tanrılara bağlı olduğunu ve sayısız İlâhî güçlerin elinde bir araç olduğunu hissetmekteydi. Herkesce bilindiği gibi, Homer'in *Iliada*'sının daha ilk satırlarında ele alınan konu, Achilleus'un öfkesi, Kral Agamemnon'un reva gördüğü haksız muameleden ileri geliyordu. Bu haksız muamelenin ne olduğu hususunda da Agamemnon'un kendisi şunları söyler: "Bunun sebebi ben değilim; o günkü toplantıda ben, evet ne yazık ki ben, Achilleus'u layık olduğu ödülden yoksun bıraktığım zaman bu ateşli çılgınlığı ruhuma sokan Zeus ve karanlıklarda yürüyen Erynis idi. Ben ne yapabilirdim? Bütün bunları yapan, tanrının kendisiydi."[8]

Bu İlâhî güçlerin ilk belirgin özellikleri, canlı olmalarıdır. Bir Yunan tanrısı, ne olursa olsun, asla cansız bir şey olamaz. O, tıpkı insanlar gibi yaşayan bir varlıktır. Şu farkla ki, beşerî hayat bir süre sonra sona ermeye mahkûm olduğu halde, Yunan tanrıları asla ölmezler. Buradan, onların başka bir adı ortaya çıkar: Ölümsüzler[9]. Bu ölümsüzlerin ikinci bir özelliği de hepsinin geniş anlamda dünyayla ilgili olmaktan çok, insan hayatı ile ilgili olmalarıdır. İnsanın kaderini değiştiren felâketlerden herhangi birini, fazla düşünmeye gerek duymadan ele alalım; onun bir tanrı olduğu görülür. Söz gelişi, Yer, Gök, Okyanus; tarlasına verimlilik getirerek insana hayatı bahşeden, yatağından taşarak onu ölümle tehdit eden bütün Nehirler; ayrıca, Ölüm ve Uyku, Korku ve Mücadele, Mükemmel İntikam, Şiddet, Zeus'un Elçisi olan Dedikodu. Fakat korku ve

dehşet verici tanrılar yanında iyilik tanrılarını da unutmamalıdır. Adalet, Aşk, Sanat İlâheleri, Lütuf ve İnâyet İlâheleri (İnsanlara ve tabiata güzellik veren ilâheler) kısacası, fâni insanların hayatlarını yöneten ölümsüz güçler.

Bu iki özellik, üçüncü bir özelliği eklememize de imkân vermektedir. Kendi sahasında mutlak bir egemenliğe sahip olan İlâhî bir güç, belli noktalarda diğer tanrıların mutlaklığını tanımak zorunda kalabilir. Meselâ, ölümsüzler, ölmemelerine rağmen uyurlar. Bu bakımdan, Uyku "Bütün tanrılar ve insanların rabbidir."[10] Bu, evrensel bir kanun

8 Krş. Homer, *Iliad,* Kit. XIX, vv. 86-90; İng. çev. s. 357. Bu nokta daha sonra Achilleus tarafından teyid edilmiştir: "Zeus Ata! İnsanları acı çılgınlığa sürükleyen sensin. Eğer Zeus Achaianların çoğuna ölümün gelmesi gerektiğini dilemeseydi, Atreus'un oğlu (Agamemnon), göğsümde yüreğimi harekete getiremez (öfkelendiremez) ve kızı, hiç söz dinlemeden, elimden almakta direnmezdi. (Kitap XIX vv. 270-4: İng. Çev. P. 362) Her Yunan trajedisinde olduğu gibi, her Yunan şiiri, şiire ve trajediye tam anlamını kazandıran bir "Prelüde in Heaven"ın varlığını şart koşar.

9 Yunan kafasında hayat ve kan kavramları birbirinden ayrılmaz. Yunan tanrıları kan kaybetmezler, çünkü kanları yoktur; dolayısıyla onlar ölmezler. Krş. *Iliad* Kit. V, vv. 339-342; İng. çev. s. 84.

10 *a.g.e.,* XIV, v. 233, İng. çev. 256-257.

dur. Ölümsüzler, uyudukları gibi, sevmesini ve arzu etmesini de bilirler. Tanrıça Hera'nın Afrodit'e söylediği şu sözler bunu gösteriyor: "Seni bütün Ölümsüzlerin ve İnsanların üstüne çıkaran Aşk ve Arzuyu şimdi bana ver" Hera, Zeus'un korktuğu tek tanrısal güçtür. "Kendisini diğer tanrılar arasında azarlayacağından korktuğu için" Zeus, Hera'yı boğazı düğümlenmeden nadiren görür. Onun karısı, insanların kaderini değiştiren en büyük güçtür.

Zeus'un boyun eğdiği mutlak kudret, onu dışarıdan değil içeriden yönetir. O, kendi öz iradesidir. Tanrıların en büyüğü, tanrıların ve insanların babası, meşveret tanrısı Zeus bile bir kez bir şeye rıza gösterdi mi, onun önünde güçsüz kalmaktadır[11]. İradesi ile ferdî tercihleri arasında asla bir özdeşlik söz konusu olmamakla beraber, Zeus, sadece

kendi iradesine tabi olabilir. Derin Zeus'un derin arzusu, her şeyin Alın Yazısına ve Kadere göre olmasıdır. Onun çok sevdiği oğlu Sar- pedon, Patroklos'a karşı savaşa tutuşunca, Sarpedon'un ölmesinin mukadder olduğunu Zeus biliyordu. Babalık sevgisi ile kadere rıza gösterme arasında kalan Zeus, ilk önce tereddüt gösterdi; fakat bu sırada Hera büyük bir ciddiyetle ona görevini hatırlattı: "Uzun zaman önce ölüme mahkûm edilmiş bu fâniyi ölümden geri getirmek mi istiyorsun? Arzu ettiğini yap, ama biz diğer tanrılar, bundan dolayı seni asla övecek değiliz." Hera böyle konuştu. "Tanrıların ve insanların tanrısı Hera'yı duymamazlıktan gelemezdi. Ama Potroklos, Sarpedon'u öldürmek üzereyken Zeus, sevgili oğlunu şereflendirmek için yeryüzüne kanlı yağmur tanelerini akıttı."[12] Zeus'un güçlü iradesi ile Kaderin görünmez kudreti bir ve aynı olduğundan dolayı O, tanrılar içinde en güçlü olanıdır.

Eğer bu doğruysa, bir Yunan tanrısı şu şekilde tanımlanabilir: Yaşayan bir varlığın gözünde tanrı, kendi hayatı üzerinde yönetme hakkına sahip bir başka yaşayan varlıktır. Yaşayan bir varlığın başına geleni, yine yaşayan bir kudretin varlığıyla açıklamak, Yunanlıların tar

11 *a.e.,* Kit. I. vv. 524-527. İng. çev. s. 16: "Ben arzu edince, benim hiçbir sözüm ortadan kaldırılamaz, yerine getirilmeden edilemez."

12 a.e., Kit. XVI, vv. 439-461; İng. çev. s. 302.

tışmasız kabul ettikleri bir noktaydı. Onların bundan emin oldukları gerçeği, bize Yunan dinini veya Yunan tanrılarını hafife almamamızı önemle hatırlatmalıdır. Dindar bir Yunanlı, kendi hayatını, güçlü ve çok kere birbiriyle çatışan İlâhî güçler için bir savaş alanı olarak hissetmekteydi. Pindar'ın söylediği gibi "Bütün büyük kahramanlıklar tanrılardan gelir; tanrılar sayesinde insanlar, akıllı cesur ve belagât sahibi olurlar."[13] Fakat bunun tersi de aynı şekilde doğrudur. Tanrıları yanlarında gördükleri sürece cesaretle savaştıklarını gördüğümüz kahramanlar, aynı tanrılar tarafından yalnız bırakılınca, utanmadan geri dönüp kaçarlar. Bu sırada onlar, "Zeus'un ağır basarak duruma etki etmesi" dedikleri şeyi hissederler. Zeus'a gelince O, bu "sonucu etkileme" durumundan haberdardır, çünkü onun kendi gücü dahilinde olduğunu görmektedir: Hektor ve Achilles dördüncü kez pınarlara gelişinde, Baba tanrı bir altın terazi kurdu. Biri Achilles’inki, diğeri de at

yetiştiricisi Hektor'unki olmak üzere iki acıklı ölüm tanrıçalarını koydu kefelere ve teraziyi tutarak kaldırıverdi. Sonunda Hektor'un kara günü ağır bastı ve O, Hades'in evine (cehenneme) düştü; Phoebus Apollo da onu terk etti."[14] Burada bir kez daha Zeus'un iradesi, kadere boyun eğme düzeyine indirilmiştir; dolayısıyla Hektor ölmelidir. Bir dünya ki orada insana, duyguları, tutkuları, erdemleri ve erdemsizlikleri dahil, her şey dışarıdan gelmektedir; işte Yunanlının dinî dünyası böyle bir dünya idi. İnsana gelen her şeyin kaynağını ölümsüz varlıkların kırgınlığı ve kızgınlığı oluşturuyordu. İşte bu ölümsüzler de Yunan tanrıları idiler.

Bütün varolanların ilk ilkesi olarak gördüğü şeyi tanrılaştırmasının bir Yunan filozofu için o kadar kolay olmadığını şimdi daha iyi anlamaya başlamış bulunuyoruz. Asıl soru, Tales, Anaximenes ve onları takip edenlerin Homer'in tanrılarına inanıp inanmadıklarını, ya da bu tanrıların çoğunu hayal ürünü kabul ederek onları ortadan kaldırıp kaldırmadıklarını bilmek değildir. Diyelim ki bu ikinci varsayım, bi

13 Pindar, *Pythiam Odes,* I, vv. 41-2. Yayınlayan J. Sandys (London, 1915). s. 159. Loeb Classical Library.

14 *Iliad* Kit. XXII vv. 208-213; îng. çev. p. 406.

rinciye göre daha doğrudur, fakat tanrı kelimesi dini anlamlarından bir kısmını koruduğu sürece güçlük aynen devam edecektir. Bir filozof olarak eğer her şeyin x' olduğunu ve x'in de tanrı olduğunu söylerseniz, bunun her şeyin bir tanrı olduğunu söylemekle kalmaz, her şeyin aynı tanrı olduğunu söylemiş olursunuz. O halde buna, herşeyin tanrılarla dolu olduğunu nasıl ilave edersiniz? Eğer, dindar bir kimse olarak, dünyanın tanrılarla dolu olduğunu söylerseniz, ya sizin tanrılarınız, içinde bulundukları şeylerin ilkeleri değildirler; ya da, eğer her tanrı böyle bir ilke ise, o zaman her şeyin bir tek ilkesi olduğu söylenemez. Tales ve onu takip edenler, filozof olarak konuştuklarına göre, birinci şıkkı seçmek sorundaydılar. Onlar her şeyin bir ve aynı tanrı olduğunu söyleyerek birden Stoalıların maddeci panteizmine ulaşabilir ve Yunan felsefesini nihai sonuna götürebilirlerdi. Soyut bir dille ifade edecek olursak, Yunan filozofları, Yunan tabiî kelâmının gelişmesini kapanış noktasına getirebilirlerdi; fakat böyle yapmadılar, çünkü tanrılarını kaybetmek

istemiyorlardı[15].

15 Tanrı hakkındaki Yunan dinî ve felsefî düşüncesinin sürekliliği R.H. Hack tarafından da vurgulanmıştır. (*a.g.e*39) o halde, burada aynı felsefî metinlerin iki karşıt yorumu ile karşı karşıya bulunuyoruz. Burnet'e göre, Tales "her şey tanrılarla doludur" derken, gerçekten "tanrılar"ı kastetmemektedir. R.H. Hack'a göre ise, Tales'in gerçek düşüncesi "Suyun, evrenin yaşayan ve ilâhî olan bir cevheri olduğu" noktasındadır (aynı yer). Aslına bakılırsa, Tales hakkındaki bilgimizin kaynağı olan Aristoteles'in metinlerinde Okyanusa ilişkin "tanrıların ilk araştırıcıları" şeklinde benzeri bir doktrinden söz edilmiş ve Thety'ler "neslin ana-babaları" olarak düşünülmüştür. Bundan sonra Aristoteles şunu ekliyor "Tabiatla ilgili böyle eski ve ilkel bir görüşün bulunup bulunmadığı karanlık bir nokta olarak kalacaktır; fakat Tales'in ilk sebeple ilgili olarak böyle bir görüş ifade ettiği söylenmektedir, *"Metaphysics",* I, 3, 983b, 18-934a, 2, M.c. Nahm, *a.g.e.,* s. 60-1. O halde bu iki doktrinin devam ettiğinden Aristoteles'in emin olmadığı açıktır. Onu "her şeye nüfuz etmiş olan Ruh'un yanısıra tanrılık sıfatını zikr etmediği" için suçlamak (R.H. Hack *a.g.e.,* s. 42, n.), Aristoeles'in öyle yapması gerektiğini öncelikle kabul etmek anlamına gelir ki, bunu kanıtlamak kolay değildir. Sonuç olarak, Burnet, "her şey tanrılarla doludur" ve "miknatıs canlıdır" şeklindeki iki cümleyi, tanrıların tıpkı miknatıs gibi fiziksel güçlerden ibaret olduğunu öne sürmek için birbirine bağlamaktadır. Hack ise, "her şey tanrılarla doludur" ve "her şeye nüfuz eden bir ruh vardır" cümlelerini, evren ruhunun tanrı olduğunu öne sürmek için ele almaktadır. Aristoteles, tam tersine, bu iki farklı tezi asla bir-

Bizim burada göstereceğimiz ilk tepki, tabiatıyla, felsefî cesaretin yokluğunu kötülemek olacaktır. Fakat soyut mantığın takip edilmesinin, Reâlitenin çeşitli yönlerinin altüst edilmesine müsaade etmeyi reddetmekten daha az cesaretle ihtiyaç gösterdiği ortadadır. Bir filozof kendi kendisine, "dünya hangi maddeden oluşmuştur?" sorusunu sorduğu zaman, tamamen objektif ve şahsi olmayan bir soru sormaktadır. Öte yandan, Agamemnon, "ben ne yapabilirdim. Her şeyi yapan tanrıydı" derken son derece sübjektif ve şahsî olan şu soruya cevap veriyordu: "Beni bu şekilde hareket etmeye kim zorladı?" Birinci probleme (objektif soruya) doğru cevap vermekle ikinci problemin de çözüleceği ilk bakışta hemen görülebilecek bir husus değildir. Biz, şunları söyleyerek Agamemnon'un merakını gidermeye çalışabiliriz: Madem ki her şey sudur; öyle ise Agamemnon’un Achilles'i hakettiği şeyden

yoksun bırakması konusunun su ile şu veya bu şekilde bir ilgisi vardır. Sanıyorum o, bu açıklamamızı dinleyecektir; fakat o, "su" kelimesinden tanrı Okyanusu anlayacak ve buna şöyle bir itirazda bulunacaktır: Sizin cevabınız yanlıştır. Okyanus değil, diyecek kral Agamemnon, fakat Kör Talih (Ate) çılgınca yaptığım şeyden sorumlu olan yegane sebeptir[16]. Kör Talih, bir tanrıdır; su ise sadece birşey.

Yunan filozofları "tanrı" kelimesini kullandıklarında, basit bir "şey"den daha fazla değeri olan bir sebebi kastetmektedirler. Dünya düzeni problemi için geniş kapsamlı ve tek bir çözümün bulunmamasından onların karşılaştıkları güçlük de bundan ileri gelmektedir. Filozoflar olarak, ilk Yunan düşünürleri bile, bilimsel düşünce tarzının mükemmel temsilcileri gibi gözükmektedirler. Onlara göre, gerçek, temelde dokunabildikleri, görebildikleri şeylerdi. Onların gerçek hakkında asıl soruları "O nedir?" sorusuydu. "Okyanus nedir?" sorusuna "O Tanrıdır" şeklinde verilecek bir cevap pek fazla bir anlam ifade

leştirmek yoluna gitmediği gibi, evren ruhu doktrinini bile açıkça Tales'e mal etmedi *(De Anima* I, 5, 411a, 7-9) Bazı ilim adamlarının tanrı terimini metinlerden çıkarmaları, metinlerde tanrı kelimesinin bulunmadığı yerlere bu kelimeyi ilave etme yetkisini bize vermez.

16 *Iliad,* Kit. XIX. vv. 91-2, s. 357.

etmemektedir[17]. Diğer yandan, "Dünya nedir?" sorusu için de "her şey tanrılarla doludur" formülünün cevap olması mümkün değildir. Dünyayı verilmiş bir gerçek olarak ele alan Yunanlılar sadece onun "mahiyeti "nin ne olduğunu, yani var olan her şeyin aslî cevherinin, şeylerin faaliyetlerini sağlayan gizli ilkenin ne olduğunu sormaktaydılar. O, su mu, hava mı, ateş mi, yoksa sonsuzluk muydu? Yoksa o, bir Zihin, bir Düşünce, bir İde, bir Kanun muydu? Problemlerine verecekleri cevap ne olursa olsun, Yunan filozofları, her zaman tabiatı kendi kendini açıklayan bir gerçek olarak karşılarına aldılar. "Hiçbir şey, yoktan varolmaz", diyor Demdiritos, "ne de varolan, yokluğa karışıp gider."[18] Eğer tabiat için varolmamak mümkün olsaydı, o hiçbir zaman varola- mayacaktı. Ama dünya, işte oradadır; o halde o, hep orada olmuş ve daima da orada kalacaktır. Bu şekilde anlaşılan tabiat, o kadar zorunlu ve ezelîdir ki, her hangi bir Yunan filozofu, dünyamızın bir başlangıcı ve nihayet bir de

sonu olması gerektiği şeklinde bir sonucu kabul etme durumunda kendisini bulunca, gerek başlangıcın, gerekse sonun, sürekli olarak varlık alanına çıkan olayların ezelî devri dâiminin iki ânı olduğunu düşünmeden edememiştir. Simplicius'un dediğine göre "Anaximander, Leukippos, Demokritos ve daha sonraları, Epikurus gibi sayısız dünyaların var olduğunu düşünenler, bu dünyaların sonu gelmez bir şekilde varlık alanına çıktıklarını ve yok olduklarını, kabul etmekteydiler."[19] Bu, tabiatın ne olduğu sorusuna verilmiş bilimsel bir

17 Bu, Hesiod'un Teogonisi için bile geçerlidir. (Krş., R.K. Hack, a.g.e., böl, 111 s. 23-32) Homer'inkinden daha sistemli olan Hesiod'un Teogonisi, yine bir teolojik durumu, yani, dünyayı bir veya birden fazla tabiî şeylere dayanarak felsefî bir açıklamaya kavuşturmayı değil de belli kişilere dayanarak dinî bir açıklama yapmayı amaçlayan durumunu hâlâ korumaktadır. Mitoloji dindir, felsefe ise bilgidir. Her ne kadar gerçek dinle gerçek bilgi, sonunda anlaşmaktaysalar da, onlar birbirinden farklı problemleri, kanıtlamaları ve çözümleri temsil etmektedirler.

18 M.C. Nahm, a.g.e., s. 165 n. 44'ten alınmıştır.

19 Krş. J. Burnet, a.g e., s. 59. Anaximander'le ilgili olarak bk. MC. Nahm, a.g.e., s. 62, 63'teki iktibaslar. Leukippos ve Demokritos için bk. a.g.e., s. 16, 160-161 veya J. Burnet, a.g.e., s. 338-339. Bu problemle en iyi eser, A. Dies'in Le Cycle Mystique (Paris, F. Alean, 1909) adlı eseridir.

cevap olarak kabul edilmese de tabiat dünyasına ait geniş kapsamlı bilimsel bir açıklamanın nasıl olması gerektiğini gösteren uygun bir felsefî açıklamadır. Bu tip bir açıklama, dinin apayrı bir nitelik gösteren problemlerine de cevap olduğunu öne sürdüğünde yeterli olamamaktadır.

Bilimsel olarak cevaplandırılamayacak bu gibi soruların sorulmaması gerektiği hususu, meşru olmakla beraber, bizi şu anda ilgilendirmemektedir. Biz burada tarihî gerçeklerle meşgul olmaktayız. Bu tarihî gerçeklerden biri de bizzat Yunanlılar'ın daima dinî nitelikte sorular sormuş ve yine bu sorulara dinî nitelikte cevaplar vermiş olmalarıdır. Üçüncü bir gerçek de, Yunan filozofları arasında önde gelenler, dünyaya ilişkin dinî yorumları ile felsefî yorumlarını uzlaştırmayı, imkânsız değilse bile, çok zor bulmuşlardır.

Onların dünya hakkındaki bu iki görüşlerinde ortak olan yegâne unsur, şu genel his idi: Şeylerin meydana gelişlerinin sebebi ne olursa olsun, meydana gelen şeylerin meydana gelmemeleri mümkün değildi. İşte Yunan felsefesini, ilkel Yunan dininin basamak basamak aklileştirilmesi olarak gören ve Yunan felsefesi tarihiyle ilgili olarak sık sık ortaya atılan görüş, söz konusu bu hisden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen yine de burada bazı güçlükler vardır. Dindeki Talih ve Kader kavramları felsefî zorunluluk kavramından farklıdır. Hektor dahil, bütün insanların eninde sonunda ölmek zorunda oluşları bir tabiat kanunudur. Bu şekliyle o, felsefî zorunluluk düzeni içinde de yer almaktadır.

Hektor'un belli zamanda ve belirli şartlar altında ölmek zorunda olması ise, tek bir insanın hayatında ortaya çıkan bir olaydır. Zorunluluğun ötesinde bir kanun, Talihin ötesinde de bir irade vardır.

Zorunlulukla talih arasındaki ilişki, Yunan felsefesinin sebep kavramı ile Yunan tanrı kavramları arasında da yer almaktadır. Bu ilk sebep veya ilke, varolan, varolmuş ve varolacak olan her şey için evrensel geçerliği olan bir açıklamadır. Bilimsel veya felsefî bilginin objesi olarak insan, bilimsel gözlemin veya rasyonel açıklamanın sayısız objelerinden ancak bir tekidir. Herhangi bir kimse, kendi öz hayatına bir bilim adamı veya bir filozof olarak baktığında, orada arka arkaya olup bitenleri ve hatta kendi ölümünü, şahsi olmayan sebeplerin etkileri şeklinde gözden geçirebilir; tasavvur edebilir. Fakat herkes, kişi olarak, bilimsel ve felsefî sebeplerden geniş ölçüde farklı olan başka bir tür sebebe âşinâdır. İnsan kendisini bilmektedir. O kendi kendisini bildiği için "Benim" diyebilmektedir. O, kendisini bilmenin yanısıra başka şeyleri de bildiğinden, o şeyler hakkında "Onlardır" diyebilmektedir. Doğrusu bu, son derece önemli olan bir gerçektir; çünkü insan bilgisi kanalıyla, hatta görebildiğimiz kadar, sadece insan bilgisi kanalıyla, dünya kendi varlığının farkında olmayı başarmaktadır. İşte her devirde yaşayan filozofların ve ilim adamlarının karşılaştıkları hiç de önemsiz olmayan soru şu olmuştur: Madem ki insan, bilen bir varlık olarak dünyanın bir parçasıdır, o halde tabiatın ilk ilkesine bilgi veya fiilen ondan daha yüksek olan başka bir şey -çünkü bu şey bilgiyi içine alacaktır- atfetmeksizin dünya nasıl açıklanacaktır?

Bilginin dünyadaki bu varlığından, başka bir güçlük doğmaktadır ki, bu daha da önemlidir. İnsan, bilen bir varlık olarak, şeyleri birbirinden

ayırabilmekte, onların özel niteliklerini tanıyabilmekte ve dolayısıyla varolan şeyler hakkında bilgi sahibi olduktan sonra, onlar karşısında takınacağı tutumu belirleyebilmektedir. İşte şeyler tarafından belirlenmeyerek şeyler hakkında bilgiyle hayatı düzenlemeye, "hür olma" adını vermekteyiz. Belirli bir seçim imkânını sağlamakla bilgi, sadece diğer varlıklar gibi varolanı değil, sırf kendisi için varolan ve sanki diğer bütün varlıklar onun için varolmuş gibi gözüken ilginç bir varlığın ortaya çıkmasına sebep olur. Böyle bir varlık -onun varlığının gözlenebilir bir gerçek olduğunu hatırlatmama izin veriniz- evrende işgal etmiş olduğu müstesna yerin elbette farkındadır. Bir anlamda ö, bütünün bir parçası olup bu haliyle bütünün tâbi olduğu kanunlara tabi olmaktadır, diğer anlamda ise o, kendi başına bir bütün olmaktadır; çünkü o, kendiliğinden ortaya çıkan tepkilerin ve özgürce verilen kararların aslî merkezi durumundadır. Böyle bir varlığa insan adını-ver- mekteyiz. Faaliyetlerini bilgisine göre düzenlediği içindir ki, onun İradeye sahip olduğunu söyleriz. Bir sebep olarak insan iradesi, başka bütün bilinen sebeplerden tamamen farklıdır, çünkü bir takım seçim imkânlarıyla karşılaşan ve kendi kendini belirleme gücüne sahip olan yegâne varlık odur, ilk ilkeye irade veya iradenin de üstünde -iradeyi içine aldığı için- bir şey atfetmeksizin beşerî iradelerin varlığını açıklamak felsefenin ve bilimin en güç problemi olmaktadır.

Bunun böyle olduğunu anlamak, aynı zamanda Yunan mitolojisinin derinliklerdeki gizli kaynağına, dolayısiyle Yunan dinine gitmek demektir. Yunan tanrıları, kaba çizgieri ile de olsa, şu kesin inancın bir ifadesi olmaktadır: Madem ki insan bir 'kişi'dir ve bir 'şey' değildir; onun başına gelen her olayın en son açıklaması da bir şeye değil, bir kimseye (kişiye) dayanmaktadır. Çamur yatağında akıp giden bir nehir olarak Skamandros, bir nehirden, yani bir 'şey'den ibarettir; fakat hızlı Achilles'in arzusuna karşı koyan Trojan ırmağı olarak da 'şey'den ibaret olmayan bir varlık olmaktadır. Burada Skamandros, bir insana, hatta üstün insana benzer bir varlık, yani bir tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mitoloji, gerçek felsefeye giden yolun ilk basamağı değildir. Aslında mitoloji hiçbir bakımdan felsefe sayılmaz. Mitoloji, gerçek dine giden yolun ilk basamağını oluşturmaktadır; hatta o, kendi başına din olma hakkına sahiptir. Yunan felsefesi, günden güne gelişen bir aklileştirme süreci sonunda Yunan mitolojisinden doğmuş olamaz[20]. Çünkü Yunan felsefesi, dünyayı, şeylerin dünyası olarak anlamak için gösterilen aklî bir çabaydı;

oysa Yunan mitolojisi, dilsiz ve sağır şeylerin oluşturduğu bir dünyada kişiliğe sahip yegâne varlık

> **20 Hesiod'un teolojisi, Homer'in bütün eserlerinde kırıntılar halinde yer alan teolojik unsurlardan çok daha sistematiktir. Bundan dolayı bazı tarihçiler onu ilkel Yunan mitolojisinden ilk Yunan felsefesine geçiş yolunda önemli bir adım olarak görmeğe yönelmişlerdir. Onların asıl dayanağı, Yunan mitolojisinin sistematik bir birliğe indirgenmesinde gösterilen rasyonel yöneliş olup bu yöneliş en açık biçimde Hesiod'un Teogoni'sinde kendisini göstermektedir. (Bk. L. Robin, *La Pensee grecque,* Paris, 1923, s. 33; yorumlayan R.K. Hack, *a.g.e.,* s. 24) Parmak basılan bu nokta, bir gerçektir. Fakat aklî olarak ele alınan bir teoloji, yine de bir teolojidir; sistematik olarak değerlendirilmiş mitoloji, bu şekilde düzenlenmemiş olandan daha fazla bir teolojidir; ancak böyle olmakla felsefe olmaya bir parmak boyu bile yaklaşmış sayılmaz.**

olan insanın, yalnız bırakılmamasına ilişkin kesin kararını dile getirmektedir.

Eğer bu doğruysa, büyük Yunan filozoflarının, kendi ilkeleri ile tanrılarını veya tanrıları ile ilkelerini özdeş sayma konusunda ne yapacaklarını bilmemelerine hayret etmememiz gerekir. Onların hem ilkelere hem de tanrılara ihtiyaçları vardır. Platon, bir şeyin gerçekten varolduğunu söylerken, daima o şeyin mahiyetinin hem zorunlu hem de akledilebilir olduğunu kastetmektedir. Söz gelişi, maddi olan ve duyu organlarıyla algılanan şeylerin, gerçekten varoldukları söylenemez, çünkü sürekli olarak değiştiklerinden dolayı onlardan hiçbiri, arka arkaya gelen iki ayrı anda aynı kalamazlar. Onlardan birini bildiğimiz an o, ya kaybolur, yahut görünümünü değiştirir; dolayısiyle, bilgimiz ya tamamen objesini yitirir, ya da bilgi o objeye cevap veremez hâle gelir. O halde, maddî nesneler nasıl anlaşılmaktadır? İnsan sadece varolan bir şeyi bilebilmektedir. Gerçek anlamda *varolmak* maddî olmamak, değişmemek, zorunlu ve akledilir olmak demektir. İşte bu, tam anlamıyla, Platon'un "İde" dediği şeydir. Ezelî ve akledilir İdeler realitenin tâ kendisidir. Hakikat olan, şu veya bu insan değil, insanın değişmeyen özüdür. Belki bir fertte hakiki anlamda varolan, onu kendi cinsi içindeki diğer fertlerden ayıran karakter unsurlarının gelişi güzel bir birleşimi değil, o cinsin ezelî özünden aldığı paydır. Sokrates, Sokrates olarak veya Callias, Callias olarak gerçek varolan değildir; hakiki birer varlık

oldukları kadarıyla Sokrates ve Callias bir ve aynı şeydir; yani Bizatihi İnsandır veya 'İnsan İdesi'dir.

Platon, realiteye felsefî bilginin objesi olarak baktığı zaman işte böyle bir görüşü benimser. Böyle bir felsefede "İlâhî" adını almaya hak kazanan neyin bulunduğunu kendi kendimize soralım. Eğer gerçek olan, 'ilâhî' adını almaya hak kazanıyorsa, o zaman ezelî İdeler böyle bir unvanı almaya, şüphesiz, hak kazanırlar. İdeler arasında bir tanesi vardır ki, diğerlerini egemenliği altında tutmaktadır; çünkü hepsi onun anlaşılabilirliğinden, akledilirliğinden payını almaktadır. Bu, İyilik İdesidir. Semâdaki tanrılar arasında güneş, nasıl özü ışık olanların başında geliyorsa, İyilik İde'si de akledilirler âlemine hâkim olmaktadır, çünkü varolan her şey, varolduğu sürece iyidir. O halde Platon'un felsefesinde İyilik İde'sinin tanrı olduğu sonucunu çıkarmakta niçin tereddüt etmekteyiz?

Ben böyle bir çıkarımın mantıkî geçerliğini tartışma konusu etmekten uzağım. Bunu, Platon'un yapması gerekirdi. Hatta *Cumhuriyet'* te yer alan satırları, Platon'un tanrısının bir tanımı olarak okumamanın çok güç olduğunu da kabul ediyorum. Platon burada şöyle demektedir: İyilik İde'si, "güzel ve doğru olan her şeyin evensel yaratıcısı, ışığın kaynağı ve görünen dünyadaki ışığın sahibi, fikir dünyasında aklın ve hakikatin menbaıdır. Genel veya özel hayatında akla uygun olarak faaliyet gösteren kimsenin dikkatlerini üzerinde toplaması gereken güç, yine İyilik İde'sidir."[21] İyiliğin bu şekilde tanımlanmasından Hıristiyanlığın Tanrı tanımına daha yakından benzeyen başka bir tanrının bulunamayacağı ortadadır[22]. Fakat bütün bu söylenenlere rağmen, Platon'un İyi'ye tanrı demediği de bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Platon İyi'ye tanrı demediği için ona bunu söyletmemenin daha doğru olduğu hususunda filozofun hayat hikâyesini yazanları ikna etmek pratik bakımdan güç bir iş olacaktır. Platon'un Hristiyan ol- ' mayan yorumcuları bile onun felsefesinde Hıristiyan ilâhiyatını bulmuş ve sonunda da bu ilahiyatın Platon felsefesinin bozuk bir baskısından ibaret olduğunu göstermekte güçlük çekmemişlerdir. Fakat eğer Platon, İyilik İde'sine hiçbir zaman tanrı demediyse, buna onun bu İyiyi asla Tanrı olarak düşünmediğinin sebep olabileceğini tahmin etmemize izin verilmelidir. Her şeyden önce niçin bir İde Tanrı olarak düşünülsün? İde, bir kişi değildir; hatta o, bir ruh bile değildir. O, olsa olsa, bir 'kişi'

olmaktan çok bir 'şey' olan akledilir bir sebeptir[23].

21 Plato *Republic,* 517; B. Jowett'in İngilizce'ye çevirdiği, *The Dialogues of Plato,* I, 776'dan alınmıştır. Jowett'in tercümesini bir önsözle birlikte Prof. Raphael Demos 1937'de New York'ta yayınlamıştır.

22 A.J. Festugiere, O.P., *a.g.e.,* s. 191: Bk. Aynı yazar, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, J. Vrin. 1936). Krş. "Le Dieu de Platon", A. Dies, *Autour de Plato,* Paris, G. Beauchesne, 1927, II, 523-574. *We La Religion de Platon, s.* 575-602.

23 Festegiere'e göre, İyilik İdesi "İlâhî olan şeyler arasında en çok İlâhî olandır." Öyle ise, kim duyulur şeylerden en yüksek İdelere kadar yükselen varlık mer

Bazı çağdaş bilim adamlarının bu gerçeği kabul etmeye yanaşmalarının güçlüğü, şundan ileri gelmektedir: Hıristiyan düşüncesinin hâkim olduğu şu kadar yüzyıldan sonra tanrıların en yüksek hakikatler olmadığı, en gerçek olanın tanrılar olmadığı bir dünyanın varolabileceğim hayal etmek son derece güç olmaktadır. Bununla beraber, Platon'un zihninde tanrıların idelerden daha aşağı olduğu bir gerçektir. Sözgelişi, Platon, Güneş'i tanrı olarak kabul etmektedir; buna rağmen tanrı olan Güneş, onun nazarında tanrı olmayan İyi'nin çocuğudur. Platon'un tanrı fikrini anlamak için, öncelikle duyumlar yoluyla algıladığımız varlıklara benzeyen, yaşayan tek bir varlık düşünmeliyiz; fakat onu değişebilen, ölümlü ve mümkün bir varlık olarak düşünmek yerine, akledilen, değişmeyen, zorunlu ve ezelî olan bir varlık olarak düşünmeliyiz. İşte bu, Platon'un tanrısıdır. Kısacası Platon'a göre tanrı, bir İde'nin tanrı olmamasına rağmen, tanrıdan daha İlâhî olmasının sebebi budur. İnsanı ruh aracılığı ile harekete geçirilen bir beden olarak ele alırsak, o, ölümlü olan, yok olan bir varlık olur, bundan dolayı da tanrı olamaz. Buna zıt olarak, İnsanî ruhlar, akledilir ve kendi baş-

divenini tırmanırsa, sonunda ilk Varlık'ı kavrar, "Tanrıyı görür." (*L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile,* s. 44; krş. s. 54). Festugiére'nin, tezini desteklemek için *Cumhuriyet*'ten aldığı metinde (508a-509c) güneş ve yıldızlara

tanrı dendiği halde İdelere bu ad verilmemektedir. İyilik İdesine bile tanrı denmemektedir. Aynı tarihçinin verdiği diğer referanslar ise şunlardır: *Cumhuriyet,* 5076, Pheado, 75 d-e; *Parmenides,* 130b vd. *Philebus,* 15a. Bu referansların hiçbirinde Platon'un herhangi bir İde'ye "tanrı" dediğine rastlamadım. *Cumhuriyet,* 508'de ruhu tanrı qlan güneşin, İyi'nin çocuğu olduğu söylenmekte, ancak bizzat İyi'nin tanrı olduğu söz konusu edilmemektedir. *Phaedrus,* 247'de Platon, "sadece aklın kavrayabileceği öz'ü tasvir etmekte (Jovvett'in İng. çev. I, 252) daha sonra Adalet, İffet ve Bilgi'den "İlâhî Aklın" düşünce objeleri olarak sözedilmekte, fakat burada Akla tanrı denmekte, onun objelerine "tanrı" adı verilmemektedir. *Phaedo,* 80'de ruha, bedenin zıttı olarak, "tanrı" denmekte ve burada (Jowett'in İng. çev., I, 465) Platon şunu eklemektedir: "Ruh, ilâhî olana benzemektedir; o, ölümsüzdür, düşünceyle ilgilidir, tektir, bölünmez ve değişmezdir" Diyelim ki Platon burada diğer tanrılardan değil, İde'lerden sözediyor; ancak Platon İde'lerin İlâhî olduklarından söz ediyor, tanrı olduklarından değil. Platon'un İde'leri ile tanrıların özdeş olduğu görüşü tarihî bakımdan hâlâ gerekçeleriyle ortaya konması gereken bir konu olarak ortada durmaktadır.

larına ölümsüz oldukları kadarıyla, yaşayan münferit varlıklar olduklarından dolayı tanrıdırlar. Kendi ruhlarımızdan daha üstün olan daha birçok tanrılar vardır; ancak onlardan hiç biri İde değildir. Meselâ, Platon'un pek ciddiye almadığı Olimpos tanrıları vardır; buna rağmen o, bunları beşerî zayıflıklardan arındırdıktan sonra aynen korumuştur. Olimpos tanrılarından sonra devletin tanrıları gelir, sonra daha aşağı derecedekiler. Bu arada Platon, cinleri şeytanları ve kahramanları da unutmaz. "Onlardan sonra ise, kutsal yerlerde barındırılan ve kanunların öngördüğü şekilde tapınılan özel soy sop tanrıları gelir."[24]

Açıkça görülüyor ki, Platon'un dünyası, Tales'inkinden veya Homer'inkinden daha az "tanrılarla dolu" değildir. Kişiler düzeni, şeyler düzeninden nasıl farklıysa, Platon'un tanrıları da onun felsefî ilkelerinden öylece farklıdır.

İşte Platon'un doktrinine evrensel olarak kabul edilmiş olan dini niteliğini kazandıran şey, onun diyaloglarında yer alan bu İlâhî güçlerdir. Platon'un dini, filozofun kendisini bedeninden kurtararak basamak basamak İdelerle uyum içinde olan bir hayatın yaşandığı diyalektik bir arınmada aranmamalıdır. Bir filozof, bu yolla akledilirler dünyasına erişince, gerçek anlamda ruhunu ilâhîleştirmiş olmuyor, çünkü tanrı

olmak onun ruhunun zaten hakkıdır. Hatta bunu yapmakla o, gerçek anlamda, ruhunu ölümsüz kılmış da olmuyor; onun ruhu çözülme kabul etmez bir hayattır; dolayısıyla ölümsüz olmak onun zaten hakkıdır. Filozof kendi ilâhîliğini hatırlayan ve tanrı olmak için çabalayan beşerî bir ruhtur. Platon'un hakiki dini, insanların dua ettikleri, gerek kendi ihtiyaçlarını gerekse şehirlerinin ihtiyaçlarını ilettikleri sayısız tanrılar karşısında duyulan bir yüceltme duyusundan ibarettir. Platon, bir filozof olarak, *Timaeus*'u kaleme almıştır; dindar bir kişi olarak da

24 Platon, *Republic,* 717. Jowett'in İng. çev., II 488. Platon'cu ilim dünyasında klasik duruma gelmiş tarihsel problem olan *Timaeus,* (28 vd.)'un "Yaratı- cı"sının bir İde olup olmadığı sorulmamalıdır bile. "Yaratıcı" ezelî İde'lerin usulüne uygun faaliyet gösteren bir tanrıdır. O, yıldızlar, ruhlar v.s. gibi tanrıları yaratan bir tanrı yaratıcısıdır. Krş. *Laws,* X, 889, Jovvett'in İng. çev. II, 631.

henüz anlatmaya başlamadan önce anlatmak üzere olduğu dünyanın tanrı ve tanrıçalarını söz konusu etmiştir[25]. Tıpkı herhangi bir insan gibi, Platon da kendi hayatını ve kaderini gözetip koruyan kişisel güçlerle çevrili olmanın ihtiyacını duymuştur. Platon'un tanrısının ana sıfatının *inayet* olması bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır[26]. İlâhî güçler sayesinde Platon, cansız şeylerin düzensiz çölünde kendisini yalnız hissetmemektedir. "Her şey tanrılarla doludur" sözünü Tales'ten sonra Platon da açık açık tekrarlamakta ve İlâhî koruyucularına sadece hakettikleri değeri vermektedir. "İnsanoğlunu aşağı görmektesin Yabancı", diyor Megillus *Kanunlar*'in VII. Kitabında; buna Atinalı'mn verdiği cevap şöyle: "Hayır Megillus! Hayrete düşme ve beni bağışla; ben insanoğlunu sadece tanrılarla karşılaştırıyordum."[27]

Platon'un dinî tutumuyla ilgili bu tasvir, onun doktrininin bazı yönlerini açıklığa kavuşturmakla kalmıyor, aynı zamanda felsefî tanrı kavramının doğuş noktasını yakalamamızı mümkün kılıyor. İdeleri felsefi açıklama ilkeleri olarak icad eden Platon, tanrıları icad etmedi. Öyle görünüyor ki, tanrılar ona Yunan mitolojisinden miras kalmıştır. Onların Platon'un mitlerinde önemli rol oynamış olmaları bundan dolayıdır. Filozof bize, insanların, tanrıların varlığına inanmalarının çok eski ve dolayısıyla saygıdeğer olduğunu sık sık hatırlatmaktadır. Bununla beraber, miras olarak devredilen bu yaygın inanış, bazı bakımlardan, makul gösterilebilir. Platon'un makul gösterme yolu ise oldukça dikkat çekicidir.

Biz ne zaman yaşayan ve kendi kendine hareket eden, kendiliğinden ortaya çıkan dahilî bir faaliyet gücüyle hızını artıran bir şey görürsek, onun bir ruha sahip olduğundan emin olabiliriz. Her ruh ise tanrı olduğundan, her yaşayan varlıkta bir tanrının bulunması gerekir. Sözgelişi, güneşin ve yıldızların durumları böyledir. On- lardaki sürekli değişme, içlerinde İlâhî güçlerin bulunduğuna tanıklık

25 *Timaeus,* 27, Jowettin İng. çev., II, 12.

26 Plato, *Laws,* X, 888, Jowett in İng. çev., II, 630 Krş. X. 899-907, II, 641-9: Bu metinden çıkan sonuç şudur: "Tanrılar vardır; onlar insanları koruyup gözetmekte olup kimse onları adaletsizlik yapmak için ikna edemez. *"Laws,* X, 907, II, 559.

27 *a.e.,* VII. 804, Jovvett'in İng. çev. II, 559.

eder. Başka bir deyişle, Platona göre, insandaki Tanrı kavramının oluşmasını sağlayan, ruhtur. Eğer insan ruhu olmasaydı, vücudun kendiliğinden hareket etmesi nasıl açıklanırdı? Fakat Platon burada şunu soruyor: Eğer yıldızlardan her birine birer ruh atfetmezseniz, onların kendiliğinden hareket etmelerini nasıl açıklayacaksınız? Eğer onlara ruh atfederseniz, o zaman da her birinde bir tanrının bulunduğunu kabul etmek zorunda kalırsınız[28].

Aristoteles, kendi objektif ve realist yolunda giderek, Platon'un kanıtlamalarından, felsefî tanrı kavramının kaynağına ilişkin öğretiyi çıkarmıştır. Aristoteles'e göre, insanlar tanrı kavramını iki kaynaktan, yani kendi ruhlarından ve yıldızların hareketlerinden çıkarmışlardır[29]. Homer'in tanrılarını hatırladığımız takdirde Aristoteles'in haklı olduğunu hemen anlarız.

Aristoteles'in metafiziğini, tabiî kelâm tarihinde bir dönüm noktası yapan şey, uzun zamandan beri ertelenmiş bir husus olan felsefî ilkelerle tanrı kavramının birleşmesinin nihayet orada gerçekleşmiş olduğudur. Aristoteles'in evrenin ilk hareket ettiricisi, aynı zamanda bu evrenin tanrısıdır. Bu bakımdan tanrı olmak, ilk felsefî ilke ve dünyanın ilk sebebi için takdire değer bir kazançtı. Fakat çok sayıda felsefî ilkenin bulunması gerçeğinin bütün Yunan tanrılar ailesi için en tehlikeli bir macera olduğu daha sonra ortaya çıkacaktır. Eski Olimpos tanrılarının bir yana itilmeleri,

sadece felsefe için değil, din için bile bir kayıp olmaktan çok, bir kazançtır. Tanrıların başlarına gelecek asıl tehlike, onların ulûhiyetlerini yitirmeleriydi.

Aristoteles'in dünyası, her zaman varolmuş ve her zaman varolacak olan bir dünya olarak işte oradadır. O, ezelî olarak zorunlu ve zo

28 *a.e.,* X, 899, 11, 641, Krş. XII-966-967; II, 700-702. Homer ve Hesiod'un mitolojisinin eleştirisi için bk. *Republic,* 11, 377-378. Jovvett'in Ing. çev., I, 641-642.

29 Aristotle, "Fragment 12" *Aristotelis Opera,* Berlin. 1870, V; 1475-1476. Rüya ve mükâşefe alanında ruh, tanrıymış gibi davranmaktadır. Yıldızlara gelince, onların hareketleri gösteriyor ki, bu hareketlerin ve onların sahip oldukları düzenin sebepleri vardır, işte bu sebeplerden her biri bir tanrıdır.

runlu olarak ezelî olan bir dünyadır. O halde bizim problemimiz bu dünyanın nasıl meydana geldiğini bilmek değil, orada nelerin olup bittiğini, dolayısıyla onun ne olduğunu anlamaktır. Aristoteles'in dünyasının tepe noktasında bir İdea değil, bir şeye muhtaç olmadan var olan ezelî bir düşünme Fiil *(Act*)'i bulunmaktadır. Buna sadece Düşünce, kendi kendini fikr eden İlâhî Düşünce adını verelim. Onun altında her biri ayrı bir tanrı olan Akılların hareket ettirdikleri semavî felekler bulunmaktadır. Bu feleklerin ezelî hareketlerinden yeryüzündeki bütün varlıkların oluşu ve yokoluşu, yani doğuşu ve ölümü ezelî bir biçimde meydana gelmektedir. Şüphesiz, böyle bir doktrinde dünyanın teolojik yorumu, felsefî ve bilimsel yorumuyla biraraya gelmektedir[30]. Bu noktada sadece şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Burada hâlâ dinden sözedebilir miyiz? Kendi kendisini düşünen Düşünce'nin salt Fiili, ezelî olarak kendini düşünmekte, bizi dikkate almamaktadır. Aristoteles'in mutlak tanrısı dünyamızı yaratan tanrı değildir; hatta O, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırmamaktadır. Her insanın bir ruhla donatılmış olduğu doğrudur; fakat bu ruh, artık Platon'un ruhu gibi ölümsüz bir tanrı değildir. O, maddî ve yokolabilen bir bedenin fiziksel bir formudur; insanın ruhu bu bedenle birlikte yok olmaya mahkûmdur. Belki de Aristoteles'in tanrısını sevmemiz gerekir, ama o bizi sevmedikten sonra böyle bir sevginin ne yararı olabilir? Zaman zaman geçici bir süre için de olsa İlâhî

teemmülün sonsuz saâdetine ortak olmayı bazı bilge kişiler başarmaktadırlar. Fakat, filozoflar, en yüksek hakikate uzaktan nazar etmeyi başarmış olsalar bile, onların mutluluğu uzun sürmemektedir; kaldı ki, filozoflara pek o kadar sık rastlanmaz. Hakiki hikmet sahibi kişiler, tanrı olma oyununu oynamazlar; onlar daha çok ahlâkî ve siyasî hayatta pratik hikmet sahibi olmayı amaçlarlar. Tanrı göklerdedir; dünyayla ilgilenmek de insana düşmektedir. Yunanlılar, Aristoteles sayesinde açıkça rasyonel olan bir teolojiye kavuştular, fakat bu arada dinlerini de yitirdiler.

30 Aristoteles'in kendi kendisini düşünen Düşünce'si için bk. *Metaphysics,* Kitap XI-, böl. vi ve ix.

Filozoflar sayesinde dünyayla ilgilenmekten kurtarılan Yunan tanrıları, öyle görünüyor ki insan ve onun kaderine gösterdikleri ilk ilgiyi, bir daha kurmamak şartıyla koparmışlardır. Yunan mitolojisinin "halk" tanrıları, dinî fonksiyonlarını daima sürdürdüler, fakat filozofların aklileştirilmiş tanrılarının artık yapacakları dinî görevleri yoktur. Sözgelişi Epiküros'ün doktrininde ezelî olarak varolan bir çok maddî tanrılar vardır. Onlar mutluluklarını hiçbir şeyle özellikle de insanla asla ilgilenmemeye borçludurlar[31]. Büyük Stoalılara gelince, onların eserlerinin hemen her bölümünde tanrı adıyla karşı karşıya gelmekteyiz. Fakat eğer onların tanrısı, kendisinden evrenin meydana geldiği maddî unsur olan ateş değilse nedir? Ateş sayesinde dünyada birlik vardır, her yerde görülen düzen veya sempati, dünyanın parçalarını ve dünyada yaşayan her birimizi, bütünün farklı bölümleri olarak birbirine bağlar. "Çünkü her şeyin meydana getirdiği bir tek Evren ve her şeyde var olan bir tek Tanrı, bir tek Cevher, bir tek Kanun, bütün akıllı varlıklarda ortak olan bir tek Akıl ve bir tek Hakikat vardır." Kendimizi dünyada bulduğumuz için dünyayı sevmemiz, izlenmesi gereken en akıllıca yol olur[32]. Onun kanunlarının zorunluluğuna istesek de istemesek de boyun eğmek zorunda kalacağız. "Evrensel Sebep" diyor Marcus Aurelius, "her şeyi kendisiyle birlikte silip süpüren bir seldir."[33] Yine o, şöyle demektedir: "Bütün'ün Tabiat'ı, bir Evren yaratma duygusuyla zorlandı; fakat şimdi varolan her şey, ya tabiî bir süreçle varolmaktadır; ya da Evrenin yönetici Aklının kendilerine doğru yöneldiği en önemli şeyler, akıldan yoksundurlar. Bunu unutma; birçok sıkıntıları soğukkanlılıkla karşılayacağını göreceksin."[34]

Marcus Aurelius’un kendisine lâyık bir tanrıya sahip olamadığı söylenmektedir. Hatta Marcus Aurelius'un hiçbir tanrıya sahip olmadığını söylemek daha doğru olabilir. Onun tanrı huzurundaki dindarlı-

31 Epikürcü tanrı kavramındaki Aristoteles’çi kalıntılar için A.J. Festugiere'nin *a.g.e.,* s. 63'deki önemli işaretlerine bakınız.

32 *The Communings with Himself of Marcus Aurelius,* metni ve Ing. çev.ni hazırlayan C.R. Haines, London, 1916, Bk. Kitap VII, 9, s. 169 ve IV, 23, s. 81.

33 *a.e.,* IX 29, s. 247-248.

34 *a.e.,* VII, 75, s. 197.

ğı, çaresizlik karşısında akıllıca bir teslim oluştan başka bir şey değildir. "Biraz zaman geçsin, her şeyi unutacaksın; biraz zaman geçsin, her şey seni unutacaktır.”[35] Büyük Stoalı'nın bu sözleri, aynı zamanda Yunan hikmetinin de son sözleridir. Bu sözler, Yunanlılar'ın, dinlerini kaybetmeksizin dünyanın geniş kapsamlı felsefî bir açıklamasını yapabilmelerindeki başarısızlığını açıkça göstermektedir. Bu söylenenlerin ışığında bakıldığında, onların başarısızlık sebebi pusuda beklemekteydi. Yunanlı'nın dünyaya ilişkin felsefî yorumu, mahiyetlerin ne olduklarını bir tek mahiyetin ne olduğu ile açıklamaktan ibarettir. Başka bir deyişle, Yunanlılar, her şeyi, yine şey olarak düşünülen bir veya birkaç prensiple açıklamakta ısrar etmişlerdir. İnsanlara, Zeus gibi hayalî bir şeyden tutun da Altın Buzağı gibi tamamen saçma sapan bir varlığa varıncaya kadar her türlü yaşayan varlığa tapmaları telkin edilebilir. Onlar, yanlışlıkla başka birisiymiş (işi imiş) gibi gördükleri takdirde, bir kimseye veya bir şeye eninde sonunda tapabilirler. İnsanların yapamayacakları bir şey varsa, o da bir 'şey'e tapmaktır. Yunan felsefesi sona erince tabiî kelâmda yol almak için şiddetle ihtiyaç duyulan şey, metafizikte ortaya çıkacak olan ilerleme idi. Bu çeşit bir felsefî ilerleme, M.S. dördüncü yüzyıl gibi erken bir tarihte olabildi; fakat işin tuhafı, metafizik bu ilerlemeyi, dinin etkisi altında kalarak ortaya koyabildi.

35 *a.e.,* VII, 22, s. 173. Marcus Aurelius’da bile tanrılar, insanları gözeten ve

onları kötülükten korumak için ellerinden geleni yapan dost kuvvetler olarak mevcutturlar. (Bk. *a.g.e.,* II, II. s. 32-35); ancak, Marcus Aurelius'un tanrıları, onun doktrininde çok cüzi bir rol oynamaktadırlar. Onların iyi niyetleri bile, neredeyse çaresizlik denebilecek bir teslimiyetten başka neşe'i bir duyguyu Aurelius'a ilham etmemektedir.

TANRI VE HIRİSTİYAN FELSEFESİ

Yunan filozofları, felsefî bakımdan anlaşılabilir bir dünyada tanrılarına nasıl bir yer vereceklerini merak edip dururlarken, Yahudiler, felsefeye, yine felsefenin sorduğu sorunun cevabını temin edecek olan Tanrıyı bulmuşlardı. Bu, şâirlerin hayal ettikleri veya herhangi bir düşünürün, kendi metafizik problemlerine nihaî bir cevap olması için keşfettiği bir Tanrı değil, vahiy kanalıyla kendisini Yahudilere bildiren, onlara adını söyleyen ve insanların anlayabilecekleri ölçüde kendi mahiyeti hakkında bilgi veren bir Tanrı idi.

Yahudiliğin Tanrısının ilk belirgin özelliği, O'nun birliği idi. "Ey İsrailoğulları işitin! Tanrınız olan Rabb bir tek Rabb'dir."[1] Birkaç kelime ile veya basit bir yolla bundan daha önemli bir inkılâb başarmak mümkün değildir. Musa bu cümleyi söylerken, daha sonra aklî yolla desteklenecek metafizik bir ilke dile getirmiyordu. Musa, sadece kendisine vahiy gelen bir peygamber olarak konuşmakta ve Yahudilerin yararını düşünerek o tarihten itibaren onların ibadet edecekleri yegâne varlığı tasvir etmekteydi. Temelde dinî olmakla beraber, bu ifade, en azından aşağıdaki anlamda, felsefî bir inkılâbın tohumlarını taşımaktaydı: Eğer evrenin ilk sebebi ve ilkesi hakkında düşünmekte olan herhangi bir filozof, Yahudiliğin Tanrısını gerçek Tanrı olarak kabul edecekse, felsefesindeki "mutlak sebep" ile Tanrı'yı, zorunlu olarak, özdeş kabul edecektir. Başka bir deyişle, bir Yunan filozofunun güçlüğü, tanrılar çokluğunu, tek olarak tasavvur ettiği bir gerçeklik, bir realite

1 Deuteronomy, 6. 4.

içine yerleştirmekten geldiği halde, Yahudiliğin Tanrısına inanan bir kimsenin öncelikle şunu bilmesi gerekiyordu: Gerçeğin mahiyetinin ne olduğu konusunda ne söylenmiş olursa olsun, onun (yani realitenin) dinî ilkesi ile felsefî ilkesi çakışmak zorundadır. Bu ilkelerden her biri birer ilke olduğundan, her ikisi, sonunda bir ve aynı olmaya mecbur olup insana, dünyaya ilişkin bir ve aynı yorumu vermek zorundadırlar.

Musa, Yahudilere bu tek ve gerçek Tanrı'nın varlığını duyurunca, onlar Rabb'lerinin bir "şey" olabileceğini bir an için olsun akıllarına getiremediler. Onların Rabb'ı, açıkça, bir "kimse" idi. Dahası var:

Mademki O, Yahudilerin Tanrısıydı, o halde onlar O'nu biliyorlardı; onlar O'nu atalarının Rabb'ı olarak, İbrahim'in, İshak'ın ve Ya'kub'un Tanrısı olarak biliyorlardı. Tanrı, Yahudileri koruduğunu yeniden kanıtlamış bulunuyordu. Onların Tanrı ile olan ilişkileri, hep şahsî ilişkiler çerçevesinde, yani kişilerin bir başka kişiyle olan ilişkisi şeklinde olmuştu. Onların şimdi bilmek istedikleri, bu varlığa nasıl hitap edeceklerydi. Aslına bakılırsa, bu bir tek Tanrının gerçek adını bulmak için derin metafizik düşüncelere dalma yerine, Musa, kestirmeden giden dinî yolu seçti. Musa şunları söyleyerek Tanrıya doğrudan doğruya adını sordu: "Ben İsrailoğullarına gidecek ve diyeceğim ki "atalarımızın Tanrısı beni size gönderdi." "Eğer onlar, "0"nun adı nedir?" diye sorarlarsa ne cevap vereceğim? Tanrı, Musa'ya: "Dersin ki 'Ben, Ben Olanım'" Öyle ise İsrailoğullarına diyeceksin ki beni size "Var. Olan O" (veya "O ki Vardır") gönderdi."[2] İşte Yahudiliğin Tanrısının evrensel olarak bilinen Yahveh adı buradan gelir; çünkü Yahveh, "O bir vardır" anlamına gelir.

Burada felsefe tarihçileri, kendilerine daima tatsız görünen şu gerçekle karşı karşıya gelmektedirler: Bu, felsefe tarihinde inkılâp yaratan ve felselî olmayan bir cümledir. Yahudi dehâsı, felsefî nitelikte bir dehâ değildi. Nasıl ki, Yunanlılar felsefede üstadlarımızsa, Yahudiler de dinde üstadlarımızdır. Yahudiler, dinî vahiylerini kendilerine sakla-

2 Exodus, 3. 13-14.

dıkları sürece, felsefede herhangi bir olay olmadı. Fakat Incil'in öğretileri sayesinde Yahudilerin Tanrısı seçilmiş bir ırkın Tanrısı olmaktan çıkarak bütün insanlığın evrensel Tanrısı oldu. Yunan felsefesine âşinâ olup da hıristiyanlığı yeni kabul eden herhangi bir kimse, bu yeni dinin ihtiva ettiği felsefî hususların farkına varmadan edemezdi. Onun felsefedeki ilk ilkesi ile dindeki ilk ilkesi bir ve aynı olmalıydı; madem ki Tanrının adı "Benim" idi, o halde bir hıristiyan filozof felsefede bile bu "Benim"i ilk ilke, her şeyin mutlak sebebi olarak koymak zorundaydı. Kendi modem terminolojimizle ifade edecek olursak diyebiliriz ki, bir Hıristiyan felsefesi, hiçbir şeye dayanmaya gerek duymadan, bir "varoluş" felsefesidir (Varlık'la başlayan bir felsefedir).

Bu nokta o kadar önemlidir ki, o, ilk hıristiyan düşünürlerin bile gözünden kaçmamıştır. Eğitim görmüş Yunanlılar Hıristiyanlığı kabul edince, Homer'in Olimpos tanrıları, filozoların arka arkaya gelen

eleştirileri yüzünden, mitolojik hayal ürünleri olarak bir yana atıldılar. Fakat aynı filozoflar, dünyaya kendi sonsuz tezatlarını getirmekle kendi kendilerini de bir yana itmeden edemediler. Onlar arasında en büyük olanları bile, en iyi durumlarında her şeyin mutlak sebebinin ne olduğunu doğru dürüst ifade etmeyi bir türlü beceremediler. Sözgelişi, Platon, her şeyin nihaî felsefî açıklamasının, gerçeğin sürekli olarak oluş ve yokoluş süreci içinde bulunan, dolayısiyle gerçek anlamda var olmayan unsurlarında değil, doğup-ölmeyen ve gerçek anlamda var olan bir şeyde bulunduğu gerçeğini açıkça görmüş bulunuyordu. Yazarı bilinmeyen *Yunanlılara Öğüt ve Cesaret Verici Bir Konuşma (Hortatory Adress to the Greeks)* adlı eserde, miladî üçüncü yüzyıl gibi erken bir tarihte söylendiği gibi "'O' zamiri için kullanılan kelimeler arasındaki farklar bir yana bırakılırsa", Platon'un söylemiş olduğu ile bizzat hıristiyanların söylemekte oldukları hemen hemen aynı şeydi. Musa: "O ki (O Şahıs ki) vardır" diyordu; Platon ise "O ki (O şey ki) vardır diyordu* "Bu ifadelerden herhangi biri, Tanrının varlığı için kul-

*** Türkçede "O ki" hem kişiler, hem şeyler için kullanıldığından İngilizce'deki "He who is" ve "That which is" ifadelerinin kelime kelime tercümesi mümkün olmamaktadır. İngilizce metinde olmayan parantez içindeki ifadeler bu güçlükten dolayı konmuştur. (Çev.)**

lanılabilir. "[3] Eğer Tanrı "O ki (O şahıs ki) vardır" ise, O, aynı zamanda "O ki (O Şey ki) vardır" olmaktadır. Çünkü "birisi" olmak, aynı zamanda "bir şey" olmaktır. Fakat bunun tersi doğru değildir; çünkü "birisi" olmak, "bir şey" olmaktan daha fazla şeyi içerir.

İşte burada Yunan düşüncesiyle Hıristiyan düşüncesi, yani Yunan felsefesi ile Hıristiyan felsefesinin ayrım çizgisi üzerinde durmaktayız. Kendi başına ele alındığında, Hıristiyanlık bir felsefe değildi. O, temelde İsa kanalıyla insanları kurtuluşa götüren dinî bir öğretiydi. Hıristiyan felsefei, Yunan felsefesi ile Yahudi-Hıristiyan dinî vahyinin kesişme noktasında doğdu. Burada Yunan felsefesi, dünyayı rasyonel bir biçimde açıklayabilmenin tekniğini verirken, Yahudi-Hıristiyan vahyi ise, sayısız felsefî kavramları dinî inanç dünyasına getiriyordu. Bütün Hıristiyan felsefesi tarihi (ve Hıristiyan düşüncesinin etkisinde kaldığı ölçüde modem felsefe tarihi) anlamının anahtarı, belki de şu gerçektir: Milâdî ikinci yüzyıldan itibaren insanlar, hiçbir Yunan filozofunun aklına asla

gelmemiş olan fikirleri açıklamak için Yunan felsefî tekniğini kullanmak zorunda kalmışlardır.

Bu, asla kolay bir iş değildi. Yunanlılar, Platon ve Aristoteles'in tabiî kelâmlarının ötesine gitmemişlerdi. Bu, onların fikri zayıflıklarından değil, tam tersine, Platon ve Aristoteles'in, kendi araştırmalarını insan aklının gidebileceği son noktaya kadar itmiş olmalarındandır. Varolan her şeyin mutlak sebebini, varolan bir "kimse" olarak ortaya koymak ve onun hakkında söylenecek en iyi sözün "O varolandır" demekle Hıristiyan vahyi, varlığı gerçeğin en derin tabakası ve ulûhiyetin de mutlak sıfatı olarak yerleştiriliyordu. İşte dünyayı ilgilendirdiği ölçüde, onun varlığına ilişkin tam anlamıyla, yeni olan felsefî problem ve bundan daha derinlere giden bir başka problem bu şekilde dile getirilmiş oluyordu: Varolmak nedir? Profesör J.B. Mul- ler-Thym'ın yerinde işaret ettiği gibi, bir Yunanlı sadece Tabiat ne-

3 *Hortatory Address to the Greeks,* böl. XXII. Justin Martyr'in kitapları arasında *The Aıte-Nicene Fathers* (Buffalo, 1885) içinde basılmıştır (c. I, s. 272) Krş. E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale* (Paris, J. Vrin, 1932). I, 227, n. 7).

dir?' diye sorar; bir Hıristiyan ise daha çok, 'Varolma' nedir? diye sorar[4].

Yunan felsefî düşüncesi ile Hıristiyanlık arasında etkisi yüzyıllarca devam eden ilk karşılaşma, hıristiyanlığı yeni kabul etmiş olan genç Augustine'in* bazı Yeni Platoncu eserleri, özellikle Plotinos'un *Enneadlar'ın*ı** okumaya başladığı zaman oldu[5]. Burada Augustine, Platon'un katıksız felsefesini değil, Platon'un, Aristoteles'in ve Stoa'lıların orjinal bir sentezini buldu. Ayrıca, Platon'dan aldığı yerlerde bile Plotinus, *Cumhuriyet* de anlatılan İyi İde'sini, Platon'un Parmenides'in de son olarak ortaya çıkan başka şaşırtıcı bir ilke ile, Bir'le özdeş saymaktadır. Parmenides'in vardığı sonuç, Platinus'a kendi metafizik sisteminin anahtarını vermektedir: "Eğer, tek kelimeyle, 'Bir yoksa, hiçbir şey yoktur' deseydik haklı olur muyduk? Kesinlikle." Doğrusu, eğer Bir olmadan hiçbir şey var olamayacaksa, bütün evrenin varlığını ezelî olarak varolmaya devam eden bir Birlik'e dayanması zorunlu olarak kaçınılmaz olur.

Şimdi Plotinus'la birlikte "Bir" diye adlandıracağımız bir ilke düşünelim. Açıkça söylemek gerekirse, O'na bir ad verilmez, çünkü onu

4 J.B. Muller-Thym, *On the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim,* (New York, Sheed and Ward, 1939), s. 2.

*** Aziz Augustine (354-430) İlk büyük hıristiyan ilâhiyatçısı olarak kabul edilir. Geniş bilgi için bk. "Augustine St." *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. P. Edward, MacMillan, 1967, c. 1, s. 198 vd. (çev.).**

**** Plotinus (205-270) Yeni Eflatunculuk diye bilinen akımın kurucusu olup Yukarı Mısır'da doğmuştur. Onun "helenleşmiş" bir Mısırlı olduğu tahmin edilmektedir. En önemli eseri "Dokuzlar" demek olan *Enneads'dır.* Gerek Plotinus, gerekse adı geçen eserin Arapça'ya çevrilen bölümlerinin (iv-vi) İslâm felsefesindeki etkisi önemli olmuştur. (Çev.)**

5 Bu tarihî gerçeğin çok yönlü yorumları hakkında kaleme alınmış güzel bir giriş için bkz. Charles Boyer, S.J., *La Formation de saint Augustine* (Paris, Beauchesne, 1920) Bunun tam zıttı olan bir görüş, P. Alfaric tarafından öne sürülmüştür: *L'Evolution intellectuelle de saint Augustine,* (Paris, Nourry, 1918) Problemin kendi mahiyetinin içerdiği bazı psikolojik varsayımlar vardır ki, onlar, tarihi açıdan ne kanıtlanabilir, ne de reddolunabilir. Ben şahsen C. Boyer'in bu soruyla ilgili görüşlerinin doğru olduğuna inanıyorum. Fakat kendi yorumunu desteklemek için Alfaric'in üne sürmüş olduğu görüşlerin ağırlığını tartmadan kimse Boyer'in görüşlerine katılmamalıdır.

tasvir etmek mümkün değildir. Onu anlatmak için girişilen her girişim, zorunlu olarak, bir yargı ile son bulacaktır; bir yargı da çeşitli terimlerden oluştuğundan Bir'in birliğini şu veya bu şekilde bir çokluğa dönüştürmeksizin, yani birliği bozmaksızın O'nun ne olduğunu söylememiz mümkün olmayacaktır. Diyelim ki O, Bir'dir: Diğer sayılarla birleşebilen sayı anlamında veya diğer sayıların bir bileşimi anlamında değil, onun mutlak basitliğini etkilemeyen bütün çokluğun akıp geldiği kaynak olan kendi kendine yeterli varlık anlamında Bir'dir. Bir'den, nisbeten daha aşağı, fakat yine de Bir gibi ezelî olarak kendi başına mevcut ve kendinden sonra gelen bütün varlıkların sebebi olan ikinci bir ilke doğar. Onun adı Akıl'dır. Bir'den farklı olarak, Akıl, bütün akledilirlerin kendibaşına var olan bilgisidir. O hem bilen süje, hem de bilinen obje

olduğundan, Bir'e en yakın olandır; fakat o, her türlü bilgide varolan süje-obje ikiliğinden etkilendiğinden dolayı da Bir değildir ve dolayısiyle Bir'den daha aşağı bir mevkidedir.

Tarihî problemimizin doğru dürüst anlaşılması için, Akla ait olan sıfatlar arasından ikisi özellikle önem taşımaktadır. Akledilir her şeyin ezelî bilgisi olarak tasavvur edilen Plotinus'un "Akl"ı, tanımı gereği, bütün İdelerin de yeri olmaktadır. Orada onlar, çokluk arzeden bir birlik halindedirler; onlar, Aklın bir'den aldığı verimliliği paylaşmaktadırlar. Kısacası, Akıl, kendisinden ezelî olarak sudur eden münferit ve farklı varlıklar çokluğuna gebedir. Bu anlamda o, bir tanrıdır ve diğer bütün tanrıların da babasıdır.

Aklın ikinci belirgin özelliğini, ilk özelliğine nazaran, anlamak daha güçtür; fakat o, ilk özelliğinden de daha önemlidir. Biz, ne zaman bir şey için "o vardır" diyebiliriz? Onun başka varlıklardan ayrı olduğunu anlar anlamaz. Başka bir deyişle, bir şey anlaşılmadığı sürece var değildir. Bu demektir ki, varlık veya varolan, Plotinus felsefesinin ikinci ilkesi olan Akılda, Akılla birlikte ortaya çıkmaktadır. Pla- ton'cu evrenin iki mutlak sebebi vardır: Tepede, Platon'un Parmeni- des'inin Bir'i; onun hemen altında da Bir'den doğan Aristoteles'in 'kendi kendisini düşünen Düşünce' dediği şey. Platinus, buna Akıl demekte ve onu Platon'un İdelerinin kaynağı olarak görmektedir. İşte Augustine'in cesaretle çözmeye giriştiği problemle, ilgili veriler de bunlardı. Plotinus'un felsefesinden alınan terimlerle Hıristiyanlığın Tanrısını nasıl ifade etmek gerekiyordu?

Tarihçi olarak probleme bakar ve onbeş asır boyunca geçirdiği safhaları gözden geçirirsek, ilk bakışta problemin herhangi bir çözüme elverişli olmadığı kanaatine varırız. Belki de bu kanaat doğrudur. Fakat şunu hatırlamalıyız ki, insan zihninin ortaya koydukları, kendileriyle ilgili tarihî açıklamalara hâkim olan analitik kanunlara boyun eğmemektedir. Birçok güçlüklerle yüklü durumda karşımıza bir problem olarak çıkan şey, Augustine tarafından asla bir problem olarak düşünülmemişti. Onun farkında olduğu tek şey problemin çözümüydü.

Tarihçilerin oluşturduğu arka arkaya gelen birçok nesiller, bu fevkalâde ve (bir anlamda) açıklanamaz olan fenomen üzerinde derin derin düşündüler. İşte size Hıristiyanlığı yeni kabul etmiş genç bir insan: Hayatında ilk defa Plotinus'un *Enneadlar*'ını okuyor ve birden bire orada, bütün aslî sıfatları ile birlikte Hıristiyanlığın Tanrısını buluyor. Eğer Bir,

Baba Tanrı ve Hıristiyan Teslisinin ilk şahsiyeti değilse kimdir? Ve eğer Akıl, Hıristiyan Teslisinin ikinci şahsiyetini oluşturan ve Aziz John İncili'nin (Yohanna'nın) baştarafında tasvir edilen "Kelâm" (Logos) değilse nedir? "Ve burada ben, aynı ifadelerden oluşmasa da farklı ve birçok sebeplerden güç alarak aynı sonuca yönelik olan şu sözleri okuyorum. Başlangıçta sadece 'Kelâm' vardı, ve 'Kelâm' Tanrıyla birlikteydi ve 'Kelâm' Tanrıydı. Her şey O'nun tarafından yaratılmıştı, O'nsuz hiçbir şey yaratılmış olamazdı"[6] Kısacası, Augustine *Enneadlar*'ı okur okumaz, Hıristiyanlığın Tanrısının üç kavramını orada buldu: Baba Tanrı, 'Kelâm' olarak Tanrı ve Hilkat *(creation).*

Augustine'in bunları orada bulmuş olması, inkâr kabul etmez bir gerçektir, onların orada olmadıkları da güç inkâr edilebilen bir gerçektir.

6 Saint Augustine, *Confessions,* Bk. VII, böl. IX, n. 13. İngilizce çevirisi, Marcus Dos, "The Works of Aurelius Augustine"in içinde (Edinburgh, 1876, XIV, s. 152-153).

Onların niçin orada bulunmadıklarının asıl sebeplerine, vakit geçirmeden, gitmek için diyelim ki Plotinus'un dünyası ile Hıristiyanlığın dünyası mukayese edilemez. Şöyle ki, bu iki dünyada birbirleriyle uyum içinde olacak tek nokta yoktur; bunu da asıl sebebi, onların metafizik yapılarının temelde birbirinden farklı olmalarıdır. Plotinus milâdî üçüncü yüzyılda yaşamıştır; yine de onun felsefesi tamamen hıristiyanlara yabancı kalmıştır. Onun dünyası, faaliyeti tamamen kendi özleri ile belirlenmiş olan unsurların oluşturduğu Yunan felsefesinin dünyasıydı. Hatta 'o' diye (Kişi olarak) nitelendirmekte pek güçlük çekmediğimiz Plotinus'un Bir'i bile, kişi olmayan bir 'o' gibi varolmakta ve faaliyet göstermektedir. Diğer şeylerle karşılaştırırsak, Bir veya İyi, tam anlamıyla hürdür, çünkü her şey varolmak için ona muhtaç olduğu halde o, bir ilk ilke olarak, varolmak için hiçbir şeye muhtaç değildir. Kendi başına alındığında da Bir, tam tersine, kendi mahiyeti tarafından belirlenmiştir (determine edilmiştir). Bir, sadece olmak zorunda olan bir varlık değil; aynı zamanda varlığının zorunlu kıldığı şekilde hareket etmek zorunda olan bir varlıktır. İşte her şeyin tabiî, zorunlu ve ezelî olarak Bir'den çıktığını öne süren Plotinus'un Yunan özellikli evreni, bu görüşten kaynaklanmaktadır. Her şey, O'ndan, kendisinin bile farkında olmadığı, bir radyasyon gibi ezelî olarak akıp gelmektedir. Kendisi

farkında değildir, çünkü O, düşüncenin, oluşun ve varlık düşünce ikiliğinin üstündedir. Plotinus'un kendi sözleriyle: "Doğrulmamış ilkeye gelince, O, her şeyin üstündedir, O, ezelden beri nasılsa öyledir; O'nun düşünmesini gerektiren ne gibi bir sebep bulunabilir?"[7]

Plotinus'un sorusuna verilecek cevabımız, diyelim ki, şu olsun: "Hiçbir sebep." Fakat şunu da hemen ekleyelim ki, sadece bu cevap, Plotinus'un Tanrısının Hıristiyanlığın Tanrısı ve Plotinus'un dünyasının Hıristiyanlığın dünyası olmayacağını göstermek için yeterlidir. Plotinus'un evreninin, tam anlamiyle Grek özellikler taşıyan bir evren

7 Plotinus, *Enneads,* VI, 7, 37. Kenneth Sylvan Guthrie'nin İngilizce'ye çevirdiği "Complete Works" adlı eserin içinde (Alpine, N.J. Platonist Press) 111, 762.

olması şundan ileri geliyordu: Bu evrende Tanrı ne mutlak bir realite, ne de âlemin anlaşılabilirliğini sağlayan mutlak bir ilkedir. İşte buradan da metafizik açıdan son derece önemli olan şu sonuç çıkar: İlk sebeple, onun dışında kalan bütün varlıklar arasındaki ayırım çizgisi, Bir'in felsefesiyle bir varlık felsefesini bir uyuşma çizgisi üzerine getirmektedir. Bir şey, kendi kendine varlık veremeyeceğinden, Bir'in varlık vereceği varlığın, Bir'den ayrı bir varlık olması gerekir; dolayı- siyle bir çokluğun olması zorunlu olur. Bu, Plotinus düşüncesinde en yüksek tanrı olan Akıl için de söylenebilir. Böylece, Plotinus'çu ayırım çizgisi, doğurulmamış yegâne ilke olan Bir'i yaratılmış bütün çokluktan, yani geride kalan bütün varlıklardan kesip ayırmaktadır. Bir'in dışında kalan her şeyde ilk tanrı olan, Akıl, ikinci tanrı olan Ruh ve insan ruhlarını da içine alan diğer bütün tanrılar bulunur. Başka bir deyişle, her ne kadar Bir'le veya İyi ile Bir'in dışında kalan çokluk arasında radikal bir mahiyet farkı bulunmakta ise de, Bir'in dışında kalan varlıklar arasındaki fark, bir derece farkı olmaktadır; fakat buna rağmen yine de onlar vardır. Biz de, Aklın ve Ruh'un değil olduğu metafizik sınıfa dahiliz; biz de onlar gibi tanrıyız; onlar gibi Bir'den sudur etmişiz. Onlar çokluk derecesinde nasıl Bir'den daha aşağı bir düzeyde bulunuyorlarsa biz de onlardan aşağı bir düzeyde bulunuyoruz.

Gerçek adı, "O, Varolandır" olan Tanrının mutlak ilke olduğu Hıristiyan varlık metafiziğinde, durum aynı değildir. Salt bir varolma Fiili *(Act),* kendi başına ve hiçbir kısıtlama konmadan alındığında, zorunlu olarak,

varolması mümkün olan her şey olur. Böyle bir Tanrının bilgiye, aşka veya başka bir şeye sahip olduğunu bile söyleyemeyiz; O birşeye muhtaç olmadan vardır, çünkü varolması mümkün olan herhangi bir şey veya bütün şeyler olmasaydı da o'na yine "O Varolandır" diyecektik, fakat bazı değişiklikler ilâve etmek suretiyle. Eğer böyle bir Tanrı kendi sonsuz varlık kaynağından başka bir şeye varlık verecekse -ki bunun imkânı Hıristiyanlık inancının bir bölümünü oluşturur- başka birine, yani bir şahsa varlık vermek zorundadır, başka bir Tanrıya değil. Aksi takdirde her biri teker teker bütün varlığı içine alan iki ayrı "varolma Fiil'i" bulunur ki bu imkânsızdır. Öte yandan, eğer öyle bir Tanrı varsa, O'nun kendi kendine yeterli oluşu o kadar mükemmel bir derecede olur ki, başka herhangi bir şeyin varolması için bir zorunluluk söz konusu olamaz. O'na hiçbir şey ilâve edilemez, Ondan hiçbir şey koparılıp alınamaz, çünkü O'nun gibi olmadan hiçbir şey O'nun varlığına ortak olamaz. "O ki vardır", hiçbir kimseye veya hiçbir şeye varlık verme ihtiyacı duymadan kendi yetkinliğinin tamlığını ve kendi kutsallığını ezelî olarak yaşayabilir.

Fakat şu da bir gerçektir ki, Tanrı olmayan bir şey de mevcuttur. Sözgelişi, insan, ezelî bir mutlak varlık fiili değildir. O halde, Tanrıdan tamamen farklı olan bazı şeyler vardır; şu anlamda ki, onlar, Tanrıdan farklı olarak, varolmayabilirlerdi, hatta belli bir zamanda varolmalarının sonu gelebilirdi. O halde var olmak, her zaman Tanrının varolması anlamında alınmamalıdır. Varlığı mümkün olanın aşağı derecede de olsa, bir tür tanrı olması şöyle dursun, tanrılıkla hiçbir ilişkisinin olmaması gerekir. Bu tür mümkün ve sonlu varlıkların varolmalarının yegâne izahı, onların "O Varolandır" tarafından hür bir yaratma fiili ile yaratılmış olmalarıdır; Tanrı mutlak ve herşey olmakla beraber, yine de kendine özgü bir varlık olduğundan, onları kendi varlığının bir parçası olarak değil, ezelî varlığının sonlu ve kısmî bir taklidi olarak yaratmıştır. İşte "O ki vardır"ın kendisi olmayan bir şeye varlık vermesine Hıristiyan felsefesinde "Yaratma" adı verilir. Buradan şu sonuç çıkar: Tanrıdan doğrudan doğruya çıkan şey zorunlu olarak O'nun birliğinde bir paya sahiptir; O'nun birliğinde payı olmayan her şey, zorunlu olarak doğrudan doğruya Tanrı'dan çıkmış değil, yaratılmıştır.

İşte bu, Aziz Augustine'in hıristiyan dünyasıdır. Bir yandan, kendi başına varolan cevhere ait Teslisin biricik varlığı Tanrı, diğer yandan da Tanrının dışında kalanlardır ki bunlar, kendilerine varlık "verilmiş"

olduğundan dolayı Tanrı değildirler. Bir'le onun varlık verdikleri arasında yer alan daha önce gördüğümüz Plotinus'çu ayırım çizgisinden farklı olarak, Hıristiyanlığın ayırım çizgisi, Tanrı (ve O'ndan çıkan "Kelâm" dahil) ile yaratılmış her şey arasında yer almaktadır. Tanrının yarattıklarından biri olan insan, ulûhiyetin dışında yer aldığını görmektedir. "O ki vardır" ile kendi aramızda, O'nun zorunlu olarak kendi kendine yeterli olan yetkin varlığı ile, bizim zorunlu ve fıtrî olarak böyle bir tamlıktan yoksun olan kendi varlığımızı ayıran sonsuz bir metafizik uçurum bulunmaktadır. Tanrının hür iradesine dayanan bir fiil hariç, hiçbir şey bu uçurumu kapatamaz. Bundan dolayıdır ki Aziz Augustine'den günümüze kadar insan aklı, bize 'verilmiş' olan bir varoluştan esasta farklı saf bir varlık Fiili'ne sahip aşkın bir Tanrıya ulaşma gibi son derece güç bir görev karşısında kendisini bulmuştur. Sonlu şeylerin dünyasında yaşayan sonlu insan, sâdece aklıyla nasıl "O ki vardır"a ulaşabilir? İşte bu, bir hıristiyanın gözünde, tabiî kelâmın en köklü problemidir.

Bu problemi çözmeye çabalarken, Platon un Plotinus tarafından gözden geçirilmiş felsefî tekniğinden başka Augustine'e yardım edecek bir şey yoktu. Burada da Hıristiyanlığı kabul etmiş Augustine'nin felsefî merakı, onu problemle ilgili verilerin ötesine sürükleyerek doğrudan doğruya problemin çözümüne götürdü. Plotinus, Platon'un hatırlama doktrinini yorumlarken, diyalektiği, "mutlak tanrı olan İlk Akl'ın ışığında akledilir İdeleri temâşa etmek için aklın, kendisini bütün maddî suretlerden kurtarmasıdır" şeklinde tanımlamıştı. Aziz John'un, felsefî bir şekilde olmasa da, kendi İncili'nin ilk bölümünde açıkça ima ettiği de aynı şey değil miydi? Plotinus'la Aziz John, Au- gustine'in kafasında bir araya gelince, onların birlikte ele alınması kaçınılmazdı. Plotinus'un *En ne adlar'ında* İncili bulan Augustine gördü ki, insan ruhu, "her ne kadar nurun varlığına tanıklık etmekte ise de, kendi başına nur değildir; fakat Tanrının Kelâm'ı, Tanrı olduğundan, dünyaya gelen herkesin kalbini aydınlatan gerçek nurdur."[8] İnsanlar, İlâhî nûrun bu sürekli mevcudiyetini, Hıristiyanlığın Tanrısına giden bir açık yol olarak niçin kullanmasınlar?

İşte Augustin'in kesin olarak yaptığı veya -problem tahmin ettiğinden çok daha güç olduğu için- hiç değilse yapmaya çalıştığı da

8 Saint John, I, 7-9. Krş. Augustine, *a.g.e.,* Kitap VII, böl., IX, n. 13, İngilizce çevirisi, . 154. Saint John'un metni doğrudan doğruya İsa kanalıyla insanın kurtuluşu problemini ele almaktadır.

buydu. Platon'un dünyasını miras almakla Augustine, Platon'un insan görüşünün de vârisi olmaktaydı. İmdi, Platon'un düşündüğü şekliyle insan, ruh ve beden bütünlüğünden oluşan bir varlık değildi; O, esas itibariyle rûhânî bir varlıktı. O halde, "insanın ruhu vardır" demek yerine "insan bir tür ruh'tur" dememiz gerekir. Yani, asıl insan (ruh) her ne kadar şu anda tesadüfen bir bedenle birleşmiş ise de, o, bedenden önce varolan, ondan sonra da varolacak olan akıllı, akledilir ve ezelî olarak yaşayan bir varlıktır. Platon'un kendi ifadesiyle, insan, "bir beden kullanan ruhtur."[9] Fakat onun beden olması, bir işçinin, kullandığı aleti olmasından veya bizim, giydiğimiz elbisemiz olmamızdan daha fazla bir şey değildir.

Böyle bir insan tanımını kabul etmekle Augustine, kendisini son derece güç bir felsefî duruma sokuyordu. Platon'un ve daha açık olarak Plotinus'un doktrininde, saf anlamda akledilir, yaşayan ve ölümsüz olan bir varlık olmak, tam anlamı ile bir tanrı olmaktı. O halde insan ruhları, çok sayıda tanrılar demekti. İnsan, bedenini düşünmeyerek dikkatini akledilir hakikat üzerinde toplayıp felsefe yapmaya koyulunca, tanrı olduğunu hatırlayan bir tanrı gibi davranır. O halde, her birimiz açısından, doğru dürüst felsefe yapmak tanrı gibi davranmaktan başka bir şey değildir; çünkü her birimiz gerçek birer tanrıyız. Doğru, biz, mutlak Akıl'dan, dolayısiyle Bir'den ışık alan tek tek Akıllardan ibaretiz. Bundan dolayı da biz, Bir ile ve Bir'de var olduğumuz için, ezelî olarak Bir'den sudur eden mutlak Aklın ışığında ve bu Akıl ile bilmekte ve temâşa etmekteyiz. Buna rağmen, bu konuda her şey söylendiği ve yapıldığı zaman geride şu kalır: Biz, tanrı yoldaşlarımızla yeniden bir araya gelmek için sabırla çalışan çok sayıda tanrılarız; şu anda daha aşağı düzeyde yeralan tanrılar olmamız durumu değiştirmez. Platon ve Plotinus'un anladıkları şekliyle diyalektik, insanın, derece derece kendi ulûhiyetinin tam anlamıyla farkında olması sayesinde bir tür felsefî kurtuluşa ermesini sağlayan bir yöntemden başka bir

9 Platon, *Alcibiades,* 129e-130c. Augustine, *De Morihus ecclesiae,* Kitap, 1 bol. XXVII, s. 52. *Patrología Latina,* Cilt: XXXII, Kol. 1332. Krş. E. Gil- son, i*ntroduction á L'étude dé Saint Augustine* (Paris, J. Vrain, 1929), s. 55.

şey değildir. Bir tanrı, zamanla kendisini unutabilir; ama onun kurtarılmaya ihtiyaç hissetmesi mümkün değildir[10].

İşte Aziz Augustine'in, Platon ve Plotinus'tan alınan metotlarla Hıristiyanlığın Tanrısına ulaşmanın çok güç olduğunu görmesinin asıl sebebi budur. Her üçüne göre de, ölümsüz, akledilir ve gerçek olan, tanrı olma hakkına sahiptir; fakat Platon'un felsefesinde insan, tıpkı tanrının İlâhî şeylere sahip olma hakkını elde etmesi gibi İlâhî gerçeğe tabiî olarak sahip olma hakkını elinde bulundurduğu halde, metafizik açıdan[11] İlâhî âleme ait olmadığı görüşünün yer aldığı Hıristiyan felsefesinde insan, böyle bir hakkı elinde bulunduramamaktadır. Bundan doğan önemli bir sonuç şudur: Augustine, insanı, başlı başına İlâhî niteliğe sahip bir varlık olarak görmek zorundaydı. Eğer hakikat İlâhî bir şeyse ve eğer insan tanrı değilse, insanın hakikate sahip olmaması gerekir. Fakat insan buna sahiptir. O halde İlâhî olan hakikatin, tanrı

10 Bu problemle ilgili Marcel de Corte'nin son derece önemli tahlilleri için bkz. *Aristâte et Plotin* (Paris, 1935) böl. III: "La purification plotinienne", s. 172-227 ve böl. VI: "La Dialectique de plotin", s. 229-290. Bu iki deneme, Ploti- nus doktrininin ruhu ve metodu hakkında elimizde bulunan en derin girişlerdir.

11 Metafizik düzeyle din düzeyi arasında varolan köklü farkı belirtmek için "metafizik açıdan" sözünü vurgulamak isterim. Bir hıristiyan olarak her hangi bir kimse İlâhî inayet kanaliyle "ilâhîleştirilebilir", çünkü inayet, Tanrının hayatına katılmadır. Bu şekilde anlaşılınca inâyet, tabiat-üstü nitelik kazanma hakkına sahip olur. Ayrıca, genel Katolik âyinindeki duada gayet açık olarak görüldüğü gibi, bütün kutsal ayin düzeni de tabiat-üstü bir mahiyet gösterir. Mükemmel açıklığından dolayı söz konusu duanın tamamını buraya almak isterim: "Ey insanın tabiatını yaratmakla ona hayret verici bir şekilde onur veren, dahası, onu ıslah eden Tanrım! Bu suyun ve Şarabın sırrında mevcut olanı bize ihsan et. Ey Seninle olan ve Ruh'ul Kuds birliğinde sonsuza değin yaşayan, hükümran olan Rabbimiz ve Oğlun İsa aracılığı ile bizim tabiatımıza ortak olmayı teminat altına alan Tanrım! (İnayet göster ki) biz de İlâhî hayattan payımıza düşeni alalım; Âmin". Platon'un insanının ulûhiyetten pay almaya ihtiyacı yoktu, çünkü onun bizzat kendisi tanrı idi. İşte Augustine'in, Platon'un insanını, ona tanrı yapan özellikten, yani onu hakikati bilme yetkisine sahip oluştan yoksun bırakmasının sebebi buydu. Thomas Aquinas'in, bunun zıttı olan bir güçlükle, yani Aristoteles'in bütünüyle tabiatın malı olan insanı İlâhî özellikleri alabilecek bir varlığa dönüştürme güçlüğü ile karşı karşıya kaldığını görmekteyiz.

olmayan insandaki mevcudiyetinin garabetini açıklamanın akla gelen

tek yolu, Augustine'e göre, insanı, mutlak akledilir ve kendi kendine yeterli olarak varolan Hakikatin, yani Tanrının ezelî ışığında hakikati bilen bir varlık olarak kabul etmektir.

Augustine, tekrar tekrar ve çeşitli şekillerde şunu kanıtlamaya çalışmıştır: Tanrının varlığı, insan zihnindeki hakikatin varlığının akla gelen yegâne sebebidir. Onun Tanrısı insan aklının üzerine doğan ve dolayısiyle onun bilmesini sağlayan bir güneştir. Bu Tanrı, insanı kendi içinde eğiten içerideki öğretmendir. O'nun ezelî ve değişmez ideleri, etkileriyle zihnimizi İlâhî hakikate bağlayan mutlak kurallardır. St. Augustine'nin öne sürdüğü deliller, kanıtlamalar olarak oldukça etkilidir. Hakikatin ilâhîliği ve insan üstü olduğu kabul edilince, insanın onu bildiği gerçeği, Tanrı'nın varlığının eksiksiz bir delili olur. Fakat hakikatin, insanın bilgi objesinden daha fazla bir şey olduğu konusunda Augustine'e niçin hak verelim? Onun böyle düşünmesinin yegâne sebebi, tamamen tesadüfi bir mahiyet arzetmektedir. Öyle görünüyor ki, Augustine'in açıkça ifade etmediği gerçek şudur: İnsan, hakikatin bilgisine sahip olduğu için Platon ve Plotinus, tarafından tanrı olarak görülmektedir; fakat insan, kesinlikle tanrı değildir, öyle ise o, kendi başına hakikate de sahip olamaz. Tek başına alındığında, böyle bir düşünce pekâlâ doğru görünmektedir, hatta hakikatin insanın tabiî imkânlarıyla elde edilemeyecek kadar iyi bir şey olduğunu söylemek doğru olsaydı, bu düşünce pekâlâ şümûllü bir düşünce olurdu.

Aziz Augustine'e ne olduğu apaçık ortadadır. Hıristiyanlıktaki hikmet anlayışının dengi bulunmaz bir savunucusu olan O, kendi öz ilâhiyatının felsefesini kuramadı. Augustine'in Tanrısı, Hıristiyanlığın tanrısıdır. Bu Tanrının saf varlık olması hakkında söylenecek en iyi söz, 'O, varolandır.' Fakat Augustine, varlığı felsefe diliyle anlatmaya koyulunca, Yunan düşüncesinin 'varolma' ile maddi olmama, akledilir olma, değişmeme ve birlik kavramları arasında gördüğü özdeşliğe dayanmak zorunda kaldı. Bu niteliklere sahip olan her şey İlâhidir; hakikat de böyle olduğu için İlâhîdir. Maddi olmayan, değişmeyen ve tek olan hakikat, gerçek anlamda varolanın düzeyine aittir. Dolayısiyle O, Tanrıya aittir. Ayrıca Augustine'in Tanrısı, her şeyin gerçek yaratıcısıdır. Fakat yaratmanın tanımlanmasına gelince Augustine, tabiî olarak, onu kendi 'varlık' kavramına göre anlamaktadır. Yaratmak varlık vermektir; var olma, hem akledilir hem de 'birlik' olduğundan, Augustine yaratmayı, ritmi, sayıyı,

şekli, güzelliği, düzeni ve birliği içine alan türden bir varlık olarak, İlâhî bir lütûf olarak görmektedir[12]. Tıpkı diğer bütün Hıristiyanlar gibi (fakat Yunanlılardan farklı olarak) Augustine'in de 'yoktan' yaratmanın ne olduğu hususunda oldukça açık bir fikri vardı. Yaratmak bir şeyi varetmektir. Buna rağmen, Augustine'in düşüncesinde Yunan'a ait olan şey, yine de onun varolma hakkındaki görüşüdür. Onun ontolojisi veya 'varlık ilmi' 'Varlık'la ilgili olmaktan çok 'öz'le ilgilidir. Başka bir deyişle o, açıkça bir şeyin varlığını özüne indirmeye yönelmekte ve "bir şeyin varolması ne demektir?" sorusunu "o şey ne ise o olmaktır" şeklinde cevaplandırmaktadır.

Bu, akla en yatkın olan cevaptır; fakat belki de felsefede akla gelen en derin cevap değildir; ayrıca Hıristiyanlığın Tanrısı tarafından yaratıldığı kabul edilen dünya hakkında düşünen bir Hıristiyan filozof için de tamamen uygun olan bir cevap değildir. Daha sonra açıklayacağım sebeplerden dolayı St. Augustine'den daha öteye geçmek kolay değildir; çünkü onun ulaştığı sınır, Yunan ontolojisinin, dolayisiyle metafizik konularda insan aklının ulaştığı sınırdır. St. Augustine'in ölümünden dokuz yüzyıl sonra tabiî kelâmda yeni ve kesin bir ilerlemenin olması, başka bir Hıristiyan ilâhiyatçının başka bir Yunan metafizik evrenini bulması sonucu gerçekleşmiştir. Bu seferki metafizik

12 Somut varlığın metafizik unsurları hakkında bkz. Emmanuel Champman, Saint *Augustine's Phisolophy of Beauty* (New York, 1939) böl. ii. s. 13-44. Augustine'deki yaratma kavramının Platon'cu niteliği, A. Gardeil tarafından da *(La Structure mystique de l'ame* (Paris, Gabalda, 1929) Ek II. Cilt, II, s. 319- 320)'de vurgulanmış hatta belki gereğinden fazla vurgulanmıştır. Ben A. Gardeil'in yorumu hakkında yazmış olduğum eleştiriyi tekrar okuduktan sonra (*Intrduction à l'étude de Saind Augustine,* p. 258, n. 8'de) şu sonuca vardım: Bu sayfaları yazarken Gardeil'in aklında olan husus, temelde doğruymuş; fakat ben de büsbütün hatalı değilmişim. Augustine yaratmanın ne olduğu hakkında açık bir fikre sahipti; ancak, o, hiçbir zaman tam anlamıyla "existansiyel" bir varolma kavramına ulaşamadı.

evren, Aristotales'in evreni idi; Hıristiyan ilâhiyatçının adı ise Thomas Aquinas.*

Gilbert Murray, haklı olarak şöyle demektedir: "Üçüncü yüzyılda Plotinus'un yaşadığı döneme gelinceye kadar Platon'un düşüncesinin

dinî yanı bütün gücüyle ortaya çıkmadı. Denilebilir ki Aristotales'in dinî düşüncesi de bu düşüncenin on üçüncü yüzyılda Thomas Aquinas tarafından açıklandığı güne kadar ortaya çıkmadı[13]. Şunu hemen ekleyelim ki, Aristotales'in Thomas Aquinas tarafından "açıklanmasını" onun, Hıristiyan vahyi ışığında yeni bir şekle dönüştürülmesi şeklinde adlandırmak belki daha yerinde olur. Aristotales'in "kendi kendisini düşünen Düşünce"si, Thomas Aquinas'in tabiî kelâmında önemli bir unsur haline geldi. Fakat burada düşünce, metafizik bir değişikliğe tâbi oldu ve bu değişiklik Onu Eski Ahid'in "O ki vardır"ına dönüştürdü[14].

Tanrı'ya verilebilecek isimler arasında, diyor Thomas Aquinas, en uygun ismin "O Varolandır" *(Qui est)* olduğunu niçin söylüyoruz? Çünkü, ona göre bu isim, "var olma"ya *(ipsum esse)* işaret eder. Fakat var olmak nedir?

Bütün metafizik soruların bu en çetinine cevap verirken, birbiriyle yakından ilgili, buna rağmen yine de birbirinden farklı olan iki kelimenin anlamları arasında dikkatli bir ayırım yapmalıyız. Bu iki kelime, "varlık" *(ens, being)* ve "varolmak" (esse; *to be)* tır.: Varlık *(being)* nedir?" sorusunun doğru cevabı, "varlık, varolandır, mevcut

13 Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion,* New York, Colombia, U.P. 1925, s. 17.

*** Aquino'lu Thomas (yaklaşık olarak, (1224-1274) en büyük hıristiyan ilâhiyatçısıdır. Katolikliğin "resmi" filozofu sayılır. Bugün bile felsefe alanında "Yeni Thomascılar" diye bilinen bir grubun (bu kitabın yazarı Gilson da bunlar arasında yer alır) varlığı Aziz Thomas'ın tesirinin derinliğini görmek için yeterlidir. (Çev.)**

14; Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* Pars I, qu. 13, art. 11, *Sed contra.* Tanrıyla varlık arasında görülen Thomistik özdeşlik için bk. E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (New York, Scribners, 1936), böl. iii 5, 42, 63.

olandır" olacaktır. Eğer aynı soruyu Tanrı ile ilgili olarak sorarsak, doğru cevap şöyle olacaktır. Tanrının varlığı, uçsuz bucaksız bir cevher okyanusudur[15]. Fakat "varolmak" *(esse; to be),* daha başka bir şey olup yakalanması daha zordur; çünkü o, gerçeğin metafizik yapısının derinliklerinde yatmaktadır. "Varlık" *(being),* isim olarak bir cevhere işaret

etmektedir. "Varolmak" ise fiildir, çünkü bir fiili göstermektedir. Bunu anlamak, aynı zamanda, özün seviyesinin ötesine, varlığın daha derin düzeyine ulaşmak demektir. Çünkü, cevher olan bir şeyin zorunlu olarak hem öz hem de varlık olması gerektiğini söylemek pekâlâ doğru olur. Gerçekte aklî bilgimizin takip ettiği düzen şöyle olmaktadır: Biz önce bazı varlıkları tasavvur etmekte, sonra onların özlerini tanımlamakta ve daha sonra da bir hükümle onun varlığını tasdik etmekteyiz. Fakat gerçeğin metafizik düzeni, beşerî bilgi düzeninin tam tersidir. Şöyle ki, orada ilk önce gelen belli bir varolma fiilidir; o, bu muayyen varolmanın fiili olduğundan hemen belli bir özün sınırlarını çizmekte ve belli bir cevherin varlık alanına gelmesine sebep olmaktadır. Bu derin anlamda "varolmak" ilk ve köklü bir fiil olup onun sayesinde bir şey varolmaktadır. Thomas Aquinas'in kendi sözleriyle: "Dictur esse ipse actus assentiae";[16] yani "varolmak", bizzat fiilin kendisidir ki o sayede bir öz vardır.

15 Bu formül, Thomas Aquinas tarafından (bk. *a.g.e.,* Paris I, qu. 13, art. 11, Resp.) John Damascene'den iktibas edilmiştir.

16 Thomas Aquinas, I. Sent., dist. 33, qu. 1, and 1, and I^{m}. Krş. *Quastiones dis- putatae: De Potantia,* qu. VII, art. 2, ad. 9. Varlıkla ilgili (egzistansiyel) bir "varolma" kavramı, E. Gilson'un *Realisme thomiste et eritique de la connai- sance* (Paris, J. Vrin. 1939), böl. viii, özellikle s. 220-222'de tartışma konusu edilmiştir. Aristoteles'in Tanrı anlayışı ile Thomas Aquinas'in Tanrı anlayışı arasında genel bir karşılaştırma için Anton C. Peyis in derin tahlillerini içine alan, *Saint Thomas and the Greeks* (Milwaukee, Marquette U.P., 1939) adlı esere bakınız. Augustine'in Tanrı anlayışı ile Thomas Aquinas'in Tanrı anlayışı arasında bir karşılaştırma için bk., A. Gardeil, *La Structure del'ame et I'experience mistique* (Paris, Gabalda, 1927) Ek II, c. II, s. 313-325. Varlık kavramının son derîce basit olduğu ve bizim onu kavramlaştırmamızın imkânsızlığı, J. Maritain'in *Sept leçons sur l'Etre* (Paris, Te'qui, 1932-3, s. 98-99)'inde de vurgulamıştır. "Varolmak"ın bu özellikleri (Bölüm IV'de görüleceği gibi) birçok çağdaş bilim adamı tarafından bir şeyin varlığını o şeyin

"Varolmak"ın mutlak fiil olduğu, başka bütün fiillerin fiili olduğu bir dünya, varlığın her şeyin orijinal enerjisi olduğu bir dünyadır, öyle bir enerji ki, varlık adını almaya lâyık olan her şey, ondan kopup gelmektedir. Böyle bir varlık dünyası, mutlak anlamda var olan Tanrıdan başka hiçbir sebeple açıklanamaz. İşin tuhafı, tarihî açıdan ifade

edilecek mahiyeti ile ilgili daha önceden edindikleri bilgilere dayanarak Tanrının mutlak varlığını çıkarmamışlardır, tam tersine, Tanrının varlığının kendi başına tezahürü, şeylerin varoluş mahiyetinin anlaşılmasında filozoflara yardımcı olmuştur. Başka bir deyişle, Yahudi-Hıristi- yan vahyi, filozoflara "varolmak"ın Mutlak Varlık'a verilecek en uygun ad olduğunu öğrettiği güne kadar bu insanlar, özlerin ötesine geçerek gerçek sebepleri oluşturan varoluş enerjilerine ulaşamadılar. Hıristiyanlık inancının ışığında, metafiziğin gösterdiği kesin ilerleme, bir ilk varlığın, her şeydeki varlık sebebinin mevcudiyetini idrak istikametinde olmamıştır. Yunanlılar arasında en büyük olanlar, bunu zaten biliyorlardı. Sözgelişi, Aristoteles, kendi kendisi düşünen Düşünceyi, mutlak varlık olarak ortaya atarken, Onun Saf bir Fiil, sonsuz bir güç kaynağı olduğunu kesinlikle düşünmekteydi. Dahası var; Onun tanrısı bir Düşünce'nin saf Fiil adını almaya kesinlikle hak kazanmaktadır; fakat o, varlık düzeninde değil, bilgi düzeninde bir saf Fiil idi. Bir şey kendisinde olmayanı başkasına veremez. İmdi Aristoteles'in mutlak Düşünce'si, "O ki vardır" olmadığından varlık veremezdi. Bundan dolayı da Aristoteles'in dünyası "yaratılmış" bir dünya değildi. Aristotales'in mutlak düşüncesi saf varlık Fiili olmadığı için, onun kendi varlığı hakkındaki bilgisi, gerçek ve mümkün varlıkların bilgisini ihtiva etmiyordu; Aristoteles'in tanrısı İnâyet sahibi bir tanrı değildi. O, yaratmadığı (yaratılmış olması, zaten mümkün olmayan) bir dünyayı bilmiyordu bile; çünkü o bir Düşünce'nin düşüncesiydi. Ayrıca o, "O ki vardır'ın kendi kendisinin farkında oluşuna benzer bir bilgiye de sahip değildi.

Ben, Thomas Aquinas'ın Aristoteles'e olan felsefî borcunu küçültmek istemiyorum. Kendisini böyle bir nankörlükle suçlamış olsaydım,

> **başka bütün özelliklerine nazaran niçin daha çok ihmal edildiğini belki daha iyi açıklamaktadır.**

o beni bağışlamazdı. Thomas Aquinas, bir filozof olarak, Musa'nın öğrencisi değildi; o, metodunu, ilkelerini hatta kendisi için son derece önemli olan varlığın mutlak gerçekliği kavramını bile Aristoteles'ten almıştı. Ben sadece şu noktayı belirtmek istiyorum: Bir insan kalkıp da varolma ile ilgili bütün problemleri, özlerin dilinden varlık diline çevirmeye

başlayınca, kesin bir metafizik ilerleme veya daha doğrusu metafizik bir inkılâb başarılmış oldu. Daha doğuş günlerinde bile metafizik, üstü kapalı bir şekilde de olsa, daima "existentiel" bir nitelik kazanmayı amaçlamıştır. Metafizik, Thomas Aquinas'tan sonra hep bu nitelikte olmuştur. Öyle ki, o, bu niteliğini ne zaman yitirmişse kendi öz varlığını da aynı şekilde yitirmiştir.

Thomas Aquinas'ın metafiziği, tabiî kelâm tarihinde daima bir zirve nokta olmuştur; hâlâ da öyledir. Bu bakımdan, bu zirve noktaya zıt düşen bir tutumun ortaya çıkmasında şaşılacak bir şey yoktur. İnsan aklı özlerini ve kanunlarını kavrayabileceği, kavramlarla ifade edebileceği şeyler dünyasında daha çok rahat etmekte; varlıklar dünyasında ise rahatsız olmaktadır, çünkü varolmak bir Fiildir, bir şey değil. Ne zaman bir konferansçı "doğrusu" veya "aslına bakarsanız" şeklinde bir sözle konuşmaya başlarsa, anlarsınız ki, adam çaresizlik içindedir. Bir şeyin var olduğunu düşünelim; o, onunla ilgili size bir sürü şey söyleyebilir, fakat söz konusu şeyin niçin varolduğunun açıklamasına gelince, bu konuda şaşırıp kalır. Eğer varlık, ilk ilke ise ve sözkonusu şeyin ne olduğunun başta gelen ilkesi ise, onun hakkında nasıl konuşulabilir? Olguları olgular olarak veya şeyleri sadece olup biten olaylar olarak ele aldığımızda, başvuracağımız en son merci yine varlıktan başkası olamaz. Evreni, mutlak anlamda, Kendi başına Varolana dayanan belli varlık fiillerinin oluşturduğu bir dünya olarak görmeyi kendimizden istemek, açıkçası, temelde kavramlarla çalışan aklımızın gücünü kopma noktasına kadar germek demek olur. Bunu yapmak zorunda olduğumuzu biliyoruz, fakat yapıp yapamayacağımızı merak ediyoruz, çünkü bunun gerçekten yapılabileceğinden emin değiliz.

Bu, hiç değilse, Thomas Aquinas'ın halefleri arasındaki birçok kimsenin derin şüphe duyduğu bir noktadır. Kendileri Hıristiyan ilâhiyatçıları olan -hem de zaman zaman büyük ilâhiyatçılar olarak faaliyet gösteren- bu insanlar, Tanrının gerçek adının ne olduğu konusunda herhangi bir tereddüt göstermemişlerdir. Tanrının "O ki vardır" olduğundan emin olmalarına rağmen, onlar için gerçek güçlük şuydu: Böyle bir Tanrıya vahyin yardımı olmadan sadece felsefî düşünce ile ulaşabilir miydik? Bu pekâlâ yerinde bir soruydu. Zaten bu ilâhiyatçılar iyice biliyorlardı ki filozoflar, Musa'dan öğreninceye kadar -ki o da bizzat Tanrı'dan öğrenmişti- Tanrıya "O ki vardır" adını vermeyi aslâ

düşünmemişlerdi. İşte, Duns Scotus* gibi büyük bir metafizikçi de görüldüğü gibi insanın aklının sadece felsefî yolla mutlak olarak varolan ve mutlak olarak kadir olan Tanrıya, Hıristiyanlığın Tanrısına, ulaşabilme imkânından şüphe etme yönelişi bundan ileri gelmekteydi[17].

Bu tereddüdün sebebi basittir. İnsan aklı, doğru dürüst kavramlaştıramayacağı bir realite karşısında rahatsız olmaktadır. İşte varlık, böyle bir realitedir. "Ben-im"in aktif bir fiil olduğunu idrak etmek bize zor gelmektedir. "0-dur"un son noktada bir şeyin durumuna işaret etmekten çok, hem o şeyin varolmasına, hem de nasıl ise öylece varolmasına sebep olan ilkel bir varlık fiili olduğuna işaret ettiğini görmek,

*** John Duns Scotus (1266-1308) ortaçağın tanınmış ilâhiyatçı filozofudur. İslâm filozoflarından, özellikle de îbn Sina'dan önemli ölçüde etkilenmiş ve bu ünlü müslüman düşünürün metafiziğine başvurarak hıristiyan ilâhiyatını formüle etmeye çalışmıştır. (Çev.)**

17 Varolmanın 'existentiel' niteliği, gayet güçlü bir biçimde Duns Scotus tarafından da vurgulanmıştır; krş. Parthenius Minges, *I. Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica* (Firenze, Quararachi, 1939), I, 14-17. Bu onun ilâhiyatına özgü açık bir yöneliş olarak göze çarpmaktadır ki buna, göre Hıristiyanlığın Tanrısı, Hıristiyanlığın Tanrısı gibi ele alındığında, inançtan (dinden) yardım görmeyen akıl tarafından bilinemez. Scotus'un yaratılmış varlık kavramını incelemek de ilgi çekici olacaktır. Ona göre, "yaratıklarda özle varlığın birbiriyle ilişkisi, mahiyetin, kendi modu ile olan ilişkisi gibidir. *(A.g.e.,* 5. 16-17) Varlığı, kendi "arazlarından" biri haline getiren özün üstünlüğü, Thomas Aquinas öncesi Plotonizminin bir kalıntısı olarak Duns Scotus'un doktrininde kendisini göstermektedir. Tam anlamıyla 'existentiel' olan bir metafizikte bir varlığın özünden söz etmek, Duns Scotus'un yaptığı gibi özün varlığından söz etmekten daha doğru olacaktır.

belki bize daha da zor gelmektedir. Bununla beraber, bunu görmeye başlayan kimse, evreni meydana getiren şeyi de yakalamaya başlar. Hatta o, bulanık bir şekilde de olsa, böyle bir dünyanın mutlak sebebini de idrak etmeğe koyulur.

Yunan aklı, tabiat veya öz kavramını nihaî bir açıklama olarak görüp kendiliğinden bu noktada niçin durdu? Çünkü bizim beşerî tecrübemizde, varlık daima belirli bir özün varlığıdır. Biz, varlığı sadece şu veya bu şey

şeklinde varolmaktan ibaret olan münferit ve algılanabilir şeyler olarak doğrudan doğruya bilebiliriz. Bir meşe ağacının varlığı, bir meşe ağacı olmakla, hatta daha çok şu veya bu meşe ağacı olmakla sınırlandırılmıştır. Aynı şey diğer nesneler hakkında da söylenebilir. Eğer bu, her hangi bir şeyin varolmasının bizzat varlığın kendisi olmadığını, sadece varlığa ortak olan birçok ihtimalden biri olduğunu ifade etmiyorsa ne anlama geliyor? Bu husus, Thomas Aqui- nas'ın gayet açık olarak 'varolmak' ile 'mevcut şey' arasında yaptığı temel ayırımda en iyi ifadesini bulmuştur. Bu, bir şeyin başka bir şeyden ayrı olduğu mânâda varlığın özden ayrı olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki, varolmak, bir 'şey' değil, bir şeyin varolmasına, nasılsa öylece varolmasına sebep olan bir fiildir. Bu ayırım, sadece şu gerçeği dile getirmektedir: Beşerî tecrübemizde, özü 'varolmak' olan ve 'belli bir şey olmayan' hiçbir şey yoktur. Tecrübî olarak verilmiş olan şeyin tanımı varlık değildir; dolay isiyle o şeyin özü de varlık değildir. Varlık özden ayrı olarak düşünülmelidir.

O halde bu tür şeylerden oluşan bir dünyanın varlığını nasıl açıklayacağız? Şeylerin hepsini teker teker ele alır ve onlardan her birinin niçin varolduğunu kendinize sorabilirsiniz. Onlardan hiçbirinin özü, sorunuza cevap veremeyecektir. Onlardan hiçbirinin tabiatı "varolmak" olmadığı için, onların ne oldukları hakkında elde edeceğimiz en şümullü bilgi "onlar niçin vardır?" sorusuna cevap vermeğe başlamayı düşünmenin ötesine gidemeyecektir. Bizim dünyamız, değişen bir dünyadır. Fizik, kimya, biyoloji orada yer alan değişmenin kanunlarını bize öğretir. Bu bilim dallarının bize öğretemeyecekleri bir şey varsa o da, kanunları düzeni ve akledilirliği ile birlikte ele alınan bu dünyanın *niçin* varolduğudur. Eğer bilinen hiçbir şeyin tabiatı (mahiyeti) "varolmak" değilse, bilinen hiçbir şeyin tabiatı, kendi varoluşunun yeter sebebini kendi içinde bulunduramaz. "Varolmak"ın her yerde mevcut olduğu, her mahiyetin başka mahiyetleri açıklayabildiği, buna rağmen aralarındaki ortak varlığı açıklayamadığı bir dünyanın ötesinde, özü "varolmak" olan bir sebebin bulunması gerekir. Özü salt varlık Fiili olan, yani özü "şu" veya "bu"dan ibaret olmayan, sadece "varolmak" olan bir varlıktan sözetmek, Hristiyanlığın Tanrısını evrenin mutlak sebebi olarak ilân etmek olur. Son derece gizli olan "Tanrı", "O ki vardır", aynı zamanda "en zahir olan" Tanrıdır. Varlıklarının açıklanamayacağını metafizikçiye açıkça gösteren şeyler, özle varlığın çakıştığı mutlak bir sebebin

varolduğu gerçeğine işaret etmektedir. İşte nihayet bu noktada Thomas Aquinas ile Saint Augustine bir araya gelmektedirler. Thomas Aquinas'in kendi existentiel' metafiziği, gerçeğin sadece bir örtüsünden ibaret olan kabuğu zorlayarak geçmeyi başardığı için, bu düşünür (tıpkı bir insanın, sonuçlarından herhangi birine bakarak onların sebebini görmesi gibi) salt varlık fiilini görebilmektedir.

Bu noktaya ulaşmak, St. Augustine'in Hıristiyan inancının gücüne dayanarak ulaşmış olduğu metafizik dünyanın en uzak sınırına *(ulti- ma Thule)* ulaşmak demekti. Augustine, bu noktaya her şeyin, İncil'in ifadesiyle, şunu ilân ettiği günde ulaşmıştı: "Biz kendi kendimizi yaratmadık; biz, sonsuza değin yaşayan O'nun tarafından yaratıldık." Fakat Augustine'e göre, "sonsuza değin Yaşayan", esas itibariyle kendi başına varolan "Ezeli Hakikat, gerçek Aşk ve âşık olunan Sonsuzluk" olarak kalmaya devam etmiştir[18]. Thomas Aquinas, "Bilen her varlık", bildiği tek bir şeyde ve her şeyde zımnen Tanrıyı bilir[19]. Daha da ileri

18 Saint Augustine, Confessions, Kitap X, böl. x, n. 25, İngilizce çevirisi, s. 227. Krş. Aynı eser, Kit. VII, böl. x, n. 16, s. 158.

19 Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae de Veritate, qu. 22 art. 2 ad I^{m} Thomas Aquinas'in, insanların mutlulukla ilgili tabiî ve karışık arzularından söz ettiği her yerde benzeri ifadelere yer verdiği görülmektedir. Meselâ bkz. Summa theologica, pars I, qu. 2 art, I, ad I^{m}.

gidilemezdi; çünkü insan aklı, bütün mezafizik ilkelerin en yükseğinden daha öteye gidemez. En azından şu ümit edilebilirdi: İnsanlar, bu şekilde aslî bir hakikata sahip olunca, onu ihtimamla korurlardı. Fakat onlar böyle yapmadılar. Bu hakikatin kaybı, çok geçmeden keşfinin ardından geldi. Onun nasıl ve niçin kaybolduğu, şimdi dikkatlerimizi çevirmemiz gereken problem olacaktır.

TANRI VE MODERN FELSEFE

Ortaçağ felsefesinden modern felsefenin ilk dönemlerine geçiş, en iyi şekilde, bizzat filozofların toplumsal durumlarında ortaya çıkan değişiklikte kendisini göstermektedir. Ortaçağda filozoflar sınıfını hemen hemen tamamen rahipler ve papazlar oluşturmaktaydı. Fakat XVII. yüzyıldan bugüne kadar ancak birkaç din adamı felsefe alanında yaratıcı bir deha gösterebilmiştir. Fransa'da Malebranche ve Con- dillac'ı, İrlanda'da Berkeley'i ve İtalya'da Rosmini'yi bu kuralın dışında tutabiliriz; fakat bu düşünürlerden hiçbiri modern dönemlerin felsefe dehaları arasına hiçbir zaman sokulmamıştır. Modem felsefeyi Kilise adamları değil; Kilisenin dışında kalan insanlar yaratmıştır; bunu da tabiat-üstü Tanrı sitesi için değil, insanoğlunun yer yüzündeki siteleri için yapmışlardır.

Son derece önemli olan bu değişiklik, Descartes'in *Metod Üzerine Konuşmasının* ilk bölümünde "kendi varlığında veya dünyanın büyük kitabında bulunabilecek olanın dışında herhangi bir bilgiyi araştıramayacağını"[1] ilân etmesiyle daha bir açıklık kazandı. Descar- tes'in bu ifadesi, Tanrıyı, dini, hatta ilâhiyatı bir yana itmeyi amaçlamıyor, sadece bunların felsefî düşüncenin konularını oluşturmadığını vurgulamaya çalışıyordu. Nihayet cennetin yolu, ilimde en yüksek düzeye ulaşmış olanlar kadar, son derece bilgisiz olan kimselere de açık değil midir? İnsanları kurtuluşa erdirmek için vahyin öğrettiği gerçeklerin aklımızın ötesinde kaldığını söyleyen bizzat Kilisenin kendisi

1 Descartes, *Discours de la méthode.* Première Partie, ed. Adam-Tannery, IV,

değil midir? Bırakalım din olduğu gibi, yani zihnî bir bilgi veya akılla kanıtlanabilen bir şey olarak değil, bir inanç sistemi olarak kalmaya devam etsin.

Descartes'in kendi şahsî dinî inançlarından bağımsız olarak gelişen felsefesinde, Ortaçağ Hıristiyan İlim ve Hikmet anlayışına artık son verilmekteydi. Sözgelişi, St. Thomas Aquinas'a göre ilim ve hikmetin başı, ilâhiyat idi. O'nca ilâhiyat, "diğer bütün beşerî bilgilerden önce gelir; o, belli bir derecede değil, mutlak anlamda bir üstünlük ar- zeder. "Niçin bu böyledir. Çünkü ilâhiyatın gerçek konusu Tanrıdır. Tanrı ise insan

bilgisinin, tasavvuru mümkün olan en yüksek objesini oluşturmaktadır: "Evrenin mutlak sebebi, yani Tanrı hakkında düşünmeyi gaye edinene hikmet sahibi denir."[2] Mutlak sebebin ilmi olan ilâhiyat, diğer bütün ilimlerden üstündür. Diğer bütün ilimler ilâhiyatla olan ilişkisine göre değer kazanır ve onların hepsi ilâhiyatın yardımcısı durumundadır. Descartes, böyle bir Hıristiyan hikmet anlayışı karşısında itiraza kalkışacak bir insan değildi. O, bir hıristiyan olarak, şahsî kurtuluşunu İsa'da ve İsa'nın Kilisesinde görmekteydi. Bununla beraber, O, bir filozof olarak, çok farklı bir ilim ve hikmet anlayışı arıyordu. Bu hikmet, tabiî akıl sayesinde elde edilen ve geçici pratik amaçlara yönelik bulunan bilgiyi araştırıyordu[3]. Descartes, ne ilâhiyatı bir yana ittiği için (çünkü o ilâhiyatı dikkatle korudu) ne de felsefeyi ilâhiyattan resmen ayırdığı için (bu işi St. Thomas, yüzyıllarca önce yapmış bulunuyordu) St. Thomas Aquinas'tan ayrılıyordu. Descartes'ta yeni olan, pratik açıdan, felsefî hikmetle dinî hikmeti bir birinden ayırmasıydı. St. Thomas, sonunda birleştirmek amacıyla her ikisi arasında bir ayırım yapıyordu; Descartes ise ayırmak için her ikisi arasında bir fark görüyordu. İlâhiyatçılar imanın hikmeti yardımıyla Descartes'i mutlak tabiat üstü İyiye götüredursunlar. O, buna itiraz etmez, tam tersine memnun olur. Çünkü "herkes kadar ben de cenneti

2 *Summa Thelogica,* Pars I, qu. 1. art. 6. Resp.

3 Descartes, *Principes de la philosophei,* éd. Adam-Tannery, Part II, Vol. IX, 4. II. 19-23. Krş. s. 5, II. 13-18. Bu konuyla ilgili olarak ay. bk. Maintain,*La Songe de Descartes* (Paris, R.A. Corréa. 1932) ch. III, "Déposition de la Sagesse", s. 79-150.

elde etmek için mücadele etmekteyim" diyen, Descartes'in kendisidir[4]. Buna rağmen o, bir filozof olarak, farklı bir hikmet anlayışının peşinde idi. 'Bu ise, "ilk sebeplerin ve gerçek ilkelerin" aklî bilgisi olup, bilinebilen her şey buradan çıkarılmaktadır[5]. Bu, "aklın, inancın ışığına ihtiyaç göstermeden dikkate aldığı" tabiî ve beşerî bir iyiliktir.

Böyle bir tutumu âni sonucunun, insan aklını yeniden Yunanlıların felsefî tutumuna geri getirmek şeklinde ortaya çıkması gerekirdi. Çünkü Descartes'in felsefesi, ne doğrudan ne de dolaylı olarak ilâhiyat tarafından düzenlenmekteydi. O'nun felsefe ile ilâhiyatın varlıkları sonuçların nihaî noktada birleşeceğini düşünmesi için bir sebep de

yoktu. Onun inancı ile aklı veya ilâhiyatı ile felsefesi arasındaki aynı ayrılık, niçin dinî ibadetin objesi veya objeleri ile, varolan şeylerin kavranmasını sağlayan aklî ilkesi arasında da olmasın? Descartes'in böyle bir tutumu kabul etmesi son derece mantıkî olurdu. Nitekim Descartes'in hayatını kaleme alan en iyi tarihçilerden bir kısmı, onun, böyle bir tutumu benimsediğini söylemekten çekinmemektedir. Hamelin'in ifadesine göre, "Descartes, Yunan filozoflarını, sanki kendisi ile onlar arasında, fizikçiler hariç, hiç kimse yokmuş gibi takip etmektedir."[6]

Mantîken bunun böyle olması gerektiğinden hiç şüphe yoktur. Fakat durumun bu merkezde olmadığı da aynı ölçüde şüpheden uzaktır. Bunun böyle olduğunu gayet basit bir tarihî açıklama ile göstermek mümkündür. Bir Yunan filozofu, aklî metotla tabiî kelâm problemine yaklaştığı zaman, sadece Yunan mitolojisi ile karşı karşıya bulunmaktaydı. Adı, derecesi veya fonksiyonu ne olursa olsun Yunan âleminin tanrılarından hiçbiri, tek, yegâne ve mutlak Varlık olduğunu, evrenin yaratıcısı, her şeyin prensibi ve son gayesi olduğunu, iddia etmemektedir. Öte yandan Descartes, aynı felsefî probleme, Hıristiyanlığın

4 Descartes, *Discours de la Methode,* VI, 8, II. 8-9. Burada aynen şöyle denmekledir: Ben, ilahiyatımıza saygı duyuyorum. Ben de herkes kadar cenneli kazanmayı ümid ederim.

5 Descartes, *Prirıcipes de la philosophie,* Preface, s. 5, 11, 21-24.

6 O. Hamelin, *Le Systeme de Descartes* (2. ed. Paris, Alcan, 1921). s. 15.

Tanrısı ile karşı karşıya gelmeden yaklaşamazdı. Eğer bir filozof aynı zamanda hıristiyansa, araştırmasının başında şöyle söyleyebilir: Bir an için hıristiyan olmadığımı kabul ederek varolan her şeyi açıklayan ilk ilkeleri ve ilk sebepleri, inancın ışığına başvurmadan yalnız başına akılla araştırmaya çalışayım. Fikrî bir spor olarak bu, herhangi bir oyun kadar iyidir; fakat sonunda başarısızlığa mahkûmdur. Çünkü varlığın sadece bir tek sebebinin bulunduğu, bir insanın hem inancının hem de bilgisinin konusu olursa, inandığı Tanrı, bildiği sebepten başkası olamaz.

İşte modern tabiî kelâmın bütün problemi özlü olarak burada yatmaktadır; onun mahiyetindeki garabeti farketmek, yine onun tarihini

anlayabilmenin ilk şartı olmaktadır. Descartes'in, sanki araya hiç bir kimse girmiyormuşcasına Yunanlılardan sonra gelmiş olması düşünülemez; o, Yunanlıların salt aklî metodu ile Hıristiyan tabiî kelâmının ortaya çıkardığı bütün güçlükleri çözmek gibi naiv bir durumla karşı karşıya kalmıştı. Başka bir deyişle, Descartes, Hıristiyanlıktan tamamen koparılmış bir felsefenin "ilk ilke"si ile, felsefenin Hıristiyan vahyinin etkisinden uzak kaldığı sürece bir türlü keşfedemediği Tanrının, aynı şey olduğunun eninde sonunda ortaya çıkacağından bir an için olsun şüphe etmemiştir. Bu bakımdan, biz tarihçilerin Descartes hakkında görüş birliğine varamadığımıza hayret edilmemelidir. Bazılarımız, tarihi onun söylediklerine, bazılarımız ise yaptıklarına göre yazıyoruz. O, salt aklın ışığında hakikati arayacağını söylerken metafizikte de hıristiyan tabiî kelâmının sonuçlarını, sanki tabiat üstü hıristiyan kelâmı hiç varolmamış gibi, yeniden ortaya koyuyordu. Liard'a göre, Descartes bilimsel pozitivizmin öncüsü olarak gözükmektedir. Espinos'a göre ise o, ilk Cizvit hocalarının sadık bir öğrencisidir[7]. As

7 Victor Cousin, Descartes'i kendi cousin'in spiritualist metafiziğinin bir açıklayıcısı olarak yorumlamıştır. Metafizik unsurların ağır bastığı böyle bir yoruma karşı çıkan (L. Liard, *Descartes,* Paris, Alcan, 1882) Kartezyanizmin bilimsel unsurlarına ağırlık vermiştir. Daha sonra L. Levy-Bruhl'un basılmamış konferanslarının etkisinde kalarak ben de *La Liberte chez Descartes et la theologie* (Paris, Alcan, 1913) adlı eserinden Liard'ın yaptığını yaptım. Bu problem her yönüyle Henri Gouhier tarafından, *La Pansee Religieuse de*

lına bakılırsa Descartes, bir ve aynı zamanda her ikisiydi de; fakat aynı sorular karşısında takındığı tavırdan dolayı değil.

Descartes'in Tanrısının, Hıristiyanlığın Tanrısı olduğundan hiç şüphe yoktur. Böyle bir Tanrının varlığı ile ilgili Descartes'çi delilin genel temelini, düşünen, yaratılmamış ve bağımsız olan açık-seçik bir cevher fikri oluşturmakta olup bu fikir, tabiî olarak insan zihninin doğuştan getirdiği bir fikirdir. Böyle bir fikrin (Îde'nin) niçin bizde mevcut olduğunun sebeplerini araştırırsak, başka türlüsü düşünülemeyen şöyle bir açıklama öne sürme yoluna gideriz: Zihnimizdeki Tanrı fikrine verebileceğimiz bütün sıfatlara sahip olan, yani kendi başına varolan, sonsuz ve kadir olan, eşi ve benzeri bulunmayan bir varlık mev- cuttur. Bizde doğuştan varolan Tanrı fikrini düşünmek O'nun varlığından emin

olmak için yeterlidir. Biz, diğer varlıklarda özle varlık arasında bir ayırım yapmaya alışkın olduğumuz için Tanrıyı gerçekte varolmayan olarak düşünmeye yöneliriz. Fakat biraz daha dikkatlice düşünürsek Tanrının yokluğunu düşünmenin mümkün olmadığını görürüz. Mutlak anlamda yetkin varlık fikri, bizde doğuştan varolan Tanrı fikriyle aynıdır. Varlık, bir yetkinliktir, o halde varlık sıfatının eksik olduğu mutlak bir Varlık düşünmek, O'nun yetkinlikten de yoksun olduğunu düşünmek olur ki, bu, bir çelişkidir. Öyle ise varolma, Tanrıdan ayrı olarak düşünülemez ve dolayısiyle Tanrının varlığı zorunlu olur[8].

Descartes'in, tarihi daima küçük gördüğü iyice bilinen bir gerçektir. Fakat burada tarih, Descartes'in kendisine yaptığını tamamı tamamına iade etmektedir. Eğer o, öne sürdüğü Tanrı kavramı hakkında

Descartes (Paris, J. Vrin, 1924) adlı eserde yeniden dikkatle incelendi ve benim varmış olduğum sonuçlar maharetle düzeltildi. Levy-Bruhl'un Descar- tes'i bilimsel bir kafaya sahip bir düşünür olarak takdim edip okuttuğu yıllarda A. Espinas da onu din savunucusu olarak ortaya koyuyordu. Espinas'ın vardığı sonuçları ölümünden sonra basılan _Descartes et la Morale_ (Paris, 1925 (2 cilt) adlı eserde bulmaktayız. Söz konusu problemle ilgili en soji tartışmayı Francesco Olgiati'nin _Cartesio, Vita e Pensiero_ (Milano, 1934) adlı eserinde görmekteyiz.

8 Descartes, _Medtations,_ V., ed. Adam-Tannery, IX, 52.

azıcık araştırma yapsaydı şunu hemen farkederdi: Bütün insanlarda muayyen bir ulûhiyet kavramının bulunduğu gerçek olmakla beraber, onlar her zaman Hıristiyanlıktaki Tanrı anlayışına sahip olmamışlardır. Eğer bütün insanlar bu Tanrı fikrine sahip olmuş olsalardı, Musa, Yahova'dan kendisine ne ad vereceğini sormazdı; veya Yahova'nın cevabı "ne aptalca bir soru! Sen zaten onu biliyorsun" şeklinde olurdu. Descartes, Hıristiyan inancını işin içine katarak kendi metafiziğinin aklî sâfiyetini bozmamaya o kadar titizlikle gayret harcadı ki, bu yüzden Hıristiyanlığın Tanrı tanımının bütün insanlarda doğuştan varolduğunu rahatça ilân etti. Platon'un doğuştan idea'ları gibi, Descartes'in Tanrı fikri de bir hatırlamadan ibaretti. Fakat bu hatırlama (Platon'da olduğu gibi) ruhun daha önce yaşamış olduğu hayatındaki bir îdea'yı hatırlaması değil de Descartes'in çocukken Kilisede öğrendiğini hatır- lamasıydı.

Bu derece önemli metafizik bir fikrin kaynağı hakkında Descartes'in

kayıtsız davranması, onun felsefesinde tesadüfen ortaya çıkan biricik şey değildir. Ondan önce gelenlerin söylemiş oldukları birçok şeyleri Descartes muhteva yönünden doğru bulmuş ve işine geldiği yerlerde onları tekrar etmekten çekinmemiştir. Fakat ona göre, tekrar etmek, başkalarından almak anlamına asla gelmez. Bizzat kendisinin de müşahade ettiği gibi, Descartes'in felsefesinin en büyük meziyeti şundan ibaretti: Onun felsefesi doğru bir metodu sonuna kadar tutarlı olarak uygulayan bir felsefe olduğu için o, aynı zamanda, açık ve seçik ilkelerden hatasız bir şekilde çıkarılarak kanıtlanmış sonuçları kapsayan bir felsefeydi de. Onun halkalarından birini değiştirmenizi söylemiyorum; halkanın sadece yerini değiştirin bütün çıkarım zinciri parça parça olur[9]. Bir fikrin değeri, eğer tümdengelim düzeyindeki yerine bu kadar kopmaz bir şekilde bağlı olursa, insan niçin o fikrin kaynağını merak etsin? Doğru bir fikrin tam anlamıyla doğru olduğu bir yer varsa, bu yer Descartes'in felsefesinden başka bir yer olamazdı. Descartes'çi Tanrı fikri, bu dedüksiyon ilkesinin uygulamaya konulu- şunu gösteren önemli bir örnektir. Şüphesiz, bu fikir, Descartes meta-

9 Descartes, *Principes de la philosophie,* Préface, IX, 13. II, 12-26.

fiziğinin köşe taşıdır. Fakat beşerî hikmet tek olduğu için soyutlanmış bir *Descartes'ç*i metafizik de olamazdı. Descartes'çi metafiziğin köşe taşı olan, ilkelerini bu metafizikten alan fiziğin de zorunlu olarak köşe taşı olacaktır. Kısacası, Descartes'in Tanrı fikrine onun zihnindeki eksiksiz değerini kazandıran şey, bu fikrin, dünyanın tam anlamıyla bilimsel bir yorumunun yapılması için bir başlangıç noktası olmasıydı. Kartezyenizmin Tanrı fikri metafizik bakımdan doğru olduğundan, bu Tanrı, bilime fiziğin gerçek ilkelerini temin etmektedir. Başka hiçbir kimse sistemli bir açıklama yapabilmek için fiziğe ihtiyacı olan ilkeleri veremeyeceğinden dolayı ancak Kartezyanizmin Tanrısı gerçek Tanrı olabilirdi.

Descartes'in Tanrısının şaşırtıcı metafizik maceralarını anlamak isteyen herhangi bir insanın bu hususu dikkatlice zihnine yerleştirmesi gerekir. O, tıpkı St. Thomas Aquinas'in Tanrısı kadar kendi kendine yeterli bir Varlık olmakla kalmamaktadır. Eğer şartlar elverseydi Descartes Onu daha da ileri götürmeyi memnuniyetle kabul edecekti. Descartes'in Tanrısı, kendi varlığı için hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan salt

bir Fiilden ibaret değildir. O, tabir yerinde ise, kendi varlık sebebi durumunda olan, kendi başına varolan sonsuz bir enerji gibidir. Şüphesiz böyle bir Tanrıyı tam olarak anlatabilecek hiçbir kelime yoktur. Sebep, kendi eserinden ayrı olarak bize gözüktüğünden dolayı Tanrıdan, kendi varlığının sebebiymiş gibi sözetmek tuhaf bir şey olur. Buna rağmen hiç değilse bu kendine özgü durumda sebep ve sonuç kavramlarını, birbiriyle çakışacak şekilde bir araya getirebilseydik, mutlak kudret sahibi ve kendi kendinin sebebi olan bir Varlık anlayışı, insanın Tanrıyı anlama yaklaşımları arasında en yeterli olanı olurdu[10].

İlk bakışta Descartes'in Tanrısı ile St. Thomas Aquinas'in Tanrısı arasında, metafizik düşünceden gelen bir ton farkından başka bir farkın bulunmadığı görülür. Fakat burada gözün yakalayabileceğinden

10 Böyle bir Tanrı kavramı ve içinde bu kavramın ifade edildiği Descartes'in metinleri hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de pansée médiévale dans la fomation che système cartesien* (Paris, J. Vrin. 1930).

daha fazlası vardır. Thomas Aquinas, Aristoteles'in Mutlak Düşüncesini Hıristiyanlığın "O ki vardır"ına dönüştürdüğü zaman felsefi bir ilkeyi Tanrı seviyesine çıkarıyordu. İşte Descartes, Hıristiyanlıktaki bu Tanrı fikrini bir ilk felsefi prensip olarak kullanıyordu. Descartes'in bir hıristiyan olarak inandığı Tanrının, bir filozof olarak âlemin ilk sebebi olduğunu bildiği varlıklarla aynı olduğundan şüphe yoktur. Fakat kendi başına ve mutlak yeterliliği içinde ele alınan Tanrının Descar- tes'a bir yarar sağlayamayacağı gerçeğini de akılda tutmak gerekir. Kendi başına Tanrı, Descartes'e göre, dinî inancın objesi olmaktadır; aklî bilginin objesi olan ise, "Felsefenin İlkleri" arasında en yüksek yeri işgal eden Tanrıdır. Bu yüzdendir ki, Descartes'in tabiî kelâmı, İlâhî sıfatlar arasında sadece âlemin varlığı ile ilgili olanları dikkate almaya inhisar etmekle kalmadı, aynı zamanda bu sıfatları Kartezye- nizmin dünyasının varlığını açıklayacak tarzda dikkate aldı.

Kartezyenizmin bilim dünyasının ne olduğunu herkes bilir. O, içindeki herşeyin zamanın geometrik özellikleri ve hareketin fiziksel kanunları ile açıklanabildiği baştan sona mekânik bir evrendir[11]. Eğer Tanrıya böyle bir dünyanın yegâne açıklama ilkesi olarak bakarsak, o zaman O'nun kendi sonsuz Varlığını düşünmesi değil, kendi kendinin sebebi olan mutlak

kudretlilik, yani O'nun yaratıcısı kozalitesinin kaynağı, asıl İlâhî sıfat olur. Thomas Aquinas'in kendi kendine yeterli olan ve kendi varlığını bilen Varlık'ının yerine Descartes'ta kendisinin sebebi olan bir enerji kaynağına sahibiz. Eğer mecâzî bir ifade ile söyleyecek olursak, Thomas Aquinas'in Tanrısı sonsuz bir varlık deryası olduğu halde, Descartes'in Tanrısı sonsuzca güçlü bir varlık pınarıdır. Bunun neden böyle olduğunu görmek hiç de zor değildir. Tanrının nihaî felsefi fonksiyonu, O'nun bir sebep olmasıydı; o halde Kartezi- yen dünyanın yaratıcısı için gerekli olan her türlü sıfata Tanrı sahip olmak zorundaydı. Mekân içinde sonsuzca uzayıp gittiği için böyle bir dünyanın yaratıcısı, sonsuz olmalıydı; böyle bir dünya tamamen mekanik olduğu ve nihai sebeplerden mahrum olduğu için onun içinde gerçek ve iyi olan ne varsa durumunu aynen korumalıydı; çünkü o,

11 Descartes, a.g.e., İkinci Kısım, IX, Böl. 1XIV, 101-102.

Tanrının hür iradesinin tecellisi neticesinde yaratılmıştır, buna ters düşen bir tarzda değil. Descartes'in mekânik dünyası, aynı miktarda hareketin evrende korunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Böylece onun Tanrısı da değişmeyen bir Tanrı olmaktadır. Bu Tanrının iradesiyle ortaya konan kanunlar, dünya yıkılmadıkça her hangi bir değişikliğe izin veremezler. Kısacası, Kartezienizmin Tanrısının özü, geniş ölçüde bu varlığın felsefî fonksiyonu tarafından belirlenmiştir. Bu fonksiyona göre O, Descartes'in tasavvur ettiği mekânik dünyayı yaratmakta ve böyle bir dünyanın devamını sağlamaktadır[12]. Yaratıcı olma, şüphesiz, Hıristiyanlığın Tanrısının belirgin özelliğidir; fakat özü yaratıcı olmaktan başka bir şey olmayan Tanrı, Hıristiyanlığın Tanrısı değildir. Hıristiyanlığın Tanrısının gerçek özü yaratmak değil varolmaktır. "O ki vardır" (özü, 'varolma' olan Tanrı), isterse yaratabilir de; fakat O, yaratmak için var değildir; hatta kendi varlığını bile. O, mutlak olarak varolduğu için yaratmaktadır.

Descartes metafiziğinin niçin ve hangi anlamda tabiî kelâmın evriminde önemli bir anı oluşturduğunu artık görmeğe başlamış bulunuyoruz. Fakat evrim, ilerleme ile her zaman eş anlamlı değildir. Descartes'in durumunda değişiklik, ilerlemeye değil gerilemeğe mahkûmdu. Ben burada dogmatik bir düşünceden hareket ederek Thomas Aquinas'in Tanrı anlayışının doğru olduğunu söylemiyor, yalnız

şu objektif gerçeği açıkça ortaya koymak istiyorum: Descartes'in Tanrısı, felsefî mutlak bir sebep olarak bile, cılız doğmuştu. Descartes'in

12 Bu yüzden Pascal, haklı olarak şöyle demektir: "Descartes'i bağışlayamam. O, bütün felsefesinde Tanrıdan vazgeçmeği göze alabilirdi. Ne var ki, dünyanın harekete geçirilmesi için onun hareket verici bir güce ihtiyacı vardır; bunun ötesinde Descartes'in Tanrıya ihtiyacı yoktu. "Pascal's Pensées, trans. W.F. Trotter, s. 153-154. Descartes'in tabiî kelâmına hâkim olan bu fizikçilik veya tabiatçılık Maurice Blondel tarafından büyük bir dikkatle tesbit ve takdire şayan bir şekilde tahlil edilmiştir. ("L'anticartésianisme de Malebranche" Revue de métaphisique et de Morale, 1916, s. 1-26). Ben, bu son derece mükemmel denemeye bir tek şey ilâve etmek isterim. Malebranche, kendi anti-kartezyanizmini Kartezyanizmin terimleri ile ifade etti. Onun şahsî güçlükleri buradan gelmektedir. O, Descartes'in tabiî kelâmını yeniden hıristiyanlaş- tırmaya çalışırken Hıristiyanlığın Tanrısını Kartezyenleştirdi.

tasavvur ettiği şekliyle O'nun yaşaması zaten mümkün değildi. O hıristiyanlığın tanrısıydı; ne var ki felsefî bir ilke durumuna düşürülmüştü. Kısacası O, dinî inanç ve aklî düşüncenin karışımı ile vücut bulmuş mutsuz bir melezdi. Böyle bir Tanrının en belirgin özelliği, O'nun yaratıcı fonksiyonunun yine O'nun bütün özünü eritip içine almasıydı. Dolayısiyle, bundan böyle O'nun gerçek adı artık "O ki vardır" olmayarak, daha çok "Tabiatın Yaratıcısı" olarak da düşünülmüştür, fakat yine de O, bundan sonsuzca daha fazla olan bir varlıktır. Oysa Descartes'ta Tanrı gittikçe bundan başka bir şey olmamaya mahkûmdu. Descartes, tabiatı bir tür tanrı olarak göremeyecek kadar iyi bir hıristiyandı. Fakat işin tuhafı Descartes, Hıristiyanlığın Tanrısını Tabiatın mutlak sebebi derecesine indirirken aynı şeyi yaptığını asla görmedi. Metafizik sonuçlar, kaçınılmaz olarak, kendi ilkelerinden çıkarılırlar. Buna göre Descartes, aşağıdaki cümlesiyle, Onsekizinci yüzyıldaki Descartes'çilerin varmış oldukları sonuçlara varıyordu: "Ben, genel anlamda Tabiat sözüyle ya Tanrıdan ya da Tanrının yaratılmış varlıklar alanına yerleştirdiği düzen ve yatkınlıktan başkasını anlamıyorum."[13]

Kartezyanizmin tabiî kelâmının en aşta gelen tarihî etkisi, dinî ibadetin objesi olan Tanrı ile felsefî düşüncenin ilkesi olarak kabul edilen Tanrının bir kez daha birbirinden koparılması olmuştur. İşte Pascal'ın şu meşhur protestosu buradan kaynaklanmaktadır: Hıristiyanların Tanrısı, sadece

matematik hakikatlerin veya mevcut unsurların düzenin yaratıcısı olan Tanrı değildir. Bu, kâfirlerin ve Epikürcüle- rin görüşüdür ... İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakup'un Tanrısı, Hıristiyanların Tanrısı, bir aşk ve huzur Tanrısıdır; gönlünde kendisine yer verenlerin kalplerini ve ruhlarını dolduran bir Tanrıdır[14]. Bir anlamda denebilir ki, Descartes'i takip edenler arasında en başta gelenler, tabiî kelâmın birliğini yeniden Kartezyanizmin ilkeleri üzerine yerleştirmek için insan olarak ellerinden gelen her şeyi yaptılar. Eğer onlar başarılı olmadılarsa -ki üzülerek ifade edeyim ki olamadılar-

13 Descartes, Méditation, VI, ed. Adam-Tannery, IX. 64.

14 Pascal's Pansées, s. 153-154.

bunun sebebi belki de şuydu: Bizzat üzerlerine aldıkları işte bir terslik vardı; dolayısiyle o, yapılması mümkün olan bir şey değildi.

Böyle bir görevin başarıyla yerine getirilmesi mümkün olsaydı, Malebranche büyük bir ihtimalle bunu başaracak kişi olurdu. Neredeyse mistik diyebileceğimiz, son derece dindar ve aynı zamanda bir papaz olan Malebranche, bu felsefî tecrübede başarılı olmak için gerekli bütün şartları kişiliğinde toplamış bulunuyordu. O, bir fizikçi olarak, Descartes tarafından ortaya konan mekanik ilkelerden oldukça memnundu. Bir metafizikçi olarak o, Kartezyanizmle Augustinizm (St. Augustine'in öğretici) arasında orjinal bir senteze vardı ki buna göre, Tanrı, hem beşerî bilgi düzeyinde, hem de fiziksel sebeplilik düzeyinde yegâne yeterli sebep olarak öne sürülmekteydi. Bir ilâhiyatçı olarak da o, Tanrının daima kendi varlığına uygun düşecek tarzda hareket edeceğini ve Tanrının hareketlerinin yegâne amacının İsa'nın şahsında tezahür eden Kendi yüceliği olduğunu ileri sürmekteydi. Malebranche şöyle soruyor: Eğer Tanrı bizzat Varlık değilse nedir? O, diyaloglarının birinde Ariste'yi şöyle konuşturur: "Sen, Tanrıyı, O, Musa ile konuşurken, Kendisini nasıl tanımladıysa öyle tanımlıyorsun: Tanrı, "O ki vardır."[15] İnsanın aklına burada şu soru gelebilir: Bu, gerçekten Hıristiyanlğın Tanrısı değil midir?

Şüphesiz O, Hıristiyanlığın Tanrısıdır. Sonsuzca mükemmel bir Varlık olan Malebranche'in Tanrısı "Kendi kendisinin nûrudur; O, bütün

varlıkların özünü ve onların muhtemel modalitelerini kendi cevherinde bulur; O'nun iradesinde bütün şeylerin varlıkları ve gerçek mo- deliteleri yer alır."[16] Bu tanımlamada Thomas Aquinas'in Tanrısına kolaylıkla atfedilmeyecek bir tek kelime yoktur. Tanrının hür olarak ezelî hakikatleri yarattığı konusunda Descartes'e teslim olmak şöyle

15 Malebranche, *Entretiens sur la métaphisique et sur la religion,* ed. Paul Fon- tana (A. Colin, 1922) C. I, böl. II, seksiyon 4., s. 46. Malebranche'ın doktrinin genel bir açıklaması için bk. Henri Gouhier, *La Vocation de Malebranche* (Paris, J. Vrin, 1926) ve *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (Paris, J. Vrin, 1926).

16 Malebranche, *Entretienes*, C. I, böl. VIII, seksiyon, 10, s. 182.

dursun, Malebranche, Augustine'in Tanrı görüşünü bütünüyle ihya etmektedir ki, buna göre Tanrı, kendi ezelî İdea'larını bilmek suretiyle her şeyin fiili ve mümkün halini, öz cevherini bilmek suretiyle de kendi İdea'larını bilmektedir. Fakat bu gevşek kaynaşma noktasında, Kar- tezyanizmin ruhu, Malebranche'ın tabiî kelâmına sızmaktadır. Bir bakıma her şeyi kendi özünde gören ve her şeyin varlığını, kendisine ait makul ilişkilerle birlikte orada bulunan bir Tanrı, Descartes'in Tanrısı'nın tam zıttı olmaktadır. Fakat işin tuhafı bu iki Tanrı anlayışı arasındaki fark, şu gerçeğe dayanmaktadır. Malebranche, kendince yeterli ölçüde Karteziyen olmayan Descartes'in Tanrı anlayışını, tümüyle Kartezyenleştirmiştir. Descartes'in dünyası, mutlak kudret sahibi bir Tanrının keyfi iradesiyle konmuş vâzıh kanunların bir dünyası olmuştur. Malebranche'in orjinalliği ise, Tanrıyı bu vâzıh kanunların sonsuz dünyası şeklinde düşünmüş olmasından gelmektedir. Plotinus'un "Akl"ına Malebranche'ın İlâhî Kelâm'ından daha yakından benzeyen başka hiçbir şey yoktur. Birçok tarihçi onların aynı şey olduğunu söyleyebilir. Her halükârda bu ikisi birbirine o kadar benzemektedir ki insan, neredeyse Malebranche'ın Kelâm'ını Kartezyenleşmiş Plotinus'un Aklı olarak tanımlayabilir. Kısacası, Malebranche'a göre, Descartes'in Tanrısının hürriyetini kullanarak yaratılmış varlık için koyduğu makul düzene Yaratıcı'nın kendisinin de uyması gerekir.

Malebranche'ın metafizik düşüncelerinin açık sonucu, tabiatüstü Tanrı anlayışının doğuşu olmuştur ki bu Tanrının iç hayatı Kartezyen dünyanın

modeline göre tasavvur edilmiştir. Kendi varlığına iştirak eden bütün muhtemel sonluları yine kendi varlığında bilmekle Maleb- ranche'ın Tanrısı, tasavvuru mümkün olan her varlığı ve onlar arasındaki her türlü ilişkiyi bilmektedir. O, tek ve basit düşünülür *(intelli- gible)* uzam fikrinde bir araya gelen bütün kemiyete bağlı ilişkileri bilmektedir. Başka bir deyişle, Tanrının fiziği ile Descartes'inki aynıdır. Başka türlü nasıl olabilirdi? Çünkü yegâne gerçek dünya, Descartes'in geometrik dünyasıydı. Orada mekân içindeki uzamın özelliklerine dayanarak her şey açıklanabilirdi. Tanrı bu ilişkiler hakkındaki basit bilgi sayesinde madde dünyasını, tıpkı Descartes'in bu dünyayı bildiğini düşündüğü şekilde, bilmektedir.

Acaba mekân içinde yer alan sonsuzca muhtemel münasebet sistemleri arasından Tanrının, yaratmak için şu içinde bulunduğumuz dünyayı seçtiği gerçeğini nasıl açıklayacağız? Malebranche'ın bu soruya verdiği cevap şudur: Nicelik *(quantity)* ilişkilerinin yanısıra yetkinlik yahut "kemal" *(perfection)* ilişkileri de bulunmaktadır. İki kere ikinin dört etmesi nicelik düzeninden ortaya çıkan bir ilişkidir. İnsanın vahşi hayvanlardan üstün olması ise bir yetkinlik ilişkisidir. Nasıl ki nicelik ilişkileri, tümüyle nazarî ilişkiler çeşidine giriyorsa, yetkinlik ilişkileri de tanımı gereği, pratik alana girmektedir. Bize daha iyi gözüken bir şey, aynı zamanda daha sevimli görünür. Tanrı için de durum aynıdır. Varlığın mümkün olan bütün şeyler arasındaki mümkün her türlü yetkinlik ilişkileri birlikte ele alınınca, "Düzen" diye adlandırdığımız sonsuz bir sistem oluşur. "Tanrı, gerek kendi sıfatları arasında gerekse kendi öz cevherindeki fikirler arasındaki yetkinlik ilişkilerinden ibaret olan, ibaret olması gereken, bu değişmez düzeni sürekli bir sevgi ile sevmektir." O halde Tanrı, kendi iradesine ve yetkinliğine ters düşmeden -ki düşmesi imkânsız bir şeydir- bu ezelî ve mutlak düzenle çelişen herhangi bir şeyi isteyemez ve sevemezdi[17]. Tanrının bu, bir tek dünyayı bugünkü şekliyle yaratmış olması, bundan dolayı değildir. Kesin bir dil kullanılacak olursa, bu dünya varolması mümkün olan muhtemel dünya değildir. Fakat bu dünya, en azından, Tanrı tarafından yaratılması mümkün olan evrensel, düzenli, makul kanunlarla yönetilmesi gerekli olan mükemmel dünyadır[18]. Tek tek yetkin olan şeylerin oluşturduğu kümeler, ne bir bütün meydana getirebilir ne de bir dünya; çünkü o, kanunlarla yönetilen şeylerin düzeni olmayacaktır.

Malebranche'ın Tanrı kavramını anlamanın belki de en iyi yolu,

kendimize şu soruyu sormaktır: Diyelim ki Kartezyanizmin dünyası varolması mümkün olan dünyaların gerçekten en makul olanıdır; Tanrı, yaratmak için neden onu seçip ayırdı? Pek tabiî buna verilecek cevap şu olacaktır: Çünkü Tanrı mutlak anlamda akıl sahibidir; eğer

17 ***Aynı eser,*** **C. I, böl. VIII, see. 13, s. 185-187.**

18 ***Aynı eser,*** **C. II, böl. IX, see. 10, s. 209-211.**

Descartes tanrı olsaydı, onun yapacağı şeyi, Tanrı da yapmaktan geri durmazdı. İşin tuhafı Descartes, tamamlanmış *Dünya* adlı bir yazısında bu soruyu, "Dünya neden meydana gelmiştir" şeklinden çok, aynen şöyle sormuştur: Düşününüz ki biz, yoktan tam anlamıyla mükemmel bir dünya yaratmak zorundayız; bunu nasıl gerçekleştirebilirdik? Ma- lebranche, aynı yolda bir adım daha ileri gitmekten başka bir şey yapmadı. "Tanrı başka bir evren yaratabilir miydi?" sorusuna Thomas Aquinas'ın cevabı şu olmuştu: Şüphesiz evet; çünkü Tanrı mükemmeldir ve O'nun yarattığı dünya da çok güzeldir. Fakat o, daha birçok güzel dünyalar yaratabilirdi. Varolması mümkün olan dünyalar arasından Tanrının neden bu dünyayı seçip yarattığını biz bilemeyiz; çünkü Tanrı hürdür. Malebranche da Tanrının yaratıp yaratmama konusunda hür olduğunu daima söylemiştir. Fakat o, buna şu hususu da eklemiştir: Madem ki Tanrı hür iradesiyle yaratmayı seçmiştir, öyleyse yaratılması mümkün olan en iyi dünyanın yaratılmasında Tanrının yetkinliği, Tanrı için bağlayıcı olmaktadır.

Açıkça görüleceği gibi, burada yetkilik kavramı, varlık kavramından daha üstün tutulmaktadr. Malebranche, Tanrıya yine de "Varlık" demektedir. Hatta Augustine'in etkisi altında kalarak Tanrıyı Politi- nus'un ve Platon'un İyi'si gibi tasavvur etmektedir. Fakat İyi, bir öz veya mahiyet olarak varolsa bile, "Tanrı yetkin olduğundan dolayı yok olamaz" demekle "Tanrı, 'O ki vardır' şeklinde nitelenen bir Varlık olduğu için eksik (yetkin değil) olamaz" demek arasında büyük fark vardır. Malebranche, İkinciyi söylüyor fakat birinciyi düşünüyor. Dolayısiyle St. Augustine'in bu çok dindar takipçisi, kendisinden on üç asır önce yaşamış olan üstadının düştüğü sıkıntılı duruma doğru düşünmeden ilerlemektedir. Şöyle ki, onun vahye dayanan ilâhiyatı, tabiî bir felsefeye sahip değildir. Onun felsefesinin Tanrısı dininin Tanrısıyla aynı değildir.

Bu gerçeğin şaşırtıcı bir yanı yoktur. Benimsediği felsefî metot açısından Malebranche bir Kartezyendi. Kartezyenizmin önemli ve belki de derin ilkelerinden biri, asla şeylerden fikirlere (idelere) gitmek değil, tam tersine fikirlerden (idelerden) şeylere gitmektir. Bir Kartezyene göre, varlık sadece özler aracılığı ile ve özlerde verilmiştir. Eğer Tanrı fikri bizde bulunmasaydı, O'nun gerçekten varolduğunu öne süremezdik. Mademki bu fikir bizde vardır, öyleyse onun varlıkla münasebeti vardır. Descartes'in beşinci *Méditation* da açıkça söylediği gibi, Tanrının varlığını Tanrı fikrinden ayıramayacağımızdan O, zorunlu olarak vardır. Kendi sistemine özgü farklı düşünce tonlarına rağmen, Malebranche'in tutumu da temelde aynen böyle olmuştur. Ona göre de "Sonsuz'un varlığı olmadan O'nun özünü, Varlık olmadan Varlık idea'sını göremeyiz."[19] Aynı sebepten dolayı Leibniz'in tutumu da farklı değildi. Leibniz'in Tanrının varlığı ile ilgili meşhur delili Tanrıyı özlerin tek sebebi olarak belirleyip O'nun mevcudiyetinde özün, varlığı da içine aldığını veya "O'nda imkânın, fiil halini oluşturacak yeterlikte olduğunu" ifade eder. İnsan, özün varlığa üstünlüğünü dile getiren şu formülden daha mükemmelini isteyemez: "Sadece Tanrı veya Zorunlu Varlık şu imtiyaza sahiptir: Eğer, O, mümkünse (yani, eğer çelişkiye düşülmeden O'nun özü tasavvur edilebilirse) O'nun varlığı da zorunlu olur."[20]

Eğer bir kimse Tanrının Varlığında imkânın, fiilî durumu oluşturduğunu aklından çıkarmazsa, böyle bir Tanrı tarafından yaratılmış olan dünyanın yaratılması mümkün olan yegane dünya olduğunu öğrendiğinde hayrete düşmeyecektir. Leibniz'in Tanrısının en belirgin özelliği, O'nun mutlak yetkin bir varlık olmasıdır[21]. Bu haliyle O, aynı zamanda sonsuzca kerem sahibi bir varlıktır. O, hiç değilse ahlâk açısından, kendi yetkinliğini kendisine saklayamayacağından yaratmak zorundadır. Yetkin bir Tanrı, ancak yaratılması mümkün en iyi dünyayı yaratır. Sonsuzca sayıdaki mümkün dünyaların en iyisi, şüphesiz, tasavvur edilebilen en dolgun sonuçların en sâde yollarla sağlandığı bir dünya olacaktır. Leibniz'in de dediği gibi, bu, matematikçilerin maksimum (azami) ve minimum (asgari) problemi dedikleri şeydir. Bu çeşit problemlerin ancak bir çözümü bulunabilir. O halde mümkün

19 ***Aynı eser,*** **C. I, böl. II, see. s. 47.**

20 Leibniz*, Monadology,* nn. 44, 45.

21 Leibniz, *Discourse on Metaphysices,* böl. I, p. 3.

olan en iyi dünya, şu içinde bulunduğum dünyadır[22]. Bu, en azından devam ettiği sürece, son derece memnuniyet verici bir kesinliktir; fakat Voltair, bu güvenin ve kesinliğin Lizbon depremi ile yıkıldığını gören kişi oldu. Ancak metafizik güçlük burada değil, daha çok 'mahi- yet'ten başka bir şey olmayan Leibniz'in Tanrısının mutlak bir Varlık olarak kabul edilmesi iddiasında yatmaktadır. Aslına bakılırsa, *Mona- doloji*'nin Tanrısı, daha sonraları bizzat Leibniz'in keşfettiği 'sonsuzca küçüğün hesaplanması' vasıtasıyla hangi dünyanın yaratılması gerektiği problemini çözen İyi'den, Platon'un İyi'sinden, başka bir şey değildi.

Descates'i izleyenler arasında yer alan en büyük metafizikçi Spi- noza idi. Onun söylediğini, Descartes'in, bir hıristiyan olarak değilse bile, bir filozof olarak, ta işin başındayken söylemesi gerekirdi. Des- cartes, ya dinî açıdan haklı felsefî açıdan haksız, ya da, tam tersine, felsefî açıdan haklı dini açıdan haksızdı. Spinoza ise, felsefî veya dinî açıdan ya tümüyle haklı ya da tümüyle haksızdı. Spinoza ne hıristi- yanlığa ne de Yahudiliğe sarılmıştı: Dini olmadığı için de din felsefesi yapması ondan beklenemezdi. Ancak Spinoza tam anlamıyla bir filozoftu. Bu durum onun, felsefesine uygun bir din ortaya atma gerçeğini açıklamaktadır. O'nun Tanrısı mutlak anlamda sonsuz olan bir varlık olup O, "kendi kendisinin sebebidir," çünkü "öz, varlığı içine alır"[23] Özün üstünlüğü burada o kadar vurgulanmıştır ki, onun metafizik önemi gözden kaçırılamaz. Descartes'in nazariyesinde, Tanrının özü, Tanrıda mı yoksa sadece bizim zihnimizde mi O'nun varlığını içine aldığı merak konusu olabilir; Spinoza'nın *Ahlâk*'ında ise böyle bir tereddüte yer yoktur. Nasıl ki dört köşeli bir daire olamazsa (çünkü bu bir çelişki olur) Tanrı da yok olamaz, çünkü Spinoza'nın kendi ifadesine göre, "cevherin varlığı, sadece kendi mahiyetinden gelir; çünkü bu mahiyet, varlığı da içine alır."[24] İçinde her şeyin veya her hangi bir şeyin, kendi mahiyetinden gelen varolma gücüne sahip olduğu bir evren düşüne-

22 Aynı eser, böl. v., s. 8-9.

23 Spinoza's Ethics, Part 1. definition I ve 6.

24 Spinoza's Ethics, Kısım I, prop. II. s. 8.

lim; orada ancak bir tek varlığın zorunlu olarak varolduğu iddia edilebilir ki bu varlık, Tanrı veya mutlak sonsuz varlıktır. Çünkü Tanrının "sonsuz varlık gücü kendinden geldiği için" O mutlak olarak vardır."[25] Fakat "sadece kendi mahiyetinin bir gereği olarak varolan ve faaliyet gösteren"[26] bir Tanrı, bir 'tabiat'tan başka bir şey değildir. O, daha çok 'bizatihi tabiattır': *Deus sive Natura* [21] Tanrı, mutlak özdür; O'nun varlığından gelen zorunluluk, varolan her şeyi zorunlu kılar; öyle ise O, varolan her şeyi içine alır; tıpkı varolan herşeyin, "ezelî ve sonsuz İlâhî mahiyeti zorunlu olarak içine alması gibi."[28]

Muhallifleri çok kere Spinoza'yı ateist olarak damgalamışlardır. Bir Alman hayranı ise ona "Tanrıyla sarhoş olmuş insan"[29] demektedir. Spinoza'yı tabiî kelâm tarihinde önemli kılan husus, bu hükümlerden her ikisinin de doğru olmasıdır. Din açısından bir ateist olan Spinoza, gerçekten kendi felsefî Tanrısı ile sarhoş olmuştur[30]. Ona göre, müesseseleşmiş ve kalıplaşmış dinler, insanları pratik ve siyasî amaçlarına hizmet etmek için icad edilmiş antropomorfik batıl inançlardan- başka bir şey değildir. O halde, onun Yahudiler kadar hıristiyanların gözünde de ateist bir insan olarak gözükmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Fakat madalyonun öteki yanını da unutmamalıyız. Bir filozof olarak kendi felsefî Tanrısının önünde Spinoza, belki de tarihin en dindar düşünürüdür. Marcus Aurelius ve Platon, dindarlıkta belki onunla yarışabilirler. Fakat Platon, asla İyiye tapacak kadar ileri gitmemiştir; Marcus Aurelius'un dini ise, değiştirmeğe gücü yetmediği tabiî bir düzenin kabulünden öteye geçmemişti. Spinoza tabiatı kabul etmenin ötesinde daha çok şeyler yapabilirdi. O, tabiatı mutlak anlam da kendisinin yanılmadan, hatadan, zihni kölelikten basamak basamak

25 ***A.e.,9.***

26 **A.e., Kısım I, EK, s. 30.**

27 **A.e., Kısım IX, Önsöz, s. 142.**

28 **A.e., Kısım II, pr. op. 45, s. 72.**

29 **Novalis.**

30 Spinoza'nın müesseseleşmiş dinler hakkındaki eleştirisi için bkz. *Theologico Political Treatise'*daki ifadeler.

kurtarıyor ve ruhanî özgürlükten ayrılmayan mutlak beşerî mutluluğu elde ediyordu. Ben şahsen Spinoza'nın dinini hafife alacak bir ifade kullanamam. O, sadece felsefe aracılığıyla nasıl kurtuluşa erişileceği sorusuna verilmiş yüzde yüz metafizik sadeliğe sahip bir cevaptır. Benim şahsen doğru diye sarıldığım dinin, yani hıristiyanlığın, Spino- za'ya çocukça bir mitoloji gibi göründüğü gerçeğinin tam anlamıyla farkındayım. Fakat yaşayan bir dini, mitolojiden ibaret görerek kaldırıp attıktan sonra onun yerine kendi felsefî mitolojisini yerleştirmediği için Spinoza'ya sonsuzca şükran borçluyum. Spinoza, "O ki vardır"ı "O şey ki vardır"a çeviren bir yahudidir; O, bu "O şey ki vardır”ı sevebildi; ama onun tarafından sevilmeyi asla beklemedi. Spinoza’nın hakkından gelmenin tek yolu, yine Spinoza'cı bir yoldur: Onun vardığı sınırı bir sınır olarak anlamak suretiyle kendimizi ondan kurtarmak. Başka bir deyişle, Varlığı, varlığın özü olarak değil de özün varlığı olarak kavramak; ona bir fiil *(act)* olarak dokunmak ve onu bir 'şey' olarak düşünmemek, Spinoza'nın metafizik araştırması hiç değilse şu hususu eksiksiz kanıtlamaktadır: Adı "O ki vardır" olmayan her hangi bir dini Tanrı, mitten başka bir şey değildir.

İnsan budalalığını iyice anlayabilenler için en tatlı düşünme konularından biri de on yedinci yüzyılın ortalarından onsekizinci yüzyılın sonlarına kadar birçok insanın zihnini bir hayalet gibi işgal etmiş görünen bir mittir. "Hayalet gibi işgal etmiş" sözü yerindedir, çünkü söz konusu bu dikkat çekici mit, Hıristiyanlığın Tanrısının Felsefî hayaletinden başka bir şey değildi. Tarihleri zaman zaman ana hatlarıyle çizilen, fakat hiçbir zaman tam olarak yazılmamış olan Deistleri, hıristi- yanlar daima temelde basit ateistler olarak görmüşlerdir. "Deizm", diyor Bossuet*, kılık değiştirmiş ateizmdir."[31] Bu, oldukça basit fakat tarihî (pozitif) dinlerin Tanrı anlayışı söz konusu olduğu sürece doğru olan bir ifadedir. Deistler, vahye dayanan Tanrı anlayışının masalımsı

*** J.B. Bossuet (1627-1704). Daha ziyade Aziz Augustine'in görüşlerinin etkisinde yazılar kaleme almış olan bir Fransız ilâhiyatçısı. (Çev.)**

31 J.B. Bossuet, *The History of the Variations of the Protestant Churches,*

niteliği konusunda Spinoza'nın görüşünü bütünüyle paylaşmaktadırlar. Öte yandan, kendilerine verilmiş olan sıfatlar da gösteriyor ki, deistle- rin bir Tanrısı vardı. Onlar, her ne kadar bu Tanrının tabiî yolla bilindiğini önemle vurguladılarsa da, yine O'nu filozofların düşündükleri gibi düşünmediler. Deistlerin Tanrısı, Platon'un İyi'si, bir ilk akledilir ilke, Aristoteles'in kendi kendini düşünen Düşünce'si veya Spinoza'nın Sonsuz Cevher'i değildi. *""Religio Laici"* veya "Laik'in İnancı" adlı meşhur kitapçığında Dryden'in de dediği gibi, deistlerin Tanrısı, evrensel olarak bütün insanlarca aynı şekilde ve aynı Övgü ve Dua kuralları içinde ibadet edilen mutlak bir Varlık idi. Buna rağmen O, işlenen suçlardan müteessir olan, suç işleyip de tövbe edenleri bağışlaması beklenen bir Tanrıydı. Nihayet deistlerin Tanrısı, adâleti bu dünyada olmasa bile, iyi iradenin Ödüllendirildiği, kötünün ise cezalandırıldığı yer olan öteki dünyada gerçekleştirecek olan bir Tanrıydı[32].

Dryden'in kendisi deist değildi; fakat onun deistlerin nazariyeleri hakkında söyledikleri doğrudur. Onların nazariyesi, eğer bu acaip düşünce çarpıklığı örneği değilse, tabiî Hıristiyanlıktan başka ne idi? John Toland tarafından 1696'da yayımlanan meşhur eserin başlığı de- izmi gayet özlü bir şekilde ifade etmekteydi ki, sözkonusu ifade daha sonra neredeyse deistlerin bir sloganı haline geldi: *Esrarengiz Olmayan Hıristiyanlık* (Christianity Not Mysterious) Toland'ın kitabı 1697'de Dublin'de yakıldı, fakat deizmin tabiî kelâmı bu kitabın basımından önce varolduğu gibi onun yakılmasından sonra da yaşamaya devam etti. İngiltere'de Cherbury'li Herbert (1581-1648), Charles Blount (1654-1693) ve Matthew Tindal (1653-1733) gibi birçok yazar ta-

32 Deizmin tarihi on altıncı yüzyıla geri gidecek kadar eskidir. Kalvinist ilâhiyatçı Viret, *Instruction Chrétienne* (1563) (Hıristiyan Talimatı) adlı eserinde Tanrıya inanan fakat İsa'ya inanmayanları ve Incil'in öğretilerini masaldan ibaret görenleri eleştirmektedir. İngiliz Deizmi ile ilgili olarak bkz. bir yazı için de aynı ansiklopedide yer alan "Déisme" maddesine (C. VI. kol. 232-243) ve bibliyografya, kol. 243'e bakınız. Problemin daha İlmî bir açıklaması için bkz. Max Frischeisen Köhler ve Willy Moog'un *Die Philosophie der Neuzeit his zum Ende des XVIII Janrhunderts* (Berlin, 1924) s. 376-380; bibliyografya, s. 688-689.

rafından temsil edilen deizm, Voltair ve Rousseau gibi birbirinden büyük ölçüde farklı insanlar kanalıyla onsekizinci yüzyıl Fransa’sına hakim oldu ve bu durum, Fransız İhtilali döneminde Robespierre'in Mutlak Varlık kültünü resmen kurduğu güne kadar devam etti.

Hıristiyanlığın Tanrısına, deizmdeki Tanrı fikrinin yaşamasından ve bu fikrin Hıristiyanlığın bile karşısında tabiî aklın salt gücüne dayanılarak devam ettirilmiş olmasından daha büyük bir saygının gösterilmiş olduğunu bilmiyorum. Hemen hemen iki yüzyıl -ben şahsen tanıma fırsatı bulduğum Fransız deistlerinden sözedebilirim- Hıristiyanlığın Tanrısının bu hayaleti, Hıristiyan dininden hizmet görmüştür: Pek de açık olmayan dindarca bir duygu, darda kalan iyilerin ümitle başvuracakları son derece iyi bir varlığa güven dolu bir âşinalık; kısacası, iyi insanların Tanrısı; işte deizm. Bununla beraber dinî ibadetin objesi olarak deistlerin Tanrısı, İbrahim, İshak ve Yakub'un yaşayan Tanrısının bir hayalinden başka bir şey değildi: Salt felsefî düşüncenin objesi olarak da bu Tanrı, sonunda ölüm kararı Spinoza tarafından kesinlikle verilen bir mit'ten fazla bir şey değildir. Fontenelle, Voltaire, Rousseau ve daha birçokları, "O ki vardır" gerçeği ile birlikte varlık probleminin gerçek anlamını unutmuş olarak nihaî sebepler probleminin en sathi bir yoruma dayanmak zorundaydılar. Artık Fontenelle ve Voltaire için Tanrı, bir "saat yapımcısı", kocaman bir makinadan ibaret olan şu dünyanın mimarı olup çıktı. Kısacası, Tanrı yeniden Platon'un Timaeus'undaki yerini aldı. Yani yeniden Demiurge oldu; şu farkla ki, bu sefer Demiurge daha bu dünyaya bir düzen vermeye başlamadan önce Newton'u ziyaret etti. Tıpkı Platon'un Demiurge'u gibi deistlerin Tanrısı da felsefî bir mitten başka bir şey değildi. İşin tuhafı, çağdaşlarımız hâlâ kendilerine bu mitin gerçekten var olup olmadığını sormaktadırlar. Onların cevabı, bu mitin yaşamadığıdır. Çağdaşlarımız, böyle bir soruya böyle bir cevap verdikleri için haklıdırlar. Ancak Demiurge'nin varolmadığı gerçeği, Tanrı'nın varolmadığını kanıtlamaz.

TANRI VE ÇAĞDAŞ DÜŞÜNCE

Tanrı probleminin bugünkü durumu, bütünüyle Immanuel Kant ve Auguste Comte'un düşüncelerinin hakimiyeti altındadır. Bu her iki düşünürün nazariyeleri, iki felsefî sistem arasında olması mümkün olan en büyük ayrılık ölçüsünde birbirinden farklıdır. Buna rağmen Kant'ın eleştirisi ile Comte'un pozitivizmi şu noktada birleşmektedir: Her iki doktrinde de bilgi kavramı, bilimsel bilgi kavramına, bilimsel bilgi kavramı da Newton fiziğinin sunduğu türden bir anlayışa indirgenmiştir. Buna göre, "bilmek" fiili, belirli olgular arasında görülebilen ilişkilerin, matematiksel ilişkiler terminolojisi içinde ifade edilmesi anlamına gelmektedir[1]. Ama hangi açıdan bakarsak bakalım, hiçbir olgu Tanrı kavramına bir açıklık getirememektedir. Çünkü Tanrı tecrübî bilgi alanına girmez; dolayısiyle biz, bilimsel bir objeyi kavradığımız gibi Tanrıyı kavrayamayız. Tanrı bilimin konusuna girmediğinden dolayı tabiî kelâm dediğimiz alan, aslında verimsiz bir konuşmadan ibaret kalmaktadır.

Eğer Kant'ın inkılâbı ile Descartes'in inkılâbı arasında bir karşılaştırma yaparsak, İkincisinin inkılâb adına çok zor lâyık olduğu görülür. Thomas Aquinas'tan Descartes'e uzanan mesafe, gerçekten çok uzun bir mesafedir. Fakat bu iki düşünür, birbirinden son derece uzak olmakla beraber, yine de benzer bir düşünce çizgisi üzerinde bulun-

1 Kant'ın ve Comte'un metafizik hakkındaki eleştirilerine genel bir giriş için bkz. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (New York, Scribner 1937, Part 111, s. 223-295.

maktadırlar. Kant'la bu düşünürler arasındaki çizgi ise birden bire kopmaktadır. Yunanlılardan sonra gelen hıristiyan filozoflar, kendilerine şu soruyu sormaktaydılar: Hıristiyanlıktaki tanrı anlayışının ortaya çıkardığı problemler için Yunan metafiziğinden nasıl bir cevap elde edilebilir? Yüzyıllarca sürüp giden sabırlı bir çalışmadan sonra bu filozoflardan biri, sonunda gerekli cevabı buldu; işte bunu bulan Thomas Aquinas'in, Hıristiyanlığı anlatmak için Aristoteles'in dilini kullanmasına tanık olmamızın sebebi budur. Hıristiyan filozoflarından sonra gelen Descartes, Leibniz, Malebranche ve Spinoza ise, şöyle bir problemle karşı karşıya kaldılar. On yedinci yüzyılın bilim dünyası için nasıl bir

metafizik gerekçe bulabiliriz? Birer bilim adamı olarak Descartes ve Leibniz'in, kendilerine ait metafizikleri yoktu. Nasıl ki Augustine ve Thomas Aquinas, kendi tekniklerini Yunanlılardan almak zorunda kaldılarsa, Descartes ve Leibniz de kendi tekniklerini kendilerinden önce gelen Hıristiyan filozoflardan almak zorundaydılar. Bundan dolayıdır ki Descartes, Leibniz, Spinoza ve hatta Loc- ke'un eserlerinde geniş çapta skolastik ifadelerle karşılaşmaktayız. Bu düşünürlerin hepsi skolastik olmayan bir dünyanın skolastik olmayan görüşlerini dile getirmek için Skolastik filozofların ifadelerini rahatça kullanmaktadırlar. Buna rağmen, bize öyle geliyor ki, onların hepsi de aşağı-yukarı geleneksel metafiziğin çerçevesi içinde modern bilimin mekanik dünyasının nihaî gerekçesini bulmaya çalışmaktadır. Sözün kısası, onların hepsi için -ki bu Newton için de doğrudur- tabiatın an- laşılırlığının mutlak ilkesi, Tabiatın yaratıcısı, yani Tanrıdır[2].

Kant'ın eleştirisi ve Comte'un Pozitivizmi ile birlikte herşey tamamen farklı bir durum aldı. Madem ki Tanrı, zaman ve mekân gibi duyumun apriori formları içinde kavranan bir varlık değildir, o halde O, nedensellik (kozalite) kategorisi yardımı ile başka herhangi bir şeye bağlanamaz. Buna göre Kant, şöyle bir sonuca varır: Tanrı pekâlâ ak-

2 Bilimdeki sebep kavramına ilişkin yakın zamanlarda yapılmış bir tartışma için bkz. Emil Meyerson, *Identité et rélité* (2. bas. Paris, Alcan, 1912) s. 42; *De l'explication dans les science,* (Paris, Alcan, 1921); *Essais* (Paris, J. Vrin, 1936) s. 28-58.

lın saf bir idesi, yani bilgimizi birliğe kavuşturan genel bir ilke olabilir; fakat O, bilginin konusu olamaz. Yahut biz, O'nun varlığını pratik aklın bir gereği olarak ortaya koyabiliriz. Bu son durumda, Tanrının varlığı bir bilgi konusu değil, bir postulat olur. Comte da kendi yoluyla ve daha radikal bir tarzda aynı sonuca ulaştı. Comte, bilimin ’sebep’ kavramına ihtiyacı olmadığını söyler. Bilim adamları, şeylerin *niçin* var olduklarını değil, *nasıl* varolduklarını sorarlar. Eğer metafizikçi- nin ’sebep’ kavramının yerine pozitivistin ’ilişki’ kavramını koyarsanız, şeylerin niçin varolduklarını, neden onların şu anda gördüğümüz şekilde olduklarını sorma hakkını yitiririz. Bütün bu soruların pozitif bilgi ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söylemek, aynı zamanda Tanrının varlığı ve mahiyetine ilişkin her türlü düşüncenin de kökünü kesmek demek olur.

Tam anlamıyla tutarlı bir hıristiyan dünya görüşüne varmak, hıristiyan düşünürlerin onüç asrını almıştı. Modern bilimin mekânik evren görüşünün tam anlamıyla tutarlı mekanik bir evren felsefesine ulaşması için de aşağı-yukarı iki asır gerekmiştir. Bu, kavramak zorunda olduğumuz çok önemli bir gerçektir; çünkü o, saf felsefî durumların gerçek anlamda nerelerde bulunabileceğini açıkça göstermektedir.

Eğer peşinde olduğumuz şey, nihaî bir gerçek olarak bize sunulmuş olan bilim dünyasının aklî bir yorumu ise, ya Kant'ın eleştirisi ya da onun günümüz biliminin ihtiyaçlarını karşılayacak yeni bir yorumu, bizim sorumuza tatmin edici cevabı bulmak zorundadır. Bununla beraber, Comte'un pozitivizmini veya onun yeniden gözden geçirilmiş bir şeklini de tercih edebiliriz. Çağdaşlarımızın geniş bir kesimi, aslında bu muhtemel iki tutumdan birine ya da ötekine bağlanmış durumdadır. Yeni Eleştiri (Neo-Kritisizm) akımı, Almanya'da Paulsen ve Vaihinger, Fransa'da Renouvier gibi kişiler tarafından temsil edilmekte ve çağdaş düşünür Leon Brunschving'in eserlerinde belki de en saf ifadesini korumaktadır. Pozitivizme gelince, o, İngiltere'de J.S. Mill ve Herbert Spencer gibi önemli kişilerin, Fransa'da Emile Littre, Emil Durkheim ve bütün Fransız sosyoloji okulunun desteğini elde etmiş; son zamanlarda ise yeni bir şekil içinde, Viyana çevresinin yeni pozitivizmi şeklinde tekrar canlılık kazanmıştır. Aralarındaki farklar ne olursa olsun, bütün bu düşünce ekollerinin ortak bir noktası vardır: Onların başka hiçbir şeye indirgenemeyen ve nihaî olarak bize verilmiş olan bilimin dünyasının aklî bir yorumunu elde etmenin ötesinde başka bir tutkuları yoktur.

Fakat bilimin aklî (rasyonel) bilgi için yeterli olduğunu düşünüyorsak[3] ve evren hakkında, bilim tarafından cevaplandırılamayan, buna rağmen akla yatkın olan bir takım sorular sorabiliyorsak, on sekizinci yüzyılın "Alemin Yaratıcısı" anlayışında durup kalmamızın bir yararı yoktur. Eğer Tanrı varsa, niçin bu Tanrının hayaletiyle yetinelim? Ayrıca Spinoza'nın, Leibniz'in veya Descartes'in Tanrı anlayışlarının kendilerine özgü değerlerini ölçüp tartarak vakit harcamanın da bir gereği yoktur. Onların tanrılarının ne olduğunu artık biliyoruz. Bu tanrılar, Hıristiyanlığın yaşayan Tanrısının felsefî hulûlu sonucu ortaya çıkmış "yan ürünler"dir. Bugün bizim için yegâne seçim Kant ve Descartes değildir, daha çok Kant veya Thomas Aquinas'tir. Diğer bütün durumlar, ya mutlak dinî agnostisizme ya da hırstiyan metafiziğinin tabiî kelâmına giden yollar

üstündeki yol yarısı konaklama evleridir[4].

Felsefî yarı yol konaklama evlerinin sayısı daima oldukça fazla olmuştur. Fakat bu sayı, özellikle tabiî kelâm alanında, günümüzdeki kadar hiçbir zaman fazla olmamıştır. Bu, büsbütün açıklanamaz bir olgu değildir. Thomas Aquinas'a dönmemizi güçleştiren Kant'tır. Günümüz insanını bilim büyülemiştir; çünkü bazı hallerde insan onun ne olduğunu bilmektedir. Mukayese edilemeyecek çok sayıda durumlarda ise insan bilmektedir ki, bilimi bilenlere göre, Tanrı, problemini hiçbir bilimsel formül dile getiremez. Fakat Kant'ın gittiği yere kadar gitmemize engel olan Thomas Aquinas'in bizzat kendisi değilse bile,

3 Aklî bilginin bu haksız kısıtlanışına ilişkin tenkitli bir tartışma, J. Maritain'ın *The Degrees of Knowledge* (New York, Scribner: 1938) adlı eserinde ve ayrıca W.R. Thompson, *Science and Comman Sense, an aristotelian Excursion* (New York, Longmans Green, 1937) s. 47-50'de bulunabilir.

4 Krş. Rudolf Eucken, *Thomas von Aquino und Kant,* ein Kampf zweier Weltel (Berlin, Reuther and Richard, 1901) adlı felsefî protestosu.

onun tabiî kelâmının temelini oluşturan gerçekler yekûnudur. Şöyle ki, Tanrı'nın varlığını felsefî yolla kanıtlamadan oldukça ayrı olarak, kendiliğinden ortaya çıkan tabiî kelâm diye bir şey vardır. Bir çok kişide görülen yarı içgüdüsel bir yöneliş, her zaman olmasa bile, zaman zaman Tanrı diye adlandırdığımız görünmez varlığın mevcut olup olmadığını düşünmeye çağırmaktadır. Bu duygunun içimizde yaşamaya devam eden ilkel mitlerin veya çocukluğumuzda aldığımız dini terbiyenin bir kalıntısı olduğunu öne süren yaygın görüş, pek güçlü görünmemektedir. İlkel Mitler, insanın Tanrının varlığına olan inancını açıklayamamaktadır. Aslında doğru olan, bunun tam tersidir; (inanca dayanarak mitler açıklanabilir). Tanrının gerçekliğine veya gerçek olmayışına ilişkin zihinlerde arasıra doğan soruları, erken yaşta aldığımız dinî eğitim ile de açıklamak yeterli değildir. Bazılarımız kesinlikle dinin aleyhinde olan bir eğitim gördük; bazılarımız ise hiç eğitim görmedik; bazı insanlar var ki bir zamanlar dinî eğitim gördükleri halde bu eğitim onlarda Tanrı hakkında ciddi olarak düşünmeyi ortaya koyma gücünü gösteremedi[5]. İnsana zihnini bu probleme yöneltmesi için yapılan tabiî çağrılar, oldukça farklı kaynaklardan gelmektedir. Sadece Yunan mitolojisinin değil, bütün

mitolojilerin doğmasını sağlayan da yine bu kaynaklardır. Kendimizi bir okyanusun enginliği, dağların değişmeyen sağlamlığı veya yaz ortasında yıldızlı bir semânın esrarengiz görünümü karşısında bulduğumuz zaman, Tanrı bir çoğumuza hiçbir zorlama olmadan kendini sunmaktadır; ama bu, herhangi bir probleme cevap şeklinde olmaktan çok, karma karışık olarak ortaya çıkan bir duygu olmaktadır. Tanrıyı düşünmeye ileten bu süresiz duygular, mahiyet itibariyle sosyal olmayıp, daha ziyade bir köşeye çekilerek yalnız kaldığımız anlarda bize uğramaktadır. Fakat insanın derin bir üzüntüye düşmesinden veya kendi mutlak sonunun trajik görünümüyle yüzyüze gelmesinden daha büyük yalnızlık yoktur. "İnsan tek başına ölür" diyor Pascal. Belki de birçok kişi ölümün eşiğinde iken Tanrının kendisini bekler durumda olduğunu görmektedir.

5 Tarihçilerin zaman zaman açığa çıkan yönelişlerini bildiğim için şunu belirtmek isterim: Benim buradaki ifadelerimde özgeçmişimle ilgili her hangi bir işaret yoktur. (E.G.)

Bu gibi duygular neyi kanıtlar? Kesinlikle hiçbir şeyi. Onlar, delil değil gerçeklerdir; öyle gerçekler ki, filozoflara Tanrının muhtemel varlığına ilişkin sorular sormalarına fırsat hazırlarlar. Bu tür şahsî tecrübeler, Tanrının varlığını kanıtlama teşebbüsünden önce geldikleri gibi, böyle bir kanıtlama da başarısız olmamızdan sonra da varlıklarını sürdürürler. Pascal, Tanrının varlığına ilişkin delillere pek itibar etmedi. Ona göre Tanrının varlığını veya yokluğunu aklî yolla kanıtlamak mümkün değildir. Buna göre Pascal, inancı, bir bahse tutuşma gibi görerek Tanrının varolduğunu öne sürdü. Doğrusu, güvenilir bir bahse tutuşmaydı bu: Sonunda kazanılacak çok şey olduğu halde kaybedilecek herhangi bir şey yoktu. Ancak, bahse tutuşmak, bilmek demek değildir; özellikle bu durumda eğer kaybedersek, bilme ümidini bile besleyenleyiz. Buna rağmen Pascal, bilemediği şey hakkında bile bahse tutuşmak istiyordu. Aynı şekilde Kant da *Saf Aklın Tenkidinde* Tanrının varlığının kanıtlanamayacağını ortaya koyduktan sonra yine de Tanrıyı, hiç değilse nazarî akıl düzeyinde, birleştirici bir fikir (idea) ve pratik akıl düzeyinde de ahlâkî bir postulat olarak varsaymanın gereği üzerinde ısrar etti. Hatta şu durum, gerçek gibi gözükmektedir: İnsan aklı, mahiyeti gereği, ne Tanrının varlığını kanıtlayabilmekte ne de "kendi fikrî kavramlarını somut bir biçimde ortaya koymak amacıyla içinde iyiden iyiye yerleşmiş

temayüllerden kutulabilmektedir."[6] İnancı, tıpkı Thomas Aquinas'in yaptığı gibi, kendiliğinden doğan bir aklî hüküm olarak görmeyi, Descartes'in doğuştan gelen idesini, Maleb- ranche'nin aklî sezgisini, Kant'ın insan aklını birliğe kavuşturan bir güç olarak gördüğü ide'yi, Thomas Hanry Huxley*'in "insan hayalinin hayaleti" dediği şeyi nasıl bir sonuca bağlarsak bağlayalım, bu yaygın ve genel Tanrı kavramı evrensel olarak vardır. Onun nazarî değeri pekâlâ tartışılabilir, fakat varlığı inkâr edilemez. Bizim problemimiz, bu kavramın doğruluk değerini belirlemektir.

6 Thomas Henry Huxley, *The Evolution of Theology: An Anthropological Study* (Julian Huxley, *Essays in Popular Science,* London, Pélican Books, 1937, s. 1234ten naklen)

*** Thomas Henry Huxley (1825-1895) Tanınmış İngiliz biyoloji bilgini olup Kiliseye karşı Darwin'in evrim görüşünü savunmuştur. Öyle görünüyor ki O, Spinoza'nın çizgisinde bir Tanrı inancına sahip bulunmaktadır. (Çev.)**

Öyle görünüyor ki ilk bakışta, bu kavramı denemeye tabi tutmanın en kestirme yolu, onu bilimsel bilgi açısından değerlendirmektir. Fakat en kestirme yol, en güvenilir yol olmayabilir. Söz konusu me- tod, bilimsel olarak bilinmeyen bir şeyin aklî olarak bilinemeyeceği faraziyesine dayanmaktadır ki bu, pek de açık seçik bir hüküm değildir. Kant'ın ve Comte'un modern bilimin tarihindeki önemi -eğer var- sa- oldukça azdır. Modem bilimin iki kurucusu olan Descartes ve Le- ibniz ise aynı zamanda büyük birer metafizikçidirler. Basit bir gerçek var ki o da şudur: İnsan zihni, problemlerin farklı dereceleri ile uğraşırken bir ve aynı kalmakla beraber, yine de bu farklı derecelere oldukça çok sayıda farklı yaklaşımlarda bulunmak zorundadır. Tanrı problemine vereceğimiz nihaî cevap ne olursa olsun, Tanrının bilimsel olarak gözlemlenebilen bir varlık olmadığı hususunda görüş birliği içindeyiz. Mistik tecrübe, ne sözle ifade edilebilir ne de başkalarına aktarılabilir; dolayısıyla o, objektif bir tecrübe niteliği kazanamaz. Salt tabiî bilgi açısından eğer "Tanrı vardır" cümlesi bir anlam ifade ediyorsa, bunun metafizik bir soruya verilen felsefî bir cevabın rasyonel değerinden ileri geliyor olması gerekir.

Bir insan, Tanrı diye bir varlığın bulunup bulunmadığını merak etmeye koyulunca, bilimsel bir soru ortaya koyduğunun veya bilimsel bir cevap

bulmayı ümit ettiğinin farkında değildir. Bilimsel soruların hepsi, belirli şeylerin gerçek durumlarının ne olduğuna dair bilgi ile ilgilidir. Dünyanın ideal bir bilimsel açık! ması, dünyanın gerçekten ne olduğu sorusuna verilecek geniş kapsamlı aklî bir açıklama olacaktır. Fakat dünyanın niçin varolduğu sorusu bilimsel bir soru değildir, çünkü onun cevabı tecrübî doğrulama alanına girmez. Tanrı kavramı, bilimsel bir kavramın tersine, tarih içinde daima bir varoluş problemi olarak, yani belli bir varlığın "niçin varolduğu" ile ilgili olarak kendisini bize göstermektedir. Yunan tanrılarına, insanların ve şeylerin tarihinde vuku bulan çeşitli "olayları" açıklamak için başvurulmuştur. Tabiatın dinî açıdan yorumlanması, şeylerin ne oldukları konusuna asla ilgi duymaz (bu, bilim adamının problemidir). O, daha çok, şeylerin niçin varoldukları şekliyle varoldukları, hatta niçin varoldukları sorularıyla ilgilidir. Incil'in bize sunduğu Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın Tanrısı, insanın varoluşunun, onun yeryüzündeki mevcut varlık şartının, İsrailoğullarının tarihlerini oluşturan bütün olayların ve ayrıca İsa'nın Enkarnasyonu, İlâhî İnayetle İsa'nın günahlardan kurtuluşu gibi fevkalâde olayların nihaî açıklayıcı ilkesi olarak ortaya konmuştur. Bu ifadelerin nihaî değerleri ne olursa olsun, onlar, insanın varoluşu ile ilgili soruların cevapları olmaktadır. Bu durumlarıyla onlar; bilimsel terminolojiye değil, ancak insanın varoluşu ile ilgili bir metafiziğin terminolojisine aktarılabilirler. Bundan şu iki sonuç çıkar: Tabiî kelâm, pozitif bilimin metodunun değil, bir varlık metafiziğinin metodunun gölgesi altına girmektedir. İkinci olarak, bu kelâm, ancak böyle bir metafiziğin çerçevesi içinde kendi problemlerini doğru olarak ortaya koyabilir.

Bu sonuçlardan ilki, pek rağbet görmemeye mahkûmdur. Doğrusunu söylemek gerekirse, yüksek düzeydeki metafizik problemlerin, bilimin kendi sorularına verdiği cevaplara hiçbir şekilde dayanmadığını söylemek tamamen saçma, böyle bir iddiada bulunmak ise gülünç olur. Bu konuyla ilgili en yaygın görüş, çağdaş bir astronomi bilgininin şu sözleriyle en güzel ifadesini bulmuştur: Filozoflar daha konuşma hakkına bile sahip olmadan önce, bilim, gerçekleri ve geçici varsayımları kesinlikle ortaya koymak amacıyla elinden geleni yapmak zorundadır. Bundan sonra, evet sadece bundan sonra, tartışma meşru olarak felsefe alanına aktarılabilir[7]. Bunun, benim söylemiş olduğum

7 Sir James Jeans, *The Mysterious Universe* (London, Pelican Books, 1937)

Giriş, s. vii. Felsefenin bilimle ilişkisi, bazı bilim adamlarınca, her nasılsa, yanlış anlaşılmıştır. "Bilim adamına açıkça hatalı görünen bir felsefeye günümüzde çok az insanın dayanmak isteyeceği" doğrudur. Fakat bundan, "Eğer hayatımızın ana yapısının sağlam olmasını istiyorsak, onun temelinde bilimin yer alması gerekir" sonucunu çıkaramayız. Arthur H. Copton, *The Religion of a Scientist* (New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1938) s. 5. Her şeyden önce bilimin kendisi değişmez değildir. İkinci olarak, eğer bir dizi yargı, doğrulukları kanıtlanmış başka bir dizi yargıya ters düşerse, birinci dizinin doğru olarak kabul edilemeyeceği gerçeği, hayatımızı İkinciler üzerine kurmamızı gerektirmez. Söz gelimi, üzerlerine hayatımızı kurmaya mecbur kalacağımız bazı felsefî yargıların görülebilen bütün bilimsel yargılar dizisinden tümüyle bağımsız olması pekâlâ mümkündür.

şeyden daha akla yatkın göründüğünü kabul ediyorum. Fakat insanlar, benim söylediklerimi doğru değilmiş gibi ele alırlarsa ortaya nasıl bir durum çıkar? John Toland, tabiî felsefeden aldığı bir metodla 1906'da dinî problemleri tartışma konusu etmeye karar verdi. Bunun sonucu olarak daha önce bahsetmiş olduğum *Chiristianity Not Mysterious* (Esrarengiz olmayan Hıristiyanlık) adlı eseri ortaya çıktı. Eğer Hıristiyanlık esrarengiz değilse, esrarengiz olan nedir? Sir James Jeans* 1930'da Camridge Üniversitesi'nde verdiği Rede Konferanslarında felsefî problemleri çağdaş bilimin ışığında ele almaya karar verdi. Bunun sonucu olarak da onun çok rağbet gören *The Mysterious Universe* (Esrarengiz Evren) adlı eseri ortaya çıktı. Şimdi eğer bilimin konusu olan evren esrarengiz ise esrarengiz olmayan nedir? Evrenin esrarengiz olduğunu bilimin bize söylemesine gerek yoktur. İnsan daha ilk günden beri bunu bilmektedir. Tam tersine, bilimin doğru ve kendine yaraşan görevi, evreni mümkün olduğu ölçüde daha az esrarengiz kılmaktır. Bilim bunu yapmaktadır, hem de gayet muhteşem bir şekilde. Okullarımızdan herhangi birine devam eden on altı yaşındaki bir çocuk, bugün evrenin yapısı hakkında Thomas Aquinas, Aristo veya Platon'un bildiğinden çok daha fazla şey bilmektedir. Bilim, bir zamanlar en büyük zekâlar için bile esrarengiz görünen olaylar hakkındaki aklî açıklamalarda bulunabilir. Bilimin, bilim olarak bize sunduğu evren, topyekûn evrenin insan aklı sayesinde sırlardan arındırılmış bir bölümden ibarettir.

Öyle ise, bir bilim adamı, bu evreni "esrarengiz evren" diye adlandırırken bunda iyice isabet ettiğini nasıl hissedebilmektedir? Acaba

bilimin gelişmesi bilim adamını, gözlem altında tutulması gittikçe zorlaşan ve kanunların formüle edilmesi gittikçe çetin bir durum kazanan

*** (James Hopwood Jeanes (1877-1946) tanınmış bir İngiliz fizikçisi ve astronomi âlimidir. İlmî ve felsefî görüşlerini içine alan *Fizik ve Felsefe* adlı eseri dilimize çevrilmiştir. *Esrarengiz Evren* adlı eserinin son bölümünde Tanrıyı bir "Saf Matematikçi", evren ise "Tanrının zihninde bir düşünce" olarak takdim etmektedir. (Çeviren)**

olaylarla yüzyüze getirmesinden dolayı mı evren esrarengiz olmaktadır? Fakat bilinmeyenin, mutlaka esrarengiz olması gerekmez. Bilim, tabiî olarak, evrenin esrarengiz olmadığı düşüncesiyle yola çıkmaktır; çünkü biz onu şu anda bilmiyorsak bile bilinebilir olarak görüyoruz. Bu evrenin bazı bilim adamlarına esrarengiz görünmesinin gerçek sebebi şudur: Onlar varlıkla, yani metafizikle, ilgili soruları, yanlışlıkla bilimsel sorular gibi görmekte ve bilimden bunlara cevap bulmasını istemektedirler. Pek tabiî hiç bir cevap elde edememektedirler. Sonunda da şaşkınlığa düşmektedirler.

Sir James Jeans'ın bilimsel kozmogonisi bile bu tür şaşkınlıkların ibret verici bir kolleksiyonunu sergilemektedir. Jeans, birbirinden son derece uzak mesafelerde "fezada dolaşıp durmakta olan" sayısız yıldızların varlığını ve "bir yıldızın diğerinin yakınında bir yere gelmesinin, hemen hemen hayal edilmesi mümkün olmayan ender bir olay olacağı" gerçeğini kendi düşüncesinin başlangıç noktası yapmaktadır. Buna rağmen (diyor Jeans) "bu derece ender bir olayın milyonlarca yıl önce vuku bulduğuna ve fezada gözü kapalı dolaşmakta olan bir yıldızın güneşin çok yakınına kadar geldiğine ve güneşin yüzeyinde büyük bir dalgalanmaya sebep olduğuna "inanmamız" gerekir. Bu kocaman dalga, sonunda patladı: Hâlâ "ana kaynak güneşin çevresinde dönen ... birini de dünyamızın oluşturduğu irili ufaklı gezegenler bu dalganın parçalarıdır." Fırlatılmış bu parçalar gittikçe soğudu ve "zamanla bu soğuyan parçalardan biri hayatı doğurdu ki bunun nasıl, ne zaman ve niçin olduğunu bilmemekteyiz." İşte olgunluk derecesini insanda bulan hayat ırmağının doğuşu böyle başladı. Boş mekânın son derece soğuk ve maddenin büyük bir kısmının da son derece sıcak olduğu bir evrende hayatın ortaya çıkması oldukça uzak bir ihtimaldi. Buna rağmen "bir hata sonucu olmasa bile, 'en iyi rastlantı' diye anlatabileceğimiz bir olay

sonucu böyle bir evrende ortaya çıkıverdik." Sir James Jeans'ın vardığı sonuca göre "işte varlık alanına gelişimizin hayret verici tarzı böyle olmuştur; bilim, bugün bize ancak bu kadar bilgi verebilmektedir."[8]

8 Sir James Jeans, *A.g.e.,* böl. i, s. 11-12.

Bütün bunların çok esrarengiz olduğunu herkes kabul eder; fakat burada şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Bütün bunlar bilim midir? Je- ans'ın açıkça yaptığı gibi bunları "geçici varsayımlar" olarak alsak bile, bu tür varsayımların şu veya bu anlamda bilimsel olduklarını söyleyebilir miyiz? Biri diğerinden daha az muhtemel olan bir rastlantılar dizisine dayanarak insanın varlığını açıklamak bilimsel midir? İşin doğrusu, insanın varlığı problemi üzerinde modem astronominin söyleyeceği kesin hiç bir şey yoktur. Modem astronomiye modern fiziği de eklersek aynı sonuç, geçerliliğini korumaya devam eder. Einstein, Heisenberg, Dirac, Lemaitre ve Louis de Broglie'nin fiziksel dünyalarını tasvir ettikten sonra, Sir James Jeans'ın sonunda "metafiziğin derin suları" olarak (hiç değilse bugünkü bilgisiyle) kavradığı şeye dalıp gitmesi, kendisini hangi nihaî sonuca ulaştırmıştır? Bir çok bilim adamı "bilimselliği daha genel bir tasvip görmüş olan devri evren görüşü" kavramını tercih etmektedir ki, buna göre evren, şu andaki şeklini bir "yaratma" fiiline borçludur ve "onun yaratılması düşünceye dayalı bir fiil olmak zorundadır[9]. Kabul. Fakat bunun Einstein ve Heisenberg ile, modern fiziğin haklı olarak meşhur olan galaksisi ile ilgisi nedir? "Devri evren" ve "mutlak düşünce" şeklindeki bu iki görüş, Einstein'in mutlak düşünce hakkında on beş asır sonra ne söyleneceğinden habersiz olan Sokrates öncesi Yunan filozofları tarafından dile getirilmişti. Jeans'e göre, "modern bilimsel teori, yaratıcıyı, tıpkı bir sanatçı nasıl kendi kanaviçesinin dışında çalışıyorsa, zaman ve mekânın (ki bunlar onun yarattıklarının bir parçasıdır) dışında faaliyet gösteriyor olarak düşünmemizi gerektirmektedir."[10] Sadece Jeans'ın iktibasta bulunduğu Saint Augustine'in değil, Ptolemy'nin dünyasından başka dünyayı bilmeyen sayısız hıristiyan ilâhiyatçılardan herhangi birinin, hatta tamamının daha önce söyledikleri bu sözleri, tekrar söylememiz için çağdaş bilim bizi niçin zorlasın? Sir James'ın dünya düzeni problemine verdiği felsefî cevapların modern bilimle hiçbir ilgisi olmadığı yeterli ölçüde açıktır. Onun bilimsel bilgi ile de hiçbir ilgisinin bulunmadığında şaşılacak bir şey yoktur.

9 ***Aynı eser,*** **böl. v, s. 182.**

10 ***Aynı eser,*** **böl. v, s. 183.**

Daha yakından baktığımızda görürüz ki, Jeans'ın sorduğu ilk soru kendisini sadece birden bire derin sulara götürmekle kalmamış, aynı zamanda, bilimsel açıdan iskandilden de ayırmıştır. Fizikokimyasal unsurların sonsuzca muhtemel bileşimlerinden insan diye adlandırdığımız yaşayan ve düşünen bir varlığın niçin doğduğunu sormak, insan varlığında olduğu gibi fiziksel enerjilerin bu ölçüde bir terkibinin gerçekten nasıl varolduğunun sebebini araştırmak demektir. Başka bir deyişle, bu, yeryüzünde yaşayan ve düşünen canlı uzuvların varlığının muhtemel sebeplerini araştırmak demektir. Biyokimyacıların yarın la- boratuvarda yaşayan bazı şeyleri üretebilecekleri varsayımı, bizim sorularımızla ilgili değildir. Eğer bir kimyacı bir gün yaşayan hücreler veya ilkel bazı organizmalarla karşımıza çıkarsa, bu organizmaların niçin varolduklarını söylemek kadar ona kolay gelen bir şey olmaz. Onun cevabı, "onları ben yaptım" şeklinde olacaktır. Fakat bizim sorumuz, "yaşayan ve düşünen varlıkların sadece fiziksel unsurlardan meydana geldiği" sorusu değildir. Bizim sorumuz daha çok şudur: Bu yaşayan ve düşünen varlıkların fiziksel unsurlardan oluştuğunu farze- delim, hayat ve düşünce diye adlandırdığımız moleküller düzeninin varlığını nasıl açıklayacağız?

Bilimsel açıdan konuşacak olursak; bu çeşit problemler pek fazla anlam ifade etmemektedir. Eğer yaşayan ve düşünen varlıklar olmasaydı bilim de olmayacaktı. Dolayısiyle, herhangi bir soru da olmayacaktı. Bilimin konu edindiği inorganik madde dünyası yapısal bir nitelik gösterse bile, canlılar dünyası söz konusu olduğunda her yerde koordinasyon, adaptasyon ve fonksiyon görülmektedir. "Bu şekilde organize edilmiş varlıklar niçin vardır?" sorusu karşısında bilim adamları, "şans" diye cevap verebilirler. Şimdi herhangi bir kimse bilardo toplarına bir defaya mahsus olmak üzere şans eseri iyi bir vuruş yapabilir; fakat bilardo oyuncusu aynı şeyi yüz defa yaptığı takdirde bunu şans eseri saymak çok zayıf bir açıklamada bulunmak olur. Bazı bilim adamları bunu çok iyi bildikleri için şans kavramı yerine bunun tam tersi olan "mekânik kanunlar" kavramını koymaktadır. Fakat onlar, bu mekanik kanunların nasıl olup da yaşayan organizmalar meydana getirdiğini

açıklamaya girişince, yine son olarak başvurabilecekleri şans kavramına tekrar geri dönmektedirler. "Kozmozda faaliyet gösteren güç", diyor Julian Huxley*, "birlik arzetmesine rağmen yine de bölünebilir, bölünebilmesine rağmen yine de (her bölüm diğeriyle) ilgilidir. İnsan karşısında nötr ya da düşmanca bir tavır içinde bulunan inorganik tabiatın engin güçleri vardır. Buna rağmen bu güçler, gelişmekte olan hayatı doğurdu. Rastgele doğmuş olmasına ve kör olmasına rağmen, bu hayatın gelişmesi, tıpkı bizdeki şuurlu arzu ve idealler gibi, genel bir istikamete yönelmekte ve böylece irâdî faaliyetlerimiz için bize bir dış yaptırım vermektedir. Bu ise, insan ırkında evrim sürecine hız vermek suretiyle söz konusu süreci değiştiren beşerî aklın ortaya çıkmasını sağlamıştır". Bu durum sonsuzca devam edip gitmektedir. Başka bir deyişle, bilardo oyuncumuzun yüz defa başarılı olmasının sebebi, onun bilardo oynayamaması ve bütün şansların onun aleyhinde olmasıdır.

Eğer bilim adamlarının, bilim adamları olarak, bu probleme verebilecek akla yatkın cevapları yoksa, onlardan birçokları neden bu konuda bu kadar saçmalamaya düşkündürler? Bunun sebebi basittir ve şansın bu kez, onların inatları hususunda yapacak hiç bir şeyi yoktur. Bundan emin olabilirsiniz. Onlar evrende bir amacın olduğuna dayanarak "Tanrı vardır" demektense, başka her hangi bir şey söylemeyi tercih etmektedirler. Onların bu tutumunu haklı gösterecek bazı sebepler vardır. Bilim, metafizik için nasıl zararlı olursa, metafizik de bilim için öylece zararlı olabilir. Tarihte bilimden önce gelmekle metafizik, onun doğmasını engelleyecek ve gelişmesini durduracak noktaya vararak bu tahribatı yapmıştır da. Nesiller boyu bir çok filozof,

*** Julian Huxley, daha öncé adından söz ettiğimiz T.H. Huxley ile aynı aileye mensup tanınmış İngiliz denemeci ve biyoloji bilginidir. Huxley'e göre, bilim bizi "niçin" sorusuyla karşı karşıya getirir ama bu sorunun cevabını veremez. (Çeviren)**

11 J. Huxley, "Rationalism and the İdea of God", *Essays of a Biologist,* (London, Pélican Books, 1939) böl. vi, s. 176. Bu "Bilimsel" (?) kozmogoni, her şeyin ardarda Kaostan çıktığını söyleyen Hesiod'un Theogonisine tuhaf bir benzerlik göstermektedir.

nihaî sebepleri yanlışlıkla bilimsel açıklamalar olarak görmüştür.

Bugün bir çok bilim adamı, "nihaî sebepler konusunu bilimsel hikmetin başlangıcı" saymaktadır. Metafizik, asırlarca burnunu fiziğin ve biyolojinin meselelerine soktuğundan dolayı bilim bugün ona acı çektirmektedir.

Fakat her iki durumda da bu epistomolojik mücadelenin kurbanı bir ve aynıdır: İnsan zihni. Yaşayan organizmin, hayatla ilgili çeşitli fonksiyonları yerine getirmek için âdeta düzenlenmiş veya yönlendirilmiş olduğunu kimse inkâr etmemektedir. Ancak, onun bu görünüşünün, bir yanılmadan ibaret olabileceği konusunda da bir görüş birliği vardır. Eğer bilim, hayatın doğuşunu içinde mekânın geometrik özellikleri ve hareketin fiziksel kanunlarına göre oluşan gözlemlenebilir olayların ilişkilerinden başka hiçbir şeyin yer almadığı genel mekânik açıklamalarla ortaya koymaya çalışırsa, söz konusu düzen görüşünün bir hayalden ibaret olduğunu düşünmek zorunda kalırız. İşin en ilginç yönü, birçok bilim adamı, yaşayan varlıkların organik yapısı hakkında bilimsel herhangi bir açıklama getirmeyi tasavvur etmelerindeki başarısızlıklarını kabul etmelerine rağmen, bu görünüşün yanıltıcı bir niteliğe sahip olduğu görüşünü inatla devam ettirmektedir. Fizik, molekü- ler fiziğin doğurduğu yapısal problemlere ulaşır ulaşmaz, bu tür güçlüklerle karşı karşıya geldiğini gördü. Buna rağmen, bilim adamları düzen şeklinde bir anlayışa başvurmaktansa fiziğe mekânik olmayan süreksizlik ve belirsizlik kavramlarını sokmayı tercih ettiler. Gördük ki, Julian Huxley, daha geniş ölçüde, organize edilmiş şeylerin varlığını maddenin özelliklerine dayanarak açıklamakta ve ona göre bu özellikler söz konusu şeylerin varoluş gereği ihtimalini büyük çapta ortadan kaldırmaktadır. Bu akıllı bilim adamları, gelişi güzel ortaya atılmış kör kudret, şans, beklenmedik doğuş, ani değişiklik ve benzeri kavramlarını, tabiatta bir düzenin veya amacın olduğu görüşüne niçin tercih etmektedirler? Çünkü onlar, hiçbir açıklığın bulunmayışını, bilimsel olmayan bir açıklığa daha çok tercih etmektedirler.

Burada bu epistomolojik problemin özüne, öyle görünüyor ki, sonunda ulaşmak üzereyiz. Açık olmamalarına rağmen, gelişi güzel ortaya atılmış bu kavramlar, mekânik yorumlar zinciri ile, hiç değilse, uygunluk içerisindedirler. Böyle bir zincirin başında yer alan veya gerekli olduğu yerlere yerleştirilen bu kavramlar, bilim adamına bilmek için muhtaç olduğu varlıkları vermektedir. Onların aklın sınırları içine girmeyişi, varlığın her hangi bir bilimsel açıklamaya açıkça direndiğini ifade

etmektedir[12]. Düzeni veya gâye fikrini muhtemel bir açıklama ilkesi olarak kabul etmekle bilim adamı, kendi kanunlar sistemine öyle bir halka eklemiş olacak ki bu, zincirin geride kalan kısmıyla tam bir uygunsuzluk gösterecektir. O, bu durumda, organizmlerin varlığına ilişkin olan metafizik sebeplerle bu organizmlerin hem yapısına hem de fonksiyon görmelerine mal etmek zorunda olduğu fizikî sebepler birbirine karıştıracaktır. Daha kötüsü, o, yaşayan organizmlerin varoluş sebeplerini, onların yeter sebepleri ve fiziksel sebepleri olarak görme yanlışlığına yönelebilir ve böylece, yüzmeğe zorlandıkları için balıkların kanatlara sahip olduklarının öne sürüldüğü eski günlere dönebilir. Balıkların yüzmeye zorlandıkları pekâlâ doğru olabilir; fakat bunu bilince, yüzdürülen balıklar hakkında olduğu kadar, uçmak için yapılan uçaklar hakkında da bilgi sahibi oluruz. Eğer onlar uçurulma- saydı uçak varolmayacaktı; çünkü uçan makinalar olma, onların tanımı olmaktadır. Fakat onların nasıl uçtuğunu bilmek için en azından iki alana ihtiyacımız vardır ki bunlar erodinamik (uçuculukla ilgili) ve mekaniktir. Nihaî sebep, bir varlık ortaya koymuştur ancak sadece bu varlığın bilimi, onun kanunlarını ortaya koyabilir. Bu iki düzenin uyuşmazlığı, Francis Bacon tarafından nihaî sebepler hakkında konuşurken gayet çarpıcı bir şekilde şöyle dile getirilmiştir: Nihaî sebeplerin fizikle ilgisi yoktur; onlar bir gemiye yapışarak onu ilerletmeyen balık türleri gibi, bilim dallarını ilerlemekten alıkoymaktadırlar[13]. On-

12 Bilimin yeter sebep kavramı karşısında gösterdiği belirgin ilgisizlik, bilimsel açıklamaların varoluşla ilgilenmeyen niteliğinden gelmektedir. Bir şeyi var etmek, yeter sebebin kendi özünden gelmektedir. Sonucun sebeple olan ilişkisi, varoluşla ilgili olduğundan ve analitik olmadığından, bilim adamına ortadan kaldırılması gereken bir skandal gibi gözükmektedir.

13 Francis Bacon, *The Dignity and Advancement of Learning.* Kitap 111, böl. IV (Yay. J.E. Creighton, New York, The Colonial Press, 1900) s. 97; krş. s. 98'deki şu ifade: "Bununla beraber bu nihaî sebepler, metafiziğin değersiz ya da yanlış araştırma kanunları değildir; fakat onların fizikî sebeplerin sınırları içine sokulması, fizik alanında büyük yıkıntılara sebep olmuştur."

ların bilimsel kısırlığı, özlerin salt fenomenlere ve bizzat fenomenlerin de gözlemlenebilen bir düzene indirildiği, bugünün bilim dünyasında daha bir tamlık içinde ortaya çıkmaktadır. Modem bilim adamı öyle bir dünyada

yaşamakta veya yaşıyor görünmektedir ki, orada görünen şey, aslında hiçbir şeyin görünümü olmamaktadır. Ancak nihaî sebeplerin bilimsel kısırlığı, onları metafiziksel sebepler olmaktan alıkoymaz. Bir probleme verilen metafizik cevapları, sırf bilimsel olmadıklarından dolayı reddetmek, insan zihninin bilme gücünü kasten sakatlamak demektir. Eğer organize şeylerin varlıklarını makul olarak açıklamanın yolu onların kaynağında bir düzenin, bir gayeliğin bulunduğunu kabul etmekse, izin verin de bunu kabul edelim; bilim adamı olarak olmasa bile metafizikçi, olarak kabul edelim. Bizim açımızdan düzen ve gaye kavramları düşünce kavramından ayrılamayacağı için, bir düşüncenin varlığını organize varlıklar dünyasında görülen gayeli- liğin sebebi olarak görmek, bütün gayelerin bir gayesini veya nihaî gayenin, yani Tanrının varolduğunu kabul etmektedir.

Nihaî sebep fikrine karşı olanların inkârâ niyet ettikleri şeyin bu sonuç olduğundan şüphe yoktur. "Gaye", diyor Julian Huxley, "psikolojik bir terimdir. Bir sürece, sırf gerçek anlamda gâyeli olan süreçlere şu veya bu şekilde benzediği için gayecilik atfetmek, asla haklı gösterilemez, bu, kendi düşüncelerimizi tabiatın işleyişine yansıtmaktan başka bir şey değildir."[14] Gerçekten de yaptığımız bundan ibarettir; ama bunu niçin yapmaktayız? Biz, kendi fikirlerimizi tabiatın işleyişine yansıtmak zorunda değiliz; onlar zaten kendi hakları olarak oradadırlar. Bizim fikirlerimiz tabiatın tasarrufu içindedir, çünkü biz onun içindeyiz. İnsanın akıllıca yaptığı her hangi bir şey, bir gaye ile ve bir sonuca ulaşmak için yapılmaktadır. İşte bu, onun niçin o işi yaptığının nihaî sebebi olmaktadır. Bir işçi, bir mühendis, bir sanayici, bir yazar veya bir sanatçı ne yaparsa yapsın, akla yatkın bazı usullere başvurmak suretiyle belli bir amacı gerçekleştirmekten başka birşey yapmamaktadır. Maddenin mekanik kanunları sayesinde kendi başına birden bire ortaya çıkan bir makina örneği bilinmemektedir. Tabiatın bir kıs-

14 Julian Huxley, *a.g.e.,* böl. VI, s. 173.

mı ve bir parçası olan insan aracılığıyla gayelilik, tabiatın, açık bir şekilde, bir kısmı ve parçası olmaktadır. Nerede bir organizasyon varsa orada bir gayeliliğin bulunduğu içeriden bilindiği halde, nerede bir gaye varsa orada bir organizasyon vardır, şeklinde bir sonuca varmak niçin keyfi olsun? Böyle bir çıkarımı, bilimsel olmadığından dolayı reddeden

bir bilim adamını tamamen anlıyorum. Yine, organize varlıkların niçin varolduklarının muhtemel sebebine ilişkin herhangi bir çıkarımda bulunmanın, bir bilim adamının (bilim adamı olarak) işi olmadığını söyleyen insanı da anlıyorum. Fakat, eğer ben böyle bir çıkarımda bulunma yolunu seçersem, bunun hangi anlamda "genel bir mantık yanılgısı" olacağını bir türlü göremiyorum.

Biyolojik gelişmeye dayanarak evrende bir gayenin bulunduğu sonucuna varmak niçin, bir yanılma olsun? Julian Huxey, buna şu cevabı vermektedir. Çünkü gaye "tıpkı adaptasyon gibi, hayat mücadelesinin, tabiî ve kaçınılmaz bir ürünüdür; onun, sözgelişi, hem zırhın hem de zırh delici merminin etkinliğinin geçen yüzyılda artırılmasından daha çok esrarengiz olmadığı gösterilebilir."[15] Acaba Julian Huxley, geçen yüzyılda mermiler ağırlaştıkça zırhın kalınlığının da kendiliğinden kalınlaştığını mı söylemek istiyor? Başka bir deyişle, o, insanın dışında kalan dünyada olduğu kadar insan varlığında da bir gayeliliğin bulunmadığını mı öne sürmektedir? Yoksa o, insan çabası kadar dünyanın da mı gayeyle dolup taştığını iddia etmektedir? O, bilim adına bu ikisini de yapmaktadır. Şöyle ki, organizmlerde görülen adaptasyon, kendisini açıklayacak bir gayeliğin bulunmamasına rağmen, her yerde varlığını hissettiren bir gayeliliğin bulunduğu insan faaliyetlerindeki adaptasyondan daha esrarengiz gayeli mücadelede görülen adaptasyonlardan daha fazla esrarengiz değildir. Bu hükmün bir "genel yanılma" olup olmadığını bilmiyorum, fakat bana öyle geliyor ki o, bir yanılmadır. O, metafizik sorular sormasını bilmediği için doğru dürüst metafizik cevaplar vermeyi de inatla reddeden bir bilim adamının yanılmasıdır. Bilgi dünyasının "Cehennemi"nde bu çeşit günah için özel bir ceza vardır ki, bu, mitolojiye kaçmadır. İyi bir zooloji bil-

15 ***Aynı eser*****, s. 172.**

gini olarak bilinen julian Huxley, Olimpiyada katılanların oluşturduğu geniş aileye Tanrı Mücadelesini ilâve etmek şerefi ile de onurlandırılabilir[16].

Hıristiyanlığın Tanrısını kaybeden bir dünya, henüz O'nu bulamamış olan bir dünyaya benzemekten öteye gidemez. Tıpkı Thales ve Platon'un dünyası gibi, bizim modern dünyamız da "tanrılarla doludur": Kör Evrim, sağlam görüşlü Ortogenetik, iyilik sahibi ilerleme ve adının

söylenmemesi daha doğru olan bir çok "tanrılar". Onları dinî bir niteliğe büründürülenlerin duygularını incitmek şart mı sanki? Bununla beraber eğer biz, günümüz dünyasında etkisi dehşet verici bir hal alan bu bulandırılmış kavramların şeytanî güçlerini kafalardan çıkarmadığımız takdirde insanoğlunun yeni bir bilimsel, sosyal ve siyasî mitolojinin gölgesinde yaşamaya her gün biraz daha mahkûm olacağını idrak etmemiz önem taşımaktadır. Tanrılaştırılmış bu sözde -bilimsel veya sözde- sosyal soyut kavramlardan ikisi veya üçü şimdi savaş halinde olduğu için milyonlarca insan açlıktan ölmekte ve ölüm kanları akıtmaktadır. Çünkü eğer tanrılar kendi aralarında savaşırlarsa, insan ölmek zorundadır. Biz ne yaparsak evrim de, büyük ölçüde, o olur. İlerleme, kendiliğinden olan bir öz başarı kanunu değil, insan iradesiyle, sabırla elde edilen bir şeydir. Eşitlik fiilen verilmiş bir şey değil, adaletle adım adım yaklaşılan bir idealdir. Demokrasi, bazı toplumları yöneten bir tanrıça değil, dostluğun elde edilmesi için herkesin sarsılmaz bir azim göstermesi ile gerçekleşen muhteşem bir umuttur. Acaba bütün bunları anlayabilmek için bir çaba gösterecek miyiz?

Ben bunu yapabileceğimizi sanıyorum; fakat her şeyden önce açık ve seçik bir düşünceye yer verilmesi gerekir. İşte burada felsefe, darbı meselleşmiş çaresizliğine rağmen, bize belli bir yardımda bulunabilir. Çağdaşlarımızın bir çoğunun güçlüğü, onların agnostik olmalarından değil, yanlış yöne sokulmuş "ilâhiyatçılar"(!) olmalarındandır. Gerçek agnostiği çok nadir görürüz; agnostiklerin zararları ise başkalarına değil, yalnız kendilerinedir. Nasıl ki agnostiklerin Tanrısı yoksa, bunla

16 Bu evrim kavramının içerdiği felsefî güçlükler için bk. W.R. Thompson, *Science and Common Sense,* s. 216-232.

rın da tanrıları yoktur. Bilimsel bilgi ile toplumsal alicenaplığı tam bir felsefî kültür yokluğu içinde birleştirdiklerinden dolayı, anlamaya bile güçlerinin yetmediği tabiî kelâmın yerine tehlikeli mitolojileri koyan sözde agnostiklerle, üzülerek, söyleyelim ki, daha çok karşılaşılmaktadır.

Nihaî sebepler problemi, bu çağdaş agnostiklerce belki de en çok tartışma konusu edilen problemdir. Onun dikkatimizi çekmesi de bundan dolayıdır. Fakat o, bütün metafizik problemler arasında en yüksek yeri işgal eden Varlık Probleminin sahip olduğu birçok yönden sadece birini

oluşturmaktadır. Niçin organize varlıklar vardır? Sorusunun derinliklerinde, Leibniz'in dili ile ifade edecek olursak, şu soru yatmaktadır: Hiç bir şey varolmamaktansa niçin bazı şeyler vardır? Burada da bilim adamının bu soruyu sormayı reddetmesini anlayışla karşılıyorum. Onun, bana bu sorunun bir anlam ifade etmediğini söylemesini de hoş karşılarım. Çünkü bilimsel açıdan soru bir anlam ifade etmemektedir[17]. Metafizik açıdan ifade edilecek olursa, sorunun anla

17 Bütünüyle matematikleştirilmiş bilimin, hiçbir şeye indirgenemeyen varlık fiiline (aktına) karşı gösterdiği düşmanca tutum, onun bizzat süre karşısında gösterdiği zıtlığın gerisinde yatmakta olup bu duruma H. Bergson açıkça işaret etmiştir. Malebranche maddenin varlığının kanıtlamaz olduğunu kabul ediyordu. Onun varlığı sonuca göre, maddî dünyanın Tanrı tarafından yok edilmesi, bizim dünya hakkında bilimsel bilgimizi hiçbir şekilde etkilemez. Sir Arthur Eddington, elbette, Malebranche'ın metafiziğini kabul edemezdi. Eddington'un varlık problemine yaklaşımı epistemolojik idi; yani modern fizik diye adlandırdığımız bilimsel bilginin sınırları içinde idi. Dolayısiyle böyle bir yaklaşımdan şu sonuç çıkardı: "Fiziksel evrene, varlık diye adlandırdığımız esrarengiz bir niteliğin verilmesi sorusu asla ortaya çıkmamaktadır." *(The Philosophy of Physical Science,* Cambridge University Press, 1939, böl. X, s. 156-157. Sir Eddington, "gerçek varlığın metafizik kavramı" yerine "varlığın yapısal kavramı'nı koyar ve bu sonuncuyu *a.g.e.,* s. 162- 166'da tanımlar. Aslında, "bulanık" olmayan ve analojik olan bir metafizik varlık kavramı vardır (s. 162). Gerçek varlığa gelince o, bir kavram objesi değil, bir yargı objesidir. "Gerçek varlık"ın yerine "yapısal varlık"ı koymak şu sonuca götürür: Belli bir unsur söz konusu olduğunda, "bağımsız varlık", O, unsurun bir bütün olarak yapıya katkıda bulunduğu varlığıdır. "Onun yokluğu ise yapıda meydana gelen veya yapıya eklenen bir boşluktur" (s. 165). Başka bir deyişle, bir unsurun bağımsız varlığı veya yokluğu onun bağlı ol

mı vardır. Bilim, dünyadaki birçok şeyleri açıklayabilir; hatta bir gün fenomenler dünyasındaki her şeyi açıklayabilir. Fakat "bir şeyin niçin varolduğunu" bilemez, çünkü o, böyle bir soruyu soramaz bile.

Bu fevkalâde önemli sorunun akla gelen yegâne cevabı şu olacaktır: Her bir varlık enerjisi, varolan her belirli şey, varoluşunda, salt bir varlık Fiiline (Aktine) dayanmaktadır[18]. Varoluşla ilgili bütün problemlerin nihaî bir cevaba kavuşabilmesi için bu mutlak sebep, mutlak varlık olmak

zorundadır[19]. Böyle bir sebep mutlak olduğu için öz ye

duğu bütüne bağlıdır. Varolmak "bütüne katkıda bulunmak"; varlığı sona ermek ise "katkıda bulunmaya devam edememek" demektir. Buna rağmen, bir bütüne katkıda bulunabilmesi için, bir şeyin öncelikle varolması gerekir. Bir insanın ölümünü, ailesinde meydana getireceği boşluk olarak tanımlamak, ölen insana son derece ferdileşmiş olarak gözüken bir olay karşısında oldukça tarafsız ve uzak bir tavır takınmak olur.

18 Sir Arthur Eddington, filozofların "varlık" kelimesiyle ne anlatmak istediklerini "filozof olmayana açıklamak için bir şey yapmadıklarından" yakınmaktadır. (*Â.g.e*s. 154-157) Varlık teriminin üstü kapalılığına örnek olarak da şunu verir: Bankadan mevcut hesabın miktarından daha fazla para çekilmiştir. "Bankadan fazla para çekimi" bir varlık mıdır? Cevap: Hem evet, hem hayır. "Vardır" fiilinin iki ayrı anlamı vardır. O, (1) bir şeyin gerçek varlığını; (2) bir hükümde yüklemle konunun bir araya gelmesini (kompozisyonunu) gösterir. Bankada varolan, buradaki birinci anlama göre bir para çekimidir; fakat ikinci anlama göre de bu, bir fazla para çekimidir. "Bir para çekimi, bir fazla para çekimidir" demek "fazla para çekiminin" gerçekten varolduğu anlamına gelmez.

19 Düzen kavramına dayanan bir kanıtlamanın değerini bugün bile görebilen bazı bilim adamları, "Evreni başlatmak için bir Yaratıcının varlığına ihtiyaç hissetmediklerini" söyleyebileceklerdir. A.H. Campton, *The Religion of a Scientist,* s. 11. Başka bir deyişle, onlar bu iki problemin bir ve aynı problem olduğunu idrak etmemektedirler. Onlara göre düzen, varlığı açıklanması gereken bir gerçektir. O halde neden protonlar, elektronlar, nötronlar ve fotonlar, varlığı açıklamayı gerekli kılan gerçekler olarak dikkate alınmazlar? Bu unsurların varlığı, onların birleşerek meydana getirdikleri varlıklardan hangi anlamda daha az esrarengizdir. Bilim adamlarını bu İkinciyi soracak kadar ileriye gitmekten alıkoyan şey, onların, burada, bu problemin bilimsel olmayan niteliğini her halükârda görmelerdir. Buna rağmen bu iki problemin mahiyeti aynıdır. Eğer organizmlerin varlık nedeni, onların fiziko-kimyasal unsurlarının ötesinde bulunuyorsa, fiziksel düzeni aşıyor demektir. Dolayısıyla o, haklı olarak, fiziği aşandır, metafizikseldir. Başka bir ifadeyle, eğer unsur

terliliğe de sahip olur; eğer o, yaratırsa onun bu fiili özgürce yapmış olması gerekir. O, sadece varlığı değil düzeni de yarattığından, tecrübe alanında varlığına tanık olduğumuz yegane düzen ilkesine, yani düşünceye, en azından, sahip olan bir varlık olması gerekir. Durum böyle olunca, mutlak, kendi kendine yeterli ve bilen bir sebep, nesneler türünde

bir "O" değil, zâtı olan anlamında bir O'dur. Kısacası ilk sebep hem tabiatın hem de tarihin sebebinin bir araya geldiği bir Se- bep'tir. Bu aynı zamanda dinin de Tanrısı olabilen felsefî bir Tan- rı'dır[20].

Bir adım daha öteye gitmek, agnostiklerin hatasına denk bir hataya düşmek demektir. Birçok metafizikçinin felsefe ile din arasında bir ayırım yapamaması, tabiî kelâm için sözde metafizik karakterde olan bilimden daha az zararlı olmamıştır. Metafizik, Tanrıyı varlığın salt

larda düzeni açıklayacak her hangi bir şey yoksa, unsurlar kaosu içinde düzenin varlığı, unsurların varlığı kadar bir yaratmayı da zorunlu olarak içerir. Not: Bu paragraflarda görüşlerine yer verilen Arthur Stanley Eddington (1882-1944) tanınmış bir İngiliz astronomi bilgini idi. Fiziğe dayalı bir epistemoloji geliştirmeye çalışan Eddington, aynı zamanda da, mistik ve idealist bir tutumu benimsemiş görünmektedir. (Çev.)

20 Dr. A.H. Compton, bilimden felsefeye ve felsefeden de dine geçerken her hangi bir sınır çizgisini geçtiğini farketmeyen bir çok bilim adamı arasından dikkati çekecek bir örnek olarak ele alınacaklardan biridir. Onlara göre Tanrı, "Tanrı varsayımı", bir bilim adamının kanıtlayamadığı fakat geçici olarak doğru kabul ettiği "çalışma varsayımlarından" biridir. "İnancımızın doğruluğunu kanıtlayamasak bile Tanrıya inanma tam anlamıyla bilimsel bir tutum olabilir" (Compton, *The Religion of Scientist,* s. 13) şeklinde bir sonuç böyle bir anlayıştan doğmaktadır. Bu, dilde ortaya çıkan üzüntü verici bir karışıklıktır. Enerjinin korunumu ilkesinin ve evrim kavramının birer varsayım oldukları doğrudur. Fakat onlar, bilimsel varsayımlardır, çünkü onları kabul veya reddetmemize göre bizim gözlemlenebilir olaylarla ilgili yorumlarımız elbette farklı olacaktır. Tanrının varlığı veya yokluğu ise, tam tersine öyle bir hükümdür ki onun kabulü veya reddi, dünyanın bilimsel yolda açıklanmasında herhangi bir değişiklik ortaya çıkarmaz; o, bilimin muhtevasından tümüyle bağımsızdır. Söz gelişi dünyada bir düzenin varolduğunu düşünelim; Tanrının varlığı, dünyadaki düzenin varlığı için bilimsel bir açıklama olarak ortaya konamaz; o, metafizik bir açıklamadır. Dolayısıyla Tanrı, bilimsel bir ihtimaliyet olarak değil, metafizik bir zorunluluk olarak ortaya konmalıdır.

bir Fiil'i (Aktı) olarak ortaya koyuyor; fakat O'nun mahiyeti hakkında bize her hangi bir fikir vermiyor. Tanrının varolduğunu biliyor, fakat O'nu kavrayamıyoruz. Derin düşünemeyen metafızikçiler, istemeyerek de olsa agnostikleri şöyle bir inanca sürüklediler: Tabiî kelâmın Tanrısı, Voltair'in 'saat yapımcısı' veya basit din savunucusunun "ma- rangozu”dur. Her

şeyden önce fıtrî kabiliyeti saat yapımcılığı olan bir kimse tarafından yapılan hiçbir saat yoktur; yani, 'saat yapımcısı' olarak dünyaya gelen bir kimse yoktur. Saatler, saatleri yapmasını bilen- lerce yapılmaktadır. Bunun gibi, Tanrıyı varolan her şeyin mutlak sebebi olarak ortaya koymak, O'nun yaratan bir varlık olduğunu bilmektir, çünkü O, "O ki var"dır. Fakat bu, Tanrının nasıl bir varlık olduğu hakkında marangoz atölyesinden çıkmış bir işin, marangoz hakkında söylediğinden daha da az bir şey söylemektedir. İnsan olduğumuzdan dolayı, Tanrının varlığını sadece antropomorfik bir zemine dayanarak tasdik edebiliriz; fakat bu, bizi Tanrıyı antropomorfik bir varlık olarak ortaya koymaya mecbur etmez. Thomas Aquinas'in dediği gibi:

"Varolmak fiili iki ayrı anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamda o, bir varolma faaliyetine *(actu essendi)* işaret etmektedir. İkinci anlamda ise, aklın yükleme bir konu katmak suretiyle icad ettiği önermeler birleşimine işaret eder. Varolmak'ı birinci anlamda alırsak, Tanrının "varolmasını" *(esse Dei),* O'nun mahiyetini bildiğimizden daha fazla bilemeyiz. Çünkü biz, aşağıdaki cümleleri kullanırken Tanrı hakkında ne gibi önermeler kurduğumuzu bilmekteyiz: 'Tanrı vardır', doğru bir önermedir; biz bunu Tanrının etkilerinden dolayı bilmekteyiz."[21]

Eğer tabiî kelâmın Tanrısı bu ise, gerçek metafizik, Tanrıyla ilgili bir kavrama ulaşamıyor; bu kavram ister Düşünce, ister İyi, ister Bir, isterse Cevher şeklinde anlaşılsın, durum aynıdır. Hatta o, bir mahiyet fikrine de ulaşamamaktadır, isterse bu fikir bizatihi Varlık şeklinde anlaşılsın. Metafiziğin son sözü "ens" değil "esse"dir; "being" değil "is"dir. [Yani 'Varlık' değil 'Varolmak'tır.] Gerçek Metafiziğin nihaî

21 Thomas Aquinas, *Sıımma theologica*, Pars, I. qu. 3. art. 4 ad 2^{m}.

çabası, bir fiille bir Fiil ortaya koymaktır, yani bir hüküm verme fiiliyle varlığın mutlak fiilini ortaya koymaktır ki, onun mahiyeti insanın anlama gücünü aşmaktadır. Bir insanın metafiziği nerede biterse, dini orada başlar. Fakat gerçek dinin başladığı noktaya iletecek olan yegâne yol, insanı, mahiyetleri düşünmenin de ötesine, varlığın sırrına iletecektir. Bu yolu bulmak güç değildir; fakat onun sonuna kadar gidenlerin sayısı azdır. Bilimin anlaşılması kolay olan güzelliğinin tecavüzüne uğrayan bir çok insan, metafizik ve din konusunda her türlü zevki yitirmektedir.

Mutlak sebep düşüncesine dalmış birkaç insan ise, metafizikle dinin bir noktada birleşmesi gereğini farketmekte, fakat bunun nerede ve nasıl olacağını söylememektedir. Bundan dolayı onlar, dini felsefeden ayırmakta, veyahut -eğer Pascal gibi din adına felsefeyi reddetmiyorlarsa- felsefe adına dini reddetmektedirler. Neden hakikati, hem de bütünüyle, korumayalım? Bu, yapılabilir. Fakat, bu işi ancak filozofların Tanrısı ile İbrahim'in İshak'ın ve Yakûb'un "O ki Vardır'ı demek olan Tanrısının aynı olduğunu idrak edenler yapabilirler.

BİBLİYOGRAFYA*

*** Bu bibliyografya eserin aslındaki dipnotlardan yararlanılarak hazırlanmıştır.(Çev.)**

Alfaric, P.; L'Evolation intellectuelle de saint Augustin Paris, Nourry, 1918.

Aristotle; "Fragment 12", in "Aristotelis Opera", Berlin, 1870.

Bacon, Francis; The Dignity and Advencement of Learning, ed. J.E. Creighton, New York, The Colonial Press, 1900.

Bossuet, J.B.; The History of the Variations of the Protestant Church.

Boyer, Charles; La Formation de saint Augustin, Paris, Beauschesne, 1920.

Burnet, Jhon; Early Greek Philosophy, 4th ed., London, A and C. Black 1930.

Chapman, Emmanuel; Saint Augustine's Philosophy of Beauty, New York, Sheed and Ward, 1939.

Compton, H. Arthur; The Religion of scientist, New York, The Jews Theological Seminary of America, 1938.

Cornford, F.C.; From Religion to Philosophy, London, 1912.

De Court, Marcel; Aristote et Plotin, Paris, Descléede Brouwer, 1935.

Delos, Victor; Le Spinosizme, Paris, 1916.

Descartes, R.; Discours de la Méthode, Première Partie, ed. Adam-Tannery.

; Meditations, 5th ed., Adam-Tannery.

; Principes de la Philosophie, ed., Adam-Tannery.

Dies, A.; Autour de Platon, Paris, G. Geauschesne, 1927.

; Le Cycle Mystique, Paris, F. Alean, 1909.

Espinas, A.; Descartes et la Morale, Paris, 1925.

Eucken, Rudolf; Thomas von Aqunio und Kanl, ein Kampf zweier Welten, Berlin, Reuter and Richard, 1901.

Festugiere, A.J.; L'Idéal Religieux des Grecs et L'Evangile, Paris, Gabalda, 1932.

; Contemplation et via Contemplative Selon Platon Paris, J. Vrin,

1936.

Gardiel, A.; La Scructure Mystique de Lame, Paris, Gabalda, 1929.

Gilson, E.; Etudes sur le rôle de la Pensée Mediévale dans la Formation du

Systcme Cartesien, Paris, J. Vrin, 1930.

; Introduction a L'étude de saint Augustin, Paris, J. Vrin, 1929.

; La Liberté chez Descartes et la Theologie, Paris, Aclan, 1913.

; L'Esprit de la Philosophie Médiévale, Paris, J. Vrin, 1932.

; Realisme Thomiste et Critique de la Connaissance, Paris J. Vrin,

1938.

; The Unity of Philosophical Experience, New York, Scribner, 1937.

Gouhier, Henry; La Pensée Religieuse de Descartes, Paris, J. Vrin, 1924.

; La Philosophie de Malebranche et son Experience Religieuse, Paris,

J. Vrin, 1926.

; La Vocation de Malebranche, Paris, j. Vrin, 1926.

Hack, R. Kenneth; God in Greek Philosophy to Time of Socrates, Princeton University Press, 1931.

Hemelin, O.; Le Systeme de Descartes, 2d' ed. Paris, Alcan, 1921.

Hemeri; Ilias, ed. Thomas W. Allen, Oxford Clarendon Press, 1931.

Huxley, Julian; Rationalism and the Idea of God, in Essays of a Biologist, London, Pelican Books, 1939.

Jeans, Sir James; The Mysterious Universe, London, Pelican Books, 1937.

Leibniz, G.W.; Monadologie, eng. trans. by, G.R. Montgomery, in "Discours on Metaphysics, Correspondence with Arnould and Monodology", 26 ed., The Open Court Co., 1918.

Lierd, L.; Descartes, Paris, Alcan. 1882.

Malebranche, N.; Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion ed. Paul Fontona, A. Colin, 1922.

Maritain, J.; Le Songe de Descartes, Paris, R.A. Correa, 1932.

; Sept Leçon sur L'Etre, Paris-Tequi, 1932-3.

; The Degrees of Knowledge, New York, Scribner, 1938.

Mayerson, Emile; ldentie et Réalité, 26. éd., Paris, Alcan, 1912.

; De LExplication dans Les Sciences, Paris, Alcan, 1921.

; Essais, Paris, J. Vrin, 1936.

Minges, Partheninus; I. Duns Scoti Doctrina Phlosoiphica et Thelogie Frenco

Quarracchi, 1930.

Miiller-Thym, J.B.; On the University of Being in Meister Eckhart of the Hockheim, New York, Sheed and Ward, 1939.

Nahm, Milton C.; Selection From Early Greek Philosophy, F.S. Crofts, New York, 1930.

Olgiati, Francesco; Cartesio Vita e Pensiero, Milano, 1934.

Pegis, Anton C.; Saint Thomas and the Greeks, Milwaukee Marquette University Press, 1939.

Pindar; Pythian Odes. ed. J. Sandys, London, 1915.

Plato; The Diologue of Plato, trans. B. Jowett, New York, 1937.

Plotinus; Enneads, in "Complete Works", trans. by, Kenneth Sylvan Gutrie, Alpine, N.J., Platonist Press.

Robin, L.; La Prenseé Grecque, Paris, 1923.

Saint, Augustine; Confessions, trans. by, Marcus Dods, in "The Works of Aurelius Augustine" Edinburg, 1876.

Saint Thomas Aquinas; Summa Theologica.

Spinoza, B.; Ethics, eng. trans. by, Everyman's Library The Philosophy of Physical Science, Cambridge University Press, 1939.

İNDEKS

A

Alfaric, P., 52
Allen, W.T., 26
Anaksimander, 25
Anaksimenes, 30, 31, 34
Aristoteles, 14, 16, 23, 24, 31, 42, 43, 50, 51, 52, 59, 62, 63, 64, 78, 89, 92, 99
Augustine, Aziz, 26, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 81, 82, 84, 99, 100
Aydın Mehmet, 14

B

Bacon, F., 105
Baech, J.D., 12
Bergson H., 17, 109, 110
Berkeley, G., 71
Blandel M., 79
Blount, C., 90
Bossout, J.B., 88, 89
Boyer, C.S.C., 52
de Broglie, L., 101
Brunschuicg L., 93
Burnet, J„ 24, 25,31,32,33

C-Ç

Chapman, E., 61
Cherbury, Herbert, 89
Compton A.H., 98, 110, 111
Comte A., 10,91,92,93
Comte Pozitivizmi, 91, 92, 93, 94
Condillac, 71
Cornford, F.C., 25
de Corte, M„ 59
Cousin Victor, 17, 74
Çiçero, 24

D

Deizm, 88, 89, 90

Demokritos, 33, 34
Descartes R„ 10, 16, 17, 18, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 86, 91, 92, 94,96
Dies, A., 34, 38, 63
Dirac, 101
Dryden, J., 89
Duns Scotus, 63, 66
Dürkheim, E., 93

E

Eddington Sir Arthur, 109, 110, 111
Einstein, A., 101
Epikür, 33, 44
Espinas, A., 74
Eucken, R., 94

F

Farabi, 14
Felsefe (çağdaş), 19, 71, (Din Felsefesi), 13, (Hıristiyan), 7, II, 13, 50, 56, 59 (İslam), 12, 13, 14, (Katolik), 8, 9, (Modern), 7, 10, 17, 18, 19, 71, 72 (Ortaçağ), 7, 8, 9, 71, 72, (Felsefeye tarihî yaklaşım), 16, 17, 18, (Yunan), 13, 23, 24,30,31,34,44,45,49, 50
Festigieere, A.J., 27, 38, 39, 44
Fontenelle, 90
Frischeisen-Köhler Max, 89

G

Gardeil, A., 61, 63
Gazalî, 11
Gouhier, H.,^4, 81
Gilson E., 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 58, 62,91

H

Hack R.K., 23, 26, 27, 30, 31, 32, 36
Haines, C.R., 44
Heisenberg, W., 101
Hemelin O., 73
Hesiod, 26, 33, 36,42, 103
Homer, 26, 27, 28, 30, 33, 36, 39,42, 49
Huxley, J„ 102, 103, 104, 105, 106, 107

Huxley, T.H., 96, 97

İ

İbn Rüşd, 13
İbn Sina, 14, 63

J

Jeans Sir James, 98, 99, 100
John, Aziz, 53, 57
John Damascane, 63
Justin Martry, 50

K

Kant, E„ 10, 16, 17,91,92,93,94,95,96

L

Lavvel, Luis, 9
Leibniz, 9, 85, 86, 91, 92, 93, 94, 96, 108
Lamaitre, J., 101
Levy-Bruhl, L„ 18, 74, 75
Liard L„ 74
Littré, E„ 93
Locke, J„ 92

M

Malebrainche, 71, 81, 82, 83, 84, 85, 92, 96,
109, 110
Marcel, G., 9
Marcus Aurelius, 44, 45, 87
Maritain, J., 9, 19, 21, 63, 93
Me Quin, J., 8, 12
Meyer, E., 26
Meyerson, E., 92
Mill, J.S.,93
Minges, P., 66
Moog, W„ 89
Muller-Thym, J., 51
Murray, G., 26, 62
Musa, 47, 48, 49, 64, 65, 66, 76, 81

N

Newton, 90
Novalis, 87

O

Olgiati, F., 75

P

Pascal, B„ 79, 95, 96, 112
Paul, Aziz, 26
Paulsen, F, 93
Pegis, A.C., 63
Pindar, 30
Platon, 13, 14, 15, 16, 19, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43.44. 49, 50, 51. 52, 53, 57, 58, 59, 60, 62, 76, 84, 88, 89, 90
Plotinus, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 82, 83
Ptolemy, 101

R

Renouvier, C., 93
Robespierre, 90
Robin, L., 36
Rodhe, E., 26
Rosmini, G., 71
Rousseau, J.J., 90

S

Sartre, J.P., 9
Sokrates, 37
Spencer, H., 93
Spinoza, B„ 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97
Stoa, 14,31,44,45

T

Tanrı (Deistlerin Tanrısı), 89, (Felsefî), 19, 41, 85, 87, 111, (Hıristiyan Tanrısı), 38, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61,66, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 88, 89, 90. 92, 97, 98, 108, (Yahudi Tanrısı), 18, 47, 48, 49, 98, (Yunan Tanrısı), 18, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 42, 43,44
Thales, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 39, 40, 41, 108, 109
Thomas Aquinas, Aziz, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 60, 62-69, 72, 76, 77-81,84,91,93, 94, 95,96, 107, 112
Thompson, W.R., 94, 108
Tindal Matthew, 89
Toland John, 89, 99

ü

Ülken, H. Ziya, 11

V

Vahiy (Yahudi-Hıristiyan), 47,48, 52
Vaihinger, H, 93
Voltaire, 20, 90, 112
Wilamowitz, 26

Y

Yahova, 53
Yahudilik, 47-52
Yeni Thomasçılık, 7, 8, 9. 12, 13, 14
Yunan Dini, 23-38