

22267.

T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

AUGUSTİNUS'TA TANRI
VE
YARATMA
(DOKTORA TEZİ)

HAZIRLAYAN

ZEKİ ÖZCAN

DANIŞMAN

PROF.DR.HÜSEYİN AYDIN

BURSA 1992

ULU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DOKTORA TEZİ MERKEZİ

K I S A L T M A L A R

I-AUGUSTĪNUS'UN ESERLERĪ

Cité.: La Cité de Dieu.

Traités de l'Év.: Traités sur l'Évangile de Saint Jean.

Lib.Arb.: Du Libre Arbitre.

Conf.: Les Treize Livres des Confessions.

Vraie Relig.: De la Vraie Religion.

Gén.Cont.Man.: Les Deux Livres de la Génèse Contre les Manicheens.

Ut. de Cro.: De l'Utulite Croire.

Sol.: Les, Deux Livres des Soliloques.

Trinité.: Quinze Livres sur la Trinité.

Moeurs Eg.Cat.: Des Moeurs de l'Eglise Catholique.

Manuel.: La Manuel.

Musique.: De la Musique.

Gran. de l'Ame.: De la Grandeur de l'Ame.

Doc.Chr.: De la Doctrin Chrétinne.

83 Quest.: Les Quatre-Vingt-Trois Questions Divers.

Rétrac.: Les Deux Livres de Rétractations.

Sermons.: Les Sermons de Saint Augustin.

Vie Heure.: De la Vie Heureuse.

Epitres.: Les Épitres à Pauline.

Im.de l'Ame.: De l'Immortalite de l'Ame.

Cont.Acad.: Les Trois Livres Contre Académiciens.

Int.Litt.: De l'Interprétation Littérale de la Génèse.

Ord.: De l'Ordre.

Int.Litt.Imp.: De l'Interprétation Littérale Imparfaitte de la Génèse.

II-DİĞER KISALTMALAR

a.g.e.: adı geçen eser.

a.y.: aynı yer.

bkz.: Bakınız.

çev.: Çeviren.

P.U.F.: Presses Universitaires de France.

Trd.: Traduction.

T.T.K.: Türk Tarih Kurumu.



İ Ç İ N D E K İ L E R

Kısaltmalar	III
Önsöz	V
Giriş	1

B İ R İ N C İ B Ö L Ü M

A U G U S T İ N U S ' T A T A N R I

I-Augustinus'ta Hristiyanlık-Maniheizm İkilemi	14
A-Augustinus'u Hristiyanlıktan uzaklaştıran nedenler	14
B-Maniheist Augustinus	16
C-Hristiyanlığa Yeniden Dönüş	18
II-Augustinus'un Tanrı Anlayışı	20
A-Mutlak Varlık Olarak Tanrı	20
B-Tanrı'nın Nitelikleri	28
1-Varlık Olması	28
2-Gerçek Olması	30
3-İyilik Olması	31
4-Değişmez Oluşu	34
5-Hikmet Oluşu	36
6-Sevgi Oluşu	39
7-Mutlak Kudret ve İrade Olması	42
C-Teslis	46
1-Teslisin Mahiyeti	46
2-Teslisin Unsurları	51
a-Baba	52
b-Oğul	53
c-Kutsal Ruh	60
III-Augustinusçu Teoloji ve Platonculuk	64

İ K İ N C İ B Ö L Ü M

T A N R I ' N İ N B İ L İ N M E S İ

A-Augustinusçulukta Bilgi	74
B-Bilginin Çeşitleri	77
1-Duyu Bilgisi	77
2-Akıl Bilgisi	80
3-İman Bilgisi	86
C-Tanrı'nın Bilinmesi ve Kanıtları	89
I-Tanrı'nın Bilinmesi	90
1-Hatırlama	93
2-Temaşa	94
II-Tanrı'nın Kanıtları	98
1-Genel Tasvip Kanıtı	101
2-Dini Tecrübe Kanıtı	101
3-Kozmolojik Kanıt	105
4-Nizam ve Gaye Kanıtı	109

Ü Ç Ü N C Ü B Ö L Ü M

Y A R A T M A

I-Yaratmanın Mahiyeti	117
II-Yaratmanın Bilgisi: Yakub'un Merdiveni	122
A-Yaratmanın Bilinemezliği: Merdivenden İniş	122
B-Yaratıkların Yaratmaya Dair Söyledikleri: Merdivenden Çıkış	124
III-Yaratmanın Vasıtası	126
IV-Yaratma İradesi	129
V-Yaratma ve Zaman	133
VI-Yaratma ve Tanrısal Bilgi	139
VII-Yaratmanın Maddesi	145
A-Kutsal Kitap'ta ve Augustinus'ta İlk Madde Problemi	145
B-İlk Maddenin Nitelikleri	150
VIII-Yaratma Süresi	153

SONUÇ	159
KAYNAKLAR	163
İNDEKS	



Ö N S Ö Z

Herhangi bir felsefe tarihini okuyanlar Ortaçağ Felsefesi bölümüne geldiklerinde, felsefenin konularının değiştiğini, kozmolojik problemlerin yerini Tanrı probleminin aldığını hemen farkedeceklerdir. Bu dönemde filozof, kozmosun içine gömülü, onun sırlarını rasyonel olarak anlamaya ve açıklamaya çalışan insan değil; aşkın Tanrı karşısında, O'nun yaratmasının objelerinden biri ve bütün gerçeklikleri dogma bilgilerinden yola çıkarak temellendirmeye çalışan kişidir. Diğer deyişle "anlamak için düşünüyorum" formülünün yerine "anlamak için inanıyorum" formülü geçmiştir.

Yalnız bu geçiş birden bire olmamış, uzun, çatışmalı ve çalkantılı bir devreden sonra gerçekleşmiştir. Hazırlık devresindeki çatışmanın temelinde de, artık gücünü kaybetmiş, imkanlarını tüketmiş olan Grek Felsefesiyle, onun yerini almaya çalışan Hristiyanlığın karşı karşıya gelmesi yatmaktadır. Bu, metafizik ve teolojik iki ayrı sistemin mücadelesi olduğu kadar, Pascalcı tarzda söyleyecek olursak filozofların Tanrı'sıyla, İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrı'sının da mücadelesidir. Vahyin Tanrı'sının, felsefenin Tanrı'sıyla karşı karşıya gelişinden, o dönem teolojisi oldukça önemli kazançlar elde etmiş, sonuçta bin yıllık aşkın bir süre düşünce tarihinin ağırlıklı konusu olmuştur.

Şüphesiz felsefeden teolojiye geçiş sürecinin en önemli şahsiyetlerinden biri de Augustinus'tur. O'nun ele alıp incelediği konular ve çözüme kavuşturmaya çalıştığı sorunlarla, Kelamcıların gerek kendi aralarında, gerekse felsefe denen müslüman filozoflarla tartıştıkları konular ve sorunların çoğu aynıdır. Felsefenin etkin olduğu bir kültür ortamında yaşayan Augustinus da, tercüme faaliyetinin sonucu felsefenin etkisine maruz kalan Müslüman Kelamcılar da, Tanrı'nın sıfatları, kanıtlanması, evrenle ilişkisi, evrenin yaratılışının hikmeti, mahiyeti, süresi, Tanrı-İnsan ilişkisi gibi birçok konularda kendilerini, litteralist telakkilerin dışında, aklın da kabul edebileceği açıklamalar yapmaya mecbur hissediyorlardı.

Augustinus, İslam dünyasında tıpkı Gazzali gibi, bu mecburiyeti hissedenlerin başında geliyordu. Bu yüzden, hiç de küçümsenemeyecek felsefi formasyonu, kendi teolojisinin teşekkülü için uzun, yorucu ve ciddi çalışmalar yapmıştır. O, gerçekleştirdiği başarılarından dolayı haklı olarak Batı dünyasının Gazzalisi olarak nitelendirilmiştir. Bundan dolayı Augustinus'un teolojik görüşlerinin biz ilahiyatçılar için araştırmaya değer olduğu açıktır.

Biz de, ülkemizin, özü korunması şartıyla, zenginleştirilmesi gerektiğine inandığımız teolojik düşüncesine, böyle bir çalışma yapmakla, imkan ve gücümüz oranında katkıda bulunmayı amaçladık.

Araştırmamız sırasında Augustinus'un eserlerini, "Tanrı Devleti" dışında; Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier, ve H.Barreau'nun tercüme ettikleri, Latince orijinaliyle birlikte "Augustinus'un Tüm Eserleri" seri başlığıyla, Louis Vivés'nin editörlüğünde Paris 1863-1875 tarihleri arasında yapılan baskıları kullandık. "Tanrı Devlet'inin tüm ciltleri için Emile Saisset'nin Charpentier Editörlüğünde Paris 1855 yılı tercümesinden yararlandık.

Bir Tanrıbilimci olarak Augustinus'un Kutsal Kitab'a başvuracağı tabiidir. O'nun referanslarını kontrol etmek için Ahitler'in Fransızca Ökümenik , İngilizce Kudüs nüshasından yapılan tercümeleri kullandık. Söz konusu kitabın Türkçe tercümesini bu iki tercümeyle karşılaştırma dışında kaynak göstermedik. Çünkü, Türkçe tercüme, apokrif olduğu gerekçesiyle Kutsal Kitab'ın bazı bölümleri Protestanlar tarafından dilimize aktarılmadığı için eksiktir. Bundan başka Türkçe tercümede bir takım atlamalar ve tercüme yanlışlıklarının da bulunduğu ilgililerce bilinmektedir.

Tez konumun seçiminde çalışmam sonuçlanıncaya kadar geçen süre içinde dikkatli ilgi ve büyük yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Sn. Prof. Dr. Hüseyin AYDIN'a, son derece yol gösterici katkılarını lütfeden Sn. Prof. Dr. Mehmet AYDIN'a, konuyla ilgili ingilizce kaynakların tercümesinde bütünüyle yardımcı olan Sn. Prof. Dr. Günay TÜMER'e teşekkür borçluyum.

GİRİŞ

Bilindiği gibi felsefe, Aristocu anlamda, varolanın varolan sıfatıyla (on he on)⁽¹⁾ ve rasyonel olarak temellendirilmesidir. Onun amacı ise realitenin bütünüyle şuuruna varmaktır. "Klasik açıdan şuurlu düşünmenin üç konusu vardır:Dünya, insan ve Tanrı. Bu üçlü şema çeşitli açılardan eleştirilebilir;ama onun kesin olarak terkedilmiş olduğu söylenemez."⁽²⁾ Dolayısıyla Tanrı, "Varlık" daha doğrusu "Varolan " olması nedeniyle metafiziğin en önemli konularından birini teşkil eder.

Bir şeyi şuurlu düşünme, onu ancak "problematik" tarzda düşünmedir. Bununla anlatmak istediğimiz şey şudur: Herhangi bir konuda, doğru olma ihtimali olan en az iki yargıya varılır, veya verilmiş yargılar alınır. Sonra bunlardan hangisinin doğru, diğerinin ya da diğerlerinin yanlış olduğu araştırılır. Bu da, kabul edilmiş öncüllerden sonuç olarak çıkarmakla yapılır⁽³⁾.

Burada diskürsif yani vasıtalı bilginin yanında, sezgisel yani doğrudan bilginin olduğunu, dolayısıyla problematik bilginin, felsefi bilginin ayırdedici niteliği sayılamıyacağı söylenebilir. Buna karşı Hegel ile birlikte diyebiliriz ki, sezgisel bilgide zımni bir kanıtlama vardır⁽⁴⁾. Bir şeyi sezgiyle bilen kişi, bildiği şeyi doğru olarak bildiğinden emin olmalı, bunun için de sezgisi üzerinde düşünmelidir. Bu da akıl yürütmeyi dolayısıyla problematik düşünmeyi gerektirir.

Onun için Tanrı, felsefenin sadece konusu değil, ayrıca problematik tarzda ele alınması gereken bir konudur. Filozof,

¹ Aristote, *Métaphysique* T.I, Trd, J.Vrin, Paris, 1920, 1^{er}, 1.20.

² Gusdorf, G., *Traité, de Métaphysique*, Armand Collin, Paris, 1956, p.370.

³ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz.Bréhier, "La Notion de Problème en Philosophie" dans *Études de Philosophie Antique*, P.U.F., Paris, 1955, pp.10-16.

⁴ Hegel, *Les Preuves de l'Existence de Dieu*, Trd. Henri Neil, Aubier, Paris, 1947, p.71.

Tanrı hakkındaki, gerek kendisinin ortaya koyduğu, gerek başkalarının verdiği gerekse dogmalardan çıkarılmış yargıların doğruluğunu, doğru olma ihtimali olan yargılarla hesaplaşarak temellendirmek zorundadır. Tanrı'nın sadece var olduğu veya sadece yok olduğu yargısının felsefe açısından tek başına bir değeri yoktur. Teist veya ateist, yargılarını daha ortaya koymadan önce Tanrı'nın eşit derecede var veya yok olabileceğini kabul etmeli, bunlardan birinin doğru olduğunu kanıtlayarak; diğerinin zorunlu olarak yanlışlığını göstermelidir. Tanrı'nın içkinliği veya aşkınlığı, bilgisinin sınırsızlığı veya sınırlılığını için de aynı ilke geçerlidir.

Öbür taraftan Tanrı, sadece inanmakla kalmayıp, O'nun hakkında, dogmaların söylediklerini fikri bir temele yerleştirmek isteyen dindar kişi için bir çok problemlerin kaynağıdır. Hatta ondan da önemlisi, Tanrı'yı düşünen, bilmeye çalışan insan O'nun hakkında konuşmanın güçlükleriyle yüz yüze gelir⁽⁵⁾.

Yunanca öne sürmek, önermek anlamlarına gelen "proballo" kelimesinden türetilmiş "problem", basit değil; anlaşılması güç, kapalı bir sorun demektir. Problemlerle ilgili verilerimiz eksiktir; bundan dolayı problemin incelemesi, bizi birbirine zıt olan sonuçlara götürebilir. Bu sonuçlar da eşit derecede nedenlerden dolayı, en azından olaylara iyice nüfuz edilmezse, hem kabul edilebilen hem de reddedilebilen önermeler halinde durur⁽⁶⁾.

Buna göre Tanrı'nın zatı, sıfatları veya yaratma gibi konularda, dogmalarla verilen bazı bilgiler eksik, kapalı veya Tanrı'yla insanın köklü mahiyet ayrılığından dolayı idrakimizin üstündedir. Bu durumda daha açık ve tam bilgiye ulaşmak amacıyla akıl yürütmeye başvururuz. Ama bize, birbirine zıt gibi görünen bazı niteliklerin Tanrı'da birlikte bulunuşundan dolayı, sonunda çatışan açıklamalardan kurtulamayız; o konularda herkesin kabul edebileceği

⁵ Bu konuda bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, Karınca Matbaacılık, İzmir, 1987, s. 91-107.

⁶ *Dictionnaire des Science Philosophiques II*. Édition T. II, par une Société de Professeurs et de Savants, sous la Direction de M. Ad. Franck, Hachette, Paris, 1875, p. 1401.

ortak bir görüşe kavuşamayız. İşte bu duruma Tanrı'nın problem olması diyoruz.

Tanrı'nın mahiyetinin akılla bilinip bilinmeyeceği; Tanrısal irade ve bilginin niteliği olan, zamandan önce ve zamana benzemeyen ezeliğin ne olduğu; evrenin yaratılış şekli ve amacı; yer yüzünde iyilikle birlikte kötülüğün de varlığına izin veren Tanrı'nın iyi niyetli ve kudretli olup olmadığı; sadece filozofları değil, Tanrıbilimcileri ve normal dindar insanları da uğraştıran konulardandır. Bu problemlere "beşeri bir dile çevrildikten sonra macerası başlayan Tanrı sözüne"⁽⁷⁾ dayanarak çözüm aransa bile hermönetik farklılıklar dolayısıyla sorun tümüyle ortadan kalkmaz.

Tanrı problem olmanın yanında, Bréhier'in terminolojisiyle konuşacak olursak, teist için bir metaproblemdir; inanan insan için varlık ve oluşun ezeli, ebedi kaynağıdır. Teistik düşüncede, evrendeki hiçbir şey, Tanrı'ya başvurmadan ne açıklanabilir ne de anlaşılabilir. O, herşeyin a priori zorunlu şartıdır. Tıpkı Platon'un "İyi" si, Descartes'in "açık fikirler" i, Maine de Biran'ın "ilk olgu" su, Hegel'in "düşüncenin diyalektik yapısı", Bergson'un "sezgi" si gibi⁽⁸⁾. Meta problematik olarak Tanrı, diyalektiğimizin ve alternatiflerimizin bir objesi değil; gerçeklik ve değer yargılarımızın arka planı, dayandıkları temeldir; problem olmak şöyle durun esaslı problemlerimizin çözümüdür.

"Problem olma" ve "metaproblem olma" Tanrısal varlığın, biri diğerini dışta bırakmayan iki ayrı görünüşüdür. Tezimizi seçerken bu yüzden, problem-metaproblem dualizmini hareket noktası olarak aldık. Bu olgu, Tanrı konusunda yapmayı düşündüğümüz historik çalışmanın karakterini empoze etmektedir. Buna göre, Tanrı karşısında ne sadece rasyolanist ne de sadece fideist bir tavır takınabiliriz. Çünkü, mantıki çıkarımlarımızın zıt mahiyetlere böldüğü Tanrı'yı ancak imanla bütünlüğe kavuşturabileceğimiz gibi; açık,

⁷ Malherbe, Jean-François, "Connaissance de la Foi", dans *Initiation à la Pratique de la Théologie T.I*, sous la Direction de Bernard Roulet François Réfoulé, Paris, 1987, p.99.

⁸ Bréhier, a.g.e.p.14

zorunlu ve evrensel tek gerçeklik kabul edilen Tanrı'dan kaynaklanan problemleri akılla aşmaya çalışabiliriz.

Şüphesiz felsefe tarihinde, başta Kilise Babaları ve Skolastik filozoflar olmak üzere, Tanrı'yı problem-metaproblem Varlık olarak ele alan pek çok düşünür vardır; bunlardan biri de Augustinus'tur. Augustinus Skolastiklerden kronolojik olarak önce geldiği gibi, Kilise Babalarının sonuncularındandır; ama onları, sahibolduğu felsefi formasyonla aşmış, teolojinin "credo"suyla, felsefenin "intelligam"ını çatışmaktan kurtarıp uzlaştırmıştır.

Bir ilahiyatçı olarak, Augustinus'un Tanrı anlayışını incelememizin bize göre bazı nedenleri vardır. Bunlardan biri, söylediğimiz gibi, onun, Tanrı'yı hem araştırılması, hem de kayıtsızca bağlanması gereken Varlık gibi görmesidir. Öbür taraftan Augustinus, Tanrı hakkında ileri sürülen görüşlerin, yapılan tartışmaların deyim yerinde ise, oldukça zengin bir koleksiyonuna sahiptir. "Antik ruhla sıkı ilişkiyi sürdüren son Hristiyan düşünür olarak"⁽⁹⁾ o, Yeni Platoncular vasıtasıyla Grek dünyasını; Roma ve içinde yaşadığı Latin dünyasını ve bir süre mensubu olduğu Maniheizmin kaynağı Doğu dünyasını iyi tanıyordu⁽¹⁰⁾. Dolayısıyla Augustinus pagan kültü diyebileceğimiz düalist, politeist dinleri; onların, birbiriyle ve Grek felsefesiyle ilişkilerinde ortaya çıkan önemli problemleri de bilmekteydi. Ayrıca bir taraftan Maniheiztlerle Romalı politeistler; diğer taraftan Stoacılarla, başında Varron ve Porphyrios'un bulunduğu Yeni Platoncular Hristiyanlığı çeşitli açılardan tenkit ediyorlardı. Bu tenkitlerin, bilgi değeri taşımalarının yanında, bazıları, Augustinus'un inanç hayatında tayin edici bir rol oynamış, vaftiz oluncaya kadar onun tarafından Hristiyanlığa karşı savunulmuştur. Apolojetik Babalar geleneğinin doğmasının nedenlerinden biri olan ve Hristiyanlığa dışardan yöneltilen, içlerinde oldukça ilginçleri de olan bu tenkitleri,

⁹ Rivaud, Alfred, Histoire de la Philosophie T.I, P.U.F., Paris, 1948, p.581
¹⁰ Portalie, E., "Saint Augustin" dans "Dictionnaire de Théologie Catholique", II. Tirage, T.II, Éditeurs, le Tourzey et Ané, Paris, 1909, col. 2319.

Augustinus'un eserlerinde Şu veya bu nedenle çokça görmekteyiz.

Hristiyanlığa dönmeden olduğu gibi, döndükten sonra da Tanrı'nın, (teolojisi daha yeni teşekkül eden bir dinin en yetkililerin den biri sıfatıyla), onu sürekli meşgul edeceği tabiidir. Bunun başlıca nedenlerinden biri 325 de toplanan İznik Konslne aykırı davranan ayrılıkçı dini hareketlerdir. Kibirli din adamlarının, büyük ölçüde profan bir felsefeye benzeyen sapık görüşlerinin⁽¹¹⁾ ortaya çıkardığı problemler Augustinus'u pisko_pos olarak çok uğraştırmıştır.

Başta Ariusçuluk, Pelagiusuluk, Donatizm gibi bizzat Hristiyanlıktan kaynaklanan; Gnostisizm gibi farklı bir kaynaktan gelmekle birlikte Hristiyanlıktan etkiler taşıyan ayrılıkçı hareketler, teolojik birliği ciddi biçimde tehdit ediyordu. Onların neden olduğu Kelam'ın (Logos) Baba'yla aynı cevherden olup olmadığı, yani yaratılıp yaratılmadığı, fenomenal alemle ilişkisi, Tanrı'nın özünün ve tabiatının akılla bilinip bilinemeyeceği, O'nunla ilişki kurabilmek için insanın bir otoriteye ihtiyaı olup olmadığı, Tanrısal iradenin insanın kurtuluŐu için yeterli bulunup bulunmadığı⁽¹²⁾ gibi bir çok problem, Augustinus'un çözümünü aradığı konuların başında gelir.

Hristiyanlığın içinde doğup yayıldığı Roma İmparatorluğundaki kültürel ortam, Augustinus'u Tanrı konusunda teolojik tartıŐmalar yanında, felsefi araştırmalara yöneltmiştir. Antik Yunanı sınırlarına kattıktan sonra, Grek kültürünün etkisine giren Roma İmparatorluğu, "bilim ve sanatlarda olduğu gibi, felsefede de, Greklerin basit bir öğrencisiydi"⁽¹³⁾ ve o dönemlerde kendisine ait orijinal bir kültürü yoktu. Dolayısıyla Hristiyanlık daha doęuŐunda Grek kültürü ve dŐncesiyile karŐılaŐtı.

Hristiyanlar dünya görüşlerini ortaya koymakta ve açıklamakta Yunan felsefesinden yararlandılar; onun dilini kullandılar. Sonuçta, uyufa da uyufmasa da felsefe, Hristiyan teolojisiyle bir

¹¹ Rivaud, a.g.e.p.567

¹² a.y.

¹³ Brhir, a.g.e.p.18

ilişki içine girdi. İlk defa IV. İncil'de kurulduğu kabul edilen ve Apolojistler tarafından Platoncu bir doğrultu kazandırılan bu ilişki, Augustinus tarafından yönü değiştirilmeksizin derinleştirilmiştir. Bunun nedeni, çeşitli metafizik sistemlerin, varlık ve oluşun temeli saydıkları prensipler karşısında, Hristiyanlığın Tanrı'sının konumunu belirlemeye; özellikle dini karakterleri diğer sistemlerden daha ağır basan Stoacılık ve Yeni Platonculukla, teolojik konularda mücadeleye, Augustinus'un kendini mecbur hissetmesidir. Bu mücadelenin teolojik bir zeminde yapılması mümkün olamazdı; tersine Panteizm ve Sudurculuğun karşısına ancak kendini, Grek felsefesinin alternatifi sayan Hristiyanlığın temel dogmalarına, teolojik yapı içindeki fonksiyonlarını bozup değiştirmeden, metafizik bir karakter kazandırarak çıkılabildi.

Augustinus, bu amacı gerçekleştirmek için, diğer felsefi doktrinler arasında, Hristiyanlığa en yakın gibi gördüğü Platonculuğun kendisine destek olacağını düşündü. Başta mahiyeti olmak üzere, Tanrı'nın, bilgisi, evrenin kaynağı oluşu, insan ruhunda hazır bilgi olması gibi birçok konuyu Platonculuk yardımıyla temellendirmeye çalıştı. Panteizmin içkinciliğine, Sudurculuğun iradesizliğine karşı çıkarken hareket noktası idealist realizm oldu. Hatta Platon'un Güzel, İyi, Varlık ve Bir olan en yukarıdaki ideasıyla, Kutsal Kitab'ın Mutlak Güzellik, Mutlak İyilik, Mutlak Varlık diye nitelediği Tanrı'nın aynı mahiyette olduğunu söyleyecek kadar Attika Musası'nın sistemine, onu tanıdığı kadarıyla bağlı kaldı.

Amaçları, metodları, kaynakları farklı bu iki heterojen sistemi birbirine yaklaştırmak; şahıs, yaratıcı, evren ve insanla sürekli ilişkisi bulunan, tarihin orta yerinde insanlığın kaybettiği ebedi mutluluğu geri vermek için tecessüm eden Tanrı'yla; kişiliksiz bir prensip, zanaatkar, nesnelere ilişkisi belirsiz ve insana karşı inayetsiz bir İdeayı uyuşturmaya çalışmak Augustinus için hiç de kolay olmamıştır. Bunun için onun, oldukça ilginç bir davranışta bulunması, Kutsal Metinlere filozof, Platonculuğa teolog olarak yaklaşması gerekmiştir. Böyle bir tutumun, sonuçları ne olursa olsun incelemeye değeceği görüşündeyiz.

Augustinus'ta Tanrı'nın metaproblem karakterine gelince:0,

Hristiyan olduktan sonra Tanrı konusundaki tartışma ve araştırmaların doğrudan doğruya içinde bulunsa da her şeyden önce bir fideisttir. Tanrısal gerçekliği, "naturel teoloji"⁽¹⁴⁾ dediği aklî yürütmelerle değil; ancak imanla bilebileceğimizi kabul eder. İman objesi olan Tanrı, evrensel ve insan ruhundan ayrılmayan bir bilgidir. Tanrı'nın bu bilgisi, Platoncu anamnesis yani hatırlamayla edinilmiş bilgidir. Bundan dolayı Tanrı'nın insan ruhunda hazır bir bilgi olmasında çelişki yoktur. Fakat, insanın, bilmemezlik edemediği bu Tanrı'yı bütünüyle kavramaya gücü yetmez⁽¹⁵⁾. Her ne kadar insan gerçek mahiyetini tanıyamasa da; saf kalbi, doğru aklı olan ve vahyin öğretilerine bağlı kalan biri için Tanrı'nın varlığı açıktır⁽¹⁶⁾. Dolayısıyla O'nun varlığı problem değildir; tam tersine, kozmik, kozmogonik, epistemolojik, etik ve historik birçok problemlerimizin çözümü ancak Tanrı'nın varoluşuyla mümkündür. Evrenin nasıl ortaya çıktığı, nesnelere ontolojik gerçekliği, bilgimizin idealarla ilişkisi, kötülük problemi, insanlığın yeryüzündeki macerasının başlangıcı ve seyri gibi hususları Tanrı olmadan, doğru olarak aydınlatamayız. Kısacası, Tanrı varlık ve oluşun arka planı sıfatıyla bir metaproblemdir.

Yaratma konusunu niçin tezimize aldığımızı açıklayacak olursak şunları diyebiliriz: Tanrı'nın sadece mahiyetini araştırma, bize, O'nu "zamandan önce" ve "zaman dışında" bir Varlık gibi gösterir. Bu Tanrı, oluşun değil de varoluşun nedenidir. Bu "Neden" in eseri olan varlık da, niteliksel veya niceliksel bütün değişmelerin dışında, diğer bir deyişle sadece "Burada" ki varlığın kaynağıdır; yani Tanrı, "mekanda olan" ın daha doğrusu mekanın Tanrı'sıdır. Böyle bir Tanrı'nın iradesinin, kudretinin ve bilgisinin "oluşla" hiçbir ilgisi yoktur. Onlar dondurulmuş, izole edilmiş ilişkilerin endetermine nedenleridir.

Oysa varlık yalnız "burada" değil; ayrıca "şimdi" de, yani zamandadır. Nesnel varoluş, tarihin herhangi bir "şimdi"sinde;

¹⁴ Cité, VIII, I.

¹⁵ Trt. de l'Ev. CVI, XVII, 4

¹⁶ Lib. arb., II, XII, 31.

Tanrısal irade, kudret ve bilgiyle, bitmiş, devam eden ve kurulacak bir ilişki içindedir. Diğer deyişle Tanrı, filleriyle tarihin için dedir; varlık kadar oluşun, devamlılık kadar değişmenin de nedeni dir. Bu sıfatla da zamandadır; zaman da yaratmayla başlamıştır.

Yaratmanın, kanaatimize göre varlığı Mutlak olan Tanrı'nın mahiyetinden, örtük de olsa ayrılması mümkün gibi görülmemektedir. Onun için "inanılan Tanrı"yla "yaratıcı Tanrı"yı birlikte ele almayı düşündük. Yalnız, yaratma, mahiyet araştırmasıyla organik bütünlük içinde olması açısından sadece, Tanrısal kudret, irade ve bilgiyle gerçekleşen bir fiil olarak işlenecek; onun ontolojik boyutunun gösterilmesiyle yetinilecek; iyilik ve kötülüğün yaratılması gibi etik, cennet ve cehennem varoluşu gibi eskotolojik konulara girilmeyecektir.

Bu tür çalışmaların karşılaştığı birtakım engeller ve onların yol açtığı bazı dezavantajlar vardır. Bunlardan biri; araştırmacıyla, araştırılan kişinin ayrı kültürlerle mensup olmasıdır. Çünkü, bilindiği gibi, kendine özgü tarihi şartlarda ortaya çıkan ve belli bir dünya görüşünün ifadesi olan kültür, benimsediği değerler sisteminin hiyerarşisiyle, bunların özel duyuş biçimiyle ve ortaya çıkardığı kolektif zihniyetle ünik bir yapıya sahiptir; başka bir kültüre sahip olanlar tarafından ancak onların norm ve değerlerine indirgemeye anlaşılabilirler. Bu durumda ister istemez, Augustinus üzerine, onun değerler dünyasına mensup olan birinin yaptığı çalışmayla bizim yaptığımız çalışma arasında, yaklaşım, algılama ve ifade farklılıkları olacaktır. Onun için, herhangi bir batılı araştırmacıya göre bir dezavantajımız kaçınılmaz olarak vardır.

İkinci olarak, Hristiyanlık diğer monoteist dinlerle aynı geleneğe bağlı olsa da, aynı idealleri taşısa da, onlardan ayrı Metinlere sahiptir. Dolayısıyla bu metinlerin açık ve yorumlanmış ifadeleri, onun, diğerlerinininkine benzemeyen tasavvurları olmasına yol açmaktadır. Bu tasavvurları ifadeye yarayan kavram ve terminolojilerle de, tabii olarak, sadece o din mensupları için anlam lı önermeler düzenlenebilir; başkaları içinde aynı ifade anlaşılabilir bir içerikten yoksun olmasa bile, aynı kavram veya terimle, aynı

tasavvuru uyandırmak pek de kolay değildir. Örneğin, "Tanrı Sevgidir" ifadesi bir Hristiyan için son derece anlamlıdır ve bu ifade her Hristiyanında aynı tasavvuru uyandırır.

Oysa Hristiyan olmaya kimsede, affektif yaşantımıza ait bir fenomeni ifadeye yarayan "sevgi" kavramıyla Tanrı'yı çağrıştırmak oldukça zordur. Bu yüzden, belli tarihi ve sosyal şartların etkisiyle oluşmuş bir teolojinin, bu tarzdaki Tanrı imajını, ait olduğu bağlamdaki anlamını koruyacak şekilde aktarmaya çalıştığımız zaman, pek aşına olunmayan şeyler söylemek mahzuruyla yüz yüze geldik. Bu mahzurlu durumdan kaçınmak için, zaman zaman, üzerinde çalıştığımız teolojinin bağlamı dışına çıkmak, bazı şeyleri ondan izole ederek anlatmak zorunda kaldık. Bizim açımızdan bu durum diğer bir dezavantajımızdır.

Araştırma konumuzu üç bölümde incelemeyi düşündük. Birinci bölümde Augustinus'un teolojisinde Tanrı'yı ele aldık. Bunu yaparken, önce Augustinus'u annesi Monik'in dininden yani Hristiyanlık tan uzaklaştıran ve Maniheizme yönelten nedenleri; onun Maniheizlik dönemindeki Tanrı tasvuruyla, Hristiyanlığa yeniden dönüşünün gerekçelerini göstermeye çalıştık. Daha sonra Augustinus'un Tanrı anlayışını irdelemeye gayret ettik; denebilirse dini ontoloji açısından Tanrı'nın mahiyeti, evrenle hem aşkın hem de içkin ilişkisi, Tanrısallıkla cevherliliğin ne ölçüde bağdaştırabileceği; Tanrı'nın nedensiz neden, ilk neden oluşu gibi konuları açıklamaya çalıştık. Ardından da Tanrı'da zat - sıfat ilişkisini Platoncu egzemplarizm çerçevesinde ele aldık ve Tanrı'nın şahsıyla aynı anlama gelen sıfatlarını teker teker inceledik.

Bu bölümün sonunda Augustinus'un teolojisi ile Platonculuk arasındaki ilişkiye değindik. Çünkü araştırmalarımız sırasında bu konuda söylenenlerin çok genel değerlendirmelerden ibaret olduğunu gördük. Konumuzun gereği, bu genel açıklamaların dışına çıkmamız, okuyucuyu mütevazi bilgilerle de olsa aydınlatmaya çalışmamız bize zorunlu gibi görünmektedir. Bu yüzden, her iki doktrinin teolojik ilişkilerini, bu ilişkilerin mahiyet ve sınırlarını, Hristiyanlığın Tanrı'sıyla Platon'un Demiurgos'u arasında Augustinus'un nasıl bir paralellik kurmaya çalıştığını, bütün spekülatif gayretlerinin

felsefeyle teolojinin uzlaştırılması sırasında, başta Greklerin "ezeli madde"sinin ortaya çıkardığı olmak üzere, karşılaştığı problemleri çözmeye yetip yetmediğini, sonuçta Platon'la yollarının ayrılmadığını da bu bölümde araştırdık.

"Tanrı'nın Bilinmesi" adını taşıyan ikinci bölüme gelince: Burada önce Tanrı'nın bilinmesine temel olması açısından, kısaca Augustinus'nun epistemolojisini açıklamaya çalıştık. Bunu da şu soruların cevabını araştırarak yapmayı düşündük: Augustinus'ta bilgi problemi nasıl ortaya konmaktadır? Bilgi fiilinde, süje, objesini tam olarak kavrayabilir mi, kavrayamaz mı? Yani kesin bir bilgi var mıdır? Yok mudur? Başlıca bilgi kaynakları nelerdir? ve bunlardan hangisi diğerlerinden daha üstündür? Bilginin kazanılmasında Tanrı'nın rolü var mıdır? Yok mudur? Augustinus'un meşhur ve tartışmalı Tanrısal aydınlatma doktrininin mahiyeti nedir? O bu konuda ılımlı mı yoksa katı mıdır? Malebranche'ın dediği gibi, Augustinus'un, idealar anlayışından nesnelere Tanrı'da görmeyi zımni ve zorunlu olarak kabul ettiği sonucunu gerçekten çıkarabilir miyiz?

Bundan sonra, bu bölümün ağırlılığını ve amacını teşkil eden Tanrı'nın bilinmesi konusunu ele aldık. Augustinus'a göre Tanrı'nın, bilgi objesi olup olamayacağını; eğer böyle bir obje olabilecekse bu bilginin Tanrısal mahiyetle aynı olup olmadığını, yani bildiğimiz Tanrı'nın Brunschwig'in ifadesiyle "Tanrısal Tanrı" mı yoksa "İnsani Tanrı" mı olduğunu; O'nun hangi bilgi vasıtasıyla ne ölçüde bilinebileceğini; bu teolojide Tanrı'nın varoluşunu temellendirmek için hangi kanıtların kullanıldığını tesbite çalıştık.

Üçüncü ve son bölümün konusu olan "yaratma"nın aslında, Tanrısal fiil olarak ikinci bölümde işlenmesi gerekirdi. Fakat teamüle göre Tanrı ve O'nun bilinmesi konuları birbirinden pek ayrılmaz. O yüzden biz de "yaratma"yı son bölümde ele aldık. Burada, önce Augustinus'a göre yaratmanın ne anlama geldiğini, insan inşasıyla arasındaki farkların neler olduğunu belirlemeye gayret ettik. Tıpkı Tanrı'nın şahsı gibi, yaratma fiilinin de nasıl ve ne kadarının bilinebileceğini araştırılacak konulara dahil ettik.

Öbür taraftan, yaratmayla ilgili olarak, yaratıcı irade ve bilgide

değişme olup olmadığı; yaratmanın ezellilik ve zamanla ilişkisi, anlık veya sürekli oluşu gibi konuları nasıl izah ettiğini de aktarmaya çalıştık.

Araştırmamız sırasında izlediğimiz yönteme gelince: Bu, felsefe tarihçilerinin çoğunlukla izledikleri ve "doktrinin tarihi-kültürel bağlamda rekonstrüksiyonu" dedikleri şeyi yapmak, ayrıca, doktrin sahibinin sezgilerini yakalamaya çalışmaktır.

Organik bütün ve hiyerarşi demek olan metafizik bir doktrin de, herhangi bir problemin nasıl çözüldüğünü doğru olarak ortaya koyabilmek için, bu doktrin, kurucusunun, amaçları doğrultusunda ve benimseyip düzenlediği değerler sistemine göre, tarihi-kültürel şartlar da dikkate alınarak yeniden düzenlenmelidir.

Augustinus'ta Tanrı ve yaratmayı incelerken bu yöntemi elimizden geldiğince uygulamaya çalıştık.

Ancak burada bir itirazla karşılaşmamız ihtimali vardır. Böyle bir itirazda bulunanlar, Augustinusçuluğun metafizik sistem değil de teolojik doktrin olduğunu, dolayısıyla, metafizik sistemler için uygulanabilecek rekonstrüksiyon metodunu ona uygulamanın yanlış olacağını söyleyebilirler. Bize göre bu itirazda haklılık payı yok gibidir. Portalie gibi pek az kişinin gerçek anlamda filozof kabul ettiği⁽¹⁷⁾ Augustinus'u pek çok kişi filozof görmeyebilir ve bunda da bir ölçü de haklı olabilirler. Ama gerçekte ne Augustinus'un yazdıkları bir catéchisme (ilmihal kitabı), ne de kendisi bir catéchisttir(din öğretmeni). Her ne kadar systemsiz, hatta zaman zaman çatışkan görüşlerden ibaret olsa da Augustinus'un doktrini, felsefi değer taşıyan verileri haizdir; bu veriler felsefi açıklama altında birleştirilebilirler."⁽¹⁸⁾ Bu yüzden, bu doktrine, herhangi bir Grek sistemi veya Hellenistik doktrin gibi rekonstrüktif tarzda yaklaşmakta metod yanlışlığı görmemekteyiz.

Şüphesiz her doktrinde, materyalleri değerlendiren, canlandı-

¹⁷ Portaille, a.g.m.col.2377.

¹⁸ Blondel, Maurice, "Quinsième Centenaire de la Mort de Saint Augustin", dans "Revue de Métaphysique et de Morale", 1930 Descembre, p.461.

ran, önceden görülmez bir şekilde ve orjinal bir tarzda düzenleyen bir sezgi vardır; bu sezgi sayesinde doktrin bir icattır. Bir doktrine iyice nüfuz edebilmek için, rekonstrüksiyonla birlikte, doktrin sahibinin sezgilerini de yakalamaya çalışmak gerekir. Sezgi konusu, Augustinus'un psişik yapısı dikkate alınır, bir kat daha önem taşır ve onun doktrinde akıl yürütme kadar değerlidir. Hatta epistemolojik, teolojik bazı temel gerçekleri o, sezgi ile elde etmiş ve tefekkür sistemini bunlar üzerine kurmuştur. Bu yüzden çalışmamız süresince onun sezgilerini de dikkatten uzak tutmamaya çalıştık.

Öbür taraftan, liguistik çözümlere dayalı olarak yapmaya çalıştığımız analizlerin yanında, zaman zaman semantik açıdan yaklaşımlarda bulunmaya gayret ettik. Çünkü, kanaatimize göre her köklü kültür değişimlerinde, ister değişme isterse genişleme tarzında olsun, ortaya çıkan anlam farklılaşmalarına nüfuz etmede semantik elverişli bir vasıtaadır. Kavramların anlam farklılaşmasının tipik örneklerini Grek kültüründen Hristiyanlık kültürüne geçerken de görüyoruz. Örneğin Hristiyanlık payen dünyasından hikmet, gerçek, kelim gibi kavramları almış; ama bunlara, eskisinin yanında yeni bir anlam yüklemiştir. Artık söz konusu kavramlar sadece entellektüel içerik taşımazlar; bunun yanında Tanrı anlamına gelirler. Üstelik Tanrı, bu kavramların gerçek anlamı olmuş, diğer anlamları itibari ve ikinci anlam haline gelmiştir. İşte kısaca açıkladığımız nedenden dolayı gerektiğinde semantikten de yararlandık.

Araştırmamız sırasında ele aldığımız kavram veya problemi, tarihiği, belli başlı sistemlerdeki anlam ve konuyla birlikte düşünmek, bir perspektif genişliği sağlayacağından, bizi doğrudan ilgilendiren eserlerin yanında, dolaylı olarak ilgilendiren eserlere de başvurduk. Bu sırada genel kabullerin dışında bazı bilgilere de rastladık. Bunu bir örnek vererek açıklamaya çalışalım.

Felsefe tarihinde ve Antik Yunan düşüncesi üzerine yapılan araştırmalarda, ilk defa Herakleitos tarafından çeşitli nesnelere meydana getiren değişimlerin evrendeki içkin cevheri anlamında kullanılan, daha sonra, Stoacıların, Philon'un ve Hristiyanlığın

farklı anlamlar yüklediği "logos" kavramı, genellikle Grek icadı, hatta "politeizme, Panteizmle cevap veren Herakleitos'un dehasının bir ürünü" (19) kabul edilir. Oysa, Paul Masson-Oursel'in "Doğuda Felsefe " adlı eserinde konumuzla ilgili şeyler ararken evrenin içkin nedeni anlayışının, "logos" kavramının, Mısırlılarda da bulunduğunu tespit ettik. Adı geçen eserde, bu konuda şunlar söylenmektedir: "Logos kavramının teşkilinde Mısır'ın rolü çoktur. Diğer bir çok toplumlar sözün(logos) etkili olduğuna inandı. Fakat hiçbiri onu bu denli ve Yunanlılara özgü bir tarzda düşünmedi. Demiurgos, yüreğinin düşündüğü şeyi diliyle açığa vurarak yaratır...

Güç halinde Oziris olan ve kendisini Oziris'in fonksiyonunu yerine getirmeye adanmış yüce varlık, yaptıklarını, tıpkı, Demiurgos'un kuralları isimlerle düzenlenmesi gibi, emirlerle gerçekleştirir. Oziris kavramı teşekkül etmeden ve hem insanlar arasında ve hem de tabiatta bulunan düzen, bir kanunlar sistemini içermeden önce, sözlerin bütününden ibaret kavram egemendi. Varlıklara hayat vermek ve ruhları aydınlatmak için yayılan Logoslar şu postülanın tanıklarıdır: Sözün ve Güneş enerjisinin mutlak gücünün etkisi birbirine uygundur. Böylece Yunan düşüncesi, Sokrates öncesinden Yeni Platonculuğa kadar, Logos tasavvurunun Mısırlı kiplerinde içerilmiş olacaktır." (20).

¹⁹ Robin, Léon, *La Pensée Greque et les Origines de l'Esprit Scientifique*, Renaissance du Livre, Paris, 1923, p.91

²⁰ Masson-Oursel, Paul, *Philosophie en Orient*, Felix Alcan, Paris, 1938, p.40. Bu konuda ayrıca bkz. Steiner, Rudolf *Le Mystère Chrétien et les Mysteres Antiques*, Quatorzieme Edition Trd.Éduard Schuré, Librairie Academique Perrin, Paris, pp.168-181.



I. B Ö L Ü M

AUGUSTİNUS'TA TANRI

I-AUGUSTİNUS'TA HRİSTİYANLIK-MANİHEİZM İKİLEMİ

A-AUGUSTİNUS'U HRİSTİYANLIKTAN UZAKLAŞTIRAN

NEDENLER

Giriş bölümünde de söylediğimiz gibi Tanrı, Augustinus için, her zaman bir problem, hatta en önemli problemdir. Yalnız bunu ikiye ayırmak gerekir: Şüpheden kaynaklanan problem ve açıklamadan kaynaklanan problem. İlki, Augustinus'un ihtidasından önceye, ikincisi de sonraya aittir. Maniheistlik dönemini ise ara dönem olarak niteliyebiliriz. Şimdi onu, Kutsal Kitabın Tanrı'sından şüpheyi götüren nedenleri görelim.

Augustinus'un kişiliği gözönünde bulundurulursa, Hristiyanlığın Tanrı'sının onun için şüpheli problem oluşu, O'ndan uzaklaşması oldukça ilginçtir. Çünkü o, tipik bir Afrikalı olarak, akıl yürütme ve ispattan çok, duygusalca yaklaşıma ve iknaya yatkındır. Hitabetteki başarısı ve Ambrosius'la ilişkisi, coşku ve sempatinin hayatında oynadığı role örnek gösterilebilir.

Bunun yanında Augustinus, kendi feda edecek derecede bir şeye, birisine bağlanma duygusuna sahiptir. Gerek ailesiyle gerekse diğer yakınlarıyla ilişkilerinde bunu görmekteyiz. Hristiyanlığın Tanrı'sının sevgi Tanrı'sı, hatta bizzat Sevgi olduğu, dolayısıyla, payen tanrılarından çok O'na sempati duyması ve bağlanması gerektiği halde, Augustinus'un O'ndan uzaklaşması, dahası, bu uzaklaşmanın ilişkiyi tamamen koparmakla sonuçlanması, ilginç, ilginç

olduğu kadar da açıklaması zor bir konudur.

Gerçi kendisi Çiçeron'un Hortensius'unu okuduktan sonra Greklerin hikmet dediği şeyin aşkıyla yanmaya başladığını⁽¹⁾, ezeli-ebedi gerçekliklere ulaşmak için Kutsal Kitab'a yöneldiğini; ama orada Hortensius'un veciz üslubunu bulamadığı için düş kırıklığına uğradığını⁽²⁾ her iki Ahit'teki antropomorfik ifadeler yüzünden Kutsal Metinlerden uzaklaştığını⁽³⁾ söyler. Ancak coşkulu ve Stoik bir rasyonalizm adına mahkum ettiği Tanrı'nın, dokuz yıl benimsemişi Maniheist Tanrı'ya göre kabul edilemez oluşunun açıklamasını onda bulamıyoruz. Bu konuda, Augustinus'un ihtidası üzerine çok değerli çalışma yapan Le Blond, daha başka bir nedenin bulunması gerektiğini ifade eder; ama bu nedenin ne olabileceğini söylemez⁽⁴⁾.

Biz de Le Blond'la aynı görüşü paylaşmaktayız. Fakat ondan ayrı olarak bize doğru gibi görünen, psikolojiye dayalı bir tahmin de bulunmaktayız. Kanaatimize göre Augustinus'un Tanrı'yı şüpheli problem yapmasının, sonuçta tekrar inanmaya kadar O'nu inkar etmesinin gerçek nedeni, çocukluğunda yakından tanıdığı, anne ve babasının tanrılarının gizli ya da açık mücadelesidir. Annesinin koyu bir Hristiyan, babasının Payen olması, herşeyden önce onun ruhuna, "Tanrısal alan"ın bölünebileceği ve farklı tanrılar tarafından temsil edilebileceği şuurunun tohumlarını atmıştır. Üstelik annesinin inandığı Teslisin Tanrı'sıyla, babasının Tanrı'sı farklı olmakla kalmıyordu; onların çatışmaları ister istemez kaçınılmaz oluyordu. Bu tanrılar, farklı ve çatışkan olmanın yanında ayrıca inkar da ediliyorlardı. Babasının Tanrı'sı annesi için, annesininki babası için, inanmaya değer bulunmuyordu. Her ne kadar Augustinus'a, küçüklüğünde annesi

¹ Conf., III, IV, 9.

² *Vraie Relig.*, L, 99.

³ Conf., III, IV, 9.

⁴ Le Blond, Jean-Marie, *Les Conversions de Saint Augustin*, Aubier, Paris, MCML, p.92

tarafından ciddi bir Hristiyanlık eğitimi verilmişse de , Kutsal Kitab'ın Tanrı'sına inanmışsa da, ailede bu farklılaşma ve çatışmanın ortaya çıkardığı bölünmüşlüğü, ruhundâ, farkında olmadan yaşıyordu.

Tanrı hakkındaki şüphelerinin, Augustinus'u, ateizme değil de Maniheizme götürüşü, bu doğu eklektizminin, zıt ve çatışkan prensiplerden ibaret bir düalizm olduğu düşünülürse, söylediklerimizde haklılık payının olduğu inkar edilemez. Buradan yola çıkarak, biraz da tartışmaya açık ikinci bir tahminde bulunabiliriz. Eğer Augustinus'un babası payen olmasaydı, Kutsal Kitab'ın Tanrı'sı, kendisi için, şüphe ve inkar konusu olmayacaktı.

B-MANİHEİST AUGUSTİNUS

Maniheistlik dönemi, Augustinus'un hayatında, hem ara hem de önemli bir dönemdir. Ara dönemdir; çünkü, bu düalistik doktrine uzunca sayılabilecek bir zaman sempati duymuşsa da, sonradan onu terketmiştir. Önemli bir dönemdir, çünkü o, daha sonra, Hristiyanlık adına kendileriyle ciddi bir şekilde hesaplaşacağı Maniheistlerin görüşlerini yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Augustinus'un eski dindaşlarıyla yaptığı bu polemikler, daha sonra göreceğimiz gibi, onun, zaman konusundaki orijinal görüşünün temeli olmuştur.

Hristiyanlığın Tanrı'sı bu dönemde, ona göre, bir araştırma ve tartışma konusu olmaktan, yerini Maniheist prensiplere bırakmak suretiyle çıkmıştır. Augustinus değerler dünyasını iki zıt kuvvetin mücadele alanı gibi gören Maniheizmde, şuuraltının bölünmüşlüğüne uygun ilkeler buldu; Tanrı problemini onlarla çözdüğüne inandı ve düalist-meta-problem Tanrı'yı hem varlığın hem oluşun kaynağı kabul etti. Şimdi kısaca Maniheist Augustinus'un Tanrı tasavvurunu görmeye çalışalım.

Augustinus'un düalizmi sadece bir düalizm değil, materyalist düalizmdir. Çünkü Maniheizm, ışığı Tanrı kabul

eden bir dindir. Diğer deyişle Tanrı, çok ince ve parlak bir cevherdir⁽⁵⁾. Bu cevher Tanrı'da parladıktan sonra ruhumuzda ışıldar ve dünyada karanlıkla savaşıır⁽⁶⁾. Maniheist Augustinus böyle maddi bir Tanrı'ya inandığını "İtiraflar"da açıkça söyler⁽⁷⁾; O'nun maddi ve parlak olan her nesneye, hatta kendisine bile nüfuz ettiğine hiç kuşkusuz inanır.⁽⁸⁾. Soyutlamaya ve kavramlaştırmaya doğuştan yatkın olduğu halde, bu yüzden , "maddi olandan" kurtulamaz; duyulur verilerin içeriklerini görünüşlerinden ayırır; ama bu verileri sağlam ve indirgenemez hareket noktası kabul eder. Bu durum, onun gerek tespitlerinde, gerekse kanaatlarında semplist⁽⁹⁾ bir tavır takınmasına yol açmıştır.

Maniheist Augustinus'un maddi karakterli Tanrı anlayışını şu cümlesinde çok açık bir şekilde bulmaktayız: "Tanrı, yeryüzündeki maddi kütleyi her taraftan kuşatan, ona nüfuz eden; buna rağmen sonsuz olan varlık, her tarafa yayıldığı için sonsuzluğu dolduran, olağanüstü; ama yine de sonlu büyüklüğü süngerin içinde saklayan bir denizdir"⁽¹⁰⁾. Bu Tanrı, cevher oluşundan dolayı kendi kendini determine eder; bununla birlikte kendi başına bir varlığı yoktur, sürekli olarak ve sonsuzca değişir⁽¹¹⁾; bu yüzden Tanrı'nın tabiatı bozulur⁽¹²⁾.

Görülüyor ki antropomorfik ifadeler yüzünden Kutsal Metinler'in Tanrı'sını reddeden Augustinus, Maniheizmin maddi, bozulan ve değişen Tanrı'nı kabul etmede bir sakınca görmemektedir. Bu da onda Tanrı probleminin, maniheistliği sırasında rasyonel alanda değil de duygusal planda ele

⁵ Alfarcic, Prosper, *Les Ectitures Manichéennes I*, Éditeur Emile Nourry, Paris, 1918, p.1

⁶ a.g.e., p.2.

⁷ Conf., III, VII, 12.

⁸ a.g.e., IV, XVI, 31

⁹ Realiteyi olduğundan daha basit göstermeye çalışan, dolayısıyla önemli şeyleri unutan veya ihmal eden kişi.

¹⁰ Conf., VII, V, 7.

¹¹ Gén. Cont. Man., II, XIX, 43.

¹² Cité, XI, XXII.

alındığını gösterir kanısındayız.

Şurası da bir gerçektir ki, Augustinus hiçbir zaman Maniheizmin seçkinleri ve ileri gelenleri arasına girmeyi düşünmemiştir. Bu doktrine duyduğu sempati de birtakım nedenlerden gittikçe azalmıştır. Bunları kısaca özetliyecek olursak: Maniheizm hakkında okuduklarından edindiği bilgiler, maniheistler üzerinde yaptığı gözlemler, onların teknitciliği adeta meslek haline getirmeleri; ama yıktıklarının yerine bir şey koyamamaları⁽¹³⁾, kendilerini faziletli kişiler gibi göstermelerine rağmen ahlaki olmayan davranışlardan kaçınmalarını, katoliklerle yaptığı tartışmalarda başarısız oluşları, sahip olduklarını iddia ettikleri bilimin gerçek bilim değil de söz de bilim oluşu, onu, bu doktrinden soğutan nedenlerdir⁽¹⁴⁾.

Bunların her biri, kendi oranında, Augustinus'u Maniheizm'den soğutmakla birlikte, onu yeni arayışlara yöneltmemiştir. Tam tersine, "umduğunu bulamama" psikolojisi, onda her şeye karşı bir güvensizlik duygusunun uyanmasına yol açmıştır. Bu, kelimenin tam anlamıyla, Platon'un Phaedon'da⁽¹⁵⁾ tasvir ettiği mizolojik⁽¹⁶⁾ bir tavidir. Bundan sonra o, bir doktor tarafından aldatıldığı için diğer doktorlara da inanmayan hasta gibidir⁽¹⁷⁾. Böylece Augustinus'un iki yıl sürecek sepsitiklik dönemi başlar.

C-HRİSTİYANLIĞA YENİDEN DÖNÜŞ

Sonuçları ile birlikte düşünüldüğünde, Sanctus Ambro-

¹³ Ut. de Cro., I, II.

¹⁴ Conf., V, III, 6.

¹⁵ Bu konuda bkz. Platon, Phédon, Oeuvres Complètes T. III, Traduction Par E. Chambéry Paris, 1946, 89d.

¹⁶ Mizoloji: Yunanca "misein" (düşman) ve "Logos" (söz) tan bileşik; doğruluğuna inanılan kanıt ve kişilerin yanlışlık ve yalancılıklarının anlaşıldığında, her şeye, herkese, özellikle akla karşı duyulan güvensizlik ve düşmanlık duygusu.

¹⁷ Conf., VI, IV, 6.

sius'la kargılaşması, Augustinus'un hayatındaki en önemli olaydır. Çünkü o, bu ünlü Milan psikoposunun sayesinde septik akatalepsiyyayı terkedip, kesin ve objesine uygun bilginin imkanını, yanılmaz ve yanılmaz bir otoritenin, yani Tanrı'nın varlığını kabul edip, annesi Monik'in dinine, Hristiyanlığa yeniden dönmüştür. Gene diyebiliriz ki, Batı düşüncesinde Augustinusçuluk denen uzun ve önemli bir dönemin hazırlığı bu görüşmelerle başlamıştır.

Hypponlunun ihtidasını, daha doğrusu çocukluk dinine dönüşünü tasvir eden yazarların çoğu, onun, Kutsal Kitab'ın Tanrı'sını, Platoncu aydınlanmayla kabul ettiğinde hemfikirdirler. "İtiraf" da onların fikirlerini destekleyecek satırlar da vardır. Ancak, "bir ruh değişmesi" ⁽¹⁸⁾ olan ihtidanın gerçekleşmesinde, entellektüel aydınlanma kadar, hatta ondan biraz daha fazla olarak, psikolojik tatmin duygusunun da rol oynadığı ayrı bir gerçektir. Bu ilkedan yola çıkarak biz, pratik zorunluluktan dolayı, entellektüel ve psikolojik olmak üzere ikiye ayırabileceğimiz Augustinus'un ihtidasında, Philon ve Origenes'ten aldığı Kutsal Metinler'in allegorik ifadelerini yorumlama metoduyla, ⁽¹⁹⁾ Ambrosius'un, Platonculuktan daha çok pay sahibi olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Augustinus, Kutsal Kitap hakkındaki antro pomorfik ifadelerden doğan şüphelerini Ambrosius'la aşmış, Tanrısal otoritenin üstünlüğünü gene onun yardımıyla kabul etmiştir.

Ambrosius'un Augustinus üzerindeki tesiri Tanrısal otoritenin kabulüyle sınırlı değildir. Augustinus, onun hayranlık uyandıran şahsında bu otoriteyi ayrıca tecrübe etmiş, böylece düşüncesine daha psikolojik bir nitelik kazandırmış; sonuçta akıl, otoritenin tesiriyle Tanrı'yı anla-

¹⁸ Delacroix, Henri, *La Religion et La Foi*, Felix Alcan, Paris, 1922. p.330.

¹⁹ Guitton, Jean, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Editeur, Boivin et Cie, Paris, 1933, p.336.

yabilen bir zeka olmuş⁽²⁰⁾ ve aklın iman etmedeki rolü, inanılan Tanrı'yı göstermekten öte geçmemiştir. Diğer deyişle onun ihtidası entellektüel olmaktan çok psikolojiktir.

Ancak bununla, Augustinus'un diğer Babalardan tevarüs ettiği Platoncu geleneği tamamen bir kenara bıraktığını söylemek istemiyoruz. Çünkü onun Tanrı'sı, Eski Ahit'in Filoncu Logos'la zenginleştirilmiş, Yeni Ahit'le evrenselleştirilmiş Tanrısı olduğu kadar, daha önce söylediğimiz gibi ancak Platoncu şemalarla kavranabilecek ve açıklanabilecek bir Tanrı'dır. Deyim yerindeyse, Augustinus'un Tanrısı Platoncukla süjeler arası iletilebilir bir obje olur. Bu konuya bölüm sonunda daha genişçe, yeniden döneceğiz.

II-AUGUSTINU'UN TANRI ANLAYIŞI

A-MUTLAK VARLIK OLARAK TANRI

Augustinus sık sık, Tanrı'yı bütün mahiyetiyle değil de sınırlı olarak bilebileceğimizden, O'nu dille anlatmanın imkansızlığından söz eder. Buna rağmen kendisini bir agnostik saymak mümkün değildir. Çünkü Büyük Doktor'a göre Tanrı, ne kadar göz kaparsa kapasın, insanın görmemezlik edemeyeceği "bizatihi Gerçek'tir" ⁽²¹⁾. Zeka bu "Gerçek" in mahiyetini değilse bile ışığını kavrayabilir ⁽²²⁾. Bu yüzden Tanrı'nın misterliği, insani ölçüler içinde O'nu tanımaya, O'nunla ilişki kumaya engel değildir. O, illüzyonumuzun bir objesi, anlamlı; ama ontik karşılığı bulunmayan bir sözcük olmayıp varlıkların kaynağı olan "Varlık"tır; diğer deyişle hem bir kavram realitesi hem de ontik bir realitedir.

Bu Tanrı, filozofun mutlak varlığıyla aynı değildir. Çünkü her ne kadar mutlak varlık, varolanların gerisinde bu-

²⁰ Trt.de L'Év., LX, 9

²¹ Conf., XII, XV, 35.

²² Sol., I, II.

lunan tayin edici prensip ise de onu sorgulamak, onunla ilişki kurmak mümkün değildir ve O, insan için, varolmanın ötesinde bir meçhuldür. Oysa Tanrı, evrendeki determinasyonların nedeni olmanın yanında, ister bildirilmiş isterse çıkarılmış olsun, bilgimizin objesi, insanı kurtuluşa götüren ahlaki normların değişmez, ezeli-ebedi kaynağıdır. Her ne kadar O'nun ilk vasfı "Varlık" olmak ise de, "İyi" olmak, "Büyük" olmak da O'nun niteliklerindedir; nihayet Tanrı olmak bir ve şahıs olmakla aynı anlama gelir⁽²³⁾.

Bir, daha doğrusu tek realite olmakla birlikte Tanrı, insan ve evreni sonsuzca aşar⁽²⁴⁾. O'nda ne insana ne de evrene yükleyebileceğimiz hiçbir şey yoktur. O, yarattığı şeylerin hem bütünü hem de parçalarının "Modus" undan ayrıdır; Aristocu kategorilerden hiçbirisiyle tanınmaz, yani bilgimizin objesi olmakla birlikte duyularımızın nesnesi olmaz. Tanrı, evrende etkiyen güçlerin nedenidir; ama onlardan herhangi biri, veya onların toplamı değildir, yarattığı şeylerden de mahiyet olarak farklıdır, ayrı cevherdendir⁽²⁵⁾. Bu farklılık, O'nun evreni aşkın oluşunun kaynağı, belirleyicisi ve garantisidir.

Tanrı'nın aşkınlığı ne yağın suyun yüzünde, ne de gökkubbenin dünyanın üstünde bulunuşu gibi değildir. Bu aşkınlık, yaratıcının yaratığa, müessirin esere üstünlüğünden ibarettir⁽²⁶⁾.

Augustinus'a göre Tanrı'nın bütün nitelikleri, O'nun "Varlık" oluşunun birer açılımıdır ve onunla tersinir bir ilişki içindedir. Daha açık konuşacak olursak, Tanrı, varolduğu için niteliklere sahiptir ve aynı şekilde niteliklerin taşıyıcısı olarak "var"dır. Bunun gibi Tanrı, varolduğu için aşkın, aşkın olduğu için de "var" dır. Oysa "Tanrı'nın altında bulunan objelerin kesin olarak, ne var oldukları ne de

²³ Trinité, VII, VI, 11.

²⁴ Conf., III, VII, 12.

²⁵ Cité., III, VII, 12.

²⁶ Conf., VII, X, 16.

varolmadıkları söylenebilir. Onlar, gerçekte Tanrı'dan geldikleri için vardır; ama O'nun gibi aşkın olmadıkları için yokturlar."⁽²⁷⁾. Bu cümleden anlamaktayız ki, sadece aşkın olan gerçek varlık olma hakkına sahiptir.

Aşkınlığından dolayı, Skolastik anlamda Tanrı'yı, "tecrübe edilemez" diye nitelediğimiz zaman, O'nun evrenle ilişkisini yanlış yorumlamış, daha doğrusu böyle bir ilişkiyi hiç kurmamış oluruz. Gerçi evrenden başka olan Tanrı, evrenin dışındadır. Ama Tanrı'nın dışında hiçbir şey olmadığından "her şey" O'nun içindedir. Fakat bu, bir cismin mekanda bulunuşuna benzemez; tersine her şeyin, varlığını, Tanrı'nın gerçekliğinde sürdürmesi anlamındadır."⁽²⁸⁾. Bu yüzden O, her yeredir; her yerde sadece O vardır. O yeryüzünde, gökyüzündedir; fakat hiçbir şey O'nu kuşatamaz, hatta akıl bile. O, en üstte olanın da üstündedir."⁽²⁹⁾.

Varlıklarda "kapsayıcı mekan" olarak değil de varoluş nedeni olarak bulunduğundan, Tanrı bütündür, bölünmez. Yani evrenin büyük parçasında daha çok, küçük parçasında daha az bulunmaz; bütün varlığıyla her cisimdedir ve her cismin her parçasındadır⁽³⁰⁾. Böyle olmakla birlikte Tanrı'yı, "içeri" olanın, "dışarı" ve "üstte" olanla zıtlık halinde bulunduğu uzaysal nesnelere düzeyinde düşünemeyiz. Çünkü O, kendisinde bütün realitelerin birbirine eklendiği manevi varlıktır.

Augustinus bütünüyle sözlük anlamına bağlı bir yorumu terkedenlerin en başında gelir. O daha önce söylediğimiz gibi Platon'un etkisiyle "manevi olan"la "maddi olan" arasında kesin bir ayırım yaptı ve gene bu etki Augustinus'u, Descartes ve Kant'ın öncüsü gibi görmeye izin veren düşünceleri ifadeye yaradı. Özellikle, Tanrı'ya yüklenebilen her maddi belirlenimleri reddettiğini görmek bizim için ilginçtir

²⁷ a.g.e., VII, XI, 17.

²⁸ a.g.e., VII, XV, 21

²⁹ Lib. Arb., II, VI, 14.

³⁰ Sol., I, II, 2.

(³¹). Buna paralel olarak Augustinus'a göre biz, ruhi içkinlikten veya soyut aşkınlıktan birini seçmek zorunda değiliz. Çünkü Tanrı yani evrensel Varlık, bizim hem içimizde hem de dışımızdadır. "Bizim sonsuzca üstümüzde olduğu için, bize bizden daha yakındır." (³²).

Augustinus'a göre Tanrı, gerçekleşmiş mutlak yetkinliktir. Bu niteliğiyle de "onun Tanrı'sı, Platon ve Aristo'nun Tanrı'sından daha çok net ve daha çok gerçekliktir." (³³). Tanrı o kadar yetkindir ki, O'nun dışında bağımsız ve O'nu sınırlayan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden Augustinus sınırlı evrenle sınırsız Tanrı'yı aynılaştırmaz; Tanrı'nın evrende fiziken bulunuşunu kabul eden Maniheistlere de, Tanrı'yı alemle bir ve aynı telakki eden Kıbrıslı Zenon ve Epiktetos gibi filozoflara da şiddetle çatar. Panteizmi tenkit ederken "Tanrı Devleti"inde şunları demektedir: "Eğer Tanrı dünyanın ruhu ise, Tanrının parçası olmayan hiçbir şey yoktur. Halbuki o durumda yani dünyanın her parçası Tanrı'nın bir parçası olduğunda, bunun dinsizlik anlamına geleceğini ve Tanrı'ya hakaret olacağını kim görmez? Çünkü bir şeyi ayağımızla ezdiğimizde Tanrının bir parçasını ezmiş, bir hayvanı öldürdüğümüzde de gene Tanrı'dan bir şeyi öldürmüş oluruz." (³⁴).

Yalnız Augustinus'un Panteizmi bu şekildeki tenkidi kanaatımızca yanlıştır. "Tanrı'nın alemin ruhu, alemin de Tanrı'nın bedeni gibi görülmesi bizi, yeryüzünde yürüyenin Tanrının bir parçasında yürümüş olacağı, bir canlıyı öldürenin de Tanrı'dan bir parçayı öldürmüş olacağı gibi kabul edilemez bir sonuca zorunlu olarak götürür" derken Augusti-

³¹ Höffding, Herald, *Philosophie de la Religion* IIE Edition, Traducteur, J. Schlegel, Paris, 1908, p.1909, p.43. Bu konuda ayrıca bkz. Aubenque, Pierre, *Le Problème de l'chez Aristote*, P.U.F. Paris., 1983, p.413.

³² Conf., III, IV, 11.

³³ Martin, Jules, *Saint Augustin*, Felix Alcan, Paris, 1901, p.123.

³⁴ Cité, IV, XII.

nus'un unuttuğu veya görmezlikten geldiği önemli bir nokta vardır: Yeryüzünde yürüyen de bir canlıyı öldüren de evrenin parçalarıdır, dolayısıyla onlar da Tanrı'dan bir parça taşımaktadırlar. Bizce Augustinus'un tenkidi kendi mantığı içinde şöyle olmalıydı: Hem yeryüzünde yürüyenle canlıyı öldüren, hem de çiğnenenle öldürülen Tanrı'dan bir parça taşındıklarından, Panteizm, Tanrı'nın Tanrı'da gezindiği veya kendini öldürdüğü gibi saçma bir sonucu zımnen kabul etmektedir. Oysa Augustinus'un kendi ağızından naklettiğimiz Panteizm tenkidinde bu yaklaşımı göremiyoruz.

Bununla birlikte, onun, nesnelere büyüklüklerini hareket noktası yapan şu tenkidi yukarıdakinden daha tutarlı, hatta denilebilirse can alıcıdır. Bu tenkit özetle şöyledir: Panteizmin evrende mündemiç Tanrı anlayışı doğru olsaydı, büyük olan şeyler daha çok Tanrı parçası, küçük olan şeylerde daha az Tanrı parçası taşıyor demek olacaktı; örneğin bir fil bir serçeden daha çok Tanrılık barındırıyor anlamına gelecekti. Bu da sonuçta, Tanrı kendini, büyük parçaya daha çok, küçük parçaya daha az yayıyor demekle eşittir. Böyle bir şeyin yanlışlığını bilmek için keskin zekaya ihtiyaç yoktur⁽³⁵⁾.

Augustinus, Panteizmi, bütün tutarsızlığına rağmen Politeizme tercih eder. Çünkü Politeizm Tanrı'yı hem çok hem de nesnel varlık tarzında telakki eder. "Uzama ne olursa olursa olsun, Tanrı'nın maddi olarak bir yerde bulunduğu inanmak çılgınlıktır." ⁽³⁶⁾ ve Politeizm böyle bir çılgınlığı savunmaktadır. Oysa Panteizm, her tür maddi imajdan arındırılmış ve değişen tabiatın içinde değişmez olarak bulunan ruhi, Tanrısal bir cevher anlayışıyla gerçeğe daha çok yaklaşmıştır ⁽³⁷⁾. Öyle ki "bu cevherin, dünyayı hareket ve zeka ile yöneten bu zekanın yaratıcı değil de yaratılmış olduğunu kabul etselerdi, Panteistler gerçek Tanrı'ya ulaşmış

³⁵ Conf., VIII, I, 2.

³⁶ Moeurs.Eg.Cat., I, X, 16.

³⁷ Cité, IV, XXXI.

Tanrı'nın objektifliğini, ruhtan mahiyet olarak ayrılığını, bir çok insan tarafından aynı anda ve aynı şekilde tecrübe edilebilirliğini ortadan kaldırır (⁵⁷).

Gerçekte Tanrı ne cisimdir, ne de ruhtur. O, hem cisimde hem ruhda, hem de varolan her şeyin özünde, pozitif ve reel olarak bulunur. Tanrı cisimlerin varlık nedenidir; ama cisimlerle sınırlı değildir. Ruhun kaynağı O'dur; fakat ruh O'nu kuşatamaz. Diğer varlıklar için de aynı hakikat geçerlidir. Kısacası Tanrı, sınırlanan değil; sınırlayan Varlık'tır. Zaten türlerin nedeni olan sınırları kaldırdığımız zaman geriye, Varlık'ın evrenselliği ile sonsuzluğu kalır. Bundan dolayı Tanrı için "O cisimdir" diyemediğimiz gibi, "ruhtur" da diyemeyiz.

Augustinus Tanrı'nın bir cisim veya ruh olmadığı gerçeğini görmekle yetinmez; ayrıca O'nun maddi veya manevi bir yaratığa benzemesi durumunda zorunlu olarak ortaya çıkacak sonuçlara da işaret eder. Ona göre Tanrı eğer cisim olsaydı değişmek zorunda kalacaktı. Çünkü her cisim harici sebeplerden dolayı az veya çok değişmektedir. Cisme benzeyen Tanrı da ister istemez değişecektir. Öbür taraftan Tanrı'nın cisim değil de ruh olduğunu kabul edelim. Tanrı yine değişmekten kurtulamayacaktır. Çünkü ruh, her ne kadar bedene hakimse de, onun duygulanımlarından etkilenmemelik edemez; dolayısı ile ruh değişir. O, Tanrı'ya bütün varlıkların en yakını olduğu halde, Tanrı'yı temaşa ederken bile değişir. Oysa Tanrı'da değişme yoktur. Bu yüzden değişmeyen Tanrı'nın değişen ruh olması imkansızdır. Zaten Tanrı kendisini Kutsal Kitap'da ruh olan (celui qui est esprit) diye değil; varolan (celui qui est) diye tanıtıyor. "Varolan" "ruh olan" dan sonsuzca büyüktür. "Ruh olan" sadece ruhtur, "varolan" ise bütün varlıktır.

Augustinus, Kutsal Kitap'ın bazı ifadelerinin, ilk anda, Tanrı hakkında maddi bir Varlık imajı uyandırdığını

⁵⁷ Trinité, I, I, 1.

kabul eder. Örneğin, Eski Ahit'te bazı yerlerde Tanrı'nın kanatlarının korunmasından bahsedilmekte (mezmurlar XVII,8) (⁵⁸), bazı yerlerde Tanrı, kendini kıskanç biri gibi takdim etmekte (Huruç XX,5), kimi cümlelerde ise, insanı yarattığına sonradan pişman olduğunu söylemektedir (Tekvin,VI,7) (⁵⁹). Ona göre "kanat" gibi, bir cisim; "kıskançlık" ve "pişmanlık" gibi, duygulanımları çağrıştıran kelimeleri, gerçek ve yaygın anlamalarında alamayız. Bunlar sadece pedagojik değeri olan mecazlardır; Çocuklara ve soyutlama kabiliyeti yeterince gelişmemiş basit insanlara Tanrıyı anlatmaya, onların zekasını, Tanrısal yüceliklere ulaştırma hazırlıkları yapmaya yararlar. (⁶⁰)

Hristiyan Augustinus, Maniheist Augustinus'un aksine Tanrı'yı soyutlama konusunda oldukça titizlik göstermekte,

⁵⁸ Bu ifadelerle ilgili referanslarımız ökümenik Fransızca tercümedir. Çünkü Ahitlerin Türkçe tercümelerinin bazen eksik bazen de yanlış yapıldığı bir vakıadır. Örneğin Mezmurların bu konudaki cümlelerinin Fransızcası şöyledir: "Gardez-moi comme la purunelle de l'oeil, cache-moi à l'ombre de tes ailes". Türkçe tercümede sadece "beni göz bebeğin gibi koru" şeklinde aktarılan ifade yer almakla birlikte cümlenin ikinci yarısı olan Augustinus'un da zikrettiği "beni kanatlarının altında sakla" sözleri tercüme edilmemiştir. Bundan başka Augustinus'un Latincesi "protege me" (beni koruyun) olan ifadesi Fransızcaya "cache -moi " beni saklayın diye tercüme edilmiştir.

⁵⁹ Augustinus ilgili cümlede yersiz bir tasarruf yapmış gibi görünmektedir. Çünkü Tekvin'in söz konusu cümlesinin bir sonrasında şöyle denilmektedir. "J'effacerai de la surface du sol l'homme que J'ai créé, l'homme, bestiaux, petites betes et meme les oiseaux du ciel; car je me repens de les avoir faits" ve tercümesi de şöyle yapılabilir: "İnsanı, yarattığım insanı, sürü hayvanlarını, küçük hayvanları hatta gökyüzündeki kuşları yer yüzünden sileceğim. Çünkü onları yarattığıma pişman oldum". Augustinus ise sadece Latincesi "poenitet me haminem fecisse" olan ve Tanrı'nın sadece insanı yarattığına pişmanlığını söylediği önceki cümleyi almayı tercih etmiştir. Bundan başka, Latincesi "facere" Fransızcası "faire", bir anlamı da "yaratmak" olan fiilin Türkçeye "yapmak" diye tercümesiyle "onları yaptığıma pişman oldum" ifadesinin ortaya çıkardığı muğlaklığı da kaydetmek gerekir kanısındayız.

⁶⁰ Trinité, I, I, 2.

bununla birlikte bu soyutlamanın, Tanrı'nın ne formal ne de informal bir strüktürü olmayışıyla asla ilgisi olmadığına da ısrar etmektedir. Ona göre Tanrı'nın soyutluğu "tabii ve tabiatüstü varlıklarla özünün kökten ayrı oluşu" (⁶¹), onlarla hiçbir ortak yönünün bulunmaması demektir. Bundan dolayı ruh Tanrı'yı kavramlarla anlatamaz. Nesnel dünyanın kavramları bir yana, ruhtan yaratılmış melekleri anlatmaya yarayan kavramalar bile Tanrısal hiçbir şey çağrıştıramaz (⁶²).

Tanrı'nın özünün fizik ve ruhi fenomenlere indirgenemeyişi, bizim dış ve iç dünyaya ait tecrübelerimizin ifadeleri olan dilin Tanrı'yı anlatmada yetersiz kalmasına, acze düşmesine yol açar. Biz Tanrı'yı, ne nesnelere ne de kendimiz gibi tecrübe edemeyiz; bildiklerimizden hiçbiri ile de karşılaştıramayız. Sadece "nasıl bilmediğimizi bildiğimiz Tanrı hakkında yapmamız gereken şey susmak suretiyle saygımızı göstermektir" (⁶³). Tanrı hakkında yargıda bulunamayışımız, yani O'nun sözle anlatılamazlığı, Augustinus'a göre bir realitenin Tanrısal olması için zorunlu ve mutlak bir haldir. Dolayısıyla ile Tanrı'nın herhangi bir niteliğini Tanrı'nın kendisinin tanıdığı gibi tanıtabileceğini idda eden her söz başarısızlığa uğramaya mahkumdur. Hatta Augustinus bu konuda öyle ileriye gider ki Tanrı'nın sözle anlatılamaz olduğunu söylemenin bile, O'nun hakkında bir şey deme anlamına geldiğini ve bunun da çelişkili olduğunu düşünür: "Eğer sözle anlatılamazlık, ifadeye güç yetmemesi demekse, söze sığmaz dediğimiz şey, o andan itibaren söze sığmaz olmaktan çıkmıştır. Çünkü söze sığmazlığı gene sözle anlatmaya çalışmak tayız. Kelimelerin çarpışmasını, tartışma değil de; ancak ses sizlik durdurur" (⁶⁴).

Bununla birlikte Augustinus, daha önce söylediğimiz

⁶¹ a.g.e., VIII, II, 3.

⁶² a.y.

⁶³ Cité, XVII, V.

⁶⁴ Doc. Chr., I, 6.

gibi agnostik değildir; Kutsal Metinler'in bildirdiği Tanrı'nın tamamen meçhul olmadığını, orada Tanrı'nın , otantik bir tarzda tanıtıldığını da kabul eder. O'na göre Kutsal Metinler'in Tanrı hakkında verdiği bilgiyi değersiz olarak görmek, Tanrısal tasavvura keyfilik sokmak ve en kötü sapkınlığa düşmektir.

Şimdiye kadar tasvirini yapmaya çalıştığımız Augustinus'un Tanrı'sı, kolayca görülebileceği gibi daha ziyade metafizik bir tarzda ele alınmış ve sadece düşünülen Varlık olarak takdim edilmiştir. Oysa bu Tanrı aslında filozofların değil, Kutsal Kitab'ın tanrısıdır; diğer deyişle her ne kadar "düşünülür olmak" O'na aykırı olmasa da O, ancak "inanılan" Varlık'tır. Bu "inanılan" Tanrı da, kendini Kutsal Metinler'de kendi diliyle anlatılmıştır ve gerçek Tanrı bu Tanrı'dır. Şimdi O'nun niteliklerini görmeye çalışalım.

B-TANRININ NİTELİKLERİ

1-VARLIK OLMASI

Augustinus'a göre, Tanrısal niteliklerin başında "Varlık" olma gelir. Çünkü Tanrı, Musa'nın, kim olduğu yolundaki sorusuna "ego sum qui sum" (ben varolanım) diye cevap vermiştir. Tanrı bizzat varlıktır(ipsium esse), tam ve bütün realitedir⁶⁵). Ama varolma aktı (acte d'exsister) özden (essence) ayrı düşünülemez. "Sapientia" nın (hikmet), "sapere"den türemesi gibi, "varlık"da (essence)"öz"den(essentia) türemiştir. Bu yüzden en yüce Varlık olan Tanrı en yüce Öz ve yetkin Değişmezliktir⁶⁶).

Şüphesiz, Augustinus'tan başlayarak, Hristiyan teolojisinde önemli bir rol oynayacak olan "Tanrı'yı özleştirme"nin kaynağı, dogmaları Yeni Platonculuktan ödünç aldığı formüllerle yorumlamaya çalışan Sanctus Ambrosiustur. O, Kutsal Kitab'ın "ego sum qui sum"cümlesini yorumlarken "Varol

⁶⁵ Moeurs Eg.Cat., I, XV, 25.

⁶⁶ _a.g.e., I, XV, 25.

mak" ve "her zaman olmak" fiillerini aynılaştırır(⁶⁷) Gördüğümüz gibi, bu konuda Augustinusta üstadı gibi düşünmektedir.

Onun için de varlık kavramı her şeye hakimdir;çünkü her şeyi içine alır. Zaman açısından varolmak, aktüel olmak ve gerçekleşmiş mutlak mükemmellik olmaktır. Tanrı'nın varolmasını ifade etmek için, zamanın aktüel olmayan kipleri kullanılmaz; yani Tanrı "vardı" veya "olacaktır" denemez. Tanrı'nın varlığı sadece aktüellikle örtüşür. Yani O, "şimdi var"dır (⁶⁸). Tanrıyı varolmaya zorlayan hiç bir şey olmadığı gibi, O,nun şöyle veya böyle olması da gerekmez (⁶⁹).

Tanrı dışında gerçek anlamda varlık yoktur. Onun için Tanrı mutlak varlıktır ve bu hal varlığı o kadar kuşatmıştır ki, O'nun zıddı sadece mutlak yokluktur; (⁷⁰) her şeyi kuşattığı için O'nun dışında, altında, üstünde hiç bir şey yoktur (⁷¹). Hiç bir şey Tanrı'yı sınırlayamaz. Ama O, belirsizlik içinde de kaybolup gitmez.

Ontolojik açıdan düşünüldüğünde "varolmak" bir attributum, yani her hangi bir şeyin tasdik veya inkar edilebilen niteliği değildir, dolayısıyla bilgimize yeni bir şey eklenmez. Durum böyle olunca Augustinus'un, "Varlık olma"yı, Tanrı'nın niteliklerine biri sayması nitelik kavramıyla çelişmez mi? Bize öyle görünüyor ki o, "esse(=varlık olma)" fiilini, "exister (=varolmak)" anlamında yorumlamaktadır. Çünkü "Varlık", bütün "varolan"ların ardında ve en genel form olarak bulunmaktadır, onların hepsini kapsar; ama buna karşılık hiçbir işlemi yoktur ve Tanrı konusunda herhangi bir bilgi vermez. Oysa varoluş (existence), soyutlamaların, teorilerin tersine somut realiteyi ifade eder (⁷²); Tanrısal özün aktüellikle ilişkisini açıklar, yani Tanrı'nın "Varolan" varlık olduğunu ifade eder. Bunu Augustis'un şu cümlesinde daha açık olarak görebiliriz: "İnsan ruhu için, Varolmak;

⁶⁷ Cité, XII,II.

⁶⁸ Trinité, XVII,XV,21.

⁶⁹ Vraie Relig., XXXI,58.

⁷⁰ Moeurs Eg.Cat., II,I,1.

⁷¹ Sol., I,I,3-4.

⁷² Lalande,Andre, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, P.U.F.Paris,1986,p.318.

kuvvetli, doğru ve itidalli olmak aynı değildir. İnsan ruhu ruh olarak varolabilir; ama bu erdemlerden hiç birine sahip olmayabilir. Oysa Tanrı için Varolmak (être), kuvvetli, doğru ve hikmetli olmak bir ve aynı şeydir." (73).

Buna ister basit çokluk, isterse çoğaltılabilir basitlik denilsin, son cümleden anlıyoruz ki "varolmak" diğerleri gibi Tanrısal cevherin bir niteliğidir; Tanrı neye sahipse ondan ibarettir. Augustinus "Varolmakla" ".....olmak" arasındaki karşılıklı ilişkiyi başka bir yerde şöyle formüle ediyor: "Tanrının olduğu şeyle (ce qui est) sahip olduğu şeye (ce qui est possédé) arasında hiç bir fark yoktur." (74) Bu formül, özün (essence) ve varoluşun (existence) birbirinden ayrı olduğunu kabul eden Orta Çağ doktrinlerinin, özellikle Boëce gibi filozofların doktrinlerinin kaynağıdır (75).

2- GERÇEK OLMASI

Augustinus'a göre Tanrı'nın Varlık olmasıyla gerçek olması arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Çünkü gerçek, varolan şeylere, Var oldukları kadarıyla gerçeklik kazandıran şeylerdir. (76). Dolayısıyla gerçek olmak varolmakla kaimdir; aynı şekilde, varolan şeyin varlığı da bir gerçektir. Varlık demeye layık olan sadece Tanrı olduğuna göre, gerçeklik de Tanrısal varlığa aittir, yani yalnız O gerçektir.

Bu, gerçeğin, Varlığın özü olması demektir. Tanrı gerçek olarak özdür, daha doğrusu özlerin özüdür ve özlerin özü olarak da "Gerçek, bizatihi gerçektir" (77).

İnsan, Tanrıyı Gerçek olarak doğrudan doğruya tanıma imkanına sahiptir. Nasıl ki Varlığın bir gerçekliği bulunmaktaysa, aynı şekilde Söz'ün de gerçekliği vardır. Tanrı Gerçek olarak Varlıktan ayrılmadığı gibi Söz'den de ayrılmaz Söz Tanrı'yla ilişkimizin, diyalogumuzun tek vasıtasıdır. Ancak bu Söz, Lenguistik bir fenomen olan, alıcıyla verici

⁷³ Trinité, VI, IV, 6.

⁷⁴ Cité, XI, X, 3.

⁷⁵ Gilson, Introduction..., p.280, no:1

⁷⁶ a.g.e., p.69

⁷⁷ Conf., X, XII, 33.

arasındaki mesajın bir takım kodlarla (şifrelerle) iletilmesini sağlayan bir araç olmanın yanında, hatta gerçek anlamıyla Tanrı'dır; daha doğrusu Baba'yla aynı cevherden, O'nun gibi ezeli olan Oğul'dur. Tanrı, Tanrı yani Varlık olarak Gerçek olduğu gibi, Söz yani Oğul olarak da gerçektir (78). Bu anlamda Gerçek, bize, bütün dış fenomenlerden önce Tanrı'da canlı ve şahsi bir varlık olarak görünür; daha doğrusu Tanrı, Kalam şeklinde tecessüm eder.

Gerçeklik her ne kadar olağan anlamda, fenomenal varlıklara ait ilişki ve niteliği ifadeye yarıyorsa da, Tanrı sözkonusu edildiğinde, bireysel nesnelere herhangi bir durumu olmaktan çıkar; Tanrı'nın durumunu dile getirir. Tanrı doğru(vrai)değildir ve bize bir insanın söylediği anlamda gerçeği söylemez. O'nun tanıklığı, insanınkine benzemez. Çünkü insanın söylediğini kontrol etmek zorundayız; ama Tanrı'nın söylediğini olduğu gibi kabule mecburuz. Bizim bilgimiz nesnelere realitelere cevap verdiği ölçüde gerçektir (doğrudur). Ama Tanrı'nın bilgisi nesnelere durumuna bağlı değildir. Tam tersine nesnelere O'na, O'nun bilgisine bağlıdır. Nesnelere gerçekliğini yaratan O'nun gerçekliğidir(79).

Tanrısal gerçeklikle nesnelere gerçeklik arasındaki fark, sebep ve sonuç gerçeklik olmaktan ibaret değildir. Bir defa nesnelere için gerçek olmak başka, Aristonun kategorilerinden birine sahip olmak gene başkadır. Örneğin bir altın külçesi diğer bir külçe kadar gerçek olduğu halde, onun kadar büyük ağır, saf olmayabilir. Ruh için de durum böyledir. Ruhun varlık olarak gerçekliği olması ayrı, şu veya bu durumda olması ayrıdır. Tanrı'ya gelince; daha önce söylediğimiz gibi, AUGUSTINUS Tanrı'yla attributlarını aynılaştırdığı için O'nun için "bir, tek, yalnız, doğru hakiki ve gerçek olmak aynı şeydir, yani Tanrı olmaktır."(80).

3-İYİLİK OLMASI

⁷⁸ Cité, XI, II.

⁷⁹ Sol. I, I, 3.

⁸⁰ Trinité, VIII, II.

"Etik düzenin normatif bir kavramı" ⁽⁸¹⁾ olan iyilik genel anlamıyla, varlığın yöneldiği gayeyi gerçekleştiren, hatta "her türlü faaliyetin maksadını teşkil eden" ⁽⁸²⁾ şeydir. İyilik ister bir kavram isterse bir gaye ve maksat olsun, davranışla sıkı sıkıya ilişkilidir. Davranış ise, tesir edebilen varlığın iradeli veya iradesiz hareketleridir ve varlıktan ayrılmaz.

Bu davranış veya nitelik olarak, iyiliğin Varlığa bağlılığı tek taraflı bir bağlılıktır. Yani iyilik Varolmak veya gerçekleşebilmek için varlığa muhtaçtır; ama varlık varlık olmak için iyiliğe muhtaç değildir. Çünkü varlık kötülüğün de substratumu olabilir.

Ama Augustinus iyiliğin varlıkta arızı olarak bulunuşu kabul etmez. Ona göre iyilik varlığın bizzat cevheridir; Varlık, "Gerçek olduğu kadar "İyi"dir. Varlık denmeye layık sadece Tanrı olduğundan zorunlu olarak Tanrı iyidir. O, özü bakımından iyidir, en iyidir(souverain bien). Nasıl ki Tanrının dışında mecazen varlık dediğimiz şeyler varsa, onun gibi, itibari ve nisbi iyilikler de vardır. Ancak bunlar tıpkı varlık gibi Tanrı'dan alınmış iyiliklerdir. ⁽⁸³⁾. Oysa özü bakımından (par essence)iyi olan Tanrı bu iyiliğini kimseye veya bir şeye muhtaç değildir. Diğer varlıklar ise katılmayla (par participation)iyi oldukları , yani Tanrısal iyilikten aldıkları pay ölçüsünde iyiliğe sahip buldukları için ⁽⁸⁴⁾her zaman Tanrı'ya muhtaçtırlar.

Tanrı'nın iyiliğinin, O'nun özü olmasından Augustinus iki zorunlu sonuç çıkarır. Bunlardan biri, Tanrısal iyilikte azalma ve çoğalma olmamasıdır. Eğer Tanrı'nın iyiliğinde bunlar olsaydı ister istemez, O'nun özü de değişecekti. Oysa Tanrı'nın özü değişmez, dolayısıyla da iyiliği eksilip artmaz. Öte yandan öz, homojen yani basittir. Bundan dolayı en yüce ve kendi kendine yeten Varlık olan Tanrı'nın iyiliği "basit" bölünmez bir iyiliktir. Halbuki O'nun tarafından

⁸¹ Lalande, p.112.

⁸² Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Traduction, Jean Voilquin, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p.19.

⁸³ Sol. I, I, 3.

⁸⁴ a.y.

yaratılan iyilikler basit değildir, bu yüzden değişir" (85).

Yalnız Augustinus'un, Tanrısal Varlığın yanında , Tanrısal iyiliğin basit olduğunu kabul etmesi, kanaatımıza göre onun etiğiyle metafiziği arasında bir çelişki ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki, Tanrısal iyilik basit olunca, nesnelerdeki iyilik zorunlu olarak bileşik, yani unsurlardan meydana gelmiş olacaktır. Oysa iyiliği meydana getiren en az iki tane farklı unsuru varsaymak Augustinus' un da sanırım kabul edemeyeceği kadar aykırı bir düşüncedir. O zaman geriye nesnelerde iyiliğin de kötülüğün de birlikte bulunması ihtimali kalır. Fakat böyle bir olguyu, yani iyilikle kötülüğün, ayrı zamanlarda ortaya çıksalar bile, aynı varlıkta barınabileceğini varsaymak Augustinus'un kötülük problemi anlayışına terstir. Çünkü ona göre kötülük varlıkla ilgili değildir, yani hiçbir nesne kötü değildir. Tersine her nesne evrendeki Tanrısal harmoninin bir parçasıdır; kendi gücü oranında ona katkıda bulunur. Sonuç olarak, iyilikle kötülüğün ister birlikte bulunduğunu, isterse bulunmadığını kabul edelim , her iki halde metafizik ve etiği birbiriyle çelişkilidir.

Öbür yandan "değişebilir iyilik " kavramı da pek açık değildir. Değişen bir şey önceki halinden başka bir hale geçmiştir. Buna göre iyiliğin değişmesi kötülük olmasından başka bir anlama gelmez. Augustinus'un söz konusu kavramla böyle bir şey demek isteyeceğini düşünmek oldukça zordur. Bir tahminde bulunarak belki iyiliğin değişmesinden, azalıp çoğalmasını kastettiğini ileri sürebiliriz. Fakat böyle bir tahmin hiç te doğru değildir. Çünkü değişmenin karşılığı başkalaşmadır, eksilip artma olamaz. Kısacası Augustinus, varlıkla ilişkilendirildiğinde bir sorun yaratmayan basitlik kavramı, Tanrısal iyiliğin niteliği yapıldığında ortaya çıkan güçlükleri gözden kaçırmıştır.

Tanrı'nın iyiliği üzerine Augustinus'un söylediklerini kaldığımız yerden sürdürelim. Ona göre Tanrı, sadece yeryüzünde gördüğümüz, canlı, cansız ve biri diğerinden daha

⁸⁵ _Cité, XI, X.

az iyi olmayan varlıklardaki iyiliğin kaynağı olmakla sınırlanamaz⁽⁸⁶⁾. O, duyularımızın ve zekamızın objeleriyle ilişkileri demek olan duygusal ve entellektüel yaşantılarımızın iyiliğinin de nedenidir⁽⁸⁷⁾. İyi düşünmek, iyi hissetmek Tanrısal iyilikten pay almak demektir. Bu ikisi, kararlarımızda ve davranışlarımızda iradeyle işbirliği yaptıklarında, biz Tanrısal iyilikten pay alırız; böylece Tanrı'nın iyiliği iyi davranışlarımızın da kaynağı olur⁽⁸⁸⁾. İyilik Tanrısal bir ışık olarak insanın iradesini bir anlamda determine ettiği halde, Tanrısal iradeyi yönlendirmez. Çünkü Tanrı iyilikten başka bir şey değildir.

Augustinus'a göre Tanrı'nın iyiliği, metafizik bir prensip değildir. O gerçekte, kendi bozulan tabiatını restore etmek isteyen insana tabiatüstünün bir başışı, onu mutluluğa götüren davranışların zorunlu istikametidir. İyi liği seven ve bütün kalbiyle isteyen insan için, iyi olan yaratıklarla mukayese edilemeyecek kadar iyi, iyi olduğu için her şeyi iyi yaratan Tanrı⁽⁸⁹⁾, insan ruhunu besleyen gıda gibidir. İnsanın gerçek mutluluğu, yüce, değişmez ve iyilik olan Tanrı'dadır; Tanrı'nın iyilik olduğunu tanımayan O'nu hiç sevmiyor demektir⁽⁹⁰⁾.

4-DEĞİŞMEZ OLUŞU

"Değişme"den , varlıktan yokluğa veya yokluktan varlığa geçişi⁽⁹¹⁾değil de, varlığın niteliklerinden birini ya da birkaçını başkalaştıran şeyi anlamaktayız. Değişmek, sonlu ve sınırlı olmakla ilişkilidir. Değişen şey, değişmeyen bir varlığa sahibolmakla birlikte, onun niteliklerinden biri ve ya birkaçı sürekli ve sonsuz değildir. Diğer deyişle bunlar "ikame edilebilen " dolayısıyla da varlığın değişmezliğini

⁸⁶ Trinité, VIII, II, IV.

⁸⁷ Lib.Arb., II, XX, 54.

⁸⁸ Sol., I, XV.

⁸⁹ Conf., VII, III, 7.

⁹⁰ Cité, XII, I, 2.

⁹¹ Fenni İsmail, Lügatçe-i Felsefe, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1341, s.93

bozan şeylerdir⁽⁹²⁾.

Bu cümlelerin zımni olarak ifade ettiği, bizi de ya kından ilgilendiren bir başka gerçek şudur: Nitelikleri sonsuz ve sınırsız olan yani onların yerine başka nitelikler ikame edilemeyen varlık değişmez. Augustinus niteliklerin sonsuzluğu ve sınırsızlığını, "varlıktan ayrılmazlık" şeklinde düşünür ve bu, Tanrı'nın değişmezliğini temellendirirken dayandığı ilkelere biridir. Şöyle ki, sık sık söylediği imiz gibi Augustinus'un Tanrısı her şeyden önce "Varlık"tır. Oysa varolmak, gerçek, yetkin, ezeli-ebedi v.s gibi nitelikleri olmaktır. İşte Tanrı'nın sahibolduğu bu ve başka nitelikleri hiçbir zaman O'ndan ayrılmazlar; ayrıldıkları için de sürekli ve sonsuzdurlar, değişmezler. O halde nitelikleri değişmediğinden "Varlık" olan Tanrı da değişmez⁽⁹³⁾. O, hep aynıdır, kendisine zaman ilişmez.

Augustinus'un Tanrı için değişmeyi, bozulmayla eş anlamlı gördüğünü söyleyebiliriz. Bu görüş de Tanrısal niteliklerin yetkin olmasından kaynaklanır. Tanrı'nın bütün nitelikleri yetkin oldukları için, değiştikleri zaman bu özelliklerini kaybedip bozulmuş olacaktırlar. Sonuçta Tanrı da bozulmuş olacaktır. "Oysa Tanrı'nın ne tabiatında ne de cevherinde bozulma yoktur."⁽⁹⁴⁾

Tanrı'nın değişmezliğini, sadece , metafizik bir prensibin değişmezliğinden ibaret göremeyiz. Çünkü Tanrı, Kutsal Kitab'ın söylediği gibi Kadiri Mutlak, her şeyin yaratıcısı, aynı cevheri taşıyan unsurlardan ibaret şahıstır ve O'nun değişmezliği böyle bir şahsın değişmezliğidir⁽⁹⁵⁾. Kendi dışındaki varlıklar gözönüne getirildiğinde, deyim yerindeyse O, değişmediği için Tanrı'dır. Çünkü O'nu bozulmaktan ve değer yitiminden koruyan bu niteliğidir⁽⁹⁶⁾. Burada Xenophanes'in değişmez varlığını değişmediği için her şey telakki eden Parmenides'i hatırlamamak mümkün değildir⁽⁹⁷⁾.

⁹² Lalande, p.138

⁹³ Trait de L'Ev., Tr.XXXVIII,10.

⁹⁴ Moeurs Eg.Cat., I,X,17.

⁹⁵ Musique, VI,VII,59.

⁹⁶ Cite, XII,III.

⁹⁷ Cousin,Victor,Histoire Générale de la Philosophie,

Ancak hemen, aradaki çok önemli farkları da belirtmek gerekir. Gerçi Parmenides'in Varlığı da Augustinus'un Tanrı'sı yani "Varlık"ı gibi değişmediği için Varlıktır ve Varlık her şeydir. Fakat Elealıya göre "varlık"ın dışında hiçbirşey yoktur. Bu yüzden değişme de yoktur; varolduğunu sandığımız değişiklikler aslında bir illüzyondur. Oysa Augustinus'a göre de Varlık yani Tanrı, tek ve gerçek varlık olmakla birlikte Tanrı'nın dışında, itibari ve nisbi varlıklar vardır ve bunlar değişmenin objeleridir.

Öbür tarftan, Tanrı'nın değişmezliğinin ontolojik temeli yanında antropolojik bir dayanağı da vardır. Bu da, Augustinus'un, Anselmus ve Descartes'ta Tanrı fikrinin O'nun varlığının kanıtı olması gibi, değişmezlik fikrinin de değişmeyen bir varlığı gerektireceğine olan kanaattir. Her an değişen, "değişme"nin, kendini aşılmaz bir duvar gibi kuşattığını hisseden insan, zorunlu olarak değişmezlik fikrine sahiptir. İçinde özlem ve ideal olarak taşıdığı bu değişmezliği sadece Tanrı'ya layık görür.

Bu düşüncesinden yola çıkarak, Augustinus'u ontolojik kanıtın öncüsü gibi görebilir miyiz? Buna "evet" demenin mümkün olmadığını söyleyen Gilson'a katılmayı doğru buluyoruz. Bu konuda o, şunları söylemektedir. Augustinus'un düşüncesi, kendisinden esinlenen Anselmus, Bonaventure Duns Scotus ve Descartes'in kanıtlarını çok aşar. Çünkü bu düşünce ne bir kanıt, ne de kanıtların devamıdır; fakat bir tam bir metafizik, daha çok mistizmle birlikte olan bir ahlak tır⁹⁸).

5-HİKMET OLUŞU

Tanrısal mahiyetin görünüşlerinden biri de Hikmettir ve bu görünüş insan kalbini Tanrı'ya bağlar. Biz Tanrı'yı Hikmet görünümünde, pozitif tarzda ve manevi varlık olarak anlayabilir, O'nun bütün niteliklerini, tıpkı ışınlarını Güneşten geldiği gibi, Hikmetten kaynaklandığını kolayca göre-

XII. Edition, Didier, Paris, 1884, pp.105-106.

⁹⁸ Gilson, Introduction...p.29.

biliriz.

Tanrı'nın Hikmet oluşunu, yaratılmış dünya ile kurduğumuz ilişkiyle çok açık olarak anlayabiliriz. Zeka, bilgi ve teknikle evreni gözleyip incelediğimiz zaman, orada rastladığımız realiteler, tespit ettiğimiz düzen ve organizasyon, her varlığın kendine ait doldurulmaz bir yeri oluşu, Hikmet'in varlıklara yansıyan gölgelerinin kanıtı olarak karşımıza çıkar. Augustinus'un dilinde söyleyecek olursak, "Hikmet, birliğin kaynağı olanın birliğini en yüce şekilde gerçekleştiren ilk ve evrensel formdur; yaratılan ve bir varlığı bulunan her şey, Hikmet'in birliğinin sanki benzeri gibidir." (99). Prizmanın karşısındaki bir ışık, huzmelere bölündüğü halde nasıl birliğini kaybetmiyorsa, Hikmet de öyledir. Evrende türlü varlıklarda çeşitli şekilde görünmesine rağmen "gerçekte birdir ve O'nda, yarattığı gözle görülür, değişen şeylerin, gözle görülmez ve değişmez sebebinin bulunduğu, hem sonsuz hem de sınırsız hazineler vardır." (100).

Az önce söylediğimiz gibi, Tanrı'nın sıfatları ne kadar çok olursa olsun, hepsi Hikmet'e indirgenebilir. (101). Çünkü Hikmet, sadece Tanrısal özün değil; ayrıca teslisin unsurlarından her birinin de karşılığıdır. Baba Hikmet'tir, O, Hikmet'i dışarıdan almaz; Oğul, Hikmet'in Hikmeti'dir (102); hatta Kutsal Ruh bile Hikmet'tir. Bütün bu üç şahıs, tek bir Tanrı, tek bir Öz oldukları gibi tek bir Hikmet'tir (103).

Augustinus'a göre "Varlık"la "Prensip arasında bir fark yoktur. "Varlık" "Prensip" olduğu gibi, "Prensip"de "Varlık"tır; ikisi de Tanrı'nın metafizik kavramlarla ifadesidir. Tanrı "Varlık" olarak Hikmet olduğu gibi, "Prensip" olarak da Hikmet'tir. O zaman Hikmet, "her şeyin kendisiyle ve kendisi tarafından yaratıldığı "Prensip" olur (104). Bu anlamda Hikmet, zaman dışı bir "Varlık" olmaktan çıkarak, nesnelere

99 **Vraie Relig.**, XLIII.

100 **Cité**, XI, X.

101 **Trinité**, XV, V, 8.

102 **a.g.e.**, LIV, XV, 9.

103 **a.y.**

104 **Cité**, XI, IV.

içinde gözlenen ve idrak edilen "Prensip" haline gelir.

Evrende her varlığın, ne kadar küçük, önemi ne kadar az olursa olsun, kendine göre bir değeri vardır. Çünkü her nesne evrensel uyum, güzellik ve iyiliğin bir parçasıdır. İşte varlıklardaki bu değerın kaynağı da Hikmet'tir. ⁽¹⁰⁵⁾. Biz böylece, basit ve tek olan Tanrı'yı çokluk ve çok şekillilik içinde "değişmez Hikmet"⁽¹⁰⁶⁾ olarak temaşa edebiliriz. Hikmet Varlık kadar hayatın da kaynağıdır. "Hikmetin olmadığı yerde ölüm vardır."⁽¹⁰⁷⁾

Evrendeki her şeyin Tanrısal idealara şu veya bu şekilde katılmalarına rağmen, onların yetkinliklerine asla ulaşamamaları, ortaya bir yaratıcı-yaratılmış yetkinlik düalizmi çıkarır. Hikmet biginin bir yetkinliğidir. Sözü ettiğimiz düaliteden yola çıkarak diyebiliriz ki, iki türlü Hikmet vardır: Yaratıcı Hikmet ve yaratılmış hikmet. Yaratıcı Hikmet aydınlatan ışık, yaratılmış hikmet de aydınlanan ışıktır. ⁽¹⁰⁸⁾ ve insani hikmetin de kaynağıdır.⁽¹⁰⁹⁾

Diğer bütün Tanrısal nitelikler gibi, değişmeyen ⁽¹¹⁰⁾, bununla birlikte, ne kadar değişirse değişin hiçbir yaratığı terketmeyen ⁽¹¹¹⁾ Hikmet'in dünyada açık olarak bulunuşuna rağmen, günahı ve kibiri yüzünden O'nun farkına varamayan insanın durumu dramatik ve ızdırap vericidir. Çünkü böyle biri Hikmet'in kendine tanıtacağı itidal, doğruluk ve faziletlerden ⁽¹¹²⁾ kendini yoksun bırakmıştır. Oysa günah ve kibirden kurtulmuş olan insana Hikmet Tanrı olarak hecesiz ve sözsüz konuşur iç ışığı olarak onu aydınlatır ⁽¹¹³⁾. İnsan Hikmet'i bulmak için, tatlılıkla büyük arzuyla aramalı, daha büyük arzıyla, aramak için bulmalıdır. İman arar, zeka bulur. Zeka, bir yandan

¹⁰⁵ a.g.e.,XXII.
¹⁰⁶ Trinité,III,VIII,15.
¹⁰⁷ Sol.I,IV.
¹⁰⁸ Conf., XIII,XXVIII.43.
¹⁰⁹ Sol.,I,VII.
¹¹⁰ Trinité,III,VIII,15.
¹¹¹ a.y.
¹¹² Moeurs Eg.Cat.,I,XVI,27.
¹¹³ Sol.,I,I.

bulduğunu daha çok arar (¹¹⁴).

6-SEVGİ (CHARITE) OLUŞU:

İyilikseverlik veya merhamet olarak dilimize çevirebileceğimiz charité Katolik teolojisinin ve ahlakının temel kavramlarından; İman ve umutla birlikte insanın kurtuluşunu sağlayan üç fazileti teşkil eder(¹¹⁵); terim olarak ta insan ve Tanrıyı, Tanrı'da, Tanrı için sevmek anlamına gelir.(¹¹⁶) Augustinus'ta kelimenin iki anlamı vardır: Birinci anlamda Sevgi hem cevher, hem de sürekli fazilettir ki ,bunlar da Tanrı'yla eş anlamlıdır. İkinci anlamda "sevgi", Tanrı aşkı veya bu aşkı barındıran ruh demektir. (¹¹⁷) İnsan ruhunun bir duygulanımı olan "sevgi" Hris-tiyanlık çerçevesi içerisinde düşünüldüğünde Tanrı'nın ne bir ünvanı ne de bir yetkinliği değildir; tersine Tanrı'nın bizzat cevheridir. Tanrı üç şahıstan ibaret olduğu için, tabii olarak üç "sevgi" vardır. Ancak "Hikmet" te olduğu gibi "sevgi" de üç ayrı Sevgi değil, tek bir "Sevgi" dir(¹¹⁸). Hristiyan teolojisinde bütün şahıslarda ortak olarak bulunan bazı niteliklerin, diğer özelliklere göre ön planda olduğu söylenebilir. Nitekim, Baba deyince akla önce Yüce Varlık gelir; Oğul hemen Hikmet'i hatırlatır; Kutsal Ruh ise Sevgi'yi çağırıştırır. Augustinus da bu telakkinin dışına çıkmaz, "Sevgi"nin diğer şahıslardan daha çok Kutsal Ruh'la ayrılmazlığı üzerinde ısrar eder. Her ne kadar Aziz Yuhan na'nın "Sevgi Tanrı'dan gelir" (Dilectio ex Deo est) (17,25) cümlesine dayanarak, burada hiçbir Tanrısal şahsın zikredilmemesinden "Sevgi" yi Tanrı olarak kabul ederse de (¹¹⁹), bu "Sevgi" olan Tanrı'nın daha çok, Kutsal Ruh olarak tezahür ettiğini de hemen ardından ekler. O'na göre Kutsal

¹¹⁴ Trinité, XVI, II, 2.

¹¹⁵ Petit Robert, Dictionnaire de la Langue Française, Paris, 1986, p.1957

¹¹⁶ Lalande, p.138.

¹¹⁷ 83 Quest., XXXVI, 1.

¹¹⁸ Trinité, XV, XVII, 28.

¹¹⁹ Combés, Gustave, La Charité d'Après Saint Augustin, Desclée de Brouwer et. C., Paris, 1934, p.51.

Ruh Tanrı'dan Tanrı'da Kutsal Ruh'tan ayrılamaz. Bundan dolayı her ikisi de "Sevgi"dir. Fakat, "Sevgi" ile birlikte olan Tanrı'yla birliktedir ve Tanrı da onunladır. Tanrı bizi Kutsal Ruha iştirak ettirerek, hem O'nunla hem de kendisiyle olmamızı istemiştir. Bu durum gözönüne getirilirse Yuhanna İncil'inin "Sevgi" dediği şeyin, Tanrı'nın Kutsal Ruh'u olduğu kolayca anlaşılır.⁽¹²⁰⁾ Şüphesiz, Kutsal Ruh, Baba'ya ve Oğul'a bağlıdır. Ancak O, bir bağ olarak, her iki şahsın birbirine duyduğu ezeli sevginin sonucu olan cevherdir⁽¹²¹⁾; Onlar'ın bibiriyle ilişkilerin dayadığı temeli ifade eder. ve "Sevgi" olarak, vahiy yardımıyla, sözle anlatılamaz biçimde, ihtişamlı bir şekilde gözlerimizin önünde tezahür eder⁽¹²²⁾. İnsan Kutsal Teslis'i sevdiği oranda yetkinliğe sahiptir. Bu sevginin amacı, Tanrısal sevginin soluk şekilleri olan insan sevgisinde olduğu gibi, kendini feda etmektir. Bu yüzden Kutsal Ruh'a, Kutsal Kitapta sık sık "Tanrının bağıışı (=Donum Dei) da denir.

"Tanrı'nın bağıışı", ezeli ve son derece hoş olan sevgiyi insanların kalplerine yerleştirmek, onu tattırmak istedi. İnsanlar Tanrı'yı, Kutsal Ruh'un kendilerine bağıışladığı sevgiyle severler. Sevgi olan Tanrı da her şeyi kucaklar.⁽¹²³⁾ Sevgi sadece Tanrı'yla insan ilişkisinin değil, ayrıca insanlar arasındaki ilişkisinin de temelidir, Tanrı ve kul sevgisi birbirinden ayrılmaz⁽¹²⁴⁾. Augustinus'un çok değer verdiği sevgi kavramı, her şeyden önce, imanın sevgideki rolüne bağlıdır. İman dünyada aşkın şartı ve dayanağıdır. Çünkü sevmek için tanımak gerekir. İman ise sevdiğimiz Tanrı'yı bize tanıtır; İman yardımıyla Tanrı'yı sevmekten başka çare yoktur. Aksi halde kalp, kendini sevmeye hazırlayan temizlikten yoksun kalır⁽¹²⁵⁾ Biz bilmediğimiz şeyi imanla tanıyarak severiz. Fakat Tanrı aşkının yetkin olabilmesi için, imanın saf, her türlü

¹²⁰ Trinité, XV, XVII, 31.

¹²¹ Trinité, X, V, 3.

¹²² a.g.e., XV, XIX, 37.

¹²³ a.g.e., VIII, VII, 11-12.

¹²⁴ a.y.

¹²⁵ a.g.e., IV, 6.

şüpheden uzak olması gerekir. Çok açık bir olgu olmakla beraber, Tanrı sevgiyle iman arasındaki ilişkinin hiç de problemsiz olmadığını Augustinus gayet iyi görmektedir. Bu konuda dedikleri aşağı yukarı şu cümlelerle ifade edilebilir: Tanrı'yı çeşitli şekillerde tasavvur edebiliriz. Buna rağmen Tanrı'nın tek bir varlığı vardır. Böyle bir Tanrı'yı sevebilmek için gerekli olan iman acaba hangi analogiler ve benzetmelere dayanmalıdır? İşte her şeyden önce araştırılması gereken şey budur.⁽¹²⁶⁾ Görülüyor ki, Augustinus, problemin, değişik Tanrı tasavvurlarının mümkün olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Bunda haklı olduğundan şüphe edilemez. Ancak kanaatımıza göre bu görüş gerçeğin bütünü değil yarısıdır ve tamamlanmaya muhtaçtır. İman, Tanrı tasavvurunun çokluğu probleminin yanında, bir de Tanrı'nın analogi-lerimize temel yaptığımız nesnelere kökten ayrılığı, dolayısıyla Tanrı'yla insanın sevgiye dayanan ilişkisi hakkında bir analogide bulunmaya hakkımızın olup olmadığı problemiyle de karşı karşıyadır ve bu ikinci problemin çözümünden sonra diğeri üzerinde düşünme hakkımız olabileceği görüşündeyiz. Bu kısa açıklamalardan sonra konuyu Augustinus'un bıraktığı yerden sürdürelim. O, her ne kadar, seven ve sevilen Tanrının, bir yönüyle neye benzetilebileceğini araştırır görünmekteyse de, aslında bu konuda kesin kabulleri vardır. Onun çıkış noktası Kutsal Kitap'tır; daha doğrusu orada yer alan bazı benzetmelerdir. Bu benzetmeler çoğunlukla Psiko-antropolojik bir temele dayanırlar; yani insanın duygularını, ahlaki değerlerini, sosyal normlarını Tanrı'yı tasavvurda benzetme yönü olarak alırlar. Buna göre Tanrı insanı bir Baba gibi sever; insan hemcinslerini nasıl seviyorsa Tanrı'yı da öyle sevmelidir. İnsan hayatının temeli olması gereken adaletin değişmez bir örneği Tanrı'dadır⁽¹²⁷⁾ Tanrı tıpkı peşinde koştuğumuz iyilik gibidir; doğrulukla din sevgisi, her türlü fazilet sevgisi Tanrı aşkının bir şeklidir ve O'nu dah iyi tanımanın bir aracıdır⁽¹²⁸⁾. Çünkü gerçek fazilet Tanrı'dır; fazileti-

¹²⁶ a.g.e., VI, 9.

¹²⁷ a.g.e., 13.

¹²⁸ Tanrı'nın "Sevgi" olması konusunda daha fazla bilgi

tanıyıp seven Tanrı'yı tanıyıp sevmiş olur.

7- MUTLAK KUDRET VE İRADE OLMASI

Her şeyden önce şunu belirtelim ki Augustinus'a göre Tanrı'nın kudreti ve iradesi birbirinden ayrılmaz. O'nun kudreti iradeli, iradesi de kudretlidir⁽¹²⁹⁾; iradesi kudretsiz bir Tanrı kavramı, hem dogmaların, hem de evreni tecrübemiz sırasında elde ettiğimiz açık sezgilerimizin bildirdiği gerçeğe aykırıdır. Böyle bir Tanrı'yı tasavvur etmek, hem Kutsal Metinler tarafından bildirilen Tanrısal mahiyeti değiştirmek, hem de evrendeki varlık ve oluşu nedensizlik ya da rastlantıyla açıklamaya çalışmak demektir. Öbür taraftan iradesiz kudret de ya mekanik bir güçtür; O zaman Saf Kudret olan Tanrı herhangi bir sistemin ister parçası isterse bütünü olsun gücünü dışarıdan alır; ya da evrende etkiyen bir prensiptir, bu takdirde Tanrı'nın şahıs olması mümkün değildir. Oysa Tanrısal gücün kaynağı bizzat Tanrı'nın kendisidir ve Tanrı şahıstır. Dolayısıyla Tanrısal kudret ve irade birdir, birliktedir. Bu anlayışı Augustinus'un Tanrı'ya bir hitabında açık olarak bulmak tayız: "(Tanrım)! Sizin iradeniz, kadir-i mutlaktır ve bizzat sizin gücünüzdür; yokluktan çekip çıkardığınız dünya iradenizin eseridir."⁽¹³⁰⁾. Tanrısal Kudret ve iradenin bir arada oluşu sadece nesnelliğin kaynağı değil, Tanrısal adaletin de nedenidir: "Tanrı'nın kendisiyle iyi niyetlere yardım ettiği, kötü niyetleri de cezalandırdığı Mutlak Kudret, iradesinin içindedir."⁽¹³¹⁾. Bu hazırlayıcı kısa açıklamalardan sonra Augustinus'un, Tanrısal kudretten ne anladığını kaydederek konumuza devam edelim . O, Tanrısal kudreti, " Tanrı'nın istediğini yapması, istemediğini de yapmamasıdır."⁽¹³²⁾ diye tanımlar ve hemen ardından bu iki

için bkz. Combés, a.g.e.p.49-225.

¹²⁹ Manuel, I, II.

¹³⁰ a.y.

¹³¹ Cité, V. TX.

¹³² a.g.e., X.

şart olmadan mutlak kudretten bahsedilemeyeceğini de ekler (133). Görülüyor ki Augustinus Tanrısal kudreti, klasik teolojiden farklı olarak düşünmekte, bir fiilden isteyerek uzak durmayı da kudret kavramının içine yerleştirmektedir.

Ona göre Tanrı'nın kudreti sürekli aktüel ve sınırsız oluşuyla, potansiyel ve sınırlı insan iradesinden ayrıdır. Bundan başka evrendeki bütün yaratıklar gene bu kudretle yönetilir(134). Tanrı'nın kudretli oluşu, kör ve keyfi bir güce sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Tanrı'da kudret, zeka, hikmet ve doğruluk birbirinden ayrılmaz. Sonuçta Tanrısal kudret, iyi, doğru ve hikmetli olan şeye taalluk eder. Evrende dikkati ilk önce çeken ve Tanrısallığı en çok yansıtan şey Tanrı'nın kudretidir. Bu kudret görünür şeyler, görünmezlikten çıktığı andan itibaren insanın tespit ettiği bir niteliktir. Biz nesnelere, Tanrı'nın ezeli ve akla uygun gücünü görür, bunu da O'nun aşkınlık ve büyüklüğünün bir kanıtı yaparız(135). Bu kudret iyilikten ayrılmadığı için bütün gücünü insanların iyiliğine harcar; merhamet ve bağışlama şeklinde tezahür eder(136); insana gerçek emniyet duygusu verir. Ne kadar basit görünürse görünsün hiç bir varlık, Tanrısal kudreti diğerlerinden daha az yansıtmaz.(137). Bunun yanında, bu kudret sadece nesnelere gözlemlenmesinden çıkarılan bir sonuç değildir; ayrıca O, bizzat insanın içinde duyduğu, tecrübe ettiği bir şeydir; Tanrı'yı insana yaklaştırır. Augustinus Tanrı'nın kudretini Eleacı tarzda temellendirmeye kalktığı zaman kanatımızca biraz işi basitliğe indirgemektedir. Şöyle ki onun telakkisine göre Tanrı'nın değişmemesi Tanrısal kudreti yok etmediği gibi azaltmaz. Bu fikrini o, şu örnekle somutlaştırır: "Tanrı'nın ölemediğini, aldamadığını söylediğimiz zaman O'nun kudretinden bir şey eksilmez. Ölememek eğer bir güçsüzlük ise, bu o kadar az bir güçsüzlüktür ki, Tanrının gücüne hanel gelmez. Ama ölebilseydi hiç güçlü olmayacaktı.

133

a.y.

134

Manuel, I, II.

135

Sol., I, VII.

136

Manuel, I, II.

137

Sol., I, IX.

Bazı şeylere gücünün yetmemesi Tanrı'nın bir kudretidir." (138). Bu cümlelerden kolayca anlaşılacağı gibi Tanrı'nın kudreti konusunda Augustinu'un mantıki çıkarımları, zaman zaman fantazi boyutlarına kadar gitmektedir.

Augustinus'ta Tanrı, bizatihi varlığından çok, evrenle ilişkileri açısından konu edinilir. Buna göre Tanrı, kudretli iradesi her an, bir nesneye bir olaya taalluk eden yüce varlıktır. Ancak O, Tanrısal kudretin tanımını açıkça yapması na karşılık, Tanrısal iradeyi tanımlamaz. Oysa, aşırıya kaçan titizlikle analiz ettiği insan iradesinin, "ruhun bir şeyi kazanma ya da korumaya yarayan hür hareketidir." (139) şeklinde tanımını yapmaktan da çekinmez. O'nda Tanrısal iradenin sadece tasvirini bulabiliyoruz. Bu tasvirlerde görebildiğimiz noktaları sunmaya çalışalım. Tanrısal irade, bilgi ve karardan daha fazla bir şeydir. Bilgi ve karar herhangi bir şeyin gerçekleşmesinin gerekli nedenleridir; ama Tanrısal irade ise Leibniz'in diliyle söyleyecek olursak yeter nedenidir, (140), hakiki failidir. Hatta her şeyin varlık nedeni bu iradedir. Augustinus bu konuda şöyle demektedir: Tanrı'nın ilmi kadar ezeli olan iradesi yer ve gökteki, geçmişteki, şimdideki, ve gelecekteki her şeyi yarattı. (141). Bu yüzden O'nun iradesi yeryüzünün de gökyüzünün de üstündedir (142). Kolayca görüleceği gibi, Tanrı'nın iradesinin yaratıklara üstünlüğü hiyerarşik üstünlük değildir. O neden olarak, yaratıklardan önceliğe sahiptir. Hepsi bu kadar değildir. Tanrı neden olmanın yanında bir/2 nedenli olmayan nedendir. Oysa yaratıklar nedenli nedenlerdir. "Eğer Tanrı'nın iradesinin bir nedeni olması gerekseydi, onun, Tanrı'nın iradesinden önce olması gerekirdi. Oysa buna inanmak saçmadır." (143). Augustinus nedensiz bir neden kavramını tasvurda güçlük çekenlere hitaben şunu ek-

¹³⁸ Cité, V, X.

¹³⁹ Rétrac., I, IX, 2.

¹⁴⁰ Leibniz'in yeter neden için bkz. Monadoloji, Çev. Ord.

Prof. Suut Kemal Yetkin, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları: 515, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988, s.9.

¹⁴¹ Cité, XXII, II.

¹⁴² Gen. Cont. Man., I, II, 4.

¹⁴³ Cité, XI, IV.

lemek zorunda kalır: Bu iradeye mutlaka bir neden bulmamızı istiyorsanız, bunun Tanrı olduğunu söylemekle size cevap verebiliriz. Zaten bu da, Tanrı'nın iradesinin nedeni yoktur demenin başka bir yoludur.¹⁴⁴) Tanrısal iradenin görünüşlerinden birisi de Tanrısal kudret şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu irade-kudret her şeyin nedeni olduğu gibi aynı zamanda hakimidir. Augustinus'un cümlelerinde yargımızın kanıtlarını açıkca bulabilmekteyiz:"Cansızlardan bazıları çoğunlukla insanın olmak üzere canlıların, hatta meleklerin iradesine boyun eğerler. Fakat onların hepsi de kendilerine güç veren Tanrının iradesine itaat ederler."¹⁴⁵) Burada konuya başlarken söylediğimiz kudretli iradeyle değil; istemekle yapmayı hatta istediğini yapma gücüne sahip olmayı bir ve aynı şey sayan telakkiyle karşılaşmaktayız. Böyle bir Tanrısal irade anlayışının, tamamen Augustinus'un teolojisine özgü olduğunu söyleme cesaretini kendimizde bulamasak da, ilk defa Augustinus tarafından telaffuz edildiğini yazmanın bir gerçekliği yansıttığını söyleyebiliriz. Bilindiği gibi "Değişmezlik" olgusu, metafizik açıdan, ezeliiliğin dayanaklarından biridir. Tanrı'nın birçok niteliği gibi iradesinin ezeliiliğini de temellendirebilmek için Augustinus, Tanrısal niteliklerin, dolayısıyla Tanrı'nın değişmezliğine baş vurur. Ona göre Tanrısal irade ezelidir. Bu irade değişmiş

olsaydı ezeli olmayacaktı. "Değişmezlik" ve "ezelilik" her iki yüzü de aynı olan madalyon gibidir. Dolayısıyla öbür açıdan da Tanrısal iradenin ezeli olduğu için değişmediği de söylene bilir. Tanrısal iradenin ezeliliğini, şimdi, Augustinus'un cümlelerinden okuyalım:"Tanrı'nın iradesinde zamanı ne kadar kısa olursa olsun değişme yoktur. Tanrı bazan şunu, bazan da bunu istemez. Fakat istediği her şeyi, tümüyle, bir defada ve ebediyen ister. Ne "istiyorum" un ardından "istemiyorum", ne de "istemiyorum" un ardından "istiyorum" gelir. İstekleri kararsız olan irade değişir. Değişen hiç bir şey de ezeli değildir. Oysa Tanrı

144

a. y.

145

Gen. Cont. Man., I, I, 4.

ezelidir." (¹⁴⁶). Augustinus'a göre ezellilikle ölümsüzlük arasında bir fark yoktur. Onun için , "Tanrı'nın iradesi ezelidir" denildiği gibi "ölümsüzdür" de denebilir .(¹⁴⁷);bunu demekle de çelişkiye düşmüş olmayız.

Son olarak Augustinus teolojisinin karşılaştığı ve halledemediği bir güçlüğü işaret edelim. Augustinus'a göre bir taraftan Tanrısal irade hem nesnelere, hem de hayatın (¹⁴⁸), hatta insandaki iradenin de nedenidir. Öbür taraftan da Tanrı, kötülüğün nedeni değildir, Tanrısal iradenin yanında, kötülüğün kaynağı da olsa, insan iradesinin bulunuşu, uzlaştırılması pek mümkün olmayan karşıtlıklar ortaya çıkarır. Şöyle ki teolojik terimlerle konuşacak olursak, kötülüğe yönelen cüz'i iradeye hayat hakkı tanıyan külli irade ya güçsüzdür, ya da iyi niyetli değildir. Oysa Tanrı'nın mutlak irade ve iyilik oluşundan asla şüphe edilemez. Bu yüzden bütün monoteist teolojiler için olduğu gibi Augustinus teolojisi için de, Tanrı'nın mutlak kudret ve irade oluşuyla, yer yüzünde kötülüğün bulunuşunun bağdaştırılması bir problem artığı olarak durmaktadır (¹⁴⁹).

C-TESLİS

1-TESLİSİN MAHİYETİ

Teslis doktrini, her Hristiyan gibi, Augustinus'un da Tanrı anlayışının temelidir. Bunun en somut kanıtı, onun, Tanrı hakkındaki görüşlerini açıkladığı, tartışıp temellendirdiği kitabına "Tanrı Üzerine..." değilde, "Teslis Üzerine 15 Kitap" adını vermesidir. Augustinus'un teslisle ilgili düşüncelerini aktarmadan önce, bu konuda bir kaç hususa işaret etmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Bilindiği gibi Hristiyanlık, insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirme iddiasıyla, Hellenistik-Gnostik bir kültür or-

¹⁴⁶ Conf., XII, XV, 18.

¹⁴⁷ a.g.e., XI, 11.

¹⁴⁸ Cité, V, IX.

¹⁴⁹ Bu konuda bkz. Portalie, col.2336.

tamında ortaya çıktı. Her ne kadar başlangıçta bu din, Roma toplumunda, sadece alt tabakaya mensup olanlar tarafından benimsenmişse de, giderek kültürlü ve seçkin kişilerin dini de olmaya başladı. Bu aydın ve önemli kişiler arasında felsefe ile çok yakından ilgilenenler de vardı. Sonuçta Hristiyanlık özellikle felsefi nosyonu olan yeni mensupları aracılığıyla Hellenistik felsefeyle ilişkiye girdi ve ondan etkilendi. " Hellenistik felsefenin tesiri altında Tanrı, sonsuz, değişmeyen, metafizik varlık veya cevher; İsa da, metafizik Kelam olarak kabul edildi; Tanrı ve Kelam arasındaki ilişkiyi açıklamak ve formüllendirmek de bir problem oldu" ⁽¹⁵⁰⁾ Bu problem de Kutsal Kitab'ın, Tanrı ve Kelam konusunda söylediklerinin ötesine giderek; Tanrısal şahısların ontolojik açıdan eşitliği ve fonksiyonlarının ayrılığının kabul edilmesiyle kabul çözülmüş oldu⁽¹⁵¹⁾. Bu konuyu teslisin unsurlarından Kelam'ı (Logos) incelerken daha geniş olarak ele alacağız. Şimdilik teslis doktrininin Grek felsefesinin etkisiyle formüleştirildiğini söylemekle yetinelim.

Fakat her şeye rağmen teslis doktrini teolojik bir doktrindir; evrenin, şekillenmek üzere, içine döküldüğü metafizik bir kalıp değildir. Tersine o, iç ve dış gözlemlerle çok yakından tanınan; kendini insana insan dilinde anlatan, kurtuluşun ve mutluluğun kaynağı olan Tanrısal gerçekliliğin dogmalaşmış şeklidir. Teslisin Tanrı'sı, varlık, ve oluşun arka planında bulunan düşünmenin konusu olabilen ilkedden çok, kendisi ile ilişki kurabilen şahıstır. Şimdi Augustinus'un teslis anlayışına geçebiliriz.

Hippon psikoposu, bu konuda öncelikle, teslisin, triteizm (üç tanrıçılık) anlamına alınmaması gerektiğine dikkatimizi çeker. Çünkü Tanrı'nın unsurlarının her biri ayrı ayrı Tanrı olmayıp, tek bir öz, tek bir cevher ve tek bir bütündür. Üç Tanrısal şahsiyetin ilişkileri yalnız tes-

¹⁵⁰ A Dictionary of Religion and Ethics, Editor by Shailer Mathew and Gerald Birney Smith, London, 1921, p.455.

¹⁵¹ The Encyclopedia of Religion V.15, Editor in Chief Mircea Eliade, London, 1987, p.54

lisin içinde cereyan eder. Teslis dışarıya bir tek Tanrısal varlık olarak kendini gösterir. Bu görüş Augustinius'un olduğu kadar, ona tabi olan Batı kilisesi'nin de görüşüdür.⁽¹⁵²⁾ Daha önce söylediğimiz gibi, Augustinius'a göre tek bir cevher vardır ve bu cevher de Tanrıdır. Cevher tek olduğu için bölünemez. Aksi takdirde tek cevherden söz edilemeyecektir. Bundan dolayı Tanrısallık tek cevher olmanın sonucu olarak bölünmez cevherdir ve Tanrısal şahıslar da ayrı ayrı cevher yani Tanrı olamaz.

Tanrı'nın tek öz olması, Hz. Musa tarafından Yüce Varlık olarak takdim edilen Tanrı telakkisine aykırı değildir.⁽¹⁵³⁾ Bu Tanrısal öz o kadar basit ve yetkin bir özdür ki nesnellikle hiçbir ilişkisi yoktur. Ona cevher olarak "Baba Tanrı'dır; Oğul Tanrı'dır; Kutsal Ruh Tanrı'dır" diyebiliriz. Ama gerçekte, üç Tanrı değil; tek bir Tanrıdan söz edebiliriz. Tanrı'da cevher ve nitelikler birbirinden ayrılmaz. Ancak biz düşüncenin zorunluluğuna uyarak Tanrısal nitelikleri cevherinden ayırabilir ve yukarıdaki bir başka ifade ile anlatmak için "Baba büyüktür; Oğul büyüktür; Kutsal Ruh büyüktür" diyebiliriz. Ama onlar üç ayrı büyüklük değil; tek bir büyüklüktür.

Augustinius'un teslis konusundaki orjinalliği, Grek Babaları gibi Tanrısal Cevher-Tanrısal Şahıslar ilişkisinde, önceliği şahıslara değil, cevhere vermesidir. Grek Babalarına göre Tanrı, "unam essentiam tres substantias (= bir cevher üç şahıstır; bir tabiatta üç şahıs)" tır. Ona göre, birçok Latinin daha ilâhi olmadiğı için kullandığı bu formül, teslisi tam anlamıyla ifade edemez. Onun formülü "unam essentiam vel substantiam tres autem persona(=tek bir şahıs halinde varolan tek bir Tanrısal tabiat)" tır.⁽¹⁵⁴⁾ Bu formülde her şeyden önce Tanrı'nın tabiatı dikkate alınır, şahıslar Tanrısal realitenin tamamlayıcıları olarak göz önüne getirilir.

¹⁵² Schimmel, Prof. Dr. Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları X, Güven Matbaası, Ankara, 1953, s. 252.

¹⁵³ *Trinité*, V, II, 3.

¹⁵⁴ *a.g.e.*, VII, IV, 7.

Grekl Babalarının "credo in unum Deum patrem (=Baba olan biricik Tanrı'ya inanıyorum)" cümlesinin nesnesi olan "Deus=Tanrı)", ona göre doğrudan doğruya Baba'yı değil de daha çok somut ve şahsi varlığı olan Tanrı'yı (divinite) gösterir. Oysa teslis olan Tanrı, zaman ya da tabiat olmadan da, üç şahıs, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak görünür.

Tanrı'daki birliği dışta bırakmayan teslis, Tanrısal öz hakkında, bildiğimizden başka bir şey söylemez. Fakat Tanrı, bizim bildiğimizden daha çok realiteye sahiptir ve Tanrısal realite bütünüyle tesliste ifade edilir (¹⁵⁵). Bu yüzden Augustinus, teslisi Tanrı kavramına eklemeyiz. Tanrı'nın sıfatları ve onların Tanrısal özle aynılıkları konusunda söylediklerini teslis hakkında da söyler. Nasıl ki var olmak şu ya da bu nitelikte olmak demekse, varolmak da, teslis olmak da, bir ve aynı şeydir. Tanrı'nın cevheri "basit olan çokluk", "çok olan basitlik" tir (¹⁵⁶). Böylece O, aynı cevhere sahip olan üç şahıs, bir tek, hatta aynı özü teşkil eden şahıstır. Teslisin şahısları birbirinden ayrılmadıkları gibi, her biri Tanrı oldukları halde, birbiri ile özdeş değildir; biri diğerine indirgenemez. Baba, Oğul, Kutsal Ruh, sadece Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'dur. Sabellianizm (¹⁵⁷) gibi Baba'nın Oğul'a; Kutsal Ruh'un Oğul'a ve Baba' ya özdeş olduğunu söylemek sapıklıktır (¹⁵⁸). Niteliklerin özdeş olmamaları, eşitliğe engel değildir. Her üç unsur da, aynı derecede Tanrı olduklarından birbirine eşittir. Baba; Oğul ve Kutsal Ruh'a; son ikisi hem birbirine hem de Baba'ya eşittir (¹⁵⁹). Teslisin ayrılmaz unsurları birbirleri ile karşılıklı ilişki (correlation) içinde değildir. Baba'nın ruhundan bahsedebiliriz; ama Ruh'un Baba'sından bahsedemeyiz. Çünkü o zaman, Ruh'un, Baba'nın Oğlu gibi anlaşılma ihtimali vardır. Oğulun Ruhundan söz

¹⁵⁵ a.g.e., IV, XX, 29.

¹⁵⁶ a.g.e., VI, IV, 6.

¹⁵⁷ Teslisi, üç görünüş altında tezahür eden tek bir şahıs telakki eden sabellius'un 381 de İstanbul Konsülü tarafından mahkum edilen heretik doktrini.

¹⁵⁸ Cité, X, XXIV.

¹⁵⁹ Trinité, I, IV, 13.

etmemiz pekala mümkündür. Fakat tersini söylememiz doğru değildir. Sebebi de Ruh'un Baba gibi yanlış anlaşılmaya meydan verme ihtimalidir. Halbuki, efendi-uşak ilişkisi karşılıklı ilişkidir. Bu ilişkinin her iki ucunda onların bulunması zorunludur (¹⁶⁰). Teslisle ilgili bu bilgiler bize Kutsal Kitap'la bildirilmiştir. İnsan bunlara inanmakla yükümlüdür. Ama, onun mahiyetini bütünüyle kavrayamayız; bir sır olarak kalır. Bu sır, Tanrı'ya tamamen teslim olmuş zekalar için, aydınlığın bir tür başlangıcıdır. Bu dünyada, teslisi tanımak için ne kadar çaba gösterirsek gösterelim sonuçta bu, "sır"la tanımak olur. "Kesin bir iman, bir dereceye kadar bilgi verebilir. Fakat teslisin tam bilgisine ahirette sahip olunacaktır. Eğer Tanrı'yla yüz yüze görüşmemize izin verilirse, teslisi şimdikinden daha iyi tanıyacağız" (¹⁶¹).

Augustinus'a göre dogmatik formüller yanılmayı ortadan kaldırır, "sır"ın varlığını dile getirmekle birlikte, bütünüyle olmasa da, bizim nüfuz edebileceğimiz kadarını bildirir; ama teslisi bütünüyle akledilebilir hale getirme iddası da taşımaz (¹⁶²).

Teslisin mahiyetinin tam olarak, bilinmemesine rağmen Augustinus, yaratıklarda, teslis fikrini destekleyecek bir takım niteliklerin bulunduğu kanısındadır. Bu konuda, evrendeki varlıklarda bulunan bazı analogilere başvurur. Bunların bir kısmı keyfi ve zorlama da olsa Afrikalı doktorun eşsiz ustalığının delilleridir. Teslisin kozmik dünyadaki yansıması, Tanrısal sanatın tezahürü olan varlıklardaki birlik, güzellik ve düzendir. Her varlık ister cisim olsun isterse ruh, bu üçünü ihtiva eder. Birlik, güzellik ve düzen ferdi varlıklarda olduğu kadar, varlığın bütününde de vardır. Her varlıkta bulunan ve ondan ayrılmayan bu üç unsur nasıl bir gerçekse Tanrısal Varlığın unsurları da öyle gerçektir (¹⁶³).

¹⁶⁰ a.g.e., I, IX, 12.

¹⁶¹ a.g.e., IX, I, 1.

¹⁶² a.g.e., VII, IV, 7.

¹⁶³ a.g.e., VI, X, 12.

Teslisin örneğini sadece makrokozmosta değil; mikrokozmosda da görebiliriz. İnsanın cevheri ruhudur. Bu yüzden teslisin insandaki imajını orada aramak gerekir. Augustinus, insan ruhundaki anolojilerle teslisi açıklamaya çalışırken, Tanrı'nın insandaki mümkün imajlarından yola çıkar. Bunlardan özellikle üçü onun maksadına uygundur: İnsandaki mens (ruh), notitia (bilgi) ve amor (aşk) ondaki teslisin imajlarından biridir. Bu konuda Augustinus'un söyledikleri şunlardır: "Kendini seven ruh, nasıl kendi aşkıyla iki ayrı şey gibiyse; kendini bilen ruh da, bilgisiyle iki ayrı süje-obje kutbu teşkil eder. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Ruhun kendisi, sevgisi ve bilgisi üç şeydir ve üç şey aynı zamanda bir şeydir; mükemmel olduklarında birbirine eşittir (¹⁶⁴).

Teslisin insandaki bir başka imajı memoria sui (kendini bilme), intelligentia (zeka) ve voluntas (irade). Ruh'un iki önemli fonksiyonu vardır: Hatırlamak ve bilmek. Öyle ki Ruh, daima kendini hatırladığı ve istediği zaman, kendini anlar ve sever. Hafıza ve zeka, Ruh'tan ayrılamaz; Onlar Ruhla bir bütündür. Sanki teslisin başka bir örneği gibidirler (¹⁶⁵).

Üçüncü olarak da memoria Dei (Tanrı'yı bilme) intelligentia (zeka) ve amor (aşk) üçlü birliği insandaki başka bir teslistir. Ruh kendini bilmek ve sevmekle bilge olamaz. Ancak Tanrı'yı bilir ve severse gerçek hikmete kavuşur. Bilgenin Ruh'u, Tanrı bilgisi ve sevgisiyle bir bütün olarak teslisin modelidir (¹⁶⁶).

2- TESLİSİN UNSURLARI

Herhangi bir varlığa verdiğimiz isim, eğer iyi seçilmişse, o varlık hakkındaki düşüncemizi aşağı yukarı özet olarak yansıtır. Ancak Tanrı'ya verdiğimiz isimler böyle değildir; Hiç bir isim O'nu anlatamaz. Çünkü daha önce söy-

¹⁶⁴ a.g.e., IX, IV, 4.
¹⁶⁵ a.g.e., X, XII, 19.
¹⁶⁶ a.g.e., XIV, XII, 16.

lediğimiz gibi, Tanrı, sözle anlatılamaz, Varlıktır. Bu hal, Tanrısal şahıslar içinde geçerlidir. Bununla birlikte Tanrı hakkında söylediğimiz ve realitenin altında kalan söz, yalanda değildir. Formüller, gerçeği, insani kesinlik sınırları içinde dile getirebilirler. Tanrısal şahısların karakterlerini, niteliklerini belirten Baba, Oğul ve Kutsal Ruh da bu formüllerdendir. Onları birbirleriyle karşı karşıya getirerek, sadece insani planda ayırabiliriz. Baba, Oğul'a göre Baba'dır. Oğul, Baba'nın karşısında Oğuldur. Kutsal Ruh'a gelince birinin Ruh'uysa öbürünün de Ruh'udur.

Babaların, özellikle Augustinus'un, tekrar tekrar söylemekten bıkmadığı bu, basitliğine rağmen çok zengin formüle, Hristiyan dindarlığı, Tanrısal şahısların yaratılmış dünya ile ve insanla ilişkisini gösteren başka formüller de ekler. Bu formüllerin ortak özelliği, üç Tanrısal şahısta da bulunan bir yetkinliğin bir şahsa yüklenmesi suretiyle Tanrı'yı anlatma amacı gütmeleridir. Aslında, Tanrısal olan birşeyde, dışarıda (ad extra) denen bir faaliyetle meydana getirilen bir eserde, Tanrısal şahısların hepsi de aktif olarak vardır ve bir eser şahıslar arasında paylaştırılmaz (¹⁶⁷). Bununla birlikte Tanrı'da öne çıkaracağımız şahsiyete göre, O'nun eserlerinden bazılarını bazı şahıslara yükleyebiliriz. Gerçek anolojilere dayandığı için bu yüklemeler keyfi değildir ve Tanrısal şahısların özel ve belirli niteliklerine dikkatimizi çekmek gibi avantajları da vardır.

a- BABA

Tespitlerimize göre Augustinus çok az yerde müstakil olarak Baba'nın niteliklerinden bahseder. Baba, çoğunlukla diğer iki unsurla birlikte; Hep teslis zincirinin ilk halkasıdır. O'nun en çok da Oğul'la ilişkilendirildiğini; Oğul'dan bahsedildiği zaman ancak Baba olarak Tanrı'dan bahsedildiğini görmekteyiz. Baba olarak Tanrı, Mutlak Kudret'tir; yaratma da bu kudretin açık bir tezahürüdür. Augus-

¹⁶⁷ a.g.e., II, IV, 11.

tinus Baba'nın bu niteliklerini "Baba olan Tanrı'ya, Kadir-i Mutlak, Yerin ve Göğün Yaratıcısı olan Tanrı'ya inanıyorum" (¹⁶⁸) cümlesinde dile getirir. Tanrı'nın mutlak kudretini daha önce açıklamaya çalışmıştık. Baba'nın kudreti adına söylenecek şeyler de farklı değildir. Bu yüzden, gereksiz tekrarlara düşmemek için, çağrıştırmacı bir cümle ile yetinmek istiyoruz. Kendisine hususi bir nitelik gibi verilen ve istediğini yapması istediğini de yapmamasından ibaret olan kudret sıfatı, diğer unsurlarda da bulunmakla birlikte, Baba'nın şahsiyetiyle aynılaştırmıştır. Diğer şahıslar da Kadir-i Mutlak olmakla birlikte daha ziyade Hayat, Hikmet ve İyilikseverlik'tir. Baba'nın yaratıcılığına gelince: üçüncü bölümde bu konu ayrıntıları ile incelenecek tir.

b-OĞUL

Baba olarak Mutlak Kudret ve Yaratıcı olan Tanrı, Oğul olarak Kelam, Hikmet, Prensiip, Hayat ve Hakikat'tir (¹⁶⁹). Oğul, Tanrı olduğu için Baba'nın sahip olduğu her şeye sahiptir (¹⁷⁰); her zaman Baba'yla birlikte, O'ndan ayrı değildir, O'nunla birlikte ve bir Tanrı'dır (¹⁷¹).

Oğul'un iki formu vardır: İç form ve dış form. İç form, Tanrı formu, dış form da insan formudur. O, Tanrı formu olarak Gerçek'tir; insan formu olarak da ölümler arasında ilk defa yeniden doğan, Tanrı'nın krallığına ve ebedi hayata götüren yolu açandır (¹⁷²). İnsan formuna girmekle Tanrılığın ve Tanrı'ya eşitliğinde hiç bir şey kaybetmez; Tanrı formundayken de, insan formundayken de Tanrılıktan düşmediği gibi Oğulluktan da düşmez. Her iki forumda da Baba'yla insanlar arasında, Baba'ya eşit bir aracıdır. Oğul, Tanrı formunda Kelamdır. İnsan formundaysa bir kadından doğmuş, boyunduruk altında olanları kurtarmak

¹⁶⁸ Sermons, 112-113.

¹⁶⁹ Conf., XI, IX, 11.

¹⁷⁰ Trinité, I, X, 22.

¹⁷¹ a.g.e., IV, II, 3.

¹⁷² a.g.e., I, X, 20.

için Tanrısal kanuna uymuştur (¹⁷³). Oğul, hem Tanrı hem de insandır; ama ona insanlık cevheri Tanrılık cevherinden daha yabancıdır (¹⁷⁴). Oğul yaratılmamıştır; Tanrı O'nu kendi cevherinden çıkartmıştır (engendrement) (¹⁷⁵). Çünkü Oğul da Baba gibi basit, değişmez, tek İyilik'tir, Tanrı'yla aynı şeydir (¹⁷⁶). Oğul'un, Baba ile aynı cevherden olması ve O'nun tarafından kendinden çıkarmayla var olması, akla bir soru getirmektedir: Acaba Oğul gibi Baba da, değişmeyen bir cevher olarak, başka bir varlıktan çıkmış olmaz mı? Buna evet dersek, o zaman Oğul'un Babası başka bir Baba'nın Oğlu olmayacak mıdır? Tanrı'yı insani planda sorgulamaya çalışan bu soruların Tanrısal gerçeklik için, Augustinus'a göre bir anlamı yoktur; Tanrı hiç bir varlıktan çıkmış değildir. Eğer durum böyleyse, o zaman heretiklerin, başka şeyden çıkmayan Baba'yla, Tanrı'dan çıkan Oğul nasıl aynı cevherden olabilir şeklindeki itirazlarına kapı aralamaz mıyız? Augustinus, Hristiyan teolojisinde İsa'nın şahsiyeti konusundaki büyük tartışmaların kaynağı olan problemi, Tanrısal cevherin mahiyetiyle çözüyor. Ona göre Tanrısal cevher yaratılmamış cevherdir. Oğul aynı zamanda Baba'yla birlikte yaratıcı cevherdir. O, eğer Tanrı'dan çıktığı için yaratılmış olsaydı yaratıcı olamayacaktı. Oysa herşey Oğul vasıtasıyla yaratılmıştır. Sonuç olarak Oğul Baba'yla aynı cevherdendir. (¹⁷⁷). Zaten Baba'ya "birşeyden çıkmamış"(inengendre) dediğimiz zaman, ne olduğunu değil, ne olmadığını söylemiş oluyoruz(¹⁷⁸). Bir olumsuzlama önermesi, anlamlı olmakla birlikte, sadece konunun yüklemine inkarı olduğundan, konunun mahiyeti hakkında bir fikir veremez. Bu yüzden "Tanrı doğmamıştır"dan, Oğul'la aynı cevherden değildir

¹⁷³ a.g.e., I, VI, 14.

¹⁷⁴ a.g.e., I, X, 20.

¹⁷⁵ Hristiyan teolojisi, yaratmayı (faire) ve kendi cevherinden çıkarmayı (engendrer) kesin olarak ayırır. Yaratmak, önceden ne güç halinde ne de kuvve halinde olmayan şeyi meydana getirmek; Kendinden çıkarma ise güçten fiile çıkarmak demektir.

¹⁷⁶ Cité, XI, X.

¹⁷⁷ Trinité, I, VI, 9.

¹⁷⁸ a.g.e.V, VI, 7.

sonucunu çıkaramayız.

Oğul'un Kelam oluşuna gelince : Daha önce söylenildiği şekilde, Logos kavramı Hristiyanlığa Greklerden geçmiştir. Ama o, yeni dinde artık kururcu bir öge değil; Tanrısal realiteyi bir ifade vasıtasıdır; ona birşey katmaz sadece açıklamaya yarar⁽¹⁷⁹⁾, filozofların gayri şahsi mutlacağını uzaktan yakından hatırlatan her şeyi Tanrı'dan dışta bırakır⁽¹⁸⁰⁾. Çünkü Kelam, herşeyden önce, metafizik bir prensip değil; şahıstır, şahıs olarak Tanrı'dır. Bu Kelam, başı ve sonu olan, birincisi ikincisinden, ikincisi üçüncüsünden sonra kaybolan, en sonuncusuyla sessizliğe gömülen hecelerden ibaret değildir, bir şeyi anlatmak için heceden heceye geçmez. Her şeyi bir defada ve ezeli olarak anlatır. Bu yüzden O'nda değişme yoktur; ezeli ve ölümsüzdür⁽¹⁸¹⁾.

Augustinus Logos'un söz anlamının yanında sebep anlamını da teolojisinin dayanaklarından biri yapar. Buna göre Kelam sadece Baba'nın sözü değil; ayrıca O'nun, yaratılan eserlerle ilişkisini en güzel şekilde gösteren yaratma sebebidir⁽¹⁸²⁾.

Oğul, Oğul sıfatıyla olduğu gibi, Kelam sıfatıyla da Tanrı'dan çıkmıştır. Augustinus bunu şu şekilde açıklıyor: "İmanımızın bir dogması olarak Kelam'ı yani her şeyin kendisi vasıtasıyla yaratıldığı Hikmet'i, Tanrı'nın, kendinden çıkardığına inanıyor, kanaat getiriyor ve öğretiyoruz."⁽¹⁸³⁾

Kelam, Baba'nın en yüce benzeri olduğu için, O'nun varlığını birliğini ve güzelliğini yansıtır⁽¹⁸⁴⁾. Bunun yanında yetkin olmayan varlıkların illet (cause) ve sebepleri (raison), ezeli olarak Kelam'dadır. Herşey bu illet ve sebeplere göre yaratılmıştır⁽¹⁸⁵⁾. Nedenlerinin Kelam

¹⁷⁹ Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p.11.

¹⁸⁰ Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie T.I.F.2*, P.U.F, Paris, 1942, p.513.

¹⁸¹ Conf., XI, VII, 9.

¹⁸² 83 Quest., LXIII.

¹⁸³ Cité, XI, XXIV.

¹⁸⁴ *Vraie Relig.*, XXXVI, 66.

¹⁸⁵ Cité, XI, XXIX.

oluşundan dolayı, herşey bir bütün olarak ve değişmez şekilde O'ndadır;-O değişmez, tek neden olduğu için, sadece geçmiş ve şimdiki şeyler değil; gelecek şeyler de kendisindedir. Daha doğrusu Kelam'da geçmiş ve gelecek yoktur; her şey "şimdi"-dir.

Kelam Philon'un Logos'u ve Plotinos'un Nous'yla, nesnelere ezeli, ebedi ve düşünülür nedenlerinin, yani idealarının bulunduğu ikinci hipostas olduğu için benzerlik arzetmekteyse de, gerçekte mahiyeti onlardan farklıdır. Philoncu Logos'tan farklıdır; çünkü Philon'un Logos'u Tanrı tarafından yaratılmıştır ve O'nun altında ikinci Tanrı'dır. Nous ise " Bir"in bir gevşemesi ve çoğalmasındır. Oysa kelam, Tanrı'ya eşittir ve Onda çokluk bulunmaz . " Baba ve Oğul tek bir Kelam'dır; çünkü onlar tek bir Oğul'dur. Oğul'un Baba'dan ayrılmaması gibi, Kelam da Tanrı'dan ayrılmaz. " (¹⁸⁶).

Augustinus'un Kelam doktrininin kaynağı, IV. İncil'in ilk beş cümlesidir:"Başlangıçta Kelam vardı, ve Kelam Tanrı'daydı ve Tanrı'ydı. Her şey O'nunla yaratıldı, hiçbir şey onsuz yaratılmadı. Hayat O'ndaydı ve hayat insanların nuruydu".

Bu cümlelerden yola çıkan Augustinus, Kelam'ı, nesnelere illet ve sebebi olmanın yanında, yaratma vasıtası telakki etmektedir." Tanrı yaratacağı şey için " Bu olsun " dedi, O'nun sözü üzerine her şey Kelam'la yaratıldı"(¹⁸⁷) cümlesiyle bunu açık bir şekilde dile getirmektedir. Bu konudaki dayanağı az önce söylediğimiz "Omnia per ipsum facta sunt (=herşey O'nunla yaratıldı)" ifadesidir. Çünkü "per" öntakısı " ... vasıtasıyla " anlamlarına gelir. O yüzden Augustinus'un Kelam'ı Tanrı'nın yaratmasının bir aracı olarak görmesi metnin açıkça bildirdiği bir hakikatın sonucudur (¹⁸⁸). Ancak O, Kutsal Metinlerin literal anlamlarıyla

¹⁸⁶ Trinité, VII,II,3.

¹⁸⁷ Cité, XI, XXIV.

¹⁸⁸ Sol., I,II. Bu konuda bkz.Lock,W., "The Gospel According To Saint John" in A New Commentary on Holy Scripture, Edited by Charles Gore, Henry Leighton Goude, Alfred Guillaume, London, 1928, pp.245-246; Barret, C.K., "St. John" in, Peake's Commentary on The Bible Editor Matthew BlackH.H.Rowley, London 1977, p.846.

yetinmez. Kelam'ın Tanrı, Tanrı'nın da yaratıcı olmasından hareket ederek, Kelam için "yaratıcı" tabirini kullanmaktan çekinmez. "Ey ezeliyeti her varlıktan önce olan, kendinden önce hiçbir şey bulunmayan Kelam ! Ey herşeyin yaratıcı, koruyucu Kelam'ı ! Sen olmasaydın, her şey saf yokluk olacaktı." diyerek yorumcu bir tavır sergilemektedir.

Bilindiği gibi, Hristiyanlığı diğer Monoteist dinlerden ayıran dogmalardan biri de Tanrı'nın bedenleşmesi (Enkarnasyon) inancıdır. Augustinus, Katolikliğin bütün dogmaları ile birlikte enkarnasyonu hiç itirazsız kabul eder. Ancak O, bu inanca tereddütsüz, birden ulaşmış değildir. Başlangıçta tecessüm etmiş Kelam'ı benimsemek onun için oldukça zordu. Daha önce söylediğimiz gibi, Maniheistken, materyalist Tanrı telakkisine sahipti. Buna paralel olarak, İsa'yı da, insanlığı kurtarmak için sudür etmiş ışık kütlelerinin bir parçası gibi kabul etmekteydi. O, Maniheist iken şöyle düşünüyordu; Eğer Kelam, Katoliklerin kabul ettiği gibi bir bedenden doğmuş olsaydı, O'nunla kirlenmiş olacaktı ⁽¹⁸⁹⁾. Bu dönemde Augustinus, İsa'nın şahsında yetkin eşsiz bir öğretici; kendi yüceliği ile ve bakireden doğmakla, büyük otorite olmayı layık, benzeri olmayan bir insan buluyordu. Bir beden, ruh ve zeka aracılığıyla Kelam'a bitişmişti. Bu durumda İsa, bir kurtarıcı değil de öğretici olabilirdi ⁽¹⁹⁰⁾. Sanctus Ambrosius' la, karşılaştıktan sonra enkarnasyon konusundaki bütün tereddütleri kaybolmuştu. Bundan sonra Monique'nin oğlu, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu ve kurtarıcı olduğuna inandı.

Diğer Katolikler gibi Augustinus için de Kelam, Baba'yla aynı cevherden ve değişmez olduğu halde, insan oldu; insani şartlara bürünüp Tanrı olarak bizi kurtarmak için fani şeyler arasına girdi. O halde, enkarnasyon, metafizik bir olgu değildir, Kelam'ın bedene bürünmesidir.

Enkarnasyon tarihin içinde olmuştur. İsa'nın gelişi tarihte, yani, dini ve politik olaylar serisindedir. Böyle olmasaydı, enkarnasyon, mitolojik bir olaydan ayırilemeyecekti. İsa'nın hayatı tarihin tam ortasında açılmıştır.

¹⁸⁹ Conf., V, X, 20.

¹⁹⁰ a.g.e., VII, XIX, 25.

(¹⁹¹) Enakrnasyon, mitolojik bir olaydan ayrılığının yanında, zaman ve mekanla sınırlı olan tarihi olaylardan da ayrıdır. O, dünyanın görünür tarihinin bir noktası, görünmez tarihinin de gerçek odağıdır. Görünmez tarih enkarnasyonda gerçekleşir. Biz, zamanı, Kelam'ın zamandaki bu varlığıyla aşabiliriz(¹⁹²). Şüphesiz İsa, bir şahıs olarak ve "şimdi" de (hic et nunc) geldi; fakat hayatı, bir tire işaretinin, uzun çizgide kaybolması gibi, zamanda kaybolup zaman dışı oldu. Sonuç olarak, enkarnasyonun tarihte sadece dayanağı vardır; ruhlar dünyasında o, merkezdedir ve tarih onda kımıldar. Onunla, Ezeli Olan, zamani olanın imdadına yetişir, zamani olan ezellilik içindeki yerini alır(¹⁹³).

Şüphesiz Tanrı, insanlar arasında aracı olmak için bir beden ve ruha bürünmeyebilir, şu veya bu şekilde, ilk insanı yeneni yenmek için, başka bir beden ve ruh yaratabilirdi. Fakat o, insan cinsinin düşmanını yenmek(¹⁹⁴), onu günah vebasından kurtarmak için(¹⁹⁵) yenilmiş insanın beden ve ruhuna girmeyi düşündü.

O, cisim içinde görünmekle Tanrı'lığından hiç bir şey yitirmedi. Bizim sözümüz nasıl ses şekline giriyor ama hiç sese dönüşmüyorsa, öylece Tanrı'nın Kelam'ı, bedene büründü, fakat bedene dönüşmedi(¹⁹⁶). Üstelik, Kelam'ın bir cisim içinde tezahürü ilk ve tek defa olmamıştır. İsa'nın gelişinden önce Tanrı, İbrahim'e bizzat teslis olarak görünmüş (¹⁹⁷), Cennet'te Adem'e aracısız, Sina'da Musa'ya yanan bir çalının içinden beşeri bir sesle konuşmuştur(¹⁹⁸).

Augustinus'a göre Tanrı, enkarnasyonla bize birçok şey öğretmek istemiştir. Fakat bunların en önemlisi de alçak gönüllülüktür. Bizi ezeli ölümden kurtarmak, kibir ve kinden temizlemek için Tanrı'nın, zamanda doğmuş ve ölmüş bir insan şeklinde tecessüm etmesinde, bize kadar inmesinde, şaşılacak

¹⁹¹ Cité, XVIII, XLVI.

¹⁹² Traités de l'Ev., XXXVIII, 10.

¹⁹³ a.g.e., XXXI, 5.

¹⁹⁴ Trinité, XIII, XVIII, 23.

¹⁹⁵ Cité, X, 22.

¹⁹⁶ Trinité, XV, XI, 20.

¹⁹⁷ a.g.e., II, X, 19.

¹⁹⁸ a.g.e., II, XIII, 23.

bir şey yoktur. Tanrı'yla insan arasında tek aracı olan İsa, Tanrı olmasaydı, bizi kurtaramayacaktı. Adem yaratıldığında hatasızdı. Fakat günah işleyince, insan cinsiyle Tanrı arasında bir uçurum yarattı. Doğuştan günahsız bir aracı, hayatıyla, ölümüyle ve dirilmesiyle, insanı, yeniden Tanrı'ya döndürdü, "böylece insanın kibiri yenildi ve Tanrı'nın alçak gönüllülüğüyle iyileştirildi" (199). Bu alçak gönüllülük, Kelamın, tecessüm ederek bize öğrettiği en büyük derstir. Augustinus, bu konuya sık sık değinir ve Enkarnasyonda Tanrısal yetkinlikleri anlamamanın en büyük vasıtasını bulur. Çünkü Tanrı, ızdırap çeken insanları, insanlığı, hikmeti, yaratmanın büyüklüğünü öğrenmeye çağırır. Sonsuz kudretine rağmen, kendinin ne kadar alçak gönüllü olduğunu anlamalarını ister; böylece onları yükseltir. İsa Tanrı'dır; fakat tecessüm etmekle aracı olmuştur. Şüphesiz aracı, ahlaki bakımdan birbirinden uzak olan insanların arasında bulunur ve onları yaklaştırmaya çalışır. Kelam aracı olmak için sahip olmadığı şeyi aldı; ama yine bizim amacımız olarak kalmak için, mahi-yetinden bir şey kaybetmedi. Yukarıdaki Tanrı ile aşağıdaki insanın arasına günah, sonsuz mesafe koymuştur. Bu mesafeye rağmen Tanrı'ya dönmek gerekir. Fakat aradaki mesafe nasıl aşılabilir? Tanrı değişmez. İnsanlık O'na ancak eşsiz bir şahısla, yarısı Tanrı, yarısı insan olan Yarı-Tanrı ile değil de; bütünüyle Tanrı, bütünüyle insan olan Tanrı'yla yaklaşabilir. O, Tanrı olarak kurtarıcı, insan olarak aracıdır (Deus Liberator, homo mediator) (200).

Kurtarıcı'nın diğer adı Christ'tir. Bu ünvan O'nun hem dini liderliğini, hem de dünyevi hükümranlığını sembolize eder. O, hem siyasi hem de ruhani Lider olarak yağ sürmüş (201) ; bizim için, kral olarak savaşmış, Tanrısal şahıs

¹⁹⁹Trinité, IV, II.

²⁰⁰Sermons, CCXCII, 27.

²⁰¹Christ, Grekçe Chrusu (yağ sürmek), Christos, yağ sürmüş anlamındadır ve İsa'nın özel adıdır. (Dictionnaire Grec-Français et Français-Grec II'e Edition, Par, Ch.D. Byzantius, Athines, 1856, p.501. Mısır, Mezopotamya ve Hititlerde din admlarıyla birlikte imparatorlar da yağ sürerdi. Yağ sürmek iktidar olmanın hak ve imtiyazıdır. İsa ise, hem yerdeki hem de gökteki hükümranlığa sahip olduğu için gerçek Christ'-

olarak can vermiştir. Bizim için savaşırken, gerçekte yenen olduğu halde, yenilmiş gibi göründü. Çünkü O, haça çivilendi; fakat kendinin işkence yeri olan bu haçla şeytanı yendi ve kendine inananların kralı oldu. İsa, ölümüyle gerçek anlamda kurban oldu, bizi Tanrı'dan uzaklaştıran günah imparatorluğunu yıktı ⁽²⁰²⁾. böylece insanları temizledi ve kendi ölümü karşılığında bağışlattı. Çünkü O, gerçek bir kurbandır. Kurban sadece Tanrı'ya sunulduğuna göre, acaba O, Tanrı'dan başka bir şey midir? "Dünyada bunu söyleme cesareti gösterecek tek bir kişi yoktur, doğrusu biz, insanlara sadece Tanrı'ya ait olan bir çok vasıflar veririz. Ama bu onların böyle vasıflara Tanrı kadar layık olduklarından değil; kendilerine gösterdiğimiz aşırı saygımızdan ya da dalakavukluğumuzdandır. Aşırı yüceltmeye rağmen onları gene insan gibi düşünmekten geri kalmayız:" ⁽²⁰³⁾. Bu nedenle Tanrısal erdemlere göre insani erdemler nasıl sözde erdemse; Tanrı'nın Tanrı'ya kurban olmasından başka kurban da güya kurbandır; gerçek kurban ise İsa'dır.

C.-KUTSAL RUH

Greklerin ince, yakalanamaz; ama somut bir realitesi olan pneuma (hava, yel, soluk), Yahudilik tarafından manevileştirilerek, kuvvetin, hayatın ve maddenin gayrı maddi prensibi karakterini kazanır. Bununla birlikte, Eski Ahit'te pneumadan yarı fizik bir güç olarak bahsedilir ⁽²⁰⁴⁾. Bu güç, ancak Yeni Ahitle tamamen manevi varlık derecesine yükselir.

İsa'nın pek az konu ettiği, Kutsal Metinler'in, mahiyetini farklı şekillerde anlattığı ruh, kişilik dışı bir kuvvet olmaktan çıkıp (Resuller'in İşleri 6,7), yavaş yavaş kişilik kazanır; sonunda Matta İncili'ndeki "beni Baba, Oğul

dir. (S.G.F.Brandon a.g.e p.628) .

²⁰²Trinité, IV.,XIII.,17.

²⁰³Cité",X,IV.

²⁰⁴Janet, Paul-Séailles Gabriel, Histoire de la Philosophie, Paris, 1925, p.752.

ve Kutsal Ruh adına vaftiz ediniz" (28,19) şeklindeki ifadelerle, teslisin ilk iki unsuruna eşit, Tanrısal üçüncü şahıs olur (²⁰⁵). Daha önce söylendiği gibi Tanrısal şahıslar arasında cevher birliği vardır. Bu yüzden, yani Baba ve Oğul'un cevherine sahip olmasından dolayı, Kutsal Ruh, onlar kadar Tanrı'dır (²⁰⁶) onlar gibi cevherdir, aynı zamanda da ezelidir. Augustinus'a göre, sadece yaratılmış cevherin fenomenleri vardır ve yalnız o, fenomenlerle görünümüne çıkar. Oysa Yaratıcı Cevher bir nesnede, fenomenleşmeden, nesnenin fenomenleri ile birleşmeden bulunabilir: İşte bunun için Tanrı, İsa kılıfına bürünmesine rağmen O'nun organik yapısına, organik faaliyetlerine asla bulaşmadan kendi cevherini koruyabilmiştir (²⁰⁷) Bunun gibi Kutsal Ruh, kimi zaman güvercin, kimi zaman ateşten diller şeklinde görüldüyse de hiç bir zaman nesnelleşmemiş, Tanrılığından hiç bir şey yitirmemiştir. Augustinus'un değimiyle Kutsal Ruh olan Tanrı , güvercin ve ateş şekillerine bürünmüştür.

Kutsal Ruh sadece Tanrısal şahıslardan biri değildir. Bunun yanında teslisin insanlara yaptığı yüce bir bağıştır. Onun bağış olması, semantiğin, bağlamsal anlamın bir ölçüde temel anlama bağlı olması ilkesine aykırı değildir. Bunun sonucu Grek pneumasıyla, Hristiyanlığın Kutsal Ruh'u arasında, bize göre içten bir ilişkinin bulunduğunu düşünmek yanlış telakki edilmemelidir. Çünkü, hayat bir canlıya yapılabilecek en büyük bağıştır. Pneuma yani soluk, hava, maddi hayatın bağlangıcı ve devamı için "sine que non (=gerekli şart)" olduğu gibi Tanrı'dan yüz çevirerek manen ölen insanın iç varlığının dirilmesi, Tanrısal yörüngede yürüyebilmesi de ancak Kutsal Ruh sayesinde olur. Kısacası her iki hayat, iki pneuma'nın eseridir.

Bize öyle görünüyor ki, Augustinus'ta Kutsal Ruh'un, ferdi şuur ve yaşantılardaki fonksiyonu, şahıslığının önüne geçer. O, her ne kadar teslise dair yazdığı kitabında,

²⁰⁵ Calude Wiener, " Esprit-Saint" dans dictionnaire des Religions, Directeur de Publication Paul Poupard, P.U.F. Paris, 1984, p.533.

²⁰⁶ Trinité, VI, V, 7.

²⁰⁷ a.g.e., IV, XXI, 30.

Kutsal Ruh'un diğ er şahıslarla birlikte üçüncü bir şahıs olduğunu çok açık biçimde söylemekteyse de bu konuda detaya inmemekte, bu unsurdan, daha çok, insan ruhunda, diriltici ve kurtarıcı Tanrısal bir güç olarak söz etmektedir. Bu kanaatımızı destekleyen bir husus da Kutsal Ruh'un kaynağıyla ilgili olarak kullanılan fiildir ve bu konuda O, Hristiyan teolojisinden de farklı düşünmektedir. Augustinus'a göre de bağlı olduğu teolojinin kabul ettiği gibi Kutsal Ruh'un kaynağı Baba ve Oğul'dur (²⁰⁸). Bu olgu, Latincedeki, çok çeşitli anlamlarından biri de "...den gelmek" olan "procedo" fiilinin Fransız dilindeki karşılığı *procéder* fiilinin kullanımıyla temellendirilir. Görülüyor ki söz konusu fiil sadece kaynağa işaret etmekte şahıslıkla ilgili bir fikir vermekten uzak bulunmaktadır. Oysa Oğul için kullanılan *engendrer* (dünyaya getirmek, döllenmek) fiili hem türemenin mahiyetini hem de fertliliğini göstermektedir. İncil'de Ruh'un şahıs olduğunu söyleyen ifadeler, kişilik dışı bir güç olduğunu söyleyen cümleler kadar boldur. (Galyalılara mektup 5,16-17; Romalılara Emtup 8,26-27; Yuhanna 14,16; 16,13). Hatta 4. İncil'in deyiş iyle (14,18) Ruh, İsa'dan sonra Havarilere, onları yetim bırakmamak için gönderilecek Paraklittir (*paraclet*) (²⁰⁹). Augustinus ise, üçüncü şahısı çoğunlukla Tanrısal bir başış ve ruhsal bir güç gibi düşünmekle O'nun *Pneuma*'yla ilişkisini İncil'den daha açık şekilde sergiliyor gibi görünmektedir. Yapmaya çalışılan bu kısa analizden sonra diyebiliriz: Kutsal Ruh'un Tanrı başış ı olması, Tanrı'nın yaratıklara karşı duyduğu sevginin sonucudur. Bu yüzden Kutsal Ruh'a sevgi (*charité*) de denir. Bu ad bir uygunluktur (²¹⁰). Çünkü Kutsal Kitap tarafından Tanrısal Tabiata bu ad verilir ve her üç şahıs da sevgidir. Bununla birlikte, Baba ve Kutsal Ruh da Hikmet olmakla birlikte, nasıl sadece Kelam'a Hikmet diyorsak, onun gibi, sevgi her üç şahısın adı olduğu halde, yalnız Kutsal Ruh'a

²⁰⁸ a.g.e., XV,XVII, 31.

²⁰⁹ Claude, Weiner, p.533.

²¹⁰ Trinité, VII, II, 3.

Sevgi diyoruz (²¹¹). Bunun iki sebebi vardır: Öncelikle "Kutsal Ruh, sadece ne Baba'nın ne de Oğul'un Ruh'u değildir; fakat her ikisinin Ruhudur. Bu yüzden kutsal Ruh bizde, Onların birbirlerini karşılıklı sevme vasıtası olan ortak aşk fikrini uyandırır (²¹²). Diğer taraftan Kutsal Ruh bizi Tanrı'ya bağlayan aşkın bizdeki prensibidir. Böylece Tanrı'nın bize verdiği Kutsal Ruh, bizim O'nda, O'nun bizde olmasını sağlar. O halde Kutsal Ruh, Tanrı-Sevgi'dir; insana verildiği zaman onda Tanrı ve insan aşkını yakar; insan Tanrı'yı ancak Tanrı yardımıyla sevebilir (²¹³). Sevgi olan ve tabiatüstünün bütün iyiliklerini bize getiren bu Ruh'a haklı olarak Tanrı'nın başışı denir. "Sevgi, Tanrı aşkını kalplerimizde yayan ve bütün teslisin bizde bulunuşunu sağlayan Kutsal Ruh'dur. Bunun için O, Tanrı'nın Başışısıdır. Bu isim, Tanrı'ya götüren, olmadığında hiç bir Tanrısal Başışın Tanrı'ya ulaştırmadığı Sevgi değilse nedir?" (²¹⁴). İnsana Tanrı tarafından verilen şeylerin ilki sevgidir ve Kutsal Ruh, Tanrı'ya birleştiren aşkı, O'na bir iştirak olmasına rağmen, Tanrı olarak sevgidir (²¹⁵).

İnsanda sevgi olarak tezahür eden Kutsal Ruh, ruhumuzda Tanrısal bir ateş yakar (²¹⁶), bütün yeteneklerimiz bu aşkla aydınlanır, özellikle de irademiz kuvvetlenir. Böylece irademizden çıkan güç, isteğimizi gerçekleştirir, iyileştirir ve iyiliğe doğru götürür. Kutsal Ruh, iradeye bir şeyi önceden haber vermek ve ona rehberlik etmekle yetinmez; onun bütün mümkün sapıtmalarına engel olur, hareketinin ritmini düzenler. Kutsal Ruh'un bu düzenleyici aksiyonu, sevginin hususi karakterini iyi açıklar; bizim Tanrı'ya yönelişlerimizi, şiddetinden birşey kaybetmeden, tersine insana sağladığı manevi zevkleri artırarak idare eder.

İnsan ruhu, Tanrı'nın eliyle inşa edilmiş bir tapınak, Tanrısal eserlerin her an tezahür ettiği bir yerdir. Bu

211 a.g.e., XV, XVII, 31.
 212 a.g.e., XV., XVII, 27.
 213 a.g.e., XV, XVII, 31.
 214 a.g.e., XV, XVII, 32.
 215 a.y.
 216 a.y.

manevi yapıya sevgi, Tanrı'nın eli olan Kutsal Ruh aracılığıyla konmuştur-⁽²¹⁷⁾. Tanrı aşkı orada, inanan ruh için çok müşahhas şekilde bulunmaktadır. İnsanın sahip olduğu bütün iyilikler, özellikle tabiat üstü düzene ait olanlar, Kutsal Ruh aracılığıyla gelir. O bizzat Tanrı'nı en yüce ve en ulu başıdır. Manen susuzluk çekenleri İsa, gelip kendisinden içmeye çağırır; O'na inananları takdirde, serin suya kavuşacaklarını söyler. İşte inananları kandırca²k bu serin su Tanrı'nın Başışığı'dır. Yani Kutsal Ruh'dur. Ancak Kutsal Ruh olan Başışıkla, O'nun Başışığını karıştırmamak gerekir. Çünkü Tanrısal şahıs olan Başışık parçalanıp bölünmez, türlere ayrılmaz. İnsandaki yeteneklerin, becerilerin, duyguların, kuvvet ve bilgilerin kaynağı da O'dur. "Her şeyi gerçekleştiren ve her inasana başışıklarını istediği şekilde dağıtan bir ve aynı Ruh'tur." ⁽²¹⁸⁾ Kutsal teslis, bu Tanrı Başışığı'nı (Donum Dei), bu ezeli ve sonsuz aşkı bize tattırmak istedi. Bunu da Kutsal Ruh yaptı. Tanrı'nın Ruh'una Kutsal Ruh denilmesi, üçüncü şahıs tarafından biz de gerçekleştirilmiş kutlulaştırma (sanctification) işi üzerinde ısrar eder. "Kutsal Ruh'dan gelmeyen Tanrısal ve gerçek Kutsallık yoktur. Bu yüz den O'na Kutsal Ruh denilmesi sebepsiz değildir." ⁽²¹⁹⁾.

III-AUGUSTİNUSÇU TEOLOJİ VE PLATONCULUK

Söze başlarken her ne kadar birbirine sıkı sıkıya bağlıysa da, konumuzun gereği, metafizikçi Augustinus'un Platonculuğuyla, teolog Augustinus'un Platonculuğunu birbirinden ayırmayı ve ağırlıklı olarak ikincisi üzerinde durmayı düşünüyoruz. Bu başlık altında söyleyeceklerimizin iki gerekçesi vardır. Birincisi, görebildiğimiz kadarıyla, "fizikten, yani daha önceleri bir tabiat teolojisi anlamına gelen ve İyonya okuluna atfedilen fizikten teolojiye geçiş olan" ⁽²²⁰⁾ ve belli bir dönemde Platonculukla çok sıkı bir iliş

²¹⁷ a.g.e., II, XVI, 26.

²¹⁸ a.g.e., XV, XIX, 34.

²¹⁹ Sermons, VIII, 12.

²²⁰ Renouvier, Charles, *Histoire et Solution des Problemes Metaphysiques*, Felix Alean, Paris, 1901, p.125.

kisi olan Hristiyan düşüncesinin (²²¹) en önde gelen isimlerinden Augustinus'un, Hristiyanlıkla Platonculuğu nasıl bağdaştırmaya çalıştığı, bu sırada birtakım engellerle karşılaşarak karşılaşmadığı, karşılaşmışsa bunların neler olduğu vs. gibi konularda ülkemiz kamuoyuna mal olmuş geniş ve yeterli bilgiler bulunmamaktadır. İkinci olarak, Augustinus'a atfedilen Platonculuk olgusunun bir gerçeği yansıttığını, araştırmalarımız sırasında görmekle beraber, şimdiye kadar bilinenden biraz farklı olduğunu da tespit ettik. Onun için, kendimizi, notlarımızdan çıkardığımız bilgileri aktarma gayreti göstermeye zorunlu hissettik.

Augustinus'un teolojinin Platonculukla ilgisinin açık lamaya, şunu öncelikle kaydederek başlamak gerekir: Bütün kilise Babaları gibi Augustinus da, Platoncu olmaktan, çok Orta Platoncudur. Bilindiği gibi, M.Ö. I. Yüzyılla M.Ö. II. Yüzyıl arasındaki Platonculuğun adı olan Orta Platonculuğun (²²²) temel karakteri, Platona pragmatik ve pratik bir tavırla yaklaşmak, kendi görüşlerine Platonu tanık göstermeye çalışmaktır. Özellikle teolojik yönü ağır basan doktrinler için Platonculuk, diğer felsefe sistemlerinden, dayanak olmaya daha elverişlidir. Çünkü "Platonculuk, evrenin yaratıcısı (Demiurgos), Lütufkar Tanrı, duyulur dünyanın sadece imajı olduğu duyu üstü ve Tanrısal bir dünyanın varlığı, ruhun ma neviligi ve bedene üstünlüğü, Tanrı tarafından aydınlatılması, Ruh'un bedene hakim olabilmek için onunla savaşıma zorunluluğu, ölümsüzlüğü ve ahiret aleminin varlığı doktrini ile temel konularda Hristiyanlığa oldukça yakındı." (²²³).

Bu yüzden diğer Grek ve Latin Babaları gibi Augustinus'un, Platona sempati duyması tabiidir. Ancak Augustinus Platon'a sempatinin de ötesinde derin hayranlık duyar. Bunu şu cümlede çok açık şekilde görmekteyiz: "Platon eğer

²²¹ Janet, Paul et Séailles, Gabriel, a.g.e., p.820.

²²² Pépin, Jean, "Hellenisme et Christianisme", dans L'Histoire de la Philosophie T. II, sous la Direction de François Chatelet, Hachette, Paris, 1972, p.62.

²²³ Gilson, La Philosophie au Moyen Age, p.93

dünyaya geri dönseydi, Hristiyan olmak için pek az şeyi değiştirirdi." (224). Ancak, O'nun bu Platonculuğu, okuduğu kesin olan Phaedo'nun Apulée tercümesi; okuyup okumadığı kesin olmayan Timaeus'un Chalcidius tercümesiyle (225); Ennéadlar'ın Marius Victorinos adlı bir filozofun tercümesine dayanır (226). Sınırlı diyaloglardan ve Ennéadlar'dan Augustinus'un öğrendiği Platonculuk, "Platonun, Aristoteles'in ve Stoacıların orjinal bir senteziydi." (227). Bu yüzden gerçek Platon, O'nun için bir ideal olarak kalmıştır. Augustinus'un Platonculukla Hristiyanlık arasında kurmaya çalıştığı paralelliğe gelince: O, bunu yaparken, "aslında Platonda boş yere aradığımız; ancak O'ndan hatta Aristo'dan sonra yaygınlaşan ve filozofun eserlerini dikkate almadan sadece öğrencilerinin tanıklığıyla ikinci elden yapılan felsefe tasnifinden" (228) yola çıkar. Buna göre felsefe, konusu spekülasyon olan fizik; davranışları inceleyen ahlak ve doğruyla yanlış ayıran mantıktan ibarettir. Felsefenin bu bölümleri, varlık, iyilik ve gerçekliğin ne olduğunu araştırır. Oysa daha sonra göreceğimiz gibi, bunlar Augustinus'a göre hikmeti teşkil eden ayrı ayrı gerçeklikler değil Tanrı'dır; ayrı ayrı Tanrılar değil, tek bir Tanrı'dır.

Augustinus'a göre Platoncu Hikmetle Hristiyanlığın Tanrı'sı arasındaki benzerlik bu kadar değil daha fazladır. Augustinus şu sorularla, Platonculuk ve Hristiyanlığın bir ve aynı hakikati değişik usullerle ifade ettikleri kanaatini açıkça belirtir: Varlığın varlığı, varolan her şeyin prensibi Baba değil midir? Bunun gibi hakiki Doğru, her gerçeğin prensibi, zekaların ışığı, Baba'nın Oğlu olan Kelam'dan başka biri midir? Her aktivitenin prensibi, her aşkın kaynağının Kutsal Ruh'dan başkası olduğunu kim söyleyebilir. Buradan anlaşılıyor ki fizik, lojik ve etik problemlere cevap bulmaya çalışan felsefenin aradığı

²²⁴ **Vraie Relig.**, III, 3.

²²⁵ **Guitton**, p.105.

²²⁶ **Gilson**, *La Philosophie au Moyen Age*, p.121.

²²⁷ **Gilson**, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İstiklal Matbaası, İzmir, 1986, s.38.

²²⁸ **Cité**, VIII, IV, mütercim notu.

gerçekler tesliden başka birşey değildir. İsa'nın bildirdiği bu gerçekliklere filozoflar arasında, en çok Platon nüfuz etmiştir. Augustinus'a göre Platon, bazılarının dediği gibi Yarı Tanrı değildir; ama eşsiz bir dahidir ve Politeizmin karşısında teslisi hararetle savunmuş, gerçek filozofun, Tanrı'yı seven ve taklit eden kişi olduğunu söylemiştir (²²⁹).

Augustinus'un Platonculuğu yorumlama şeklinin nasıl bir zorlamayla yapıldığı kolayca görülecektir sanırız. Üstelik O, bu tür yorumcuların ilki de değildir. Daha önce bazı Babalar da O'nun gibi teslis doktrinini, Platonda bulduklarını sandıkları destekle felsefi bir temele yerleştirmeyi denemişlerdir. Fakat Augustinus bu konuda onlardan daha tutarlı ve makul görünmektedir. Babalar geleneğinin bu tutumunun nedenine biraz sonra değineceğiz; şimdi ise sözüme kaldığımız yerden devam edelim. Kutsal Kitab'ın bir, şahıs iradeli, evreni aşkın Tanrı'sının Grek filozoflarının üslu buyla tanımlamakta bir mahzur görmeyen Augustinus, O'nun evrenle ve nesnelere ilişkisini aynı çerçevede ele alır. Tanrı Devletinde Tanrı'yı Platon gibi, Varlıkların Varlığı; cisimlerin ve ruhların; duyulur ve düşünülür formların üstünde; kısacası her varoluşun ve her hayatın ilk, değişmez formu olarak kabul eder(²³⁰). Ayrıca Tanrı, hem gerçeğin hemde varlığın prensibi olarak, kendini kendine ve her zekaya gösteren prensiptir. Fakat ezelden beri kendine görünen bu Tanrı, niçin dışarıda da göründü? Niçin bu kendi kendine yeterli olan mükemmel varlık, evreni meydana getirmek için kendinden dışarı çıktı? Bu soruların Platon'da olduğu gibi Augustinusta da tek cevabı vardır: Tanrı'nın evreni meydana getirmesinin, yani ona varlık ve hayat vermesinin nedeni, O'nun iyi olmasıdır. O sadece yetkin bir varlık ve yetkin bir zeka değil; bizzat iyiliktir. "Evrenin düzenleyicisi iyidir; iyi olan kişide hiçbir kıskançlık yoktur. Kıskanç olmadığı için Tanrı, her şeyin mümkün olduğu kadar kendine

229

230

a.g.e., VIII, V.

a.y.

benzemesini istedi" (²³¹). Platoncu amaçlılığı anlatan bu son görüşe Augustinus tamamıyla katılır; Tanrı'yı, bize, yarattığı canlı ve hareketli eserini görünce sevin cinden çoşan Baba (²³²) diye tanıtan Platon'un, Kutsal Kitap'taki "Ve Tanrı bunun (yarattığı şeyin) iyi olduğunu gördü" (Tekvin 31) cümlesi ile belirtilmiş olan gerçeğin aynısını söylediği kanaatindedir.

Ona göre yaratılışla ilgili bu ifadeler, aynı zamanda teslis doktrinin de özünü ortaya koyar. Bunu, "dünyayı kim yarattı?", "neyle yarattı?" ve "niçin yarattı?" sorularına verilen cevaplarda göre biliriz. Dünyayı, "Tanrı, Kelamı aracılığıyla ve iyilik olsun diye yarattı" karşılığında, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan ibaret teslisin derin bir tezahürü vardı (²³³). Grekler'in "Ex nihilo nihil" ine rağmen, Hypponlu yaratma konusunda Platoncu diyaloglarla Kutsal Kitap'ın benzer şeyler söylediklerini ileri sürerken her ikisi arasındaki önemli nüansları dikkate almadığından, naif bir tavır sergiliyor gibi görünmektedir. Nitekim bu konudaki dayanağı olan Timaeus'un "Tanrı eserine yer ve ateşi birleştirerek başladı" cümlesinde yer alan "ateş" kelimesinin "gökyüzü" anlamına geldiğini, dolayısıyla sözü geçen cümlenin Kutsal Kitap'ın "başlangıçta Tanrı yeri ve göğü yarattı" ifadesinin belirttiği gerçeği dile getirdiğini düşünür (²³⁴). Ancak Timaeus'un bütünü gözönüne getirildiğinde, orada ilk defa gök yüzü ve yeryüzünün değil de ruhun yaratıldığından bahsedildiğini; bu durumda Platonculukla Kutsal Kitap arasında bir anoloji kurmanın imkansızlığını görememesi, kanaatimizce, bu noktada Platonculuğa yeterince nüfuz edememesinden çok, seç meci ve faydacı tavrı benimseyen Orta Platonculuğunu gösterir. Sözü uzatmadan diyebiliriz ki Hristiyan Platon'un teolojisine Attika Musa'sından iki önemli fikir geçmiştir:

a) Tanrı sonsuz yüklemeleri ve kendi başına varlığı

²³¹ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, Maarif Vekaleti Yayınları, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s.24.

²³² a.g.e., s.34.

²³³ Cité, XI, XXI.

²³⁴ a.g.e., VIII, XI.

olan Varlıktır.

b)- Nesnelere kaynağı Tanrı'nın üçlü rolünün sentezidir. Şüphesiz burada Augustinus'un Yeni Platonculukla ilişkisine de konunun gereği, birkaç cümle ile de olsa değinmek gerekir kanısındayız. Çünkü Augustinus'un teolojisine Platon kadar Plotinos'un da derin etkilerinin bulunduğu, ilgililerce bilinen bir gerçektir. Ancak burada, oldukça ilginç bir duruma işaret etmek istiyoruz. Yeni Platonculuğun, bu doktrin üzerindeki etkisi, Augustinus'un tıpkı "idealar filozofu" nun ki gibi "sudur" filozofunun eserlerinin pek azının okumasıyla olmuştur. Bunu, O'nun şu cümlesinden anlamaktayız: "Plotin'in birkaç kitabını okuduktan ve bize Tanrısal sırları bize iletenlerin otoritesiyle elinden geldiğince karşılaştırdıktan sonra ..." (235).

Söz konusu etkiyi kısaca şöyle özetleyebiliriz: Yeni Platonculuk, Augustinusçuluğa reklexif bir perspektif kazandırmış, bunun sonucu Augustinus'un spekülasyonlarının ilgi merkezi değişmiştir. Plotinos'u tanıdıktan sonra artık o, dış dünyayı bırakır, insana ve ruha yönelir. Bundan sonra O'nun bütün çabası görünmeyeni tanımak içindir (236).

Refleksiyon metodu sadece konu farklılaşmasına yol açmakla kalmamış, ayrıca Augustinus'un dogmalara karşı takındığı tavır da değiştirmiştir. Şöyle ki, Hristiyan Augustinus'a göre, Plotinos'u tanımadan önce dogmalar, Ambrosius'un şahsında tecrübe ettiği otoriteyi temsil etmekteydi. Diğer deyişle Kutsal Kitab'ın bildirdiği gerçekler insana dışarıdan empoze edilmişti ve onların tanınmasında insanın hiç bir rolü yoktu. Oysa Augustinusun epistemolojisi, Plotinos'tan etkilenerek, akıl yürütme ve kavramlara dayalı değil de sezgiye yakın bir bilgiyi benimsemiştir (237). Bunun sonucu Tanrı'nın ruhda hazır bulunuşu, Kelam'ın aydınlatıcı aksiyonu gibi konular, empoze veya ispat edilen şeyler olmaktan çıkmış, doğrudan doğruya insanın tecrübe ettiği gerçeklikler olmuştur. Böylece artık insan dogmalar karşısında itaat etmek

²³⁵ Vie Heur., I,4.

²³⁶ Le Blond, p.118.

²³⁷ a.g.e., p.129

zorunda olan pasif varlık değil; aktif bir kişidir. Konumuz açısından, bundan daha önemli bir husus da Augustinus'un egzemplarizm doktrininin (²³⁸) temel tezlerini Plotinos'ta bulmasıdır. Her ne kadar bu doktrinin kaynağı Platon ise de, Augustinus'a onu tanıtan Plotinos'tur. Enneadlar, Hypponlunun epistemolojisi gibi, ontolojisini, hatta etiğini de etkilemiştir. Artık Augustinus için Varlık ve O'nun nitelikleri ayrı ayrı şeyler değildir; yani Tanrı'nın nitelikleri yoktur; O, bizzat niteliklerinden ibarettir. Öbür taraftan duyulur nesnelere gerçek anlamda varlıkları yoktur; onlar varlıkla yokluğun bir karışımıdır, realitelerini de tek ve gerçek Varlık olan Tanrı'dan alırlar. Her varlık Tanrı'ya bir katılmadır; Bu yüzden bütün varlıklar iyidir. Kötülük ise, gerçekte, iyiliğin yani Varlığın bulunmamasından ibarettir. Onun için evrende kötülük yoktur. Augustinus, Enneadları, özellikle üç hipostasla ilgili olanları okurken logos kavramı dikkatini çekti. O'na göre burada sözü edilen logos, Yuhanna İncili'nin girişinde haber verilen tecessüm etmiş kelimedir değilse bile, en azından, yaratmanın örneği, sebebi, zekanın ışığı olan ezeli kelimedir (²³⁹). Fakat o zaman, İtiraflar'da yaptığı gibi Enneadların Logosu'yla Kutsal Kitab'ın Logos'unu karşılaştırmadı. Sadece ilkinin aksiyonuyla sonuncunun aksiyonu arasında ki benzerliği işaretleyip yetindi (²⁴⁰). O aslında, aradaki benzerliklere rağmen her iki doktrinin birbirinden çok farklı olduğunu hiçbir zaman gözardı etmez (²⁴¹). Felsefenin akılla ulaştığı ve

²³⁸ Platon'un idea ya da idealar nazariyesinin diğer adı (Fenni, s.257)

²³⁹ Sol., I, I, 3.

²⁴⁰ a.y.

²⁴¹ Augustinus'un Platonculukla ilgisi hakkında bkz. Lerserte, H., "Une Conversion Classique", dans "Revue Pratique, d'Apologetique", 15 Janvier, 1914, p.561-583; Alfarcic, P., L'Evolution Intellectuelle de Saint Augustin I, Du Manicheisme au Néoplatonisme, Nourry, Paris, 1918; Boyer, C., Christianisme et Néoplatonisme dans la Formation de Saint Augustin, Beauchesne, Paris, 1920; Boyer, C., L'Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin, Beauchesne, Paris, 1920; Grandgeorges, L., Saint Augustin et Le Neoplatonisme, Leroux, Paris, 1896; Landsberg, P., "La Conversion de Saint Augustin", dans "La Vie Spirituelle", 1936; Portalie, E., "Saint Augustin"; Zekiyan, Boğos, Augus-

Augustinus'un "yarı-gerçeklikler" dediği, insan için ne kadar ezeli ve ebedi de olsa, insanın sahip olması gereken mutlak gerçeklik değildir. Onlar, mutlak gerçekliğin ancak soluk bir kopyası olabilir. Mutlak gerçeklik sadece Kutsal Metinlerin içindedir. Bu yüzden Augustinus Platoncu metafiziğe gözü kapalı şekilde bağlanmaz. Onun idealist sistemle ilişkisi, dindar ve samimi bir insanın ilişkisinden öte geçmez. Teolojik dogmalara metafizik prensiplerin çatıştığı yerlerde birin cilerin lehine ağırlığını koyar, Platonculuğu eleştirmekten çekinmez. Augustinus'un Platonculuğa esas reaksiyonu San ctus Pavlos'u keşfettikten sonradır ⁽²⁴²⁾. Çünkü o, Pavlos la, her gerçekliğin kavramlara indirgenemeyeceğini, gerçek lerde daima kavramları aşan şeylerin bulunduğunu anlamıştır. Oysa Platonculuk bir kavramlar sisteminden ibarettir; O'nun formülleri Hristiyanlığın dogmalarına bir ölçüde benzemekle birlikte ⁽²⁴³⁾, as- lında oldukça uzaktır; formülleri Hristiyan olsa bile, Platoncuların kendileri Hristiyan olamaz ⁽²⁴⁴⁾. Bundan dolayı "Augustinus'u vaftiz edecek yerde Platonlaştırmak doğru değildir." ⁽²⁴⁵⁾. Yanlız Augustinus' un, aşağıda sıralayacağımız bazı görüşlerini tenkit ettiği Platonculardan kimleri kastettiğini, bir karışıklığa yol açmamak için, belirtmeye ihtiyaç vardır. Ona göre Platoncular, aralarındaki ontolojik, kozmogonik ve gnoseolojik farklara rağmen duyulur ve düşünülür olmak üzere iki türlü varlıklar, onlara ait iki gerçeklik bulunduğunu; birincilerin değişmez, ezeli, ebedi, ikincilerin, değişir ve zamanla sınırlı olduğunu kabul eden Platon ve ondan sonraki Akademicilerle birlikte Plotinos'tan Varron'a kadar bütün Yeni Platoncu filozoflardır. Augustinus'ta Platoncu-Yeni Platoncu değil de Hristiyanlığa yakın ve uzak Platoncu ayırımına

tinus'ta İç Gerçeği ve Süjenin Kendini Bilmesi , Basılmamaış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

²⁴² Gilson, *Introduction...*, p.41.

²⁴³ Cité, VIII, IX.

²⁴⁴ *Vraie Relig.*, III, 3-5.

²⁴⁵ Dumary, Henry, *Regards sur la Philosophie Contemporaine*, Casterman-Turnai, Paris, 1956, p.41.

rastlamamaktayız. Ama bütün yakınlıklarına rağmen Platon gibi filozoflarla bile o, sonunda yollarını ayırır; Augustinus, Platonculuğu, Kutsal Metinler'in ruhuna vakıf olmadan tanıdığı için; düşünülür kelamla, yani Logosla İsa'nın farklı iki doktrinde değişik kavramlarla ifade edilen aynı gerçek olduğuna inandığı için, farkında olmadan bir heretik duruma düştüğünü; bu duruma da Platoncu filozofların neden olduğunu söyler ⁽²⁴⁶⁾. Onun piskopos sıfatıyla Platonculara karşı aldığı kesin tavrı şu cümlesinde çok açık şekilde görmekteyiz: "Platon'a Platoncu lara ve Akademikilere, dinsizlere yapılmaması gereken övgüyü yaptığımı çok pişmanım. Çünkü Hristiyanlığın gerçekliğine en acımasız tenkit onlardan gelmiştir." ⁽²⁴⁷⁾. Bu konuyu, sözü uzatmadan, Augustinus'un, Platoncu- Yeni Platoncu filozofları başlıca tenkit konularını, ana başlıklarıyla sayarak bitirelim. Bu tenkitleri dört grupte toplayabiliriz:

A- Hristiyan dogmaları açısından:

- 1- Platoncularda Enkarnasyondan bahsedilmez ⁽²⁴⁸⁾;
- 2- Onlar, İsa'nın şahsiliğini ve Haç'ın misterini tanımaz ⁽²⁴⁹⁾;
- 3- Yine onlar, faziletin, Tanrı'nın inayetiyle verildiğini inkar eder ⁽²⁵⁰⁾.

B- Yaratma bakımından:

- 1- Bu filozoflar, Tanrı'yla yaratıklar arasında yaratmakla görevli aşağı tanrılar kabul ederler ⁽²⁵¹⁾;
- 2- Yaratmada üç Tanrısal şahıs birlikte iş gördüğü halde, onlar sadece birini yaratıcı olarak tanırlar ⁽²⁵²⁾;
- 3- Varlıkların özgür iradeyle değil de, sudurla gerçeklik kazandığını ileri sürerler ⁽²⁵³⁾;
- 4- Yaratmanın ezeli bir fiil, ruhun da ezeli bir varlık

²⁴⁶ Conf., VII, XX, 26.

²⁴⁷ Rétrac., I, I, 4.

²⁴⁸ Conf., VII, IX, 14.

²⁴⁹ Epitres, CXVIII, 17.

²⁵⁰ Conf., VII, XXI, 27.

²⁵¹ Cité., XI, XXII-XXIV.

²⁵² Vraie Relig., VII, 13.

²⁵³ Gén. Cont. Man., II, VI, 8.

olduğunu iddia ederler (²⁵⁴).

C- Ruh konusunda:

1- Platoncular, ruh göçüne inandıkları için Kutsal Kitab'ın söylediklerini yalanlarlar (²⁵⁵);

2- Ruhun kötülüğünün nedenini, onun yetkin olmayışına bağlarlar (²⁵⁶).

Özetle söyleyecek olursak, Augustinus'un Platonculuğu, Enkarnasyon ve Tanrısal inayetle filtre edilmiş, Hristiyanlaştırılmış bir Platonculuktur. Bu doktrin ilk anda ona çekici gelmişse de, onun düşüncesinin tek ve karakteristik vasfı değil sadece soyut bir görünüşü olmuştur (²⁵⁷).

²⁵⁴ Cité, XI, IV-VI.
²⁵⁵ a.g.e., XII, XXVI.
²⁵⁶ Im.de l'Ame, XII, XIX.
²⁵⁷ Le Blond, p.136.

2. B Ö L Ü M



TANRI'NİN BİLİNMESİ

A- AUGUSTİNUSÇULUKTA BİLGİ

Augustinusçulukta bilgi problemi, her şeyden önce, ne Sofist Gorgias'ın "bilebilir miyim?", ne de Kant'ın "Neyi bilebilirim " sorularıyla yaptıkları , bir imkan ve sınır araştırması değil de, "hangi varlık bilebilir?" le başlatılan suje irdelemesidir. Aslında orada bu soru açıkça ve sıraladığımız kelimelerle sorulmuş değildir. Ama bu doktrinin üzerine dayandığı prensipler ve onların tabii sonuçları gözönüne getirilirse, tazammun ettiği böyle bir sorunun, hiçte yanlış düzenlenmediği kolayca anlaşılacaktır.

Augustinus'un zımnî soruya verdiği cevap açıktır: "sağlam ve kesin bilgi, ancak canlı bir varlıkta bulunabilir. Hayat her türlü bilginin ilk şartıdır."⁽¹⁾ Dikkat edilince görülecektir ki bilgi fenomeninde sujenin, onun açısından kendi başına varlık olması söz konusu değildir. Çünkü bilginin şartının, bilgiden büyüklüğü, bilenin biyolojik, ontolojik temelinin bulunması, benin tartışmasız bir önermeye ulaşması demek olan kesinlik için olduğu kadar, objektiflik, kişiler arası genel geçerlik için de şarttır. Obje ile ilişkideki süjeyi sadece bilgi aktarının faili olan varlık gibi düşünmek, psikolojizm olup, daima tecrübeyi şartın önüne geçirmek ve bunun sonucunda bizi, idealizme veya bir tür immanantizm olan solipsizme götürmek tehlikesinden de uzak değildir.

Deneyüstü bilginin varlığı, bunun da "mens in conversa yı (=kendine dönen ruh)", zorunsuz durumları kişisel varoluş biçimlerini gerektirdiği söylene bile, düşünme, hissetme, aldanma, şüphe etme gibi şuur fenomenlerinin vital bir alanda ortaya çıktığına ve bizim onları sezgiyle kesin bir biçimde bildiğimize, dolayısıyla epo'chenin (yargıdan kaçınma)

¹ Im.de l'Ame,I,1.

imkansızlığına itiraz edilemez⁽²⁾. Onun için süjenin kendi objesi olabilmesinin zemini olan bu canlı varlık sferi, hiç olmazsa, kendimiz hakkında kesin bilgimiz olmasını sağladığı gibi subjektivizme düşmemize de engeldir.

Augustinus'a göre bu dolaysız bilginin, aynı zamanda, onun kadar kesin ve objektif olsa da, ispatlayıcı bilgiye üstünlüğü vardır. Çünkü sonuncu bilgi tanınmanın süreç ve elemenlarının doğru yapılmış analizini bu analizin sonuçlarının tümevarımla ortaya konmasını gerektirir. Oysa süjenin kendi hakkındaki sezgisel bilgisinde kesinliğe ulaşmak için yargılar zincirine ihtiyaç yoktur.

Bunların dışında, kendiliğinden apaçık, inkar edilemeyen kesinlikler vardır. Akıl onların varlığını zorunlu olarak kabul eder. Düşüncemize kendini empoze ettiren ilk gerçeklikler gelişki ilkesi ve matematik gerçekliklerdir. Örneği Dünyanın hem bir hem çok olduğunu; çok olduğu takdirde sayıca hem sonlu hem de sonsuz olabileceğini; düzenin de cisimlerden ya da Tanrısal lütuftan geldiğini söyleyebiliriz. Bu önermelerin birbiriyle çelişkili oldukları kesindir⁽³⁾. "Ben"in, entellektüel bir sezgiyle yakaladığı, kendi hallerinden bağımsız matematik gerçeklikler de, zorunlu olarak doğru olan önermelerdir. Üç kere üçün dokuz etmesi; açık, kesin ve soyut sayıların varlığı matematik kesinliğin örnekleridir⁽⁴⁾. Duyu bilgilerinin süresi belirsiz olduğu halde 7+3 her zaman 10 eder. Çünkü matematik kesinlikler ezelidir⁽⁵⁾.

Diğer bir kesinlik de, Sokratesçi ve Platoncu değil de, "birbirine mantıki olarak bağlanan düşünceler olgular"⁽⁶⁾ (anlamında ve önermelerinden biri zorunlu olarak diğerlerini dışta bırakan diyalektiğin kesinliğidir. Eğer Dünyada dört unsur varsa beşincisi bulunamaz. Sadece bir Güneş varsa ikinci sinin varlığı imkansızdır."⁽⁷⁾, cümlelerindeki gerçekliklerden biri

² Trinité, XV, XII, 21.

³ Cont. Acad., III, XI, 23.

⁴ a. g. e., 25.

⁵ Lib. Arb., II, VIII, 21.

⁶ Lalande, p. 227.

⁷ Cont. Acad., III, XII, 29.

kesin olup diğeri yanlıştır.

Augustinus şüphenin imkansızlığını az önce söylediğimiz gibi süjenin şuur hallerinin tahlilinden çıkarır. Yeni akademikleri de bunu yapmadıkları ve insan düşüncesi için ancak arızı bir durum olması gereken şüpheyi bilginin son durağı gibi gördüklerinden dolayı kınar. Şüphenin tecrübesi bir yokluk olarak ortaya çıkan gerçeği ihtiva eder. Esasen o, bir gerçekten şüphedir. "Söylediklerimi anlıyor ve gerçekliğinden şüphe ediyorsan en azından şüpheden şüphe etmediğine dikkat et. Eğer hala şüphe etmekte olduğun kesinse, bu kesinliğin nereden geldiğini kendine sor.... Şüphe ettiğini anlayan her insan doğru bir şey anlar ve anladığı bu şey de kesindir"⁽⁸⁾. Böylece şüphe, farkına varılan bir şuur hali olarak kesinliğin sağlam bir kanıtıdır. Çünkü onun asla tartışılmayan, psikolojik olduğu kadar "varolmasaydın şüphe edebilecek miydin?"⁽⁹⁾ sorusunun zorunlu "hayır" cevabıyla işaret edilen ve Augustinus epistemolojisine en karakteristik vasfını kazandıran bir temeli vardır.

Süje bütün gerçekliklerden önce kendine ait olanı bilir. İlk bildiği şey de kendinin varoluşudur. Fakat kendini sadece "varolan" değil, "yaşayan" olarak da bilir. Varolduğunu ve yaşadığını bilmek için kendini tanımak gerektiğinden bilginin başlangıcında biz realite olarak tek değil de üç ayrı terimi buluyoruz. Burada aklımıza "varlık, hayat ve bilgi terimlerinden hangisi üstündür?" diye bir soru gelebilir.

Yaşamadan ve bilmeden bir taş gibi varolabilir, bitki gibi de bilmeden yaşayabiliriz. Fakat insan ve hayvan olarak bilebilmek ve yaşayabilmek için varolmaya mecburuz. Böylece, bilgi, hayat ve varlığı ihtiva etmiş olur; ama ne hayatın ne de varlığın bilgiye sahip olması imkansızdır. Sonuç olarak bilgi onlardan üstündür.⁽¹⁰⁾

⁸ *Vraie Relig.*, XL, 74.

⁹ *Lib. Arb.*, II, III, 7.

¹⁰ a.y.

B-BİLGİNİN ÇEŞİTLERİ

Augustinusçuluk'ta, duyulur düşünülür ve inanılır olmak üzere üç türlü obje; bunları kavrayan duyma, düşünme ve inanma dediğimiz bir o kadar da bilgi aktı vardır. Objeden akta, ondan da kaynağına doğrultu değiştirmeden gidecek olursak, bütün bilgilerimizin, ya duyumdan, ya akıldan, ya da doktrin sahibinin zeka dediği imandan geldiğini görürüz. Bu bilgi kaynaklarından da, duyu bilgisi, akıl bilgisi ve dogma bilgisini elde ederiz⁽¹¹⁾.

1- DUYU BİLGİSİ

Augustinus'ta iki türlü duyum vardır: Dış duyum ve iç duyum . Dış duyum, "bedenin maruz kaldığı, ruhun da haberdar olduğu etkilenim"⁽¹²⁾; iç duyum da, duyu organlarını idare eden, onların verilerini değerlendiren tabii bir melekedir⁽¹³⁾. Bu epistemolojide duyum denince dış duyum kastedilir. Öbürü için belirtme sıfatı açıkça kullanılır. Bu yüzden biz de aynı ifadelere bağlı kalacağımızı söyledikten sonra açıklamalarımızı sürdürübiliriz.

Herhangi maddi bir nesnenin, bilgisi, süje ile objenin ortak eseridir⁽¹⁴⁾. Bunu, insanın, ruhunda. önceden algılamadığı hiçbir nesneyi tahayyül edememesinden anlarız⁽¹⁵⁾. Algılanan şeyin formu, duyu organları aracılığıyla, duyumu meydana getirmeye yardımcı olur.

Duyu bilgisinin karakteristik özelliği dolaysız oluşu yani duyumdan başka hiçbir zihni operasyona ihtiyaç

¹¹ Augustinus'un bilgi türlerinin birbiriyle ilişkileri ve epistemolojik açıdan taşıdığı değerleri için bkz. Krings, H. Baumgartner, H.M., "Bilgi kuramı tarihçesi" Günümüzde Felsefe Disiplinleri'nde çev. Doğan Özlem, Ara Yayınları, 43, Felsefe Dizisi: 12, Gülen Ofset Matbaası, İstanbul, 1990, s.198.

¹² Gram. de l'Ame, XIII, 41.

¹³ Lib. Arb., II, III, 10.

¹⁴ Trinité, IX, XII, 18.

¹⁵ a.g.e., XII, VIII, 14.

göstermemesidir. Örneğin, bir duman gördüğümde, onun duman olduğunu bilmem için, bedenimin harici bu obje tarafından uyarılması yeter. Ancak dumanı gördüğümde orada bir ateşin bulunduğu sonucunu çıkarırım; ama bu, dumanın algısına zihni bir operasyonun eklenmesi ile olur. Algı bu son durumda bilgi olmaktan çıkıp, onun vesilesi durumuna girer, bilgiyi tek başına kurmaya yetmez. Çünkü bilgi duyum değildir.

Buradan ister duyum isterse intellektüel olsun, hiçbir bilginin herhangi bir anda, ruhta eksik olmadığı; onların, tıpkı insan ve hayvandaki canlılık gibi, ruhun mümeyyiz vasfını teşkil ettikleri sonucunu çıkarabiliriz.

Augustinus algılanan obje ile ondan edindiğimiz duyumu birbirinden ayırır. Duyum, her ne kadar bilgi olmaktan uzaksa da bilgiye ve ruha yakındır. Ama duyulur nesnelere beden tarafındandır. Bu yüzden onların mahiyeti her duyuma, hatta her duyarlılığa engel olur. Balın tatlı olması, tatlılığı, kendisinin hissettiğinden değil de bize hissettirdiğindedir⁽¹⁶⁾. Duyulur nesnelere duyumun nedenini kendilerinde taşırlar; ama hiçbir zaman kendileri hissetmezler. Duyum, tamamıyla ruha aittir ve beden hiç bir zaman duyumlayamaz; ancak onun aracı olabilir.

Varlık hiyerarşisinde beden ruhun altındadır. Altta olanın da üstte bulunana tesir etmesi imkansızdır. Bu yüzden beden ruha tesir edemez; tam tersine etki ruhtan bedene doğrudur. Fakat duygulanımın, beden maruz kaldığı bir etki, daha doğrusu onun bir durumu olduğu bir gerçekse; ama ruha tesir etmesi de mümkün değilse, bu bilgiyi nasıl kabul edebiliriz? Ve o zaman duyum nasıl meydana gelebilir?

Problem bu şekilde ortaya konunca, duyulur bilginin sınırlarını aşp bedenle ruhun ilişkilerinin mahiyetine dönüşür. Bedeni yaşatan ruhtur. Oysa bir bedene hayat vermek ona, organlarını uyum içinde tutarak, onu dışarıdan gelen her zararlı fiile karşı savunarak birlik sağlamaktır⁽¹⁷⁾. Sadece ruh kelimesi, bedende icra edilen fonksiyonları anlatmaya yeter. Bir

¹⁶ Gran. de l'Ame., XXX, 58.

¹⁷ Musique, III, XVI, 25.

ruh canlandırıcıdır; yani Tanrı tarafından kendine itaat ettirilen beden içinde sürekli olarak tesir eden bir kuvvettir⁽¹⁸⁾ ve beden maruz kaldığı acı ve zevk veren bütün duymalardan haberdar olur; onu şu veya bu şekilde davranmaya zorlar. Beden maruz kaldığı maddi tesir, onun tarafından ruha yapılmış bir tesir değildir; tersine kendini yöneten bu manevi prensibe yapılmış bir çağrıdır⁽¹⁹⁾.

Bu yüzden duyumda herşey, sanki beden maruz kaldığı elverişli veya elverişsiz değişikliklerden ruhun haberi olması gibi görünür; ruhun dikkat etmediği maddi bir tesir duyumunu gerçekleştiremez.

Duyum bilgisinin değeri konusunda Augustinus'un söyledikleri şunlardır: Bu bilgi basit bir görünüştür ve reel olarak gözönüne alındığında kesindir. Fakat ona kendisinden farklı olan düşünülür gerçekliklerin kriteri payesi verilirse bizi zorunlu olarak yanıltır. Suyu dalmış bir sandal küreğini kırık görüyorum. Bundan daha doğru bir şey yoktur. Gözlerim, bu küreği suya daldığı için, görmesi gerektiği şekilde görüyor. Çünkü onu doğru görselerdi beni aldatmış olacaktı. Benim haksızlığım, saf duyulur verilerin ötesine geçmek ve nesnelere bana göründüğü şekilde olduğunu söylemektir⁽²⁰⁾.

İç duyuma gelince: Nesnelere renk, tat, koku gibi belli duyu organlarıyla algılanan niteliklerin yanında, büyüklük, küçüklük, yuvarlaklık gibi, birkaç organımızla algılayabildiğimiz ortak nitelikler de vardır. Biz bu durumu, yani tek duyu organının yetisine girenle, birkaçıyla birlikte kavrayabileceğimizi, iç duyum denen melekeyle ayırabiliriz.

İç duyum insanda da hayvanda da vardır. Bize onun varlığını akıl öğretir. Hayvan gördüğü birşeyden kaçınması mı, yoksa ona yönelmesi mi gerektiğini iç duyumla bilir. Dış duyum, duyu organlarında olduğu halde iç duyum ruhtadır. Bununla birlikte , hayvanda da olduğu için o, bir akıl değildir⁽²¹⁾.

¹⁸ a.g.e., IV, V, 9.

¹⁹ a.g.e., VI, V, 10.

²⁰ Cont. Acad., III, XI, 26.

²¹ Lib. Arb., II, III, 8.

Bu duyum, dış duyumdan üstündür. Çünkü dış duyumu yönetir ve yargılar. Fakat akıl da kendisine egemen olduğu için ondan aşağıdır⁽²²⁾. Bu söylediklerimizden öyle anlaşılıyor ki Augustinus hayvanlardaki iç duyumu iç güdüyle, insanlardaki iç duyumu da vicdanla bir tutmaktadır.

2-AKIL BİLGİSİ

Bu bilgiyi anlatmadan önce, Augustinus'un akıl terminolojileri diyebileceğimiz ve düşünme yetisinin çeşitli derecelerini ifade eden kavramların neler olduğunu, benzerliklerini, farklarını ve ilişkilerini kısaca gözden geçirme zorunluluğu vardır. Bu kavramlar ve anlamları şöyledir:

a)Anima ve Animus: Bu iki kavram Grek dilindeki "Anemos(=rüzgar, gaz)"karşılığıdır. Anima bedeni canlandıran prensiptir. Bu yüzden hem hayvanda hem de insan da bulunur. Oysa Animus, sadece insan ruhu anlamına gelir, yani hem canlandıran hem de düşünen prensiptir. Bu anlamda o,"summus gradus animae (=ruhun en yüksek derecesidir.)"⁽²³⁾.

b)Spiritus: Augustinus bu kelimeye iki ayrı anlam yükler. Bunlardan birine göre spiritus , yaratıcı muhayyile, ya da dış duyularla edinilen bilgileri saklayan hafızadır. Bu haliyle hayatın üstünde, ama düşüncenin aşağısındadır⁽²⁴⁾. Diğer anlamda ise kelime, ruhun düşünen kısmı demektir ve o zaman insana özgü bir meleke olur.

c)Mens,ratio,intelligentia: Bunlardan mens(düşünme) düşünen aklın en üstün kısmıdır.; düşünülür objeleri ve Tanrı'yı yalnız o idrak eder⁽²⁵⁾ ve tabii olarak da akıllı içerir⁽²⁶⁾. Ratio(akıl) ise düşüncenin, bilgilerden bazılarını birleştirmek, bazılarını da ayırmak için yaptığı harekettir.⁽²⁷⁾. Intelligentia(zihin) insanda, dolayısıyla düşüncede bulunan ve

²² a.g.e., II, III, 12.

²³ Cité, XI, III.

²⁴ Int.Litt., XII, XIV, 25.

²⁵ 83 Quest., VII.

²⁶ Cité, XI, II.

²⁷ Ord., II, XI, 3.

insana yücelik kazandıran bir yetidir⁽²⁸⁾ ve intellektus (zeka) ile sık sık karıştırılır.

d)Intellectus(zeka): İnsana, özellikle insandaki düşünceye ait, doğrudan doğruya Tanrısal ışıkla aydınlatılan insan ruhunun bir kabiliyetidir⁽²⁹⁾. Zeka akıldan üstündür.; ama tersi imkansızdır. İnsan akıllı olduğu için zekaya ulaşmak ister. Kısacası zeka bir iç görüşüdür ve ve düşünce Tanrısal ışığın kendisine gösterdiği gerçekliği onunla algılar. Bu kısa açıklamalardan sonra, Augustinus'un akıl bilgisi üzerine düşüncelerini anlatmaya geçebiliriz.

Ona göre , tıpkı duyum bilgisi gibi, akıl bilgisi de insan ruhunda, oraya dışarıdan hiçbir şey girmeksizin gerçekleşen bir olgudur. Ruhun dışındaki şeyler, sadece onun kendisine dönmesini sağlayan haberci ve işaretlerdir; bilgiyi ruh tek başına kurar, yorumlamak için harici objelere yönelse de onların idealarını daima kendinden çıkarır.

Bu görüşlerinden dolayı Augustinus epistemolojisinin bir inneizm (doğuştancılık) olduğu çok kişi tarafından iddia edilmiştir. Bunun gerçek olup olmadığına kısaca değinmekte yarar görmekteyiz.

Augustinus'u, ruhun , temaşa edip unuttuğu bilgileri, sonradan hatırlaması demek olan saf Platoncu inneizm taraftarı gibi düşünemeyiz. Bunun iki nedeni vardır. İlk olarak o, ruhun insanın doğuşundan önce varlığını kabul etmez. Oysa Platoncu inneizm için bu zorunludur. İkinci olarak, ilk yazılarında "hatırlama" ve "unutma" deyimlerini Platona yakın bir tarzda kullanırsa da ⁽³⁰⁾, sonradan "hatırlama"nın imkansızlığı sonucuna ulaştığı için Platon'a itiraz eder ve şöyle der:" Hatırlama doğru olsaydı, insanın düşünülür ve duyulur bilgilerin hepsine sahip olması gerekirdi. Düşünülür bilgilerin "hatırlatma"yla öğrenildiğini kabul etsek bile, duyulur bilgiler, sanat ve teknikler tecrübeyle öğrenilir."⁽³¹⁾. Daha teknik

²⁸ Lib.Arb.,I,I,3.

²⁹ Traités de l'Ev.,XV,IV,19.

³⁰ Sol.,II,XX,35;Gran. de l'Ame ,XX,34 .

³¹ Trinité,XII,XXV,24.

ifadeyle söyleyecek olursak, bütün idealar ruhumuzda doğuştan mevcut değildir. Düşünme yoluyla elde edilenleri doğuştan kabul etsek bile, beden yardımıyla teşkil edilenler de vardır. Hatta şuur ve ruh gibi, bilmek için, mahiyetini düşünmeden, sadece sahip olmamız yeterli ; Tanrı gibi düşüncemizde hazır realiteler de vardır.⁽³²⁾

Augustinus epistemolojisine, her bilginin muhtevasını duyumdan türeten ampirizme zıt olarak, duyumu, sadece nesnel bilgilerin muhtevasını açıklamayla sınırladığı; ruh ve Tanrı gibi gayri maddi objelerin ruhla bilineceğini kabul ettiği ve her doğru bilgide, kaynağı ne nesnelere ne de bizde değil de, bizim içimizin de içinde olan bir varlıkta olduğunu düşündüğü için, belki bir anlamda inneizm denebilir. "Fakat, bilgi olgusunda herşey ruhun içinde olup bittiği tezinden dolayı bu doktrine inneizm yerine entenseizm (özünlüçülük) demek daha uygundur."⁽³³⁾

Her problem gibi bilgi problemi de, Augustinus'ta, insanın Tanrı'ya bağlılığının bir parçasıdır; bu yüzden sadece teori olarak diğerlerinden ayrılabilir. İnsan nasıl fazileti gerçekleştirmek için iradesiyle Tanrı'nın inayetine bağlıysa, bir şeyi bilebilmek için de O'nun ışığına muhtaçtır. Bildiğimiz her şeyi, ruhumuzda hazır bulunan, iç gerçek, değişmez fazilet, ezeli ve hikmet olan Tanrı'dan öğreniriz⁽³⁴⁾. O, her düşünen aklın rehberidir; akıl iyi niyetle davrandığı sürece O'nun irşadıyla doğruyu bulur⁽³⁵⁾ ve insanlar, içimizdeki öğretici olan Tanrı'nın yardımıyla aynı hakikat üzerinde birleşirler.

Tanrı'yı içimizdeki öğretici kabul eden Augustinus'ta, Tanrı'nın bize kendini nasıl dinlettiğini ve öğrettiği bilginin mahiyetini tam olarak açıklığa kavuşturmak oldukça güçtür. Çünkü O, bu problemi çözmek için başka bir istiareye, zekanın Tanrısal ışıkla aydınlanması istiaresine başvurur.

Aydınlanma doktrinin özü şudur: Daha önce söylenildiği

³² Int. Litt., XII, XXIV, 50.

³³ Gilson, Introduction..., p.103.

³⁴ Maitre, XII, 38.

³⁵ a.g.e., 40.

gibi, duyulur ve düşünülür olmak üzere iki obje vardır. Bunlardan ilki maddi ışıkla yani güneşle; ikincisi de Tanrı'yla aydınlanırlar⁽³⁶⁾. Tanrısal aydınlanma, insanı zekadan mahrum bırakmak şöyle dursun, onu gerektirir. Çünkü aydınlatan ışık olmak başka, aydınlanan şey olmak başkadır. İnsan zeka ile donatılmış bir varlık olarak aydınlatılmıştır⁽³⁷⁾ ve gerçek anlamda sadece Tanrı ışıktır; diğerleri mecazdan ibarettir.

Bu aydınlatma acaba nasıl olmaktadır? Sorunun cevabı, "ruhun, ideae, formae, species, rationes ya da regulae adını verdiği, Tanrının düşüncesindeki makul realiteleri (res intelligibiles) tanımasıyla" ⁽³⁸⁾. şeklindedir. Bu realiteler, Tanrısal idealardan başka birşey değildir. İdeaların iki tür bilgisi, diğer deyişle iki aydınlanma şekli vardır. İdeaların varlığının düşünülüş bilgisi ve ideaların gerçek sezgisi. Şimdi bunları sırayla görmeye çalışalım.

Tanrı tarafından yaratılan her ferdin, her türün, ilk, zorunlu değişmez ve Tanrısal zihindeki ilk örnekleri olan idealara, insan zihni, Augustinus'un ifadesiyle boyun eğer veya düşünmeyle onları görür⁽³⁹⁾. Aklın gördüğü gerçeklikler, sadece Tanrıyla değil ; aynı zamanda Tanrı'da görülmüş gerçekliklerdir ⁽⁴⁰⁾. Bu ifadelerden, "aslında açıkça söylemese de, Augustinus'- un idealar görüşünden, zorunlu olarak nesnelere Tanrı'da gördü-ğümüz sonucu çıkar."⁽⁴¹⁾ diyen Malebranche'la aynı şeyi anlamak mümkün müdür? Onun iddia ettiği gibi nesnelere ayrılmayan uzam ve şekil gibi niteliklerin ideasını, Tanrı'da gördüğümüzü kabul eden Augustinus acaba nesnelere kavramaya yarayan şeylerle birlikte gerçekten, nesnelere da Tanrı'da gördüğümüzü söylemiş olur mu? ⁽⁴²⁾.

Şüphesiz bunu düşünmek, bu epistemolojide "aydınlanma"

³⁶ Sol., I, VI, 12.

³⁷ 83 Quest, LIV.

³⁸ a.g.e., 46.

³⁹ a.y.

⁴⁰ Sol., I, I, 4.

⁴¹ Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, J.Vrin, Paris, 1945, p.51.

⁴² Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler*, çev. Bedi Akarsu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946 s.24.

kavramını yok saymak, dolayısıyla onu yanlış anlamak olurdu. Çünkü Augustinus'a göre biz, tanıdığımız hususi realiteleri Tanrı'nın onlarda ışınmasıyla, bizi onlar hakkında aydınlatmasıyla biliyoruz. Gerek nesnelere, gerek kendimize, hele hele kesin ve zorunlu bilimlere söz konusu olduğunda, bu bilgilerin Tanrı'nın düşünceleri olduğundan bahsedilemez (⁴³).

Bundan başka, Tanrısal ideallerdeki bilgi, nesnelere bilgisi değildir. Tanrı'nın ideallerinde nesnelere görmek onları, bakmadan tanımak olacaktır. idealleri tam olarak tanımış olsaydık algıya hiç ihtiyaç duymayacaktık: Oysa aydınlanma hiç olmazsa maddi dünya ile ilgili konularda duyulur bilgilerden muaf değildir ve duyular bizi iç ışığına götürürler. Bir duyumdan yoksun olan, ona bağlı olan bütün bilgilerden de yoksun kalır (⁴⁴). Bu da gösteriyor ki, Augustinusçulukta Tanrısal aydınlanma, akıl ve duyu organları, bilginin teşekkülünde işbirliği yaparlar.

Aydınlanmanın diğer şekli olan ideallerin gerçek bilgisine gelince: Bu, Augustinus'un sezgi ya da keşif dediği ve sadece iki defa zikrettiği bilgidir. Bu bilgi, yaratıklar arasında, ancak Tanrı'ya saflığı oranında yakın, sevgisi oranında entellektüel bir ışıkla aydınlatılan kişilerin, idealleri temaşa ederek kazandıkları, zihni aydınlık yanında ahlaki mutluluk da veren bilgidir (⁴⁵). Bu, zeka ile idealleri temaşa ederek yapılan keşfin tahakkuku için, saflık ve sevgi yardımıyla Tanrı'ya bağlanmanın yanında, tabiatüstü aydınlanma da gereklidir. Temaşa ile keşfin yanında bir de sadece kamil insanlara ve azizlere verilen, ideallerin entellektüel sezgisi de vardır. Sonuç olarak diyebiliriz ki ideallerin gerçek sezgisi ahlaki bir olgunluğu gerektirir, tabiatüstüdür ve gerçek aydınlanma da temaşadan ibarettir.

Acaba ampirik bir kaynağı olmayan ve doğuştan da gelmeyen iyilik, güzellik, eşitlik, benzerlik, hikmet gibi kavramlarımızın

⁴³ Blondel, P.458-461

⁴⁴ Int.Litt., V, XVI, 34.

⁴⁵ 83 Quest., 40.

muhtevası da aydınlatma ile ilgili midir? Augustinus'a göre kavramlarımız zorunlu yargılarımızın konusudur. İster genel ister özel olsun, hepsi, zorunlu karakter kazandı- larında, Tanrısal aydınlanmanın müdahalesini gerektirirler ve ancak onunla gerçek içeriklerine kavuşurlar (⁴⁶).

Epistemolojinin temeline koyduğu "aydınlatıcı güneş olan Tanrı fikri, Panteistler, Ontolojistler ve Skolastikler tara fından farklı tarzlarda yorumlanan (⁴⁷) Augustinus'un, aynı şekilde, aydınlanma doktrininin mahiyeti üzerinde de çeşitli görüşler ileri sürülür.

Fulbert Cayré, "Tanrı sal aşkın kaynakları" adlı eserinde aydınlanma doktrininin aslında insanın, Tanrısal varlık ve hayata katılma suretiyle, Tanrısal ideaların sezgisinden başka bir şey omadığı görüşündedir(⁴⁸).

Portalie ise meşhur makalesinde, aydınlanma doktrininin, Aristocuların insan ruhuna kazınmış formları meydana getiren faal akla yükledikleri rolü, Tanrı'ya yüklediğini; bilgimizin nedeni olan ezeli gerçeklerin tasvvurunu ruhumuza yine Tanrı'nın kazıdığını kabul ettiğini; bu, özgür bir sistem olduğu için, bilgiyi müferagat akla yükleyen ve bir tür entellektüalist panteizm olan ibn-i Rüşçülükle karıştırılmaması gerektiğini söyler. (⁴⁹)

Gilson'a göre ise, aydınlanma katı değil, ılımlı bir doktrin olup, bilgide insanı tamamen pasif olmaktan kurtarır. Çünkü aydınlanma zekayı uyuşturmaz; tersine, ona gerçek aktivite kazandırır. (⁵⁰). Bize göre, ideaların temaşından doğan bir keşif yada sezgi olması imkansız olan aydınlanma doktrinin, soyut gerçeklikler konusunda katı, nesnel gerçekliklerde de ılımlı bir Tanrı sal başış doktrini olması daha makûl gibi görünmektedir.

⁴⁶ Trinité, IX, VI, 9.; Tanrısal idealarla insan bilgisi arasındaki ilişki için bkz. Hessen, J., Bilgi Teorisi, çev. Yunus Kazım Köni, Vakit Gazete-Matbaası, İstanbul, 1939, s.47, 68, 69.

⁴⁷ Bu konuda bkz. Portalie, col 2334-2335.

⁴⁸ Cayré, Fulbert, Les Sources de l'Amour Divin, Desclée Brouwer et Cie, Paris, 1937, p.39.

⁴⁹ Portalie, col.2336.

⁵⁰ Gilson, Introduction..., pp.112-125.

Bu doktrinde bilgi, meçhul bir objenin keşfi değildir. Çünkü insan hiç bilmediği bir şeyi değilde, az çok tanıdığı bir şeyi araştırabilir. Eğer bir şeyi bütünüyle bilmeseydik, ne arzu edebilecek ne sevebilecek ne de araştırabilecektik. Buna itiraz olarak, bir şeyi değilde sadece bilmek için bilmeyi amaç edinen insanların varlığı söylenebilir. Augustinus böyle bir itirazın tezini çürüttüğü görüşünde değildir. Eğer bilgiden başka amaçları olmayanlar, bilginin ne olduğunu bilmeselerdi, onun peşinde koşamayacaklardı. Kısaca söyleyecek olursak meçhulü sevmeyen insan, araştırdığı şeyi az çok bilir.⁽⁵¹⁾.

Nesneler için böyle bir telakkinin doğruluğunu kabul edelim. Oysa, ruh ve Tanrı gibi, ön bilgiye sahip olmadığımız varlıklar da bulunmaktadır. O halde buna ne denebilir? Bu son karşı durma da Augustinus'un tezine zarar vermez. Çünkü ruhun kendisi hakkındaki bilgisizliği, buna gücü yetmediğinden değil kendini düşünmediğindendir. Başlangıçta kendisi hakkında tam bir fikri olan ruh, Tanrı'dan yüz çevirip günahkar olmakla ne olduğunu, tamamen değil de kısmen unutmıştır. Bu yüzden kendini meçhul olarak değil, bir parça bilinen olarak arar⁽⁵²⁾. Eğer öyle olmasaydı kendini arayamayacaktı.

Ruh gibi Tanrı da insanın hafızasıdır. Burada hafızanın sadece geçmişin hatırlarlarının değil, ondan daha gelişmiş, iç Üstadı olan Kelamın bize öğrettiği her şeyi saklayan bir şimdi hafızası olduğuna dikkat etmelidir.⁽⁵³⁾. Yanlız Tanrı'yı hatırlamak, soyut şeylerin hatırlanması gibi olmayıp, O'nun sürekli varoluşuna dikkat etmek, ruhtaki söndürülemeyen ışığına dönmek demektir. Ruhta Tanrı'yı hatırlama, O'nun nesnelere bulunuşunun hususi bir durumudur⁽⁵⁴⁾.

3-İMAN BİLGİSİ (DOGMA BİLGİSİ)

Güvendiğimiz bir otoritenin bildirdiklerini, itirazsız

⁵¹ Trinité, X,I,II.

⁵² Conf.,X,XIX,28.

⁵³ Trinité,XV,XXI,40.

⁵⁴ a.y.

kabul demek olan iman, bilim gibi kesin ve sağlam bilgi kaynağı olup, aklın erişemediği gerçekliklere ulaşma vasıtasıdır⁽⁵⁵⁾. Augustinus'un manevi zeka dediği imanın, bilgi oluşunun kaynağı, Kitab-ı Mukaddesteki İşeya'nın Latincesi "nisi credideritis, non intelligetis (VII,9) (=inanmıyorsanız anlamıyacaksınız)" cümlesidir.

Sadece Septante'de⁽⁵⁶⁾ bulunan bu cümlenin, İbranice orijinaline yakın, "Si non credideritis non permanebitis (inanmıyorsanız, varlığınıza sürdüremiyeceksiniz)" şeklinde başka bir tercümesi de vardır. Her ikisini de tanıyan Augustinus, onları hiç itirazsız kabul eder. Daha doğrusu ikincisini birincisi vasıtasıyla yorumlar⁽⁵⁷⁾.

Felsefi bakımdan "anlamak için inanmak" belki garip gibi görünebilir. Fakat Augustinus'un düşüncesinde akıldan üstün olan zekanın, basit bir anlama yetisi olmadığı, akılla birlikte imanı da gerektirdiği gözönüne getirilirse, bu garabet kaybolur.

Zekanın imandan önce geldiğini, bu yüzden inanmadan önce anlamak gerektiğini söyleyenlere karşı Augustinus, tersine, imanının önceliği görüşünü savunur. Çünkü zeka, "İman yardımıyla yetkinleştirilmiş idraktır"⁽⁵⁸⁾, imandan yoksun olan, zekadan da mahrum bulunacak, dolayısıyla gerçeği kavrayamayacaktır.

İnanma aktı normal hayata yabancı, sadece ihtilaf halinde vahyedilmiş gerçeğin hakemliğine başvurmadan ibaret olmayıp, gerçeklere özel bakış sonucu değil de inanmaya değer tanıklıkların garantisıyla zihni bir bağlanma anlamına geldiği⁽⁵⁹⁾ için, düşüncemizde tarif edilen ve kavramlaştırılandan daha fazla bir şey vardır.

Dini anlamda Tanrı'nın sözüne bağlanma ve otoritelere itaat demek olan "fides" e (iman) Augustinus şahsi tecrübesini de ekler. Ona göre kökenimiz, sonumuz, geçmiş, gelecek vs, gibi konularda güvenilir insanların verdikleri bilgilere inanmakla

⁵⁵ Epitres, 147a Paulima II, 3.

⁵⁶ Kitab-ı Mukadde'sin yetmiş mütercim tarafından yapılan Grekçe tercümesi

⁵⁷ Doc. Chr., II, I, 12.

⁵⁸ 83 Quest., 2.

⁵⁹ Epitres, 147, II, III.

insan, bilginin yanında ferdi ve içtimai emniyete de kavuşmuş olur⁽⁶⁰⁾, tanıştı olduğumuz doğrudan bilginin yerini alsa da imanda saçma bir şey bulunamaz.

Dindeki imana gelince: Din sadece ondan ibarettir dene-
mez. Gerçekte o, temizleyicidir, davetçidir. Ama bunun yanında geçicidir ve aşılması gerekir, çünkü o anlamaya götürür. "Saint Pavlus'tan sonra ve Malebranche'dan önce Augustinus, imanın geçiciliğini ve zekanın ezeli olarak kalıcılığını keşfet miştir."⁽⁶¹⁾. Fakat onun geçici olması verdiği bilginin de geçici olmasını gerektirmez. Çünkü imanın bildirdiği gerçeklerin güvenilirliği Tanrısal otorite tarafından garanti altına alınmıştır⁽⁶²⁾. Aslında iman, Tanrısal lütfun bilgi sinin her şeyden önce geldiğini, mucizelerle vahyin her ispatının, Tanrı'nın varlığını ve evrenin onun tarafından yönetildiğini açıkça göstermesi nedeniyle her ispatın dayanması gereken temel bir prensiptir⁽⁶³⁾.

Akılla iman arasındaki ilişkide üç safha vardır: a) Akıl vasıtasıyla imana hazırlık b) İman akdi c) İmanın muhtevasını aklileştirme.

a) Her imandan önce akıl, otoritenin güvenilirliğini ispatlamak için, ona yapılacak itirazları cevaplandırmak zorundadır⁽⁶⁴⁾. Bunun için önce otoritenin söylediklerini kritiğe tabi tutması, sonra da inanılacak şeyleri formülleştirmesi gerekir. Böyle yaptığında insan, inanmak için önce anlamış ve daha sonraki safhada (intellige ut credas; crede ut intelligas)⁽⁶⁵⁾ formülüyle tamamlanacak olan, inanmayla anlama arasındaki karşılıklı ilişkinin ilk basamağını gerçekleştirmiş bulunacaktır. Yalnız burada imanın hazırlayıcısı durumundaki düşünme melekesi, zeka olmayıp, Tanrısal lütufla gerçeği gören⁽⁶⁶⁾, tabii sebeplere göre düşünmeden kurtulmanın eşiğinde bulunan akıldır⁽⁶⁷⁾.

⁶⁰ Conf., VI, V, 7.

⁶¹ Pépin, Jean, Saint Augustin et Patristique Occidental, p.86.

⁶² Lib. Arb., III, XXI, 60.

⁶³ L'ut. de Cr., XXXIV, ; Conf., VI, V, 7-8.

⁶⁴ Lib., Arb., III, XXI, 60.

⁶⁵ Ord., II, IX, 26.

⁶⁶ Ut. de Cr., 65.

⁶⁷ Conf., VI, V, 7.

b) Vahyin tanıttığı ve bilgisi herşeyden önce gelen (⁶⁸), Tanrısal varlığın özünü tanımak amacıyla yapılan iman, ruhun, tabiatüstü gerçeğe bağlanması, Dünyayı yöneten sonsuz inayetin tanıklığına alçakgönüllülükle teslim olmasıdır. Bu tanıklık tanınır tanınmaz, akıl, sırrın eşiğinde, onu daha iyi anlamak için durur. Aklın Tanrısal bilgi konusunda Tanrı'nın otoritesine bağlanması, güvenmesi ve alçakgönüllülük göstermesi, basit bir itaat olmayıp hikmete götüren yola girme ve onun gerekli vasıtalarını elde etme demektir(⁶⁹). Şurası da bir gerçektir ki, inanmak, akıl için bütün problemlerin, otorite yardımıyla önceden çözülmesini gerektirmez. Ama mümin, inandıktan sonra dogmaların az çok yaklaşık açıklamalarıyla bir takım problemlerinin çözülebildiğini de görür.

c) Augustinusçu felsefe, imanın muhtevasının akli bir keşfidir. Bütün vahyedilmiş gerçekler, inandıktan sonra anlamaya başlayan zeka tarafından tamamen olmasa da, bir dereceye kadar bilinebilir. "Aramak" ve "bulmak" Tanrısal bir öğüt olup bu zekayı imanın içine hapsetmek şöyle dursun imanın muhtevasının zeka bilgisi haline dönüşmesinin gerektiğine işaret eder. "Gerçekte iman arar; ama zeka bulur" (fides quaerit, intellectus invenit)(⁷⁰). İman başlı başına bir amaç değildir; o, bize dünyada ebedi hayatın açıkça ve tamamen bilinebilen bilgilerinin sadece bir taslağını verir. "O'nun, yüce başlığı" (intellectus merces est fidei) (⁷¹) olan ve bu yüzden tabii ve basit akılla karıştırılmaması gereken zekanın, kendi ilkeleri çerçevesinde açıklama, kanıtlama suretinde Tanrı'nın mahiyetini keşf konusunda söylediği şeyler, hiç de yanlış ve yararsız şeyler değildir. Onun keşifle bulunduğu şey, aradığı şeyin aynısı olup, bu, Augustinus'a göre akli ispatın imanı dışlaması anlamına alınamaz.

C- TANRI'NİN BİLİNMESİ VE KANITLARI

⁶⁸ Ut. de Cr., 34.

⁶⁹ Ord., II, IX, 34.

⁷⁰ Trinité, XV, II, 2.

⁷¹ Trt. de l'Ev., XXIX, 6.

I-TANRI'NİN BİLİNMESİ

Augustinus'a göre Tanrı, bize bütünüyle verilmemiştir. Ama yine de O, kendini hem varoluşuyla hem de özüyle tanımaya çalışan insan düşüncesinin bir icadı değil; tersine, insani ve maddi mahiyetlerden kökten ayrılığına rağmen, düşünme aktımımızın yöneldiği bir objedir. O'nu, ancak O'ndan ayrı realiteleri gösteren niteliklere indirgememekle bilebiliriz. Antropolojik ve kozmolojik bütün niteliklerin Tanrısal mahiyeti kuşatmada yetersizliğinden; bir tasdik ne kadar soyut olursa olsun, anlamını Dünyadaki varlık düzeninin parçalarında, obje ile süje arasındaki bir ilişkide bulabileceğinden, Tanrı'yı bütünüyle bilmek imkansızdır. Bu konuda Augustinus şöyle demektedir: "(Tanrım!) Sizin, hiçbir özün tanıtamadığı bu yüzden de tanınması mümkün olmayan bir özünüz vardır."⁽⁷²⁾ Onun için Tanrı'nın saf özünü obje yapma çabası, insanı düş kırıklığına uğratan bir güçlük olmakla kalmaz; bunun yanında, Tanrısal realiteye, olmayan birtakım nitelikleri yükleme anlamına geldiğinden, O'na, inkar etmeden daha büyük bir haksızlık yapmak olur.

Ancak bu söylediklerimiz Augustinusçu Tanrısal bilgi mozayığının iki parçasından sadece biridir. Bunu zıt olmakla birlikte, tamamlayan ve doktrindeki Tanrı telakkisine çelişkili bir görünüm veren diğer bir husus daha vardır: Tanrı fikrinin evrensel bilgi olarak insan ruhundan ayrılmazlığı. Bütünüyle bilmesek de, "Tanrısal olan" bizim için bir "terra incognita (meçhul ülke)" değildir; hiç kimse Tanrı'nın varlığını bilmemezlik edemez⁽⁷³⁾. Böylece Augustinusçu Tanrı, 387 deki ihtidadan hemen sonra, herkesin tanınması için kendini açıkça gösteren; bununla birlikte, insan tarafından daha fazla sahip olunmak ve dah fazla bilinmek için de yeterince görünmeyen bir Tanrı'dır. Tanrı'yı tanımanın imkansızlığının bilgi oluşunu Augustinus şöyle dile getirir: "Tanrı'yı özellikle bilmediğimiz zaman biliriz. "(Deus, qui scitur melius nesciendo) (⁷⁴), O, bu cümleye şunu da

⁷² Sol., II, XVI.

⁷³ Trt. de l'Ev., CVI, 17.

⁷⁴ Ord., II, XVI, 44.

ekler: "Ruh için Tanrı'nın tam bilgisi O'nu nasıl bilmediğimizi bilmekten ibarettir."⁽⁷⁵⁾.

Bu ifadelerden herkesin Tanrı'yı bildiği sonucu çıkarılabilir mi? sorusunun cevabı "evet"tir. Çünkü Tanrı, kendisini bilmediğini söyleyen insanlarda hazır ve bilinmeyi bekler. İnsan, kendi hatası yüzünden, bu varoluşun farkında olmayabilir. Hatta kalbinin bozukluğu, yaşadığı hayatın kötülüklerle doluluğu nedeniyle O'nu inkar bile edebilir. Ama Tanrı yine ondadır. O'nun bilgisi sadece kalpte değil; evrendeki varlıkların her birinde ve bütünündedir. Yaratıcısının Tanrı olduğunu bilmek için evrenesadece bir gözatmak yeter⁽⁷⁶⁾.

Bu son cümleden, Tanrı'nın bilme objesi olarak kabul edildiğini anlamak zor değildir. Ancak Augustinus'a göre bir önceki başlık altında söylediğimiz gibi tabii, saf ve basit bir akıl, Tanrısal otoriteden yoksun olduğu için, Tanrı'nın mahiyeti konusunda bir şey söyleyemez. Üstelik Tanrı, düşünen ruhu aşkın ve değişmez bir varlıktır⁽⁷⁷⁾. Bu yüzden kendilerinin Tanrılara eş olduğunu söyleyen filozofların bile olsa, aklın, Tanrıyla ilgili olarak konuşmaya hakkı yoktur⁽⁷⁸⁾. Çünkü akıl yoluyla elde edilen kavramda, akıldan fazla bir şey olmaz. Üstelik aklın, materyali durumundaki nesnel nitelikler, kendi ürünü de değildir⁽⁷⁹⁾. Ancak iman aracılığı ile aydınlatıldığında, O'nun vardığı sonuçların doğruluğundan bahsedilebilir. İman ettikten sonra aydınlanmış akılda zekadır⁽⁸⁰⁾. Sözü uzatmadan diyebiliriz ki Tanrı akıl yürütme ile değil, tefekkürle (refleksiyon) bilinebilir. Bu sonuncu faaliyet de bilindiği gibi zekanın eseridir.

Augustinus Tanrı'yı bilmede imanın kaçınılmazlığı konusunda çok ısrar eder. Bunda da, sanırız, ihtidasından önce uzun yıllar, yanlış Tanrı imajına sahip olmadan kaynaklanan iç çatışması ve bunalımı yaşamasının rolü olsa gerektir. O sonunda,

⁷⁵ a.g.e.XVIII,47.

⁷⁶ Trt.1'Ev.,CVI,XVII;4.

⁷⁷ Vraie Relig.,XXXI,57.

⁷⁸ Cité,II,VII.

⁷⁹ Trinité,V,I,2.

⁸⁰ Moeurs,I,II,20.

Kutsal Metinlerin otoritesiyle ancak gerçek Tanrı anlayışına sahip olabileceğimiz görüşünde karar kılar⁽⁸¹⁾; imanla Tanrı'ya doğru yöneldiğimizi, açıkça olmasa da, O'nun yüceliğini bilecek kadar tanıdığımızı söyler⁽⁸²⁾.

Burada dikkatimizi çeken bir konu da, imanın evren ve insanla kronolojik ilişkiler içinde tanıttığı Tanrı' da, anokrat (zamanla ilişkilerinden soyunmuş) Tanrı'da olandan çok az şey bulunduğu, diğer deyişle imanın, gerçek Tanrı imajını vermekten uzak olduğu görüşüdür. Augustinus'un deyişiyle, imanla Tanrı'yı sadece niteliksiz iyilik, niceliksiz büyüklük, eksiksiz yaratıcı, yeri olmamakla birlikte ilk sırada , mekanı olmadığı halde her yerde, zaman dışılığından ezeli bir varlık olarak tanıyan⁽⁸³⁾ insan , ahirette O'nu bütünüyle tanımaya adaydır⁽⁸⁴⁾. Ama bu Dünyada insanın sezgisine sahip olduğu Tanrı ⁽⁸⁵⁾ daima bir sır olarak kalacaktır⁽⁸⁶⁾.

Tespitlerimize göre Augustinus Tanrı'nın üç tür bilgisinden bahsetmektedir: Bunlar hatırlama, temaşa ve keşf. Ancak Abbé Jules Martin gibi bazı Augustinus araştırmacıları, bunlara bir dördüncüsünü, duyguyu da eklemektedirler. Özellikle Martin, İtiraflar'daki "ruh" un, sanatçının ellerine uygun olan güzel anlayışının kaynağı, her ruhun üzerinde olan bu güzelliştir. "⁽⁸⁷⁾ cümlesini delil göstererek, Tanrı'nın, zekamızın olduğu kadar duygumuzun da objesi, olduğunu, her insanın, Tanrı'nın doğuştan duygusuna sahip bulunduğunu, bu duygunun bazı kişileri yani sanatçıları yaratıcı yaptığını söylemektedir⁽⁸⁸⁾. Biz bu görüşe katılma imkanını kendimizde bulamamaktayız. Çünkü yukarıda söylediğimiz gibi saf duyumun epistemolojik bir değeri yoktur. Zihni çalışma olmadan hiç bir duyum herhangi bir konuda bilgi veremez. Sanatçıya gelince, daha önce bilgisine sahip olmadığı şeyin duygusunu da taşıyamaz; dolayısıyla Tanrı, duyum

⁸¹ a.g.e.I,VII,11.
⁸² Trinité,VIII,IV,6.
⁸³ a.g.e.V,I,2.
⁸⁴ a.g.e.XIV,III,V.
⁸⁵ Ord,II,XVIII,47.
⁸⁶ a.y.
⁸⁷ Conf.,X,XXXIV,53.
⁸⁸ Martin,p.53.

konusu olamaz. Bu konuyu Augustinus şöyle dile getiriyor: Tanrı'yı duyularla tanımaya çalışmak, imkansızdır. Çünkü onlar yüksek bir realite hakkında birşey söyleyemezler⁽⁸⁹⁾. Şimdi Tanrı'yı bilme yollarını açıklamaya geçebiliriz.

1-HATIRLAMA

Genel olarak, ruhun kendinde bulunuşunu sağlayan meleke olup, hatıranın zamandışılığının ve ferdiliğinin göstergesi olan Augustinus'un hafızası, bugün şuur dediğimiz olgudan ayırddilemez⁽⁹⁰⁾. Bu hafıza, ruhun derinliklerindeki hayatı yeniden yakalamak surtiyle kendini tanıma çabasıdır ve , gerçek bir tapınakta bulunur gibi hazır olan Tanrı'yı da, bir tür "hatırlama" dediğimiz fiille tanıyabilir. Her ne kadar, "biz mi Tanrısal idealara yükseliriz; yoksa onlar mı kalbimize yer leştirilmiştir." görüşlerinden birini açıkça diğerine tercih etmemekteyse de, Augustinus, bizde gömülü olan ve şuuruna varmadığımız Tanrı' yı bir gün aniden hatırlayabileceğimizi terddütsüzce kabul, hatırlamayı da keşiften daha yaygın bilgi şekli sayar.

Tanrı'nın, hafızanın en gizli bölgelerinde bulunuşu, unutulmuş hatıraları tanımamızı sağlayan imajların varlığı gibidir⁽⁹¹⁾. Hafızanın hayvanlarla ortak olan, kendini hatırlayan ve Tanrı'nın oturduğu olmak üzere üç kısmı vardır⁽⁹²⁾. O, değişmez ve ezeli olan, bizim zamaniliğimizle karışmaksızın ru-humuzda varolan Tanrı'yı hatırlayarak değişmezin bilgisine itaat eder.

"Tanrı'yı tanımak, O'nunla ilgili ilk bilgileri, hatırlamak, ve geleleceğe doğru uzatmak ve yaymaktır. Bu bilgi bir akt ve bir hayattır. Grekler için Tanrıyı tanımak, O'nun şuur ve hatırasından kendini kurtarmaktır. Augustinus ise varlıkların yaratıcısına doğru şuur ve hafızayla yükselir."⁽⁹³⁾. Eğer bilgi

⁸⁹ Sol., II, XIV, I.
⁹⁰ Trinité, XIV, V, X.
⁹¹ Conf, X, XIX, 28.
⁹² a.g.e., XXV, 36.
⁹³ Guilton, p.208.

araştırmadan ayrılmazsa, hafızadan da uzak duramaz. Hatıranın ve arzunun bu zıt kuvvetlerini uzlaştırarak Tanrı, zamanın içine geçer ve orada bize eski bir güzellik ve yeni bir iyilik olarak görünür.

Açıkça söylemek gerekirse, her şeyin ve her ruhun üstünde olduğu için hafızada bulunmayan Tanrı'yı hatırlamamız, O'nu tanıdığımız andan itibaren. Fakat Tanrı'nın bu ilk bilgisi bir hatıra değildir. Bu konuda augustinus şu cümleleri söylemektedir: "(Tanrı'm !) Sizi tanımadan önce hafızamda değildiniz. Sizi tanımayı öğrenmek için, Sizi kendimin üstünde ve sizde değilse nerede buldum."(⁹⁴).

2 - TEMAŞA (CONTEMPLATION)

Temaşa, Tanrısal özü, doğrudan doğruya, mucizevi bir şekilde ve zihnen görme(vision) olup, bu özelliğiyle İmanı dışta bırakmak şöyle dursun, yetkinleştirmek için ona eklenir. Augustinus, temaşayı, çoğunlukla, doktrinin özünü yansıtan hikmet kavramıyla aynılaştırır. "Ipsa Sapientia, id est contemplatio veritatis, paci ficans tohum hominem (=Hikmet, bizzat her her insanı barış içinde tutan gerçeğin temaşasıdır.)" (⁹⁵).

Burada hemen şunu belirtmekte yarar vardır: Augustinus'un bir çok konuya olduğu gibi, istiari Tarzda anlattığı temaşa, gözsüz görmek, Tanrısal gerçeğe yapışmak, tecrübelerimizin vasıtaları olan cismani kontaklar olmadan ona dokunmak, Tanrı'yla düşünce arasında tasavvura dayanmayan bir ilişki kurmak demektir.

Tanrı'nın keşfi, doğrudan keşf, ruhta keşf, Tanrı'nın sureti, idealardaki keşfi, varlık ve iyilik idealarındaki keşf gibi ifadelerin bir ve aynı medlülü olan temaşa, İmanın çizdiği yolda giden insanı, aşağı ve yaratılmış varlıkların bilgisinden ayrı olan değişmez, ezeli bilgilere ulaştırarak yetkinleştirir (⁹⁶). Gerçekte temaşa sadece insanın bulunduğu veya ulaştığı

⁹⁴ Conf., X, XXVI, 37.

⁹⁵ Sermons, I, 3.

⁹⁶ Cité, X, XXII.

bir derece değil, sürekli bir haldir(⁹⁷) İnsan bu duruma, kendi çabasıyla ulaşamaz; ancak Tanrısal inayet ona teması sağlayabilir. Yoksa temashada, kişisel çabanın, ruhu, inayeti kabul edebilecek vaziyete getirmekten başka rolü yoktur.

İki türlü temaşa vardır: Ahiretteki ve Dünyadaki temaşa. Bunlardan nisbi bir keşf olan sonuncusu, bütün bulutların dağıtıldığı, bütün perdelerin yırtıldığı ve imanın ortadan kaldırıldığı tam bir keşf olan ilkinde sadece bir hazırlık, Cennetteki temaşanın zevkini önceden tatmadır. Biz, ilke olarak, temaşa kelimesini tamlamasız olarak sadece Dünyadaki temaşa anlamında kullanacağız.

Hem keşf, hemde nisbi olmak temaşa ile bağdaşmaz gibi görünüyorsa da, bu iki terim, ayna ve görüntüsü benzetmesine müracaat edilirse tam olarak anlaşılır. Cismi, aynada görmek bir görme şeklidir. Bu görüntüde cisim ne kadar detaylı olursa olsun, yapılan tasvirden daha iyi görünür. Bununla birlikte aynaya cismin kendisi değil, sadece sureti yansır. İman camının hikmet tarafından sırlanmasıyla oluşan ruh aynasındaki temaşa, sadece duyulur düzende değil; düşünülür düzende de geçerlidir."Bu noktada Augustinus, gerçek, tam, güçlü dehasına layık psikolojik derinlikli bir doktrin geliştirmiştir"(⁹⁸).

Tanrı'yı görmek için, O'na dokunma. ve O'nu hissetme prensibimiz olan sevginin varlığı şarttır. Aşk, bilgi konusunda, akıldan daha çoğunu gören imanın söylediklerini gerçek bir idrak haline getirir; ruha Tanrı'yı tasavvur edebilme gücünü vermese bile, en azından O'nun realitesini tecrübe ederek görme imkanı sağlar(⁹⁹).

Tanrı'nın manevi teması için iman ve sevginin yanında, ruhun bütünüyle içten yenilenmesi gerekir. Sadece saf kalpler temaşa edebilirler. Madem ki kalp, görünme amacıyla Tanrı'nın yansıdığı bir aynadır; o halde insan, tevazu ve iktisabettiği günahlardan kurtulmalı, kendi kendini hikmetle yenilemelidir.

⁹⁷ Rétrac., I, II.

⁹⁸ Cayré, Fulbert, Contemplation Augustinienne, André Blot, Paris, 1927, p.285.

⁹⁹ Conf., X, VI, 8.

Tanrı, ruhun derece derece yükselmesiyle temaşa edilebilir. Bu yükselme üç basamakta olmaktadır.

Birinci basamak: Burada ruh, duyu organlarıyla harici objelere dikkatini yöneltir. Şüphesiz, onlar Tanrı değildir; fakat kaba ve bayağı realitelerine rağmen aşkın bir realite olan Tanrı'nın suretleridir. Augustinus yaratıklara baktığında onların kaynağının ve güzelliğinin Tanrı olduğunu görür¹⁰⁰, ancak bunları görebilmek için de, akıla ihtiyaç vardır¹⁰¹. Diğer taraftan daha önce belirtildiği gibi akıl, bize Tanrı'da pozitif olarak bulunan hiçbir şeyi bildiremez. Tanrı'yı bulabilmek için bütün bu aşağı verilerin, bitkisel ve duysal alanın üstüne çıkmalıdır¹⁰².

İkinci basamak: Bu hafızadır. İnsan burada, nesnelere, dışarıdakinden daha az kusurlu görmeye başladığında derece derece Tanrı'ya yükselir. Sonunda onlar ruhta adeta manevileştirilip idealleştirilir ve ruh tarafından ilave edilen şeylerle zenginleştirilir¹⁰³.

Daha sonra Augustinus burada bulduklarını sıralar: Bunlar, ruha beş duyu kapısından giren, algılanmakla kalmayıp guruplanan, tahlil, terki ve mukayese edilen imajlar¹⁰⁴; objeleri duyulan ve hayal edilebilen bilimlerle sanatlar¹⁰⁵; saf duyumları aşan sayılar; ruhun, sevinç ve üzüntü gibi duygulanımlardır.

Ruh, bütün zenginlikleri, büyüklüğü kendisine veren Tanrı'ya hayran olmakla birlikte, O'nu bu etapta doğrudan göremez. Hafızanın da üstünde olan Tanrı'yı görmek için hafızayla birlikte aklında müdahalesi gerekir.

Üçüncü basamak: Augustinus, Tanrı'yı hafıza ve akıl yardımıyla ruhun eriştiği en yüksek nokta olan bu etapta bulur. Burada insan Tanrı'yı bulduğu için sonsuz mutluluğa (béatitude) erişmiştir. Yalnız bu mutluluk, ruhun herhangi bir tatmini,

¹⁰⁰ a.g.e.10.

¹⁰¹ a.y.

¹⁰² Trinité, X, I, VII.

¹⁰³ Conf., X, VIII, 12.

¹⁰⁴ Trinité, XII, II, 2.

¹⁰⁵ Conf., X, IX-XI.

basit ve kısmi bir zevk değil; bitmez ve dünyada başka bir şeyde bulunmaz bir mutluluktur. Ama, tam temaşa ahirette gerçekleşeceğinden, oradaki, karşı konulmaz ve doğuştan itibaren özlenen mutluluğa⁽¹⁰⁶⁾ göre de sınırlıdır. Bu dünyada insanlar, Tanrı'yı sınırlı olarak temaşa edebilirler. Buna rağmen sınırlı da olsa bu temaşa insan ruhunda büyük bir mutluluk uyandırır; İnsan kendisinin Tanrı'ya ait olduğunu hisseder ve kendi realitesinin ulaşabileceği en yüksek sevinci yaşar⁽¹⁰⁷⁾.

Augustinus, insanın, Tanrısal realiteye, gücü oranında nüfuz edebilmesine başka bir ad daha verir: Keşf (vision). İzlenimlerimize göre Augustinus, Tanrı'yı, kişinin sonsuz özlemlerinin konusu olarak anlatırken "temaşa"yı, O'ndan, görünür realitelerin ezeli ebedi örneklerinin kaynağı sıfatıyla bahsederken de "keşf"i kullanır. Keşf, gayr-i maddi geçekliklerin, zeka ile, doğrudan doğruya ve bilgi objelerini aşarak algılanmasıdır⁽¹⁰⁸⁾. Keşfte Tanrı'nın görünmesi idealerin görünmesiyle olur. İdealar gerçeklik oldukları ve Tanrı'da buldukları için, onları zihnen görmek, Tanrı'yı basit ve yetkin bir tarzda düşünmektir.

Şüphesiz Tanrı'yı idealarda görmek dolaylı bir keşftir. Augustinus'un epistemolojisinde idealerin çok özel ve önemli bir yeri vardır. Fakat doktrin sahibi, Tanrı hakkında, filozofun kuru, soyut ve kapalı bilgisinin yanında, O'nun aşkın realitesine dokunan kişilerin aracısız ve mistik bilgisine sahiptir. Bu mistik bilgi duyuların kavrayamadığı Tanrı'yı ancak semboller aracılığıyla anlatabilir.

İdealar, saf ruh olan bir varlığın özünü kavrayan bir düşüncenin kavradığı, tamamen manevi olan imajlarıdır. Gerçeklik, iyilik, güzellik, doğruluk sadece imajla olabilirler ve özü bakımından Gerçeklik, İyilik, Güzellik ve Doğruluk olana benzerler.

Fakat idealerin kendi başlarına varlıkları yoktur. Onlar ya kendilerini ilk defa algılayan Tanrı'da, ya onları gerçekleştiren nesnelere olabilir. Bu durumda yaratıcının nesnelere

106

a.g.e.X,XX.

107

Cité,XIX,X.

108

Inter.Litt.,X,XII,24.

deki suretleri olurlar. Ya da onları algılayan ruhlardadır. O zaman Tanrı'nın düşüncesinin tasavvuru oldukları için, sahip oldukları ideal formu Tanrı'da bulurlar. Bu idealarla onlara katılma yani onları tanıma gücüyle insan Tanrı'nın sureti olur (¹⁰⁹). Zaten insan ne kadar Tanrı'yı sever O'nunla birleşir ve yaşarsa, O'na nüfuz ederse, kısacası, O'nu ne kadar tanırsa, o kadar yetkin bir suret olur; varlığını Tanrı sal renge boyar, bilgiye, gerçekliğe, aşk ve sevgiyle de iyiliğe ulaşır. Böylece idealar sayesinde ruh Tanrı'nın sureti olur.

Gerçek hikmet, bu sureti yetkinleştirir ve o zaman insan Tanrı'yı görür. Varlık, iyilik ve gerçeklik ideaları inayet hüzmeleriyle aydınlanır ve sonunda bunlar Tanrı'yı ve özünü yansıtır hale gelirler. Augustinus, "o halde şimdi, Tanrı olan teslisi; gayr-i maddi, değişmez, yetkin; temaşaları bize vad edilen mutlu hayatı sağlayacak olan bu realitelerde arayalım" (¹¹⁰) derken bu hususu açıkça dile getirir.

O, temaşada olduğu gibi, iki çeşit keşfle görmeden bahseder: Eksik görme ve tam görme. Bunlardan ilki, anyada bir cismin suretini görmeye benzer ve sadece dünyada vukubulur. İkincisi Tanrı'yla karşı karşıya gelmekle olur ve sadece ahirette gerçekleşecektir (¹¹¹). Ancak Tanrı'yla yüz yüze görüşme, pek az insana da nasip olsa dünyada mümkündür. Augustinus, "Hristiyan doktrini"nde (II,7) ve "Tanrı devleti"nde, Tanrı'nın dünya gözüyle görülmesini imkansız kabul etmekteysede, "Yuhanna İncili üzerine incelemeler"de (IV,7) "Tekvin'in edebi yorumu"nda (XII, XXXI,59) Musa ve İbrahim gibi Patriark denen büyük peygamberlerin Tanrı'yı kendi suretinde gördüklerini kabul eder (¹¹²).

II-TANRI'NIN KANITLARI

Metafiziğin en önemli ve en güç problemlerinden biri olan

¹⁰⁹ Trinité, XIV, IV, 6.

¹¹⁰ a.g.e. XV, IV, 6.

¹¹¹ Trinité, XIV, XXVI, 23.

¹¹² a.g.e. II, X-XVI.

Tanrı'nın ispatı, Augustinus için hiç de zor değildir. Bir defa, Tanrı fikri daha önce söylediğimiz gibi, insan ruhundan ayrılmayan evrensel ve tabii bir bilgidir. Fakat bu fikrin ne olduğunu tanımaya çalıştığımızda ilk bakışta çelişkili gibi görüldüğünü farketmekte gecikmeyiz. Bunun sebebi, her insanın Tanrı'yı bil mek istediği halde, tam olarak anlayamamasıdır⁽¹¹³⁾.

Ruhta hazır bulunan ve bilinmeyi bekleyen Tanrı'yı bazıları inkar etmemekle birlikte, hiç bilmediklerini söyleyebilirler. Ancak bu iddia, gerçekte Tanrı'nın bilinmediğini göstermez. Aslında bu tür insanlar, Tanrı'nın ruhta varoluşuna dikkat etmemekte ve düşüncesizliklerini, Tanrı'yı bilmemenin imkansızlığının bir sebebi gibi göstermektedirler.

Hatta Augustinus, ihtida etmeden önce bile, zekasının ve kalbinin, kendisine Tanrı'yı tam olarak unutturmadığını söyler⁽¹¹⁴⁾. Ama bu açık bilgisine rağmen, bazı kişilerin arzusunu yerine getirmek için Tanrı'nın ispatı yapılabilir. Şurasıda muhakkaktır ki, Tanrı'yı içlerinde duymayanlara ispat etmek zordur. Çünkü kanıt, İmandan sonra gelir. İman etmeden, tek tek nesnelere de veya onların bütününde Tanrı'yı bulmak imkansızdır. Ancak İman ve inayet yardımıyla nesnelere bakıldığında onların yaratık olduğu anlaşılır⁽¹¹⁵⁾.

Augustinusa göre Tanrı'nın kanıtları, O'nu bir keşif ya da icad etme vasıtası olmaktan daha çok, bizde ya da nesnelere, yaratığın içinde bulunduğu şartlarda, yaratıcının bağıışı, varoluşu, insana hitabı denen şeyin bütün ayrıntılarıyla ortaya konmasıdır. Diğer deyişle Tanrı'yı ispat etmek, karışık olan iptidai düşünceyi açık hale getirmekten başka bir şey değildir.⁽¹¹⁶⁾

Bu ifadeler, Tanrı'nın kanıtlarının yararsız ve ispata elverişli olmadıkları anlamına gelebilir mi? Hayır, tersine onlar, insani olanla Tanrısal olanın ayırt edilmesi, ateizmin sözcülüğünü yaptığı puta tapıcılığın kendi silahıyla vurulması

¹¹³ Trt. de l'Ev., CVI, XVII, 4.

¹¹⁴ Conf., VI, V, 5-7.

¹¹⁵ Sol., XXXI, IV.

¹¹⁶ 83 Quest., 54., Vraie Relig., XXX, XXXI; Lib. Arb., II, 5.

için kaçınılmazdır.

Augustinus'ta Tanrı'nın kanıtları rasyoneldir. Fakat daima bir arınmadan ayrılmaz ve onunla ispat niteliğine kavuşur. İspatın gerçek ispat olması, yani Tanrı'yı kanıtlayabilmesi için önce ruhsal ve zihinsel ihtida gereklidir. Augustinus inanmayan bir insana Tanrı'yı ispat etmek yerine, Önce Tanrının varlığını öğreten Kutsal Metinlerin gerçekliğini ispat eder⁽¹¹⁷⁾. Ancak ondan sonra Tanrı'nın rasyonel ispatına girer.

Bu doktrinin diğer önemli bir tezi de, delillerimizin, Tanrı'nın varolmak zorunda olduğunu değil,; ancak var olduklarını ispat etmeye yaradıklarını kabul etmesidir. Çünkü Tanrı, aklımızın yargılarını düzenleyen kanundur; tersine aklımız O'nu yargılayamaz⁽¹¹⁸⁾.

Augustinus, Tanrı'nın varoluşunun kesinliğini ispatlarken önce, kesinliğin imkanını ispatlar. Bunu da bütün kesinliklerin ilki olan ve Septiklerin en aşırı şüphelerinin sarsamadığı bir kesinliğin bulunduğunu ispatla yapar. Bilgilerimizin objek tifiğine ulaşmak için, psikolojiden, hisseden, düşünen ve yaşayan "ben" in şuurundan yola çıkar.⁽¹¹⁹⁾ Sonra şüpheyi titizlikle analiz eder. ve insanın her şeyden şüphe etse bile, şüphe ettiği için şüphe edemediğini, üstelik insanın şüphe edebilmesi için önce varolması gerektiğini söyler. Böylece şüphe kesinliğin sağlam bir temeli⁽¹²⁰⁾, varoluşun ispatı⁽¹²¹⁾ olur.

Augustinusun ispatı, hem açıklığın sadece ruhun kabul etmek zorunda olduğu mantıki zorunluluktan ibaret olduğunu söyleyen entellektüalistlerden; hem de kanıt olmadan sadece basit olasılıklara dayanarak tam ve kesin bir tasvibi empoze eden mistiklerden eşit uzaklıktadır.

O bir taraftan, yaratıklar vasıtasıyla Tanrı'ya yükselebileceğimizi ve aklımızın O'nun varoluşuna iyice inana bileceğini kabul eder.⁽¹²²⁾ Bu yüzden Portalie'nin de dediği

117

a.y.

118

Vraie Relig.,XXXI,57-58.

119

Cont Acad.,III,25-26.

120

Vraie Relig.,XXXIX,73.

121

Enc.,XX,7.

122

Sol.,I,IV,12.

gibi, Augustinusçu ispat, Pascal'ın meşhur "bahis"i (pari) ile karşılaştırılmaz. Çünkü Augustinus, asla sadece olasılıkları veren kanıtlar koymadığı gibi, sebepsiz inanmayı da yadırgamaz (¹²³).

Diğer taraftan, ona göre kanıtlarımız sınırlıdır. Buna ek olarak en iyi kanıtlarımızda, hattan vahyedilmiş dogmaların dışındaki saf felsefi olanlarında bile "sır"(mystère) bulunur. Tanrı'ya dokunur dokunmaz "sır" bizi kuşatır, zekamızı ürkütür. Eğer niyet işin içine girmezse kanıt bir işe yaramaz. Buradan anlaşılıyor ki niyetin zekaya kesin bir üstünlüğü vardır ve "Tanrı gerçeği sadece arayanlara verir"(¹²⁴) prensibi ispatın temelidir.

Tanrı'yı kanıtlamak için Augustinus belli başlı klasik kanıtlar kullanır. Ancak bu kanıtlar pek de sistematik değildir ve birbirine tabii olarak bağlanan saf mantık önermelerinin zorunlu sonucu olmaktan çok, dağınık, örtük ifadelerin çıkarımları görünümündedir. Şimdi Tanrı'nın Augustinusçu kanıtlarını görmeye çalışalım.

1-GENEL TASVİP KANITI (CONSENTEMENT HUMAİNE)

Bu, bütün toplumlarda ve dinlerde mutlaka bir Tanrı kavramının bulunması demektir. Augustinus buna çok önem verir. Çünkü ona göre "aklını kullanmak isteyen akıllı bir yaratığın bilgisinden Tanrı fikrini söküp atmak imkansızdır. Bu da Tanrı'nın kudretinin kanıtıdır."(¹²⁵). Bundan dolayı adı ve nitelikleri ayrı olsa da "her millet Tanrı'yı tanır."(¹²⁶).

2-DİNİ TECRÜBE KANITI

Bilindiği gibi, dogmalarla sınırlı, sanki düz bir zeminde imiş gibi düşünülebilen dini hayatın yanında, Tanrı ile

¹²³ Portalis, Col.2332.

¹²⁴ Grand. de l'Ame, XIV,24.

¹²⁵ Trt.de l'Ev., CVI,4.

¹²⁶ a.y.

insan arasında dikey bir ilişkiden doğan; aslında bir fenomen olmayan vahyi, manevi tecrübe ile fenomenileştiren , dindarın Tanrı'ya daha çok sahip olma ve onu daha yakından tanıma çabasına yönelen bir yaşama biçimi de vardır: Mistik tecrübe. İnsan bununla Tanrı'ya yaklaşarak, hatta nüfuz ederek, hayatını zenginleştirir ve daha geniş bir anlama kavuşturur.

Şüphesiz Augustinus mistik yönü de bulunan birisidir. Ondan, Tanrıyı tanımak için, ne sadece tek şekilli, zorlayıcı, fakir, nesnel realitelerle; ne de bütün kesinlik ve evrenselliklerine rağmen onun coşkulu ruhunda hiç bir heyecan uyandırmayan entellektüel realitelerle yetinmesi beklenemez. Çünkü bu doktrin varlığın derecelerini sırasıyla katederek, yaratılmışı aşmakla sonuçlanan Tanrı'ya yükselmeden ibarettir⁽¹²⁷⁾ Tanrı'ya yükselen ruh bir anlık da olsa O'nu doğrudan temaşa ederek, O'nunla birleşerek sonsuz ve tarifsiz mutlulukla beraber dolaysız bir bilgi de elde eder.

Augustinusçu tecrübe bütün mistiklerde olduğu gibi nitelikleri dogmalarda belirlenmiş bir Tanrı'yla kurulan ilişkidir. Ancak "dilimizde, düşüncemizde ve tecrübemizde Tanrı'ya isnad edilen herşey bir tefekkür gibi düşünülebileceğinden"⁽¹²⁸⁾, kendi özel yapısına ve eğilimine göre, aşkın varlığı tecrübe eden hiçbir mistik tefekkürden uzak duramaz. İman kadar zeka da dini tecrübenin vazgeçilmez unsurudur. İman kavramı, kör bir itaatı emretmedikçe "auctoritas Dei revelantis" (=Tanrı'nın ilham edici otoritesi)" elde edilen gerçek bir mistik tohumu barındırır. Sözün aracılığı, işaretin düşünülmesi, zorunlu olarak ve aynı anda anlamlı olanın ortaya konulmasını gerektirirler. Tanrı'yı tecrübe ederken, Tanrı'nın sözünden Tanrı'ya, sonuçtan sebebe çıkar gibi değil de, işaretten konuşana çıkar gibi çıkarız.⁽¹²⁹⁾

¹²⁷ Augustinus Tanrı'ya yükselmeyi çeşitli nüanslarla, bir çok defa dile getirir. Bu konuda onun başlıca şu eserlerine bakılabilir: *Vraie Relig.*, XXXI, XXXII; *Lib. Arb.*, I; 83 *Quest.*, LXXXIII, *Musique*, IV.

¹²⁸ Le Senne, René, *Introduction a la Philosophie*, P.U.F., Paris, 1970, p.391.

¹²⁹ Le Blond, p.232, 60 nolu dipnot.

İşte bundan dolayı iman, duygu ve tefekkürün işbirliği ettiği vecdin ürünü olan Augustinusçu tecrübe, bu kanıtı itiraz edenlerin dediği gibi, Tanrısal mahiyet konusunda bilineni, daha doğrusu inanılanı tekrar etmekten ibaret olmayıp, hızlı bir düşünme anı⁽¹³⁰⁾, Tanrı'dan birşeyleri anlama onu daha yakından tanımadır.

Ruh kendini aydınlatan Tanrı'yı düşündüğünde, benzersiz bir zevk veren Tanrı'nın aydınlanan çehresini görür⁽¹³¹⁾. Bunun sonucu bedeninden kurtulduğunu, kendini maddeye bağlayan her bağı kopardığını⁽¹³²⁾, önünde açılan ihtişamdaki gözü kamaşmış ve büyülenmiş bir vaziyette yokolduğunu sanır.

Tanrı'yı saf düşünme aktıyla tecrübe, eğer kalp buna katılmazsa eksik bir tecrübedir. Ruh, Tanrı'ya sevgiyle ne kadar çok bağlanırsa, Tanrı'nın, batını gözle görmek için ona verdiği düşünülür ışıkla o kadar dolar⁽¹³³⁾. Ancak insanın Tanrı'yı sevmesi, Tanrı'nın insanı sevmesinin bir sonucudur ve O, kalplere en canlı ilhamlarını vererek insanı sevdiğini gösterir; gerçekliğini güzelliğini ve kudretini sevgiyle belirtir.

Şunu da hemen belirtmek gerekir ki Augustinus, dini tecrübeye, Plotinos'un verdiği değeri vermez⁽¹³⁴⁾. Kısa bir sürede vaki olan vecdi, Plotin, tam ve gerçek bir mutluluğun kazanılması gibi düşünür. Oysa Augustinus'a göre vecdin bunu sağlaması imkansızdır. Gerçek mutluluk, Tanrı'yla birleşme, Tanrı'yı bütünüyle tanıma başka bir hayatta olacaktır⁽¹³⁵⁾. Vecdin gerçek değeri ezeli mutluluğun bir habercisi, ezeliğin bir parçası değil de; simgesi olmasındadır.

Augustinusçu tecrübeye en tipik örnek olarak Ostie'de,⁽¹³⁶⁾ Augustinus'un, annesiyle birlikte yaşadıkları ve bununla ilgili tamamlayıcı değerlendirmeleri gösterilir. Annesi gibi kendisi de Tanrı'yı ve ezeli hayatı aramakta, onlar hakkında bir

¹³⁰ Conf., IX, X, 25.

¹³¹ a.g.e. XXIV, XVIII, 56.

¹³² a.g.e. XII, XXI, 42.

¹³³ 83 Quest, 46.

¹³⁴ Trinité, IV, XV, 28.

¹³⁵ Bu konuda bkz. Rétrac., I, II; Trinité, XIII, VII, 10.

¹³⁶ Bu gün İtalyada Ostiva adıyla anılan şehir.

fikir edinmek istemektedir¹³⁷). Şüphesiz bu, vahyedilmiş gerçeğin saf mantığını yakalamaya çalışmak **tar.** En büyük duyulur zevk en canlı maddi ışık, ezeli hayatın mutluluğuyla mukayese edilemez sonucuna ulaştıkları için, güçlü bir sevgiyle madde dünyasını geçip ; Tanrı'nın, O'nun güzelliğinin, hikmetinin gerçekliğinin ve bunların bilinebilmesi için gerekli olan inayetin bulunduğu ruh alemine yükselirler¹³⁸). Orada hem akıl hem de kalpleriyle, Tanrı'yı uzaktan değil de yakından görmeyi, O'na dokunmayı ve O'nunla birleşmeyi hayal ederler. Ama bunu bütünüyle değil kısmen başarabilirler, derin iç çekmeyle tekrar nesnelere dünyasına dönerler¹³⁹).

Manevi yükselme ya da "Ostie Vecdi" burada durur. Fakat Augustinus bu anlatımı refleksiyonlarının açıklamasıyla tamamlar. Söylediklerini özetleyecek olursak şunları diyebiliriz: Eğer ruh, maddi tahayyüllerin, hayali ilhamların ve hiçbir dilin dediklerine kulak vermeden, birden aydınlanan düşüncenin ışığıyla ezeli ve aşkın Hikmet'e ulaşırsa O'nun içine nüfuz eder; gizli bir coşkuyla dolar. Bu öyle bir haldir ki, ezeli, hayat, olsa olsa, zekanın eseri olan vecde benzeyebilir¹⁴⁰).

İki kişi arasında paylaşıldığından, "Ostie vecdi"nin mistik karakterine itiraz edilse bile, tabiatüstü temaşa olduğunun söz götürebileceği asla söylenemez. Augustinus, "Mezmurlar Üzerine Vaazlar"da, özellikle XLI ve XLII. Mezmurların yorumunda bir mistik olarak karışımıza çıkar; "İtiraf"da bir tecrübe insanı olarak konuşur ve bu tecrübenin yenilendiğini görme arzusundadır¹⁴¹). Ama O, tecrübenin bir sınırının da bulunduğunu eklemekten edemez. Bununla ilgili olarak söyledikleri aşağı yukarı şöyledir: Tanrı'nın bilinmesi ne kadar doğrudan olursa olsun, sonuçta "muamma ile tanıma"dır. Çünkü bizim bozulmaya mahkum bedenimiz içinde gördükçe, kalbimiz çok derin, çabamız istediği kadar büyük olsun, keşfimiz yine de

¹³⁷ Conf., IX, X, 23.

¹³⁸ a.g.e.24.

¹³⁹ a.g.e.25.

¹⁴⁰ a.y.

¹⁴¹ Le Blond, p.232.

eksiktir¹⁴²).

3-KOZMOLOJİK KANIT

Augustinus'a göre Tanrı önce bir "certo cognisci potest (=Kesinlikle Bilinen Yüce Varlık)"tır. Ancak bu, O'nun bütün mahiyetiyle kavranması anlamına gelmez. İman yardımıyla böyle bir tanıma gerçekte "meçhulü bilme" demektir. Ama görünür tabiattan kalkan aklımızın diyalektik tarzda harcadığı eforla, nesnel ilişkileri izah için düzenlediğimiz önermelerden çıkarılan zorunlu sonuçların tabii bir tarzda Tanrısal plana aktarılmasıyla Tanrı, sadece iman konusu aşkın Gerçeklik olmaktan çıkıp, "Certo demonstrari potest (=Kesinlikle ispatlanan Yüce Varlık)" haline gelir.

Zorunsuz dünyanın ister bütününden isterse herhangi bir parçasından çıkarılmış olsun; kozmolojik kanıtlar yardımıyla ispat edilen Tanrı o kadar gerçektir ki, Augustinus, bütün dünyadan hatta kendinden şüphe etse bile, O'nun, evrende zorunlu prensip olarak bulunuşunda asla tereddüt etmez. Tanrı evrensel prensip olmanın da ötesinde, kozmik yasaların mimarı olan "Zeka"dır. Onsuz hiçbirşey ne varolabilir ne bilinebilir¹⁴³).

Her ne kadar teslisle "Sevgi"nin Tanrı'sı, geçici genelleştirmeler veya özelleştirmeleri yansıtan tabiatın ve felsefenin Tanrı'sı diye bölünmese de, Augustinus O'nun, tabiatın gözlemlenmesiyle yetkinleştirilip zorunlu tahminlerimizin objesi haline getirilebileceğini, bu durumun da, bir "Ens a se"(Kendi başına varlık) olmasına zarar vermeyeceğini düşünür; ardından tefekkürün Tanrı'sının gerçek Tanrı olmadığını, böyle bir Tanrı'ya ibadetin aslında puta tapmak anlamına geleceğini eklemeyi de unutmaz.

Augustinus, Tanrı'yı ispat için, kozmolojik kanıtın formlarından sadece ikisini kullanır. Bunlar Tanrı'nın Varlıklarındaki hareketin kaynağı ve fenomenlerin en son nedeni olmasıdır. İnsanın, şuuruna, oluş ve varoluşu doğrudan algılamakla sahip olduğu gerçeğin, gerçek olarak ifadesi yeterli

¹⁴² Conf., VIII, I, 1.

¹⁴³ Lib. Arb., II, XVI, 42.

değildir. Daha doğrusu gerçek olarak gerçek yoktur. Çünkü gerçek olmak, Gerçek'ten pay almak demektir. Diğer deyişle tabiatta bir Tabiatüstü'nün bulunması zorunludur. İşte alemdeki her hareketin ve her olgunun gerisindeki Gerçek de Tanrı'dır.

Zamanı meydana getiren maddi veya manevi hareketlerdir (¹⁴⁴). Bu cümleden, Augustinus'un kozmosunun, hem fenomenal hem de fenomenal olmayan varlıklardan oluşan heterojen bir yapıda olduğu, dolayısıyla kozmolojik kanıtın onda olağandan farklı bir anlama geldiği sonucunu çıkarabiliriz. Bize oldukça ilginç gelen bu kozmos anlayışını, doktrin sahibinin şu cümlesinde daha belirgince görmekteyiz: Manevi hareketin kaynağı olan meleki yaratık Tanrı ile birlikte ezeli değildir; değişebilir. Hiç olmazsa güç olarak. Fakat onun değişikliğe temayülü, Tanrı'ya mutlu temaşanın tatlılığıyla frenlemiştir (¹⁴⁵). Kanaatımızca, diğer kozmolijilerde pek rastlamadığımız "bozulabilir manevi varlık" telakkisinde, varlık katagorileriyle ilgili dogmaların, evrene projeksiyonundan çok, Augustinus üzerinde, silik de olsa devam eden Maniheizt tesiri görmenin mümkün olduğu söylenebilir.

Bu gerekli ara bilgilerden sonra diyebiliriz ki, Augustinus'a göre Tanrı, bütün maddi ve manevi varlıklarda olduğu gibi, onların hareketlerinde de kendini gösterir (¹⁴⁶); O, nasıl her varlığın nedeni ise, düzenli her hareketin de kaynağıdır. Tanrı'nın iradesi olmadan bir yaprak bile kıvrılamaz.

Dikkat edilirse görülecektir ki Augustinus, Tanrı'nın nedeni olduğu hareketi "düzenli" sıfatıyla tahdit etmektedir. Bununla ilgili bir cümlede o şöyle demektedir: "Tanrı, yaratığın önce manevi, sonra maddi bazı düzenli hareketleriyle, her varlığa yayılır." (¹⁴⁷). Bu cümleden, "bazı" teriminin dışında kalan hareketlerin de bulunduğunu, diğer deyişle, evrende, Tanrı'nın, hareketlerine karışmadığı varlıkların da olduğunu anlamaktayız.

İlk bakışta bu ifadeler, Tanrı'nın kudretini olmasa bile, iradesini sınırlamak anlamına geleceğinden, Augustinus açısından

¹⁴⁴ Conf., XII, 9.
¹⁴⁵ a.g.e. XII, IX, 9.
¹⁴⁶ Trinité, III, IV, 9.
¹⁴⁷ a.y.

bir güçlük ortaya çıkarıyor gibi görünmektedir. Buna, Augustinus'un kötülüğün kaynağı konusundaki görüşlerinin yol açtığını söylemek hiç de yanlış değildir.

Şüphesiz evrende her hareket tabii ve ahlaka uygun değildir; bunların yanında maddi ve manevi varlıkların kötü, hatta, Tanrı'ya açıkça karşı gelme demek olan davranışları da vardır. Eğer Tanrı her hareketin nedeni olsaydı, kötülüğün de kaynağı olacaktı. Oysa kötülüğe neden olan kötü hareket, Tanrı'dan değil; iradesini kötü yönde kullanan yaratıktan kaynaklanır. O yüzden konuya etik açıdan bakılınca, bu hususun, Augustinus doktrininin zayıf noktası olmadığı anlaşılmalıdır. Kısaca diyebiliriz ki Tanrı, her tabii ve iyi hareketlerde Tanrısallığını yansıtacak tarzda bulunur.

Varlıkların sadece hareketleri değil; evrendeki durumları da Tanrı'nın kanıtı, hatta öncekilerden daha açık ve daha dikkat çekici bir kanıttır. Görünür nesnelere mahiyeti konusunda kendine birtakım sorular soran insan, zorunlu olarak Tanrı'nın görünmez yetkinliklerini tereddütsüzce anlar⁽¹⁴⁸⁾. Onlar, özü itibariyle görünmez olan Tanrı'yı, yaratmanın gerçekleşmesinden sonra, verdikleri bilgilerle görebilen göz için görünür hale getirir⁽¹⁴⁹⁾. Çünkü Tanrı, yaratılmış nesnelere, yaratıcının varlığının duyulanabilir işaretleri yapan bazı alametlerle görünmek istedi⁽¹⁵⁰⁾.

Bizi çevreleyen ve parçası olduğumuz yaratılmış evren, Tanrı'yı sadece göstermekle kalmaz; aynı zamanda, bize, bir ruh ve bir akıl veren o yüce yaratıcıyı sağduyumuza haykırır⁽¹⁵¹⁾. Artık imanın kazandırdığı basiret ve sezgi ile, yerin, göğün, bütün varlıkların, duyan ve düşünen bütün ruhların yaratıcısı olan Tanrı'yı⁽¹⁵²⁾; O'nun, yarattığı aleme başlangıç ve sonu bulunan bir kader tayin ettiğini, bütün sebepleri kendinde topladığını, her şeyi tanıyıp keyfine göre düzenlediğini, her

¹⁴⁸ Conf., X, VI, 10.

¹⁴⁹ Trinité, XV, II, 3.

¹⁵⁰ Cité, X, XV.

¹⁵¹ Trinité, XV, IV, 6.

¹⁵² Cité, VII, XXIX.

tohuma kendinden bir fazilet koyduğunu⁽¹⁵³⁾ kolayca anlayabiliriz.

Nesneler insan düşüncesinin ilk ve zorunlu basamağıdır. Onlar insana hem kendi gerçeklerini hem de değişmez bir tabiat olan Tanrı'nın ilk hayat, ilk öz ve ilk hikmet olduğunu anlatırlar⁽¹⁵⁴⁾. Nesnelere temaşa ile şunu biliriz ki, yeryüzünde Tanrı'nın yarattığı en küçük ve en değersiz varlıklar, en büyük ve en değerli olanlar kadar, O'nun, hayran olunacak kudretinin, büyüklüğünün eseridir. Hiçbir yaratık, bir solucan bile yaratamaz. Bir ağaç yaprağına şekil vermek, bir gök cismi yaratmak kadar zordur. Kısacası, her yaratık, çok hikmetli, çok iyi; ama o kadar da kuvvetli ve otoriter olan Tanrısal inayetin açık işaretleridir⁽¹⁵⁵⁾.

Tanrı nesnelere sadece varlık nedeni değildir. Onların varoluş ve devamlarının zorunlu şartlarının gerçekleşmesi de ancak Tanrı ile mümkündür. Bunu evrene dikkatli biçimde bakarak görmek mümkündür. "Gökyüzünü, Yeryüzünü, denizi; yukarıda parlayan ya da sürünen, uçan ve yüzen herşeyi temaşa ediniz. Onların sayısı olduğu için formu da vardır. Sayıları kaldırıp atınız, formlar bir hiç olacaktır. Formlar, sayıların kaynağı olan kişiden değilse nereden gelir?"⁽¹⁵⁶⁾. Sorunun cevabı hiç şüphesiz "Tanrı'dan"dır. Bu ifadelerden anlıyoruz ki Augustinus sayı kavramını Pisagorcunun anlamında, yani tekil nesnelere cevheri anlamında kullanmaktadır. Ona göre sayı individualiteyi temsil etmektedir.

Görünmez Tanrı, kendisini araştıran gayretli kişilere, her tarafta, bütün nesnelere kazınmış sayılarla ve formlarla⁽¹⁵⁷⁾ daha doğrusu, sayı ve formların insan ruhunda hazır bulunan Tanrısal idealarıyla görünür hale gelir⁽¹⁵⁸⁾.

Bazı tarihçiler, Augustinus'un, Tanrı'nın varlığının kanıtlarını, nedensellik prensibinin, duyulur dünyaya uygulayan

¹⁵³ a.g.e.VII,XXX.

¹⁵⁴ *Vraie Relig.*,XXX,56;XXXI,57.

¹⁵⁵ *Sol.*,IX,V.

¹⁵⁶ *Lib.Arb.*,II,XVI,42.

¹⁵⁷ a.g.e.41-44.

¹⁵⁸ *Int.Litt.*,IV,XXXII,49.

kanıtları, özellikle Ortaçağ'da "a contingentia mundi (=dünyanın zorunsuzluğuyla)" isbat denen kanıtı geliştirdiğini ileri sürerler. Şüphesiz Augustinus şu konuda ısrar eder: Cisimler dünyasının değişkenliği, zorunsuzluğunun ve Tanrı olan zorunlu varlığa bağlılığının açık delilidir. Bu doktrinin, bu tür kanıtların gerekli bütün unsurlarını ihtiva ettiğinden, sonuç olarak bu kanıtın en otentik Augustinusçulukla bağdaştığından şüphe edilemez¹⁵⁹).

4- NİZAM VE GAYE KANITI

Tanrı'nın varlığının en eski kanıtı olmamakla beraber, ilk defa, Greklerde, Sokrates tarafından, bir gayeye uygunluğun, iyi bir temel prensip olması şeklinde ortaya konan¹⁶⁰); Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi büyük dinlerin de Kutsal Kitapları vasıtasıyla yayıp pekiştirdikleri gaye ve nizam fikrinden hareketle kurulan; ortak duyuyu diğer kanıtlardan daha kolay tatmin eden¹⁶¹) bu kanıtta, Augustinus çok sık başvurur¹⁶²). Eseri son derece güzel (Tekvin I,31) ve hayranlık uyandıran iyiliğe sahip (Tekvin I,4); Musa'nın mimar Tanrı'sının yarattığı dünyayı temaşadan, zorunlu olarak, nizam ve gaye sahibi bir Varlığı çıkarma, Babalar geleneğinde, Naziansuslu¹⁶³) Sanctus Gregorius'la başlamışsa da¹⁶⁴), bu, geleneğin en güçlü temsilcisi, Hypponlu tarafından daha sistematik bir şekilde yapılmıştır.

Kolayca kabul edileceği gibi, kendisine bakıldığında, ilk

¹⁵⁹ Gilson, *Introduction...*, p.24.

¹⁶⁰ Hegel, *Preuves...*, p.221.

¹⁶¹ Kant, *Critique de la Raison Pure*, Trd., A.Tremesaygues et B.Pacaud, P.U.F., Paris, 1950.p.442.

¹⁶² Nizam ve Gaye Kanıtı konusunda daha geniş bilgi için bkz. Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları:275, İlmi Eserler:45, Gaye Matbaacılık San. ve Tic. A.Ş., Ankara, 1991, s.129-184.

¹⁶³ Kapodokya bölgesinde Bizans döneminde bir yerleşim bölgesi.

¹⁶⁴ Bossuet, *Sermons sur la Mort et les Autres Sermons*, Garnier Flammarion, Paris, 1970, p.79.

olarak kaotik bir durumun değil; tersine düzenin hakim olduğunu gördüğümüz evrendeki her varlığın, gerek bizzat unsurlarınının, gerekse başka nesnelere teşkil ettiği kombinezonun, zaman zaman, insani ihtiyaçlara binaen yapılan, alışkanlıklarımıza uymadığı için bize düzensizlik gibi görünen "anlık" ve "lokal" zenginleştirilmelerin dışında değişmeyen yapısıyla, zihnimize empoze ettiği ya da onda uyandırdığı fikir, bir teolog için Tanrı'yı isbattan da öte, göstermeye elverişlidir. Bu yüzden Augustinus evrensel düzeni, bize Tanrı'yı açan, daha önce bildiğimiz Mutlak yetkinliği, en açık şekilde gözlerimizin önüne seren bir fenomen olarak telakki eder⁽¹⁶⁵⁾.

Gördüğümüz gibi "en yüksek yaratıktan en bayağısına kadar, tam, doğru sınırlar içinde anlaşılmiş bir düzen vardır."⁽¹⁶⁶⁾. Evrendeki bu düzen bizi, değişmez ve ölümsüz hakikate götürür. Gökyüzünün güzelliği ve ışığının parlaklığıyla birlikte, yıldızların koşturması, günlerin ve gecelerin birbirini izlemesi, Ay'ın, bir ay boyunca değişmeyen safhaları, dört unsurla çok uyumlu yılın dört mevsimi, çok ve çeşitli türleri meydana getiren harika özellikler, her yaratığın değişmez formu, her zaman gördüğümüz gerçekliklerdir⁽¹⁶⁷⁾. Evrendeki düzenin birkaç örneğini teşkil eden bu gerçekliklerin ve onların yüce sebebinin farkında olmamak, körlüktür⁽¹⁶⁸⁾. Eğer insan, bir duyum adamı olmaktan kurtulup ruha yönelerek kendi üzerinde yoğunlaşırsa, kendini ve evreni tanıyacak⁽¹⁶⁹⁾, hikmet ve iyilik sahibi yüce bir varlığın eseri olan düzeni anlayabilecektir⁽¹⁷⁰⁾.

"Gerçekten Tanrı düzeni sever. Çünkü düzen Tanrı'dan gelir ve O'nunla devam eder."⁽¹⁷¹⁾; "bizi O'na götürür"⁽¹⁷²⁾. Düzenin olmadığı yerde Tanrı da yoktur.

¹⁶⁵ **Vraie Relig.**, XXXI,XXXII.

¹⁶⁶ **Lib.Arb.**, III, IX, 24.

¹⁶⁷ **Vraie Relig.**, XXIX, 52.

¹⁶⁸ **Ord.**, I, I, 1.

¹⁶⁹ **Ord.**, II, V, 12.

¹⁷⁰ **Cité**, XI, XXVIII.

¹⁷¹ **Ord.**, I, VII, 17.

¹⁷² **a.g.e.** I, IX, 27.

Augustinus düzenin varlığını tesbitle yetinmez; ayrıca onu tarif de eder. Ona göre "düzen, Tanrı'nın yarattığı herşeye verdiği en uygun davranış biçimi"⁽¹⁷³⁾, diğer ifadeyle de "Tanrı'nın kendisiyle herşeyi yönettiği harekettir."⁽¹⁷⁴⁾. Bu tanım lardan düzenin, iyinin gerçekleştirilme vasıtası, varolan herşeye hakim olduğu anlaşılmaktadır. Düzenin zıddı olan kaos, düzenin çokluğundan dolayı düzensizlik; tam tersine, düzen de birliğe sahip olduğu için düzendir. Bu yüzden düzen ve birlik aynı gerçekliğin iki ayrı görünüşüdür. Onun için düzenli varlıklarda birlik de bulunmaktadır. Bir tohumun yarısından asla fidan çıkmaz. Ondaki hayati hareketin gerçekleşebilmesi için iki yarısının da birlik olması gerekir.

Bu kantitatif birliğin yanında kalitatif birlik de vardır. Bir tohumdan çağlar boyunca aynı ürün elde edilir. Tahıldan, tahıl, ormandan orman, sürüden sürü çıkar⁽¹⁷⁵⁾. Yuvalarını çağlar boyunca aynı şekilde yapan kırlangıç ve diğer kuşlar; ikiye ayrıldığında bile başka bir birlik ve düzeni yansıtan darı tanesi; ne kadar bölünürse bölünsün daima birime sahip olan zaman, birliğin en açık kanıtlarıdır⁽¹⁷⁶⁾.

Şüphesiz, iptidai hillozoizmden kurtulan insan düşüncesi, zorunlu olarak teolojik gayeciliğe gider. Tabii sebeplerde reddedilen akıllı bir varlığın seçimi, onların dışında, kabul edilir; tabiattan çıkarılan Tanrı, ondan önce ve ondan üstün; içkin iken de aşkın olur.⁽¹⁷⁷⁾. Nesnelere ortaya çıkmasında ve devamında, intentionnel etkinlik vasıtaları, istenen gayeye yönelten veya hem kör hem ikinci kuvvetlere bir tür tesir etme gücü veren zeki, iradeli ve lütuf sahibi bir Tanrı'yı görmemek imkansızdır.

En eski ve en popüler şekliyle, zanaatkarın objesine yaptığı gibi, nesnelere üzerine dışarıdan tesir eden bir

¹⁷³ a.g.e.I,X,28.

¹⁷⁴ a.g.e.II,I,I.

¹⁷⁵ *Vraie Relig.*,XLII,79.

¹⁷⁶ a.g.e.XLIII,80.

¹⁷⁷ Goblot,Edmond,*Traité de Logique*,Armand Colin,Paris,1920,

yaratıcının eserini görmeden ibaret bulunan⁽¹⁷⁸⁾ ve nedenselliğin bir yorumu olan gayeliliği⁽¹⁷⁹⁾ Augustinus, estetik ve etik formlar vasıtasıyla, yani güzellik, uygunluk ve iyilik görünüşleriyle algılamakta, onun, ontik zorunsuzluğu tahrip etmediğini, evrende imkan ve planın birbirini tamamladığını düşünmektedir.

Düzen ve hiyerarşi ile somutlaşan Augustinusçu evrende, "yıldız kümelerinden sayılı miktardaki saçlarımız kadar, her derecede bir güzellik düzeni, bir de iyilik düzeni vardır"⁽¹⁸⁰⁾. Bu, bir illizyon olmadığı gibi ütopyik optimizm de değildir; en somut biçimiyle düşünüldüğünde evrende bulunan en açık gerçektir. Varlıklardaki hem bütünü hem de parçaların güzelliği Tanrı'dan gelir. Büyük cisimlere olduğu gibi küçük cisimlere güzelliği yine O verir⁽¹⁸¹⁾. Varlıklardaki güzellik, kaynağı gibi, zaman dışı formdadır. Yani, "Tanrı'nın yarattığı ve yönettiği evrenin her parçası daima güzel olacaktır."⁽¹⁸²⁾.

Augustinus, mutlak olan eser-müessir ayrılmazlığı prensibinden, mantıki zorunlulukla, zorunsuz bir varlığın fail nedenini çıkarmakla yetinmez; varlığın niteliklerinde, nedenin özelliklerini de bulur. Öyle anlaşılıyor ki Ona göre, söz konusu ilişki, ispatlayıcılığının yanında öğretici niteliğe de sahiptir. Bu konuda şunları demektedir: "Gerçekten, dindar ve müteyakkız bir dikkatle baktığımızda, insanın görebildiği her güzelliğin ve hareketin öğretici olduğunu görürüz. Yaratıklar fiilleri ve değişiklikleriyle, sanki birçok dilden konuşuyormuş gibi bize haykırırlar ve yaratıcının bilgisini hatırlatırlar."⁽¹⁸³⁾.

Şüphesiz, Tanrı'nın yaratması sadece güzellik ideasının objektivasyonundan ibaret değildir. Evren, deyim yerindeyse, O'nun niteliklerinin Tanrısal mahiyete yükselmekle birlikte,

¹⁷⁸ Hamelin, *Essai sur les Eléments Principeaux de la Representation*, Trd.A.Darbon, Felix Alcan, Paris, 1925, p.338.

¹⁷⁹ Goblot, p.349.

¹⁸⁰ Lib.Arb., III, V, 15.

¹⁸¹ a.g.e.13.

¹⁸² a.g.e.IX, 27.

¹⁸³ a.g.e.XXIII, 70.

prizmatik bir açınımdır. Bu yüzden Kaynak-Varlık olarak Tanrı, Yeryüzünde iyiliğin bulunuşunun da nedenidir. Gerçekte, umumi olarak cevher kelimesiyle ifade edebildiğimiz her mahiyet iyidir. Çünkü ya bütün cevher Tanrı'dır, ya da Tanrı'dan gelir. Bu demektir ki bütün iyilik Tanrı'dır veya O'ndan gelir⁽¹⁸⁴⁾. Nesnelerdeki iyiliği anlamak için derin düşünmelere ve uzun araştırmalara ihtiyaç yoktur. Tanrı'nın kudreti gibi iyiliği de evrende ışıkmaktadır⁽¹⁸⁵⁾.

Bilindiği gibi, nizam ve gaye kanıtının karşılaştığı en büyük güçlük kötülük problemidir. Tabiatın ve cemiyetin içine gömülü olarak yaşayan insan, çeşitli ızdırapların ve düzensizliklerin olduğunu, canlı varlıkların korkunç saldırı ve savunma silahlarıyla donatıldığını, gözlerimizi okşayan çiçeklerin yanında bize, hastalık ve ölüm getiren mikropların da bulunduğunu her an görmektedir.

O halde Tanrı, Brunschvicg'in dediği gibi, Roma yangınına hayranlıkla seyrederken⁽¹⁸⁶⁾ kendine sanatkar diyen Neron'a benzeyen bir sanatkar mıdır? Böyle bir Tanrı'nın Augustinusçulukta yeri olabilir mi? Bunu açıklamadan önce, Yeryüzündeki kötülüklerden Tanrı'yı sorumlu tutanların, düşüncelerini hangi temele dayandırmak istediklerini görelim.

Genellikle bu düşüncede olanlar kötülük problemini bir ikilem şeklinde ortaya koyarlar: Ya Tanrı, kötülüğü yeryüzünden kaldıracak kadar Kadir-i Mutlak'tır. Ama bunu istememiştir. O halde Tanrı tam iyilik değildir. Ya da istediği halde bunu yapmaya gücü yetmemiştir. Bu durumda ise güçsüzdür. Kötülük varken, Tanrı, nasıl hem iyilik, hem de Mutlak Kudret olabilir?⁽¹⁸⁷⁾.

Şüphesiz problemin böyle ortaya konuşu, ister Tanrı'nın iyi niyetli olmayışından isterse güçsüzlüğünden doğmuş olsun, Yeryüzündeki kötülük tarafından itibarı zedelenen Tanrı'nın

¹⁸⁴ a.g.e.XIII,36.

¹⁸⁵ Sol.,VII,II.

¹⁸⁶ Brunschvicg,Léon,La Raison et la Foi, P.U.F., Paris, 1964,p.47.

¹⁸⁷ Huisman,Denis,et Vergez,André,Nouveau Court Traité de Philosophie, T.I,Fernand Nathan,Paris,1974,p.382.

rehabilitasyonunu, O'na güvensizlik yaratacak her türlü bühtanın bertaraf edilmesini gerekli kılar.

Yukardaki sorularımıza cevap olarak diyebiliriz ki, Augustinus'a göre iyiliğin yanında kötülüğünde bulunuşu, evrende disharmoniyi değil; harmoniyi doğurur ve kötülük evrenin yapısına bu harmoninin zorunlu ve tamamlayıcı parçası olarak katılır⁽¹⁸⁸⁾. Bu yüzden kötülük, Tanrı'nın ne iyiliğine ne de kudretine hiçbir zarar vermediği gibi, onların daha somut biçimde algılanmasına yardımcı olur; dolayısıyla savunmayı gerektiren Tanrısal bir kusur da yoktur.

Daha önce söylediğimiz gibi, kötüye kullanılan iradeden ve onun neden olduğu fiilden ayrı, kötülüğün kendi başına varlığı söz konusu değildir. Kötülük evrende insanla birlikte ortaya çıkmış ve onun tarafından işlenmiştir. Her tabii varlık iyi olduğundan, nizam ve gaye kanıtına itiraz edenlerin iddia ettikleri şekilde, ne mikro ne de makro planda vasıtalarla gaye arasında uygunsuzluk yoktur⁽¹⁸⁹⁾. Canlıların sahip olduğu her organ, organizmanın korunması ve gerçekleştirilmesiyle tam uygunluk içindedir; vasıtaların seçimi de icadın zenginliğini en katı şüpheciiyi inandırmaya yetmese bile, hayrete düşürmekten geri kalmayan önceden görmeyi dile getirir. Gayelilik, ister ferde, isterse gruba ait olsun, bazen basit, bazen karmaşık; aktivitelerinin farkında olmaksızın içgüdüleriyle hareket eden varlıkların amaçlarıyla orantılı davranışlar şeklinde ortaya çıkar⁽¹⁹⁰⁾. Onların aktivitelerinin nedeni, kendilerinin dışında ve üzerinde, geçmişlerinde geleceklerini okuyabilen, önceden görüşlülüğüyle bir grubun her ünitesinde, hareketlerin uygunluğunu, türlerdeki harmonileri nihayet türlerin hiyerarşisini yöneten Tanrı'dır⁽¹⁹¹⁾.

Kötülüğün Tanrısal düzende bulunmasına gelince: Düzeni seven bir Tanrı'nın sevmediği kötülüğe, düzeni içinde izin vermesi çelişkili değil midir? Bir defa Tanrı'nın kötülüğü

¹⁸⁸ Ord., I, VII, 18.

¹⁸⁹ Conf., VII, XIII, 19.

¹⁹⁰ Brunschvicg, p. 46.

¹⁹¹ Vraie Relig., XXXII, 59-60.

sevmemesi, onu evrenden uzaklaştırmasını, daha doğrusu evrensel düzene hiç koymamasını gerektirmez. Çünkü kötülüğün de bir düzeni vardır; bu da Tanrı tarafından sevilmemektir. Bu yüzden kötülük düzenin dışında değildir¹⁹²). Dahası, herşey düzenle yaratılmıştır. Eğer düzen kötü fiillerden yoksun olsaydı düzenin dışında birşeylerin olması gerekirdi¹⁹³). Durum böyle olunca da evrenin bütünü düzeni tehlikeye düşerdi.

Bu mantıki zorunluluğun, realiteyle zıdlık içinde olduğunu görmek için sosyal kurumlara bir göz atmak yeterlidir. "Bir cellattan daha iğrenç ve zalim kim vardır? Bununla birlik te, onun kanunlar içinde gerekli yeri vardır. O, iyi düzenlenmiş bir toplumun vazgeçilmez unsurudur. Karakteri ne kadar kötü olursa olsun, suçluların cezalandırılmasına yaradığı için düzenin bir parçasıdır."¹⁹⁴).

Konuyu, Augustinus'un bu konudaki görüşlerinin ontolojik kanıtın ilk nüvesini teşkil edip etmediği hususundaki farklı görüşlere kısaca işaret ederek bitirmek istiyoruz. Augustinus'un "İrade-i Cüz'ie Üzerine " adlı eserinde şöyle ifadeler vardır: Bu dünya varlıklarının hiyerarşisi ile en yüksek derecede meşgul olan akıl daha yetkin bir varlık keşfederse, bu Tanrı olacaktır. Oysa aklım, kendinin üstünde, yaratmadığı; fakat temaşa ettiği ezeli ve değişmez bir gerçekliğin bulunduğunu kabul eder. Bu gerçeklik ne benim gerçeğimdir ne de bendedir. Çünkü başkaları da benim gibi ve benim dışımda onu temaşa ediyorlar. O halde bu gerçeklik benim dışımdadır¹⁹⁵).

Bu cümlelerden Etienne Gilson, Augustinus'un, Saint Anselme'in ontolojik kanıtının öncüsü olduğu sonucunu çıkarmakta ve hükmünü şöyle temellendirmektedir: Varlıklardaki düzen, güzellik, hareket ve zorunluluk üzerine dayalı kanıt, sonuçta saf düşünceye dayalı kanıttır. Bu, soyutluluğu arttıkça, hem mükemmelliği hem de maneviliği çoğalan, metafizik ve mistik bir methodur. Bu yönüyle de Saint Anselme'in metafizik spekülasyonlarının

¹⁹² Ord., II, IV, 18.

¹⁹³ a.g.e.

11.

¹⁹⁴ a.g.e.12.

¹⁹⁵ Lib.Arb., I, 7-12.

yolunu açar⁽¹⁹⁶⁾.

Jules Martin ise Gilson'la aynı kanaati paylaşmakla birlikte, Augustinus-Anselme ilişkisini başka bir yolla, "değişmezliğin anlaşılması"yla kurmaktadır. Ona göre Hypponlunun "Ruh, değişmeyi anladığı zaman, şüphesiz anladığı şey, Tanrı'dır"⁽¹⁹⁷⁾ cümlesiyle "değişmez" hakkındaki bilgimizi ilk olgu olarak koymaktadır. Bunu yanında o, zekanın, Tanrı'yı önce, "değişmez" kavramı altında daha karışık şekilde algıladığını, sonra bu kavramın Tanrı'ya nasıl özdeş olduğunu göstermekle yetinir. Oysa Anselme'in kanıtı gibi iyi formülleştirilmemiştir.⁽¹⁹⁸⁾

Portalie, Augustinusçulukta ontolojik kanıtın izlerinin bulunduğu görüşünde değildir. Çünkü ona göre Augustinus Tanrı fikrinden Tanrı'yı çıkarmıyor. Fakat gerçekliğin karakterlerini analiz ederek, onun üstünde ve onun kaynağı olan değişmez bir varlığın bulunmaması halinde açıklanamaz olacağını söylüyor⁽¹⁹⁹⁾.

¹⁹⁶ Gilson, *Introduction...*, p.28.

¹⁹⁷ *Lib. Arb.*, II, V, VIII.

¹⁹⁸ Martin, pp.100-101.

¹⁹⁹ Portalie, col.2345.

3. B Ö L Ü M



Y A R A T M A

1- YARATMANIN MAHİYETİ

Monoteist dinler, evreni, insana, başka görüşlerinin yanında, bir bütün olarak takdim ederler. Bu bütün yaratılmıştır; bundan dolayı da onun bir tarihi vardır. Kendisini teşkil eden objeler çok değişken, hareketli olmakla birlikte, onda bütün olarak bozulma da değişme de yoktur.

Yaratma teolojik bir realitedir ve realite oluşunu Tanrı'nın, dünyayı, oradaki bütün varlıkları, önceden varolan hiçbir maddeden yararlanmaksızın meydana getiren, sonsuz gücüyle yaptığı fiile; insan tarafından bilinmesini de Tanrı'nın onu açıkça söylemesine borçludur. Yaratma, Tanrı'nın hareketsiz bir cevher olmamasını, tersine, özü itibariyle özgür ve bilen bir nedeni olmasını gerektirir. Öbür taraftan yaratma fikri, evrenin, Tanrı'nın bir parçası veya O'nun sıfatlarının ve tavırlarının bir bütünü olmasını da dışta bırakır.

Bir Monoteist için, yaratmayı kabul etmeden ne varlıkların kaynağını ve varoluş tarzını açıklayabilir, ne de tabiatı, insanı ve Tanrı'yı anlayabiliriz. Anlaşılamayan şeyin izah edilmesi de güçtür. Dolayısıyla yaratma, evreni izah etme aktımızın da dayanması gereken bir hipotezdir.

Bununla birlikte, zamanın bütün kiplerinde cereyan edecek herşeyi, tek ve bölünmez bir anda vareden bu Tanrısal fiilin bilgisi, insana bütünüyle verilmemiştir. Bu konuda dogmaların söylediklerinin açıklanması, insan idrakinin anlayabileceği hale getirilmesi suretiyle, yaratmayla ilgili bilgimizi artırmaya çalışmak her dindar için olmasa bile, onu problem edinenler ve teologlar için bir zorunluluktur.

Augustinus için "yaratma" bu nedenden dolayı zorunlu bir araştırma konusu olduğu gibi, Maniheiztlerin Kitab-ı Mukaddesin Tekvin Bölümündeki allegorik ifadelerle yaptıkları itirazların

da bunda payı vardır. Onlar,

Tekvin'in ilk bölümlerindeki, yaratmanın mahiyeti, süresi, yaratma iradesi gibi konuları açıklayıcı ifadelerle yaptıkları itirazların ortaya çıkaracağını umdukları güçlüklerle ve çelişkilere bel bağlıyorlardı.

Diğer taraftan Kutsal Metinler'in çeşitli yerlerinde bulunduğu gibi, Tekvin bölümünde yer alan allegorik ifadelerin ne anlama geldiğinin açıklığa kavuturulması, inananların zihnindeki bulanıklığı gidermek için oldukça gerekli idi. Çünkü bu tür ifadeler, Tanrı hakkında, Antropomorfik imajların doğmasına zemin hazırlıyor, Kutsal Kitab'ın telkin ettiği, tamamıyla manevi, ne insana, ne de hiçbir yaratığa benzemeyen Tanrı'yı anlamakta bir ölçüde de olsa güçlük çıkarıyordu. Bu nedenlerden "yaratma", ihtidasının ardından, Augustinus'u uzun yıllar uğraştıran en ciddi problemlerden biri olmuştur.

Augustinus'a göre yaratma, Tanrı'nın, iradesiyle ve bile- rek yaptığı bir fiildir. Bu fiille Tanrı, herşeyi maddesi ve formuyla birlikte yoktan çıkarır⁽¹⁾. Yaratıcılık sadece Tanrı'ya aittir; O'nun, varlığıyla birlikte tabiatın ayırt edici niteliklerinin başında gelir. Çünkü Augustinus'a göre diğer Tanrısal nitelikler ancak yaratmadan sonra, deyim yerinde ise, Tanrı'ya özgü biçimde aktüelleşebilirler.

Konuya baştan başa ikinci nedenlerden mürekkep olan evren açısından bakılırsa yaratma, evrendeki oluşun ilk nedenidir. Evrende formla donatılmış her cevher ve form kazanmaya müsait her madde, iyi olan Tanrı'nın bir aksiyonu sonucunda vardır⁽²⁾. Onlar kendi nedenlerini kendi içlerinde taşıyamazlar. Diğer deyişle hem birinci hem de ikinci neden olamazlar.

Eğer yaratma fiili sadece madde ve form vermektten ibaret olsaydı, nesnelere bulunan ve fenomenlere kaynaklık eden niteliklerin başka bir nedeni bulunması gerekirdi. Oysa herşeyin nedeni Tanrı'dır⁽³⁾. Bu yüzden zorunlu olarak bütün niteliklerin de kaynağı Tanrı'dır; değişen ve duyulur varlıklarda

¹ Gén. Cont. Man., I, VI, 10.

² Conf., XII, XIII, 16.

³ Trinité, III, IX, 16.

ki şekil, sayı, ağırlık gibi hususiyetleri de, değişmeyen her şeyin üstünde bulunan varlık sıfatıyla O, yaratmıştır⁽⁴⁾.

Augustinus'a göre her ne kadar evrenin teşekkülü için gerekli olmuşsa da, yaratma fiili artık son bulmuştur. Fakat Tanrı'nın müdahalesi bazen kozmosun enerjisini takviye etmek, bazan da orada, istenilen bir anda şu veya değişikliği yapmak için zorunlu olabilir. Ama bu müdahale ile evrene hiçbir madde ilavesi yapılmaz. Deyim yerinde ise evren, Lavosierci tarzda yapısını korur.

Ancak bir yanlış sonuç çıkarmayı önlemek için hemen şunu da ekleyelim: Son bulan yaratma, evrenin kantitesiyle ilgilidir, yani orada bulunması gereken madde miktarı Tanrı tarafından kesin olarak tayin edilmiştir. Fakat yaratma, başka bir anlamda devam etmektedir. Biraz sonra göreceğimiz gibi tabiatta her olayın nedeni olan varlıklar ikinci neden durumundadır. Tanrı, olayların yapısını ikinci neden olacak şekilde düzenleyerek, birinci neden, yani yaratıcılık sıfatını sürdürmektedir⁽⁵⁾.

Yaratıklar, "varlık olma"da hiçbir zaman Tanrı'ya eşit olamazlar; ancak hem varlığa hem de yokluğa eşit olarak katılabilen, diğer deyişle ne varolan ne de varolmayan (nec omnio esse, nec omnio non esse) şeyler durumundadırlar⁽⁶⁾. Bununla birlikte, Tanrısal aktüelleştirme diyebileceğimiz yaratma ile ortaya çıkan nesnelere, insani planda, zamanla mukayyed de olsa, belli bir varlığa sahip bulduklarını inkar edemeyiz. Ancak varolan her nesne eşit ölçüde "varlık"dan pay almış değildir; bazıları daha çok bazıları da daha az "varlık"tır⁽⁷⁾

Daha önce söylenildiği gibi Tanrı'nın cevheri birdir ve bölünemez. Dolayısıyla aynı cevherden olan teslisin şahısları birbirinden ayrılmaz. Bu nedenle "yaratma" her üç şahsın birlikte yaptıkları bir fiildir. Augustinus'un söyledikleri şunlardır: "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan ibaret Tanrı'nın varlığına, bu teslisin dünyayı yarattığına, her yaratığın

⁴ a.g.e., 15.

⁵ Conf., VII, XI, 17.

⁶ a.y.

⁷ Cité, XII, III.

varlığını ve formunu verdiği inanıyoruz."(⁸). Tanrısal şahıslar gibi evrenin yaratılış süreci de bölünmez. Yaratma fiiline katılan bütün şahıslar evrenin her parçasının yaratılışında da pay sahibidir(⁹).

Augustinus, Hristiyan teolojisinde olduğu gibi, yaratma fiilini (facere) türetmeden (generis) kesin olarak ayırır. İlkin, nesnelere yokken varedilmesi, ikincisini de Tanrı'nın, kendisinden, kendine eşit Oğul'u meydana getirmesi anlamında kullanır(¹⁰). Bu ayırım oldukça önemlidir. Çünkü Oğul'un Tanrısal bir şahıs olması ancak yaratılmamışlıkla mümkündür.

Tanrı'nın yaratması türetmeden farklı olduğu gibi sanatkarın yaratmasına da benzemez. Esasen sanat eseri, yaratılmış bir varlığın yaratmasıdır ve sanatkarın bundaki rolü form vermektir. Üstelik sanatkar, şekillendirdiği maddeyi hazır bulmasının yanında, eserin ortaya çıkması için gerekli olan gücü de dışarıdan yani Tanrı'dan alır(¹¹). Bu açıdan bakıldığında sanatkarın yaratması şartlı bir yaratma olup güçten fiile geçirmeden ibarettir. Ama Tanrı'nın yaratması özgür ve şartsız, Tanrı'da bulunan yaratılmamış idealara göre, Tanrısal bir güçle yokken varetmedir.

Her türlü sanat ve zanaat eseri gibi, ister inorganik ister organik olsun, bütün varlıklardan türeyenler de yaratılmış değildir. Aynı şekilde, bitkinin büyüüp geliştiği toprak, yavruyu dünyaya getiren canlı yaratıcı değildir. Onlar yaratmanın sadece vasıtalarıdır(¹²). Canlının meydana gelmesinde rolü olan fiiller dış sebeptir. Oysa gerçek sebep yani iç sebep Tanrı'nın iradesidir. Augustinus'un deyişiyle ağacı insan diker, Apollon sular; fakat Tanrı büyütür(¹³).

Her varlık Tanrı'nın zihnindeki ezeli-ebedi prensipler olan idealara göre yaratılır(¹⁴). Fakat atın prensibiyle

⁸ *Vraie Relig.*, VII, 13.

⁹ a.y.

¹⁰ *Conf.*, XI, III, 5.

¹¹ a.y.

¹² *Cité*, XII, XXV.

¹³ *Trinité*, III, VIII, 14.

¹⁴ *83 Qest.*, XLVI, 2.

insanın prensibi aynı değildir. Böyle birşeyin olabileceğine inanmak saçmalıktır. O halde nesnelere her biri kendi prensibine göre yaratılmıştır¹⁵). Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Yaratmanın modelleri olan idealar acaba cinsin ideası mı yoksa ferdin ideası mıdır? Eğer cinsin ideası ise o zaman denebilir ki cinsin ideasına sahip olan Tanrı, türleri, dolayısıyla cüzleri nasıl bilebilir? Yok eğer ferdin ideası ise, herşeyi bilmesi gereken Tanrı cinsin ideasından, dolayısıyla bilgisinden habersiz olabilir mi?

Görülüyor ki problemin bu tarzda ortaya konması ciddi güçlükler yaratmaktadır. Augustinus bu güçlükleri şöyle aşar: Eğer insan evrenin bir parçasıysa ve evren de parçalardan mürekkepe, onun yaratıcısı olan Tanrı'nın, parçaların ideasına sahip olmaması düşünülemez. O halde Tanrı'da bir çok insanın ideası vardır ve bu, genel insan ideasına zarar vermez. Ayrıca herhangi bir insan ideası, Tanrı'da, genel insan ideası ile karışmaz. Fakat Tanrı, tek bir ideada hem genel insanı hem de bütün fertleri görür. Oysa ferdin ideasıyla cinsin ideasının ilişkisini tam olarak açıklayamasaydık her şeyi tek bir prensibe indirgemiş olacaktık.

Augustinus'a göre ister cinsin ideasına ister ferdin ideasına ait olsun, bilgi, varlığa ve dolayısıyla onun nedeni olan yaratmaya tekaddüm eder. Bu sadece zaman bakımından bir öncelik sonralık değil; tersine sebep-sonuç ilişkisindeki öncelik ve sonralıktır. Bilgi hem varlığın, hem de yaratmanın nedenidir; neden olarak da onlardan öncedir. Bu ilişkinin tersini düşünmek imkansızdır. Daha açık şekilde söyleyecek olursak, Tanrı manevi ve maddi varlıkları var oldukları için bilmez; ama Tanrı bildiği için onlar vardır. O yarattığı her şeyi bilir. Yarattığı için bilmeyip, tam tersine hikmetiyle bildiği için yaratır¹⁶). Tanrısal bilginin yaratmaya önceliğinden, bu fiilin gelişigüzel ve gayr-ı ihtiyari yapılmadığını; düzenli, şuurlu, bütün sonuçları düşünülmüş, düşünüldüğü gibi de tahakkuk ettirilmiş Tanrısal bir aktivite olduğu sonucunu çıkarmaktayız.

15

a.y.

16

Trinité, XV, XIV, 22.

II- YARATMANIN BİLGİSİ: YAKUB'UN MERDİVENİ

Kutsal Kitap'taki açıklamalardan yaratma konusunda kesin ve tam bilgi edinebilir miyiz? Diğer deyişle Tanrı, bu insanüstü fiilini, insanla tek kontakt kurma aracı olmasına rağmen, sınırlı bir anlatım gücüne sahip dilin insani zorunlulukları içerisinde, bizim idrakimize bütünüyle sunmayı istemiş ve bunu da yapmış mıdır? Augustinus, bu sorularla ortaya konan problemi, sistematik bir tarzda dile getirip, diyalektik üslub içerisinde tartışmamakla birlikte, Maniheistlerle konuşmalarında, yaptığı Tekvin tefsir lerinde bundan uzak da kalmaz; konuyla ciddi olarak ilgilenir. Vefatından birkaç yıl öncesine kadar yaptığı ciddi ve yorucu araştırmalar sonucunda bir kanaata ulaşır. Bu kanaat şöyledir: Yaratma, Tanrı'nın bir fiili olarak, tam anlamıyla bilinemez; o bir sırdır. Ama Kutsal Kitab'ın verdiği bilgilere dayanarak bu konuda, gücümüz oranında birşeyler söylememiz; sadece Tanrı'nın bildiği realiteye insani ölçüler içerisinde yaklaşılmaya çalışmamız da mümkündür. Bu durum, en somut ifadesini "Yakub'un Merdiveni" istiaresinde ⁽¹⁷⁾ bulur. Şimdi Augustinus'un görüşünü nasıl temellendirdiğini, daha doğrusu bu kanaata nasıl ulaştığını görmeye çalışalım.

A- YARATMANIN BİLİNEMEZLİĞİ: MERDİVENDEN İNİŞ

Augustinus'a göre yaratma, az önce söylediğimiz gibi, teferruatı daima mechul kalacak bir vakıadır; onun mahiyetini, sürecini, nedenini kesin olarak bilemeyiz. Diğer misterler gibi o da, akıldışı olmasa bile akılüstüdür. İnsan bu konuda kesin bir şey bilmiyorsa, nedenini bilmemesinin uygun görülmesidir.

¹⁷ Adı geçen istiare, Yakub'un, Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan şu kıssasından alınmıştır: Yakub, Mısırdan k açıp تنها bir yer olan Kenan diyarına geldiğinde yorgunluktan uyur; rüyasında bir ucu yerde, bir ucu gökte bir merdiven görür. Bu merdivenden meleklerin bazıları inmekte bazıları da çıkmaktadır. Burada merdivenin gökteki ucu Tanrısal bilgiyi, yerdeki ucu da insani bilgiyi sembolize etmektedir.

Başka bir ifadeyle bu bilgisizlik, Tanrısal bir gereklilik ve hikmetin iktizasıdır. Yaratma konusunda düşündüğümüz bütün ihtimaller, koyduğumuz bütün hipotezler, "sevgi"nin bir tezahürü olan Tanrısal icadı, gerçek mahiyetiyle açıklamaktan uzaktır.

Şüphesiz Augustinus'u bu kanaata götüren birtakım sebepler vardır. Bir defa, yaratılış konusu, Kutsal Kitap'ta, bütün ayrıntısı, açıklığı ve kesinliği ile bildirilmiş değildir. Bu yüzden, Tanrı'nın göğü, yeri ve evreni nasıl yarattığını, O'nun, yaratma fiilini, tam olarak kavramayız: "Bu, bizim için evrenin yaratıcısının mahiyeti kadar meçhuldür." (18).

Yaratılış vakiasının bize, bütünüyle bildirilmeyişinin nedenlerinden biri, uzlaşma yoluyla, belli anlamlar yüklediğimiz ses ve işaretleri sembol olarak kullanan dilin, Tanrısal fiilin mahiyetini ihata etmekten uzak oluşudur. Ayrıca Tanrı'nın Kutsal Metinler aracılığıyla konuşurken, açıklamalarını, pedagojik prensipler ve ortak duyuya göre yapması, bilgi eksikliğimizin başka bir kaynağıdır.

Zaten Kutsal Metinler'in amacı, insanlığa, geçmişte yaşanan, dönüm noktası mesabesindeki olayların Tanrısal bir yorumunu sunmak; Tanrı'nın başışıyla insanı özgürleştirip kurtarmaktır. Kurtuluşun Tanrı'sına iman, öyle radikal bir bağlanmadır ki, her şeyden önce eskatolojik, ilk ve temel bir taslıktır. Böyle bir Tanrı, Augustinus'a göre, "kurtuluşla ilgili olmayan konularda insana bir ^{kesin} şey öğretmek istemedi." (19). Bu yüzden kurtarıcı Tanrı'nın şahsiyeti, yaratıcısının kinden daha belirgindir. Yaratıcı Tanrı, sade eşsiz bir düzen ve harikulade bir uyum olan evrenin kaynağını ve insanın yeryüzünde bulunuş macerasını bildirmekle yetinir. "Zaten biz Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın, (size, güneşin ve ayın hareketlerini açıklaması için paraklet gönderiyorum) dediğini okumuyoruz. Çünkü Tanrı, matematikçiler değil; Hristiyanlar yarattı" (20).

Öte yandan, insan yaratmasıyla Tanrısal icad arasında kurulacak anolojiler de, bu konuda bir fikir vermekten uzaktır.

18 Cités, X, XII.

19 Conf., II, IX, 20.

20 Gén. Cont. Man., I, XXIII, 41.

Çünkü her insan eseri, yukarıda belirttiğimiz gibi, birtakım zihni ve maddi determinasyonlarla sınırlıdır. Oysa Tanrı'nın yaratma fiilini sınırlayan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden yaratma ile yapma arasında bilgi verici analogi kurulamaz. Yaratmanın mahiyetinin tümüyle bilinemeyişi, başka bir problemi de beraberinde getirir. Bu da adı geçen olayın, bilgi eksikliğinden dolayı sözle anlatılamaz oluşudur. Bu konuda Augustinus'un görüşü oldukça açıktır: "Tanrı'nın göğü ve yeri nasıl yarattığını hiç de sözle anlatamayız." (21). Sonuç olarak diyebiliriz ki, Augustinus'a göre Tekvin'in başlangıçlı yaratmanın vukuunu açıklar. Ama oradaki detaylarla, tarihi olgular arasında ortak hiçbir şey yoktur. Bu konudaki araştırmalar bizi kesin bir sonuca götürmez.

B- YARATIKLARIN YARATMAYA DAİR SÖYLEDİKLERİ:

MERDİVENDEN ÇIKIŞ

Tanrısal bir fiil olarak yaratmanın gerçeğini tümüyle bilememesi, insanın, bu konuda mutlak bilgisizlik içinde olması "ignotum" anlamına gelmez. Çünkü yaratmanın somut sonucu olan nesnel realiteler gözönüne getirildiğinde, bu Tanrısal fiil hakkında bir fikir yürütülebilir, eksik ve müphem de olsa bir takım mantıki sonuçlara ulaşabiliriz "certum". Şüphesiz bu bilgimiz "doğrudan" ve bütünüyle bildirilmiş değil; tersine lojik-ontolojik ilkelerle edinilmiş, yani "dolaylı" ve "çıkarılmış" bir bilgidir. O ne sübjektifliği dile getiren "kanı"ne de, açıklamaya çalıştığı olgular tarafından doğrulanmayı bekleyen hipotezdir; "zorunlu varlık-zorunsuz varlık" kolerasyonu kuran her insanın aynı şekilde elde edebileceği, dedüktif bir bilgidir.

Tanrı'nın yaratma fiilinin tecrübemiz dışında oluşundan dolayı, ancak yaratılan şeylerden çıkarılan bu diskürsif bilginin, zorunlu olarak, eserin müessir hakkında söyledikleri ile, daha doğrusu bizim ondan edinebildiklerimizle sınırlı olacağı açıktır.

²¹ a.g.e., I, XXIII, 41.

Bunun nedeni, yaratma konusundaki bilgi eksikliğimizi giderecek, sorularımızı cevaplandırarak, dolayısıyla bizi tam olarak aydınlatacak, Tanrısal mesajı iletmekle görevli kişilerin artık karşımızda bulunmamasıdır. Bunun sonucu olarak, yaratma konusunda, "şu anda bildiğimizden daha fazlasını bilme şansımız yoktur" (22). Ama buna rağmen Tanrı'nın sözsüz dili olan eserlerinden (23), yaratmanın vukuunu ve Tanrısal kudreti yansıttığını görmemezlikten gelemeyiz.

Augustinus yaratma gerçeğini, nesnelere, ontik görünüşleri ve estetik karakterlerinde açıkça gördüğümüzü söyler. Ontik fenomenleri de Aristotelesçi, Sokratesçi ve Eleacı bir üslupla yorumlayarak, konuyla ilgili dogmaları temellendirir. Buna göre, her varlığın, değişebilir ve değiştirilebilir de olsa, maddesinden ayrılmayan bir formu vardır. Ancak bu formu varlık kendi kendine kazanmış değildir. Onun kaynağı başka bir nesne veya insan da olamaz. Çünkü formun kaynağının maddesiz olması, Aristocu üslupla konuşursak Salt Form olması gerekir. Oysa bütün nesnelere formları maddeden ayrı değildir. Maddesiz form sadece Tanrı'dır, dolayısıyla bütün formlar Tanrı'dan gelir (24).

Öbür taraftan hiçbir şey kendi kendini ne yaratabilir ne de varedebilir. Onun, gerçekte, kendine varlık verebilmek için, hem varolması ve hem de yaratılmak için varolmaması gerekirdi. Bu da bizi, kendi tarafından yaratılmak için varolmayıkabul etme gibi saçma bir telakkiye götürür. Bunun için varlığın nedeni kendi değil, onun dışında olan biri yani Tanrı'dır (25). Ayrıca gök ve yer, olduğu şekliyle sürekli değişim içindedir; her şey hareket halindedir. Oysa değişme, sahip olduğu şeyi kaybetmek ve sahip olmadığını kazanmaktır. Değişen şey "olmadığı şey" olur ve "olduğu şey" olmaktan çıkar. Bu da onun ezeli olmadığı anlamına gelir. Öbür taraftan ezeli olmayan, "daima varolan" değildir; "daima olmayan" ise zorunlu olarak yaratılmış demektir. Dünyanın değişiklik açısından görünüşü, yaratıcısının kim olduğu

²² Conf., XI, III, 5.

²³ a.y.

²⁴ a.y.

²⁵ a.y.

sorusunun çok açık bir cevabıdır ⁽²⁶⁾.

Nesnelerdeki estetik niteliklere gelince, onlar da ontik görünümünden yaratma konusunda daha az anlamlı değildir. İncelediğimiz bütün objelerde sayı, ilişki, orantı, eşitlik ve uygunluk vardır. Hatta bu nitelikleri makul şeylere bile teşmil edebiliriz. Kendisinde düzen, sayı, ölçü v.s. bulunan varlığı gördüğümüzde, onun yaratışının Tanrı olduğundan şüphe etmeyiz. Varlığın bu nitelikleri olmasaydı geriye ondan hiçbir şey kalmayacaktı ⁽²⁷⁾. Tanrı, varlığın taklit ettiği modeldir. Bundan dolayı, O'nun imajı olan yaratıklarda, O'nun bir benzeri, uygunluğu, simetrisi ve eşitliği vardır. Modelle benzeri arasında hiçbir fark, hiçbir uyumsuzluk ve eşitsizlik yoktur. Kopya, noktası noktasına orjinaline benzer; kopyanın güzelliği de orjinalin güzelliğinden gelir. Dolayısıyla Tanrı tüm varlıklara yüklediğimiz güzelliğin kaynağıdır ⁽²⁸⁾.

Kısaca diyebiliriz ki, Kutsal metinlere başvurmadan da, nesnelerin durumlarından kalkarak, yaratılış konusundaki gerçekliğin, bize yansıdığı kadarını bilebiliriz. Böylece, aktifliği dinginliğine zarar vermeyen Tanrı'nın zorunsuz eseri olan yaratıkların ortaya çıkışına, sınırlı da olsa bir izah getirme denemesinde bulunabiliriz.

III- YARATMANIN VASITASI

İlk anda biraz garip gibi görünecek bu başlığı koymamızın gerekçesini belirtmek için, giriş bölümünde söylediğimiz bir hususun, burada yeniden altını çizmek istiyoruz. Başlangıçta söylediğimiz gibi bir önermeyi, özellikle değerlerle ilgili olan bir önermeyi anlamlı kılan şey, dile getirdiği gerçekliğin ait olduğu kültürel ve tarihi ortamıdır. Bu yüzden aynı önerme başka bir dünya görüşüne mensup biri için içerikten yoksun olabilir. Örneğin, tamamen entellektüel geleneğe bağlı bir Hellen için, yaratacı

²⁶ a.g.e.XI,IV,6.

²⁷ Lib.Arb.,III,I,2.

²⁸ Tirinîté,VI,IX,11.

olan Tanrı ve yaratmayı anlamak imkansızdır. Tanrı'nın mutlaklığını, daha doğrusu mutlaklığın bölünmezliğini kabul eden biri için de, tek parçalı (monolithique) Tanrı telakkisinin dışındaki anlayışlar, "Tanrısal olan'a eklemeler yapmak (29) ya da onu bölmektir. Onun gibi, bu bölünmezlik, başlığımızda işaret ettiğimiz vasıtalı yaratmayı anlamsız kılabilir. Ancak, mutlaklığı, aynı derecede varlık, aynı derecede fail unsurlardan ibaret kabul eden kişi için vasıtalı yaratmada bir problem yoktur.

Bu hatırlamadan sonra, konumuzla doğrudan ilgili olan hususa dönelim. Augustinus'a göre, aslında, "Tanrı, yaratmak için, kendi kendine yeterlidir, yaratmak için hiç bir varlığa ihtiyacı yoktur. Onun için herşeyi yoktan yaratmıştır." (30). Şu da var ki, yaratıcı Tanrı, unsurların birliğinden ibaret olan Tanrı değil, teslisin Tanrı'sıdır. Dolayısıyla yaratma fiiline bütün Tanrısal şahıslar katılır. "Dünyayı, teslis olan Tanrı yaratmış, manevi ve maddi bütün yaratıklara, varlığı formu ve düzeni gene o vermiştir." (31). Ama, bütün Tanrısal şahısların yaratma fiilindeki fonksiyonları eşit değildir. Baba fail, Oğul vasıta, Kutsal Ruh da ortam sıfatıyla yaratmayı gerçekleştirirler. Her ne kadar Augustinus'un eserlerinde "her şey Tanrı tarafından, Tanrı vasıtasıyla ve Tanrı'da yaratılmıştır." gibi ifadelere rastlamaktaysak da, buralarda teslisin şahısları, açıkça değil de zımnen zikredilmektedir.

Şahısların yaratma fiilindeki rolleri, bu doktrinde üç ayrı edatla gösterilir: "ex" (tarafından), "per" (vasıtasıyla) ve "in" (de) ve bunlardan ilkiyle sonuncusunun ilgili olduğu şahısların nesnelerdeki tezahüründe bir değişiklik yoktur. Diğer deyişle her şey Tanrı daha doğrusu Baba tarafından, Kutsal Ruh'ta yaratılmıştır. Fakat yaratmanın vasıtasının yeryüzündeki görüşü tek değildir, bu, Oğul'dur, Fazilet'tir, Kelam'dır, Prensiptir, Hikmet'tir. Tanrı her şeyi yoktan, Oğul'la (32), Fazilet'le

²⁹ Arnaldez, Roger, Mahomet, Seghers, Paris, 1970, p.70.

³⁰ Lib.Arb., I, II, 5.

³¹ Vraie Relig., VIII, 13.

³² Gen.Cont.Man., I, II, 5.

(³³), Kelam'la (³⁴), veya Hikmetle (³⁵) Prensipte yaratmıştır (³⁶). Onun için, bunların hepsi, yaratmanın birer vasıtasıdır. Ancak sözkonusu nitelikleri, Tanrı'nın şahsından ayrı, O'nun amacını gerçekleştirmeye yarayan bir şey gibi anlamalıdır. Temelde onlar teslis'in ikinci unsurudur ve dolayısıyla Tanrı'dır. Sonuç olarak Augustinus'un cümlesiyle söyleyecek olursak, "biricik Tanrı, her şeyi, kendi kendine (ex quo omnia), kendi vasıtasıyla (per quem omnia), kendinde (in quo omnia) yaratır Varlık'tır (³⁷).

Burada Augustinus'la Hristiyan teolojisi arasında ki bir farka işaret etmek istiyoruz. Kutsal Kitab'ın Tekvin bölümü'ndeki "başlangıçta" anlamına gelen "in principio" ifadesini Augustinus, Hristiyan teolojisinden başka türlü anlamaktadır. Bu ifade söz konusu yerde, "başlangıçta Tanrı, yeri ve göğü yarattı" (in principio fecit Deus coelum et terram) cümlesinde geçmektedir (Tekvin, 1). Ona göre "in principio", zamanın başlangıcını göstermez; bununla, her şeyin prensibinin Kelam olduğu, her şeyin kelamla yaratıldığı anlatılmaktadır(³⁸).

Bu yorumuyla "Augustinus, problemi, zaman metafiziğinden, neden metafiziğine taşımaktadır"(³⁹). Onu, böyle açık ve kolay anlaşılır bir ifadeyi "allegorik" sayarak, yorumlamaya götüren neden, Maniheiztlerin, "eğer "in principio" ile zamanın başlangıcını anlarsak, Tanrı yeri ve göğü yaratmadan önce ne yapıyordu?", "ezeli zaman boyunca yaratmadığı şeyi niçin birden bire yaratmak istedi?" gibi sorularının ortaya çıkardığı güçlükleri bertaraf etmek, daha doğrusu onlara bir itiraz fırsatı vermemek düşüncesidir(⁴⁰).

Yalnız, Maniheiztlerin, yaratmanın başlangıçlı ve amacıyla ilgili sorularına cevap amacıyla, Augustinus'un "prensip" kelimesini gerçek anlamının dışında, Kelam veya İsa olarak yorumlanması

³³ Lib. Arb., I, II, 5.

³⁴ Trinité, IV, I, 3; Sol., I, II.

³⁵ Vraie Relig., XLIII, 81; Moeurs Eg. Cat., I, XVI, 27.

³⁶ Conf., XII, VII, 7.

³⁷ Vraie Relig., LV, 113.

³⁸ Gen. Cont. Man., I, II, 3.

³⁹ Gilson, Introduction..., p. 253.

⁴⁰ Gen. Cont. Man., I, II, 3.

kanaatimize göre bir zorlamadır. Bu konuda destekleyici bir kanıt olarak zikrettiği, dipnotta sözettiğimiz Yuhanna İncili'ndeki cümleden onun dediği sonucu çıkarmak imkansızdır⁽⁴¹⁾. Bu yüzden, görebildiğimiz kadarıyla, ilk defa katolik teolojiden ayrılmaktadır.

IV- YARATMA İRADESİ

Daha önce söylediğimiz gibi, Augustinus'a göre yaratma, Tanrısal iradenin değişmez kararıyla gerçekleşen ; varlığı, maddesi, formu ve bağlı olduğu düzenle birlikte, ilksiz örneksiz olarak meydana getirme fiilidir. Greklerin "ezelilik doktrini" ne karşıt olan yaratma, "zamanla başlama"yı ve başlatıcı nedenin, yani Tanrısal iradenin, yarattığı aşkın ve ondan önce olmasını gerektirir. Şimdi Kutsal Metinlere dayanarak, "yaratıcı Tanrısal irade"yi, Augustinus'un nasıl temellendirdiğini görmeye çalışalım.

Bu konudaki açıklamalarını o, zaman zaman Grek terminolojisiyle ve Platoncu - Aristocu bir üslubla yapar: "Tanrı'nın iradesi, bütün türlerle maddi hareketlerin ilk ve yüce nedenidir. Gerçekte düzeni veya var olma iznini, Tanrı'nın görünmez ve düşünülür sarayından almayan görünür ve düşünülür hiçbir nesne

⁴¹Augustinus, Gen. Cont. Man. de (I,II,3) Yuhanna İncil'ine atıfta bulunarak orada şu ifadenin yer aldığını söyler: [Yahudiler İsa'ya kim olduğunu sordular. O da "ben bizzat size konuşan prensibim" (Principium, quia et loquor vobis) dedi.], (8,25). Fakat Kutsal Kitab'ın baktığımız Fransızca ve İngilizce tercümelelerinde İsa'nın cevabı öyle değildir. Fransızca tercümede: "Ils dirent alors: "Toi, qui est-tu?", Jesus leur répondit: ce que je ne cesse de vous dire depuis le commencement" (La Bible, le Clerf); İngilizce tercümelelerde "Then said they unto him, Who art thou? And you from the beginning" (The Bible, Oxford, Crown Edition), "So they said to him, "who are you?" Jesus answered: "What I have told you from the beginning" (The Jerusalem Bible, Popular Edition, Darton Longman and Todd). Bu ifadelerin anlamları aşağı yukarı aynıdır ve İsa'nın cevabı mealen şöyledir: "Ben, başlangıçtan beri durmadan söylediğim şeyim.". Fransızca "depuis" ve İngilizce "from" edatları Latince "post" edatının karşılığı olup "-den itibaren" anlamına gelirler. Dolayısıyla İsa'nın cevabından prensip olduğunu söylediği sonucunu çıkaramayız. Augustinus, burada Kutsal Kitab'ın ilgili cümlesini bilerek veya bilmeyerek yanlış yorumlamıştır.

yoktur."(⁴²).Görüldüğü gibi bu ifade, Tanrısal iradenin, yaratıcı neden oluşunu açıkça dile getirmekle birlikte, onun mahiyeti üzerine herhangi bir şey söylememektedir. Sadece burada değil; diğer bütün eserlerinde Augustinus, Tanrı'nın iradesinin ne olduğuna değinmez. Çünkü ona göre, Tanrı'nın zatından ayrı değil de, her biri bizzat kendi görünüşlerinden biri olan sıfatlarını, ancak nesnelere olan ilişkileri çerçevesinde kavrayabiliriz. Dolayısıyla Tanrının iradesinin ne olduğunu, taalluk ettiği yaratmayla tanıyabiliriz. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Tanrısal iradeyle yaratma, ontolojik açıdan olmasa bile, anlaşılacak için birbirinin korrelatıdır. Şimdi bu korrelasyonu açıklamaya çalışalım .

Her şeyden önce şunu belirtelim ki Tanrı'da, yaratmadan önceki ve sonraki, değiştirilen ve değişen iki ayrı irade yoktur.Tanrısal irade tektir; bu, yaratmadan önce de,yarattıktan sonra da hep aynı kalan ezeli ve değişmez bir iradedir(⁴³). Tanrı, iradesini kendi değiştirmedeği gibi, O'ndan başka bir şey de değiştiremez. Bu irade tamdır, tam olduğu için de başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Yaratılan her şeye de "neden" olarak öncedir(⁴⁴). Tanrı'nın iradesi, sadece bir neden değil ayrıca nedeni olmayan bir nedendir. Eğer onun nedeni olsaydı, bu , bu onu aşan bir şeyin olduğu manasına gelmeyecek miydi?(⁴⁵). Nedenli bir irade tasavvuru hem antropomorfik bir tasvurdur, dolayısıyla aşkın Tanrı kavramıyla çelişiktir; hem de nedenler zincirinin sonsuzluğunu gerektirir, bunun için de mantıkla çelişiktir.

Tanrı'yı aşan bir şey bulunmadığından ve Tanrı iradesi kendisiyle aynı cevherden olduğundan Tanrısal irade ne türemiş, ne de yaratılmıştır. Bundan dolayı az önce söylediğimiz gibi ezeldir. Yani Tanrı'nın iradesinin bulunmadığı hiçbir an olmamıştır.

Bir, değişmez, ezeli neden olan Tanrı'nın iradesinin,

⁴² Trinité, III, IV, 9.

⁴³ Cité, XII, XVII.

⁴⁴ Conf., XIII, IV, 5.

⁴⁵ Gén.Cont.Man., I, II, 4.

yaratmayla ilişkisini anlamaya, açıklamaya kalktığı zaman insan, ister istemez bazı analogilere başvurmak zorunda kalmaktadır. Bu durum da insana çelişkili gibi görünen bazı durumların ortaya çık-masına yol açmaktadır. Örneğin ezeli olan Tanrısal iradede, yaratma kararının nasıl olup da bir değişikliğe yol açmadığını çelişkiye düşmeden kavramak oldukça güçtür.

Bu konu Augustinus'u çok uğraştırmıştır. Ancak o, sonuçta, çözüm olarak, Tanrı'nın değişmez varlığını ve yaratılmış nesnelere değişebilirliğini ifade etmekten başka bir alternatif bulamamıştır. O'na göre Tanrı'nın değişmezliği açık ve mutlak zorunluluktur. Değişebilir nesnelere değişme nedeni olan Tanrısal iradenin nasıl değişmediğini bilmemiz imkansızdır, dolayısıyla bu bir sırdır⁽⁴⁶⁾.

Buna rağmen, Tanrısal fiillerin insan fiilleriyle karşılaştırılması, Tanrısal iradenin mahiyetiyle ilgili olmasa bile, işleyişi konusunda bir fikir verebilir. Augustinus'un dedikleri şunlardır:Öncelikle yaratma fiili başlangıç ve sonu olmayan, kesintisiz bir Tanrısal enerjinin, deyim yerindeyse, objektivasyonudur. "Herşeyden önce şunu hatırlatmak gerekir :Tanrının fiili insan fiili gibi, beden ve ruhun zamani hareketleri gibi gerçekleşmez. Fakat Tanrı, ezeli Kelamı'nın, ezeli, değişmez ve sabit görünüşüyle, ezeli Kutsal Ruh'unun etkisiyle iş görür"⁽⁴⁷⁾. Bundan dolayı, Tanrı'nın yaratma kararı insan kararlarına benzemez. Tanrı her zaman aynı şekilde ister. Asla yeni bir niyet sahibi değildir ve niyetini de değiştirmez; onun için de ezelidir.

Augustinus'a göre yaratmanın, ezeli Tanrısal iradeyi değiştireceğini kavrayamayanlar daima Tanrı'yla insanı bir tutmakta ve Tanrı hakkında, O sanki sınırlı bir varlıkmiş gibi akıl yürütmektedirler. İnsanlar için her yeni fiil, yeni bir niyeti gerektirir . Çünkü insan ruhu değişmeye maruzdur. Antropomorfik tarzda düşünenler, sonsuz bir Tanrı'yı tasavvur edemediklerinden O'nu kendi ruhlarının örneğine göre anlarlar.

⁴⁶Bu konuda bkz. *Gén.Cont.Man.*, I,II ; *Int.Litt.*, I,II,III, XVIII; *Conf.*, XI,V,X-XIII,XXX,XXXI; *Cité*, XI,IV,V,XXI-XXI,X,XII.
⁴⁷*Int.Lit.*, I, XVIII, 36.

Bu transferle kendilerini Tanrı'yla karşılaştırmaktan kaçınırlar; fakat Tanrı'yı kendilerine benzetirler⁽⁴⁸⁾. Onlar, Tanrısal iradede kendi iradeleri gibi, birşeyin başlaması ve bitmesi gerektiğini savunurlar. Oysa Tanrısal iradede hiçbir şey başlayıp bitmez⁽⁴⁹⁾. Tanrı bütün ezeliyle, belli bir anda dünyayı yaratma iradesine sahiptir. Eğer Tanrı, bir şeyi zamanda yarattıysa, bu yeni ve ani bir niyetle değil; ezeli niyetledir."⁽⁵⁰⁾.

Şüphesiz, yaratma doktrininin karşılaştığı güçlüklerden biri de evrendeki aşkın Tanrısal bir finalitenin açıklanmasıdır. Bu, "Tanrı, hiçbirşeye ihtiyacı olmadığı halde, niçin yaratmayı düşündü?" sorusuyla ortaya atılan bir problemdir ve pek çok teolog gibi Augustinus'u yaratmacılığın muarızları karşısında zor durumda bırakmıştır. Özellikle Maniheistler, bu eski dindaşlarını, sözkonusu soruyla bir tartışma ortamının içine çekmeye çalışmışlardır. Fakat Augustinus kesin bir cevap vermekten kaçınmıştır. Çünkü niçin yarattığını gerçekte Tanrı'dan başka kimse bilemez. Ancak şunda kuşku yoktur: Yaratma Tanrı'nın keyfi bir oyunu olmadığı gibi, kaprisinin, görünmek ihtiyacının veya övülmek arzusunun sonucu da değildir. Eğer bunlar aradığımız neden ya da nedenler olsalardı, yaratmaya Tanrı'yı zorlamış olacaktı. Oysa yaratma Tanrı'nın hür bir fiilidir; onda hiçbir zorlama yoktur. O halde bunlar yaratmanın nedeni olamazlar.

Augustinus'a göre biz, aslında kesin olarak Tanrı'da dünyayı yaratma kararının nedeninden çok, yaratmanın bir nedeni olması gerektiğini bilebiliriz. Bir an için Tanrı'nın kudretini göstermek amacıyla, hikmetine uygun bir dünya yarattığını farzedelim. Bu amacı hiç bir zaman zorunlu bir sebep olarak göremeyiz. Bize, "Tanrı yeryüzünü niye yarattı?" diyen birine, "istediği için" şeklinde cevap vermeliyiz. Aslında bu soruyu soran kişi, Tanrı'nın iradesinden daha büyük bir şey aramaktadır. Oysa bu iradeden daha büyük birşey yoktur⁽⁵¹⁾. Tanrı kendini,

⁴⁸ Cité, XII, XVII.

⁴⁹ Conf., VIII, X, 22.

⁵⁰ Cité, XII, XVII.

⁵¹ 83 Quest., XXVIII.

kendisiyle ve kendi iyiliğiyle determine eder. "(Tanrım)Her yaratık, varlığı sizin iyiliğinizin bütünlüğünden almıştır; o, sizin gibi zorunlu ve size eşit olması gereken bir iyilik değildir. Her yaratığa varlığı siz verdiniz, çünkü onu verme gücüne sahiptiniz ve onun yoklukta kalmasını istemediniz"⁽⁵²⁾.

Kısaca söylemek gerekirse, Tanrı'yı yaratmaya zorlayan hiç bir şey yoktur. Böyle bir şeyi sadece insan düşünebilir. Biricik değişmez iradesiyle Tanrı, nesnelere, varılmadan önce varlıklarına engel olur, gene aynı iradeyle Tanrı, onları var eder. Peki, bunun sebebi nedir? Bu sorunun cevabını Augustinus Platon'u hatırlatan bir üslupla cevap verir: Belki, eserlerini görenlere, yaratıklara hiç ihtiyacı olmadığını ve onların, karşılıksız bir iyiliğin sonucu olduklarını anlatmak içindir⁽⁵³⁾.

V- YARATMA VE ZAMAN

Birinci bölümde söylediğimiz gibi, catécumène (Hristiyanlığa girmeye hazır) Augustinus için Maniheizm, geleneksel Hristiyanlığın tefsirle ilgili güçlüklerinden bir kaçma vasıtası olmuştu. Fakat Maniheistler, bu güçlükleri geçmekte çözmüyor, onlara işaret etmekle kalıyorlardı; hatta daha ileri giderek Tekvin'in zamanda yaratmayla ilgili ifadelerini, alaya alıyorlardı. Yahudilere göre dünya bir yaratık idi ve bir tarihi vardı; bu konuda Eski Ahit'te hem Maniheistlerin alaylı itirazlarını önleyecek, hem de inananları tümüyle doyuracak ayrıntılı bilgi yoktu.

İhtida ettikten sonra Augustinus kendini Maniheistlere cevap vermek, aynı zamanda bu konuda kendi kafasındaki problemleri çözmek; Kutsal Kitab'ın ilgili bölümlerini anlamakta güçlük çeken insanların önündeki engelleri de kaldırmak zorunda hissediyordu. Bunun için o, 388-420 yılları arasında sık sık bu konuya değinmekten geri durmayacaktır.

Zamanda yaratmayla ilgili Maniheistlerin ortaya çıkardığı

⁵² Conf., XIII, II, 2.

⁵³ Cité, XI, XVII.

problemlerin kaynağı, Tekvin'in "In principio creavit Deus coelum et terram" (Tanrı başlangıçta yeri ve göğü yarattı) şeklindeki ilk cümlesidir. Maniheiztler bu cümleden, şu sorularla üç problem çıkarırlar: " Tanrı yaratmadan önce ne yapıyordu?", "Eğer birşey yapmıyor idiyse, yaratmadan önce sayısız çağlar boyunca niye aylak kaldı ?" , "Dünyayı ve onu yarattıktan sonra da insanı yaratmak için neden bekledi?"⁽⁵⁴⁾.

Yukarıda, Augustinus'un, bu problemlerin ortaya çıkışını önlemek için, "In principio" (başlangıçta) zarfını allegorik bir ifade kabul ettiğini; onun gerçek anlamının "İsa" demek olduğunu ileri sürdüğünü söylemiştik. Fakat Augustinus, bunun Maniheiztleri susturmaya yetmeyeceğini hemen farkederek. Çünkü yaratma mutlaka bir başlangıç gerektirir. İsa'da yaratılmaları , yeri ve göğü, bir başlangıca sahip olmaktan , dolayısıyla zamanda ortaya çıkmaktan kurtaramaz . Bunun için "In principio" ile "İsa"nın kastedildiği hususun da Augustinus pek ısrar etmez; onun "başlangıçta" anlamından kaynaklanan problemleri, düşüncelerini, zaman üzerinde yoğunlaştırarak çözmeye çalışır. Şimdi bunu nasıl yaptığını görmeye gayret edelim.

Şunu öncelikle belirtelim ki, Augustinus, zamanda yaratmanın problemlerini çözenin yanında, yeni felsefenin benimsediği varoluşa ait (existentiel) zaman fikrinin de tohumlarını atmış; zamanı kendi başına mutlak bir şey gibi kabul eden Herakleitos'un bıraktığı boşluğu doldurmuştur⁽⁵⁵⁾. Augustinusçu zaman doktrini "Tanrı yaratmadan önce ne yapıyordu?" sorusunun cevabının araştırılmasından doğmuştur. Bu doktrine göre zaman, deyim yerindeyse türemiştir ve onun ilk maddesi de ezeliliktir. Tanrı, içinde yaratmayı gerçekleştireceği zamanı ezelilikten çıkarmıştır. Augustinus Tekvin'deki "pré-solaire(=güneş yaratılmadan önceki)" zamanla ilgili ifadelerin, bu görüşünü desteklediği kanısındadır. O, düşüncelerini bu ifadelere dayandırmakla birlikte burada kalmaz, onların ötesine gider. Onun metafiziği

⁵⁴ Bu konuda bkz. Gen. Cont. Man.I,II,3;Conf.,XI,II-V;Cité, XII,XV-XVIII.

⁵⁵ Ülken, Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: LXXXV, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968,s.406.

Tanrı'yla birlikte ezeli olan hiç bir şeyi kabul etmez. Her yaratılışın başlangıcı ve sonu vardır. Zaman özü gereği değişir ve bizzat O, yaratıktır. O halde zamanın bir başlangıcı vardır ve diğer yaratıklar gibi O da ezeli değildir⁽⁵⁶⁾. Augustinus", sonradan olma"yla Tanrı'yı birbirinden ayrı tutmada o kadar ileri gider ki, sadece zamanın değil; ezeliğin de yaratılmış olduğunu⁽⁵⁷⁾ söylemeye kadar varır. Ancak ezeliğin yaratılması, onun zaman olmasını gerektirmez⁽⁵⁸⁾.

Maniheistlerin, "Tanrı, dünyayı yaratmadan önce ne yapıyordu?" sorusunun ortaya çıkardığı bütün güçlük, zamanın varlığının, başka varlıkların bulunuşuna bağlı olduğunu görmemekten; dolayısıyla onu bir sızlık formu içinde ifade etmekten gelmektedir. Bu güçlüğü önlemenin yolu da zamanın yaratıldığını ispat etmekten geçer.

Yaratılmış yani sınırlı zaman tasavvuruna, Augustinus, Platoncuları okuduktan sonra sahip olmuştur. O, gençliğinde, zaman probleminden çok mekan problemiyle uğraşmıştır. Sonsuz bir mekanın varlığına inanması için, evrenin sonsuz bir zamandan sonra (post innumerabilia spatia temporum) yaratıldığını farzediyordu⁽⁵⁹⁾. Platoncuları okuyup bu saplantıdan kurtulduğu gün, sonsuz mekana inanmaktan vazgeçtiği için, zamanın sonsuz olduğuna dair kanaatini terketti. Yalnız görüleceği gibi, "bu zaman teorisi, mekan teorisinin bir izdüşümüdür ve Augustinus, zamanla mekan arasında, meşailiğin, özellikle Yeni Platonculuğun tanımadığı analogiyi kurar"⁽⁶⁰⁾.

Augustinus'a göre bizi, zamandan, diğer deyişle, yaratmadan önce varolan zamanın varlığını farzetmeye götüren neden, zamanı ezeliğe bağlayan ilişkinin açık tasavvuruna sahip olmakta karşılaştığımız güçlüktür. Bu hususu o, şu cümleleriyle dile getiriyor: Zamanın bizzat yaratıldığını inkar edemiyoruz; bununla birlikte, kimse, zamanın her zaman var olduğundan şüphe etmiyor. Böyle bir şüphe olsaydı zamanın olmadığı bir zamana

⁵⁶ Int., Imp. Litt., III, 8.

⁵⁷ Conf., XII, III, 4.

⁵⁸ a.g.e., XII, III, 6.

⁵⁹ a.g.e. VII, XXI, XI, XV.

⁶⁰ Guittou, p.165.

inanmak gerekecekti. Fakat kimse bunu söyleyecek kadar ileri gidemez."⁽⁶¹⁾. Bundan dolayı zamanı ezililikle ilişkilendirmeye kalktığımızda, birisi bizim, biriside tam olarak tanıyamadığımız Tanrı'nın, iki ayrı varlık tarzına bağlı sürenin, iki ayrı tarzını karşılaştırmak zorunda kalırız. Kendimize, hatta düşüncemize itaat ettiğimizden, "sürekli"nin varoluş tarzını tasavvur edemiyoruz.

Augustinus zamanda yaratmaya inanmanın, zamandan önceki zaman faraziyesini, zorunlu olarak dışta bıraktığını söyler. Böyle bir faraziye, ancak insan ve Tanrı'nın karşı karşıya gelmesi pahasına ileri sürülebilir. Bu düşünce, şu akıl yürütme karşılığında varlığını sürdüremez: Yer ve gök yaratılmadan önce bir zaman olsaydı, mutlaka yaratılmış olması gerekecekti. Çünkü özü itibarıyla zaman yaratılmıştır. Yaratılmış zaman ise Yaratıcı Tanrı'yı ölçemez. Eğer yaratmadan önce zaman olsaydı, "Tanrı o zaman (yaratmadan önce) ne yapıyordu?" sorusunun anlamı olmazdı. Çünkü "o zaman" (tunc) yoktur; dolayısıyla zaman da yoktur (non erat tunc non erat tempus)⁽⁶²⁾. Bu konuda hayal gücü dilin oyununa gelmiştir, koyduğu problem de sahte problem-dir.

Bu demektir ki Tanrı'nın dünyaya önceliği zaman bakımından öncelik değildir. O, zamana, daima "şimdi" olan ezililik açısından öncedir. Tanrı, bütün gelecek zamanlara hakimdir; çünkü onlar henüz gelmemişlerdir. Ve geldikleri zaman da "geçmiş olacak lardır. Bizim yıllarımız geçer ve birbirini izler, onların sayıları artık varolmaktan düştükleri anda tamamlanmış olacaktır. "Tanrı'nın yılları", daima "şimdi" olan tek bir gün gibidir, yani eziliktir⁽⁶³⁾. Onun için Tanrı'ya göre zaman yoktur ve O'nun geçmiş , şimdi veya gelecek fillerinden değil, sadece fillerinden sözedebiliriz.

Augustinus zaman konusundaki analizleri sırasında oldukça önemli bir ayrıma, sonsuzlukla ezililiğin kökten ayrıldığına işaret eder. Ona göre sonsuzlukla ezililik aynı katagoriye

⁶¹ Cité, XII, XV.

⁶² Conf., XII, XII, 4.

⁶³ a.g.e. XI, 16.

konamaz. Bu nedenle sonsuz bir zaman, ezellik anlamına gelmez. Bir an için dünyanın daima varolduğunu farzedelim. Bu, onun, Tanrıyla hemez el olduğunu düşünme hakkını bize vermez. Gerçekte "hemez el" yaratık kavramı hem imkansız, hemde çelişkilidir. Çünkü heterojen bir varlığın modlarına homojen sürenin bir modunu yüklemeyi gerektirir⁽⁶⁴⁾.

Augustinus bazı Yeni Platoncuların ezeli zaman doktrinini şiddetle reddeder. Onların verdikleri, ayak ve tozdaki izi örneğinin, iddialarını ispata yetmeyeceğini söyler⁽⁶⁵⁾. Yeni Platoncuların bir kısmı, Tanrı'yla evrenin birlikte olduğu faraziyelerini bir örnekle şöyle açıklamaya çalışırlar: Toz üzerine basmış ezeli bir ayak olsun. O takdirde, ayağın toz üzerindeki izi de ezeli olacaktır. Bununla birlikte izin nedeni ayaktır. Sebep ve sonucun ikisinde ezeli olduğu için, öncelik sonralık sözkonusu olmayacaktır. Aynı şekilde Tanrı'nın daima varolduğu, dünyayı sürekli olarak yarattığı, evrenin Tanrı'yla birlikte ezeli olduğu söylenebilir⁽⁶⁶⁾.

Böyle bir istiarenenin altındaki gizli sofizmi ortaya çıkarmak için, dünyanın geçmişte sürekli olarak varolduğunu farzedelim. Bu durumda, zamanın sürekli olarak varolduğu açıktır; fakat bundan, dünyanın ezeli olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü az önce söylediğimiz gibi sürekli bir zaman ezellik değildir. Augustinus'un zaman konusundaki düşüncelerinin merkezinde "şimdi" vardır. Oysa "şimdi", şu an varolan bir şeydir, ama ondan bahseder etmez, o çoktan "geçmiş" olmuştur. Bu yüzden "şimdi" ölçülemez, onun bir genişliği yoktur⁽⁶⁷⁾. Zamanın gerçekte "şimdi" olarak değeri vardır. Zamanın "geçmiş" olarak hiç bir değeri yoktur; çünkü "geçmiş", "şimdi"nin hatırlanmasından ibarettir. Aynı şekilde zamanın "gelecek" olarak da olduğu söylenemez. Çünkü gelecek "şimdi" olmayı beklemektedir. Bu nedenle "geçmiş" ve "gelecek" in, "şimdiyle ilişkileri oranında reel değil, itibari varlıklardan bahsedebiliriz⁽⁶⁸⁾. "Şimdi",

⁶⁴ Gilson, *Introduction...* p.269.

⁶⁵ Cité, XII, XV, XVI.

⁶⁶ a.g.e., XII, X, XXXI:

⁶⁷ Conf., XI, XXI, 27.

⁶⁸ a.g.e. XI, XXVII, 21.

her ne kadar ölçülemez de bölünmez bir andan ibarettir. Fakat bu bölünmez "şimdi", yerini bir başka "şimdi"ye yani geleceğe bırakmak için kaybolur. Öyle ki, sonuçta zaman varlığı bölünmez anların tevalisinden oluşan bir sürekliliğe indirgenir ve özü bakımından, Tanrısal ezeliğin sabit hareketsizliğine yabancı kalır⁶⁹).

Özetle söyleyecek olursak, ne kadar sürekli olursa olsun ezeli olmayan zaman, yaratılmadan önce mevcut değildir. Bu nedenle, Tanrı'nın yaratılmadan önceki zamanda ne yaptığı sorusuyla, aylak olup olmadığı, dünyayı yaratmak için o zamana kadar niye beklediği soruları yersizdir, dolayısıyla onlarla ortaya konan problemler de yukarıda dediğimiz gibi dilden kaynaklanan sözde problemlerdir. Augustinus bunları ortadan kaldırmak için, önce, dildeki belirsizlikleri tanımanın ve onun yol açtığı antropomorfizmin, deruni bir görüşle düzeltilmesinin gerekliliğini söyler. Dilimizin, dinlenme, tembellik, aylaklık, güçlük, çalışma, bekleme gibi terimlerini Tanrı'ya uyguladığımızda, onlara yepyeni bir anlam vermek kaçınılmazdır. Bütün zıtlıkların özdeşliği Tanrı'da, yalnız Tanrı'da gerçekleşir. Diğer deyişle Tanrı'da bütün zıtlıklar kaybolur. daha doğrusu, bize zıt gibi gelen her şey Tanrı'da gerçek olarak bulunabilir. Tanrı dinlenerek iş görür, çalışarak dinlenir. Yeni bir eser yarattığı zaman, bu yeni bir niyete göre değil ;ezeli bir niyete göredir. O'nun bir şeyi sonradan yapması, önceden yapmadığına pişman olduğu anlamına gelmez. Önce ve sonra sadece Tanrı'nın fiillerinin sonucunda bulunur. Yoksa Tanrı'nın fiillerinde öncelik ve sonralık sözkonusu değildir⁷⁰).

Tanrısal açıdan konuya bakarsak, sürenin ilişkileri mutlak anlamlarını kaybederler.; onlar, Tanrısal iradenin kararlarının ilişkilerine indirgenirler. Zamanın anları, bu ezeli iradenin aralıklı duraklarını dile getirdiği ölçüde gerçekliğe sahiptirler. O zaman, her anın cevherinin ezeli olduğu ileri sürülebilir. Augustinus, böylece düzen ve tevali ilişkilerinin Tanrısal iradeden doğduğunu söylerken misteri hafifleteceğine

⁶⁹ Cité, XII, XV.

⁷⁰ Cité, XI, XXI.

inanıyor. Çünkü, birbiri ardınca yapılacak fiilleri, irade, kararın birliğinde toplayabildiğinden, zamandaki tevalilerin bir arada olabileceğini analogiyle anlayabiliriz⁷¹). Bir cümleyle söyleyecek olursak, yaratma, baştan sona kadar, Tanrı'da bizim anlarmızın sonsuz çokluğuyla birlikte bulunan anlak bir fiildir. "Başlangıç", "daha erken ", "daha geç" kelimeleri Tanrı için değil; bizim için anlamlıdır.

VI -YARATMA VE TANRISAL BİLGİ

Özgür bir fiil olan yaratma, yaratılan her şeyin, Tanrı'da, mutlak bilgisinin bulunmasını gerektirir. Çünkü her yaratık, Tanrı'nın yaratıcı kudretinin bir eseridir; kudret ise bilgiyi ihtiva eder. Bir şey yaratmak isteyen Tanrı'nın, yaratıcı gücünün yöneldiği objeyi bilmesi gerekir. Şimdi Augustinus'a göre Tanrı'nın yarattığı varlıkları nasıl bildiğini açıklamaya çalışalım.

Şüphesiz böyle bir çaba bizi, Augustinusçu idealar doktriniyle karşı karşıya bırakır. Augustinus çok önceden çözdüğü idealar meselesine çeşitli eserlerinde zaman zaman değinir. Fakat bu konudaki görüşlerini 0, en açık ve en derli toplu biçimde, "83 değişik Soru" (83 Divers questions) adlı eserin 46. meselesinde açıklamaktadır. Onun idealar nazariyesini, önce sözkonusu ettiğimiz yerinden özetleyelim, sonra da bu nazariye ışığında Tanrısalsal bilginin mahiyetini açıklamaya çalışalım.

İkinci bölümde söylediğimiz gibi, Augustinus'un *formea*, *species*, *rationes* veya *regulae* gibi adlar da verdiği idealar, Tanrı tarafından yaratılan her türün veya her ferdin ilk örnekleridir. Gerçekte her şey belli bir modele göre yaratılmıştır. İnsanın örneğiyle atın örneği bir değildir; sonuç olarak her şey kendi modeline göre yarayılmıştır. Her şey Tanrı tarafından yaratıldığı için, nesnelere bu modelleri ya da ideaları, Tanrı'nın düşüncesinden başka yerde olamazlar.

İdealar, Tanrı'nın düşüncesinde olduklarından, zorunlu

⁷¹ Guitton, p.172.

olarak onun temel yüklemelerine katılırlar. O'nun gibi ezeldirler, değişmezler ve zorunludurlar. Gerçekte bunlar form kazanmış yaratıklar değil, tersine yaratılan her şeyin formudur. Onlar, ne doğmak ne de ölmek şöyle dursun, doğan ve ölen her şeyin nedenidirler.

Augustinus bu konuyu açıklamaya şöyle devam eder: İdea kelimesini ilk defa Platonun kullandığı söylenir. Bu, "mademki Platondan önce idea kavramı bilinmiyor; o halde, ideaların varolmaması veya hiç bilinmemesi gerekir" anlamına gelmez. Ona göre Platon'dan önce de, her ne kadar ideadan farklı isimlerle de anılsa, onun "idea" dediği kavram vardır. Çünkü Platon'dan önce ve Greklerin dışındaki başka milletlerde de bilgelerin bulunduğu bizzat Platon'un tanıklığıyla inanmaktayız. Eğer gerçekte bu bilgiler varsa ideaları tanımaları gerekir. Çünkü ideaları tanımayan bilgeyi tasavvur etmek imkansızdır.

Grekçe "idea" kelimesi Latince tam olarak, "formas" veya "species" kelimesiyle karşılanabilir. "Ratio" her ne kadar "Logos"un karşılığı ise de bir dereceye kadar ideayı kapsar. Eğer "idea"yı en uygun kelimeyle karşılamak istersek ona "form" diyebiliriz. İdealar da "ratio" gibi, bilginin ve varlıkların akliliğinin prensipleridir⁽⁷²⁾.

Augustinus, Philoncu tarzda dile getirdiği idealar doktrinine "Tekvin'in Edebi Yorumu" ve "Teslis Üzerine Onbeş Kitap" adlı eserinde "idea" kelimesini açıkça telaffuz etmeden değinir. Buna rağmen oralarda "idea" görüşünü dile getiren ifadeler oldukça açıktır. Kutsal Metin'lerde açık veya kapalı, her şeyi ilgilendiren bir ifadenin bulunabileceği şeklindeki düşüncesi, Augustinus'u idealar konusunda da, söz konusu yerden bir referans bulmaya yöneltmiştir. O, Yuhanna İncili'ndeki "Yaratılan her şey O'nda (Kalam) hayattır" (I,3-4) ifadesinin idealar doktrinine işaret ettiği kanısındadır. Bu konuda şöyle der: "Eğer bu ifadeyi okuyup anlarsak, şu düşünceye sahip oluruz: Yaratılan her şey, önce Kalam'da hayattır. Kalam, bu hayatta her şeyi, yarattığı anda bilir; ve onları bildiği için yaratır.

⁷² 83 Quest., XLVI.

Fakat Kelam, nesnelere, yaratmadan önce tanımışsa, bunun nedeni, nesnelere yaratılmadan önce Kelam'da tanınmaları; ezeli, değişmez biçimde ve oldukları gibi tanınmalarıdır. Her yaratık kendi cinsinin karakteristik niteliğiyle yaratılmıştır..."⁽⁷³⁾.

Kolayca görüleceği gibi, Augustinus, İdealar doktrininin, Yuhanna'nın anılan cümlesinden zorunlu bir sonuç olarak çıktığını söylerken "hayat", "varolmak" anlamına almakta ve her şeyin yaratılmadan önce Kelam olan Tanrısal şahısta "hayat-varlık" olarak bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre bu varlık-hayat da idealar"dır. Nesnelere idealarının Tanrı'da bulunması, onların yaratılması için zorunludur. Augustinus bu hususu şöyle ifade ediyor: "Hiç bir şey yaratılmamış olarak, daha önceden varolmasaydı Tanrı tarafından yaratılmayacaktı." (nec per ipsum omnia facta essent, nisi ipsum essent ante omnia, factum non essent⁽⁷⁴⁾). O, bu konudaki görüşünü, bir analogiyle de desteklemeye çalışır: Nasıl ki, hayat olmayan beden yaratılması için, onun hayatı olan ruh önceden varolması gerekiyorsa, aynı şekilde, nesnelere önce onların hayatının yani idealarının Tanrı'da bulunması zorunludur⁽⁷⁵⁾. Aksi halde Tanrı yarattığı şeylerin örneklerini kendi dışındaki bir şeyden almış olacaktı; bu ise Tanrı kavramıyla çelişiktir.

Burada Augustinusçu idealar öğretisiyle ilgili kısa da olsa bir değerlendirme yapma zorunlu gibi görünmektedir. Öncelikle şunu belirtelim ki Augustinusçu idealar, Filoncu idealardan çok Platoncu idealara benzemektedir. Her ne kadar Yahudi filozofa göre idealar tıpkı Augustinus'un kabul ettiği gibi Tanrı'nın, yani Bir olan "Varlık"ın zihninde hazır bulunan fikirler demek ise de; onlar daha çok Plotinoscu idealara yakındırlar. Çünkü onlar, Tanrı'nın kendilerini düşünmesiyle varolmuşlardır. Bu demektir ki Filon'un ideaları "varlık"la birlikte ezeli değildir. Onlar nesnelere aşkın bir dünyanın maddesiz realiteleridir, nesnel varlıkların değişmez ezeli modelleri değil, Tanrı'nın fiillerini gerçekleştirme vasıtalarıdır. Diğer

⁷³ Int.Litt., V, XV, 33; Trinité, IV, I, 3.

⁷⁴ Trinité, IV, I, 3.

⁷⁵ a.y.

deyişle "varlık"la evren arasında ki ilişkiyi gerçekleştiren aracıdırlar. Aracı olarak da daimon, melek, elçi gibi adlar alırlar. Ve kaynağı Tanrı'da olan gücü karakterize ederler⁽⁷⁶⁾.

Oysa Augustinus'un ideaları, Tanrı'nın onları düşünmesiyle varlık kazanmış deşillerdir; Tanrı ile birlikte ezeldirler. Onlar yaratmanın ve Tanrı'nın evrenle kurduğu ilişkinin aracı olamazlar. İdealar sadece yaratılan herşeyin, deşişmez, ezeli modelleridir.

Yaratmanın modeli olmalarına rağmen idealar, ne etker neden, ne de örneksel neden olamazlar. Çünkü onların Tanrı'dan ayrı bir varlıkları yoktur; idealar Tanrı'nın zihnindedirler. Onları, gerçekten varolan şeyler diye düşünmekten çok, varolan şeyleri özleri gibi görmek gerekir. Bu açıdan Platoncu idealara oldukça benzemektedirler⁽⁷⁷⁾. Dolayısıyla idealar, nesnel varlıkların Tanrısal zihindeki örnekleri değil, bilginin nesnesidir. İdeaları varlık gibi düşünmek dilin zorunluluğundan doğmuştur. Bütün mümkünler olan ve Tanrı'nın zihninde taşıdığı ideaların Tanrısal zihinle ilişkisi konusunda, Cresson'la birliklte şunu diyebiliriz: Augustinus'un "bu ezeli gerçekleri Tanrı'nın yetkin aklının benimsediği aksiyomlardır"⁽⁷⁸⁾. Bu aksiyomlarda her cinsin, her türün, hatta her ferdin en açık ve deşişmez bilgisi vardır.

Şimdi, idealar doktrini ışığında, evrendeki sayısız tikel varlıkları ve onların birbiriyle sayısız ilişkilerinden doğan kombinezonları, yaratmadan önce gerçek şekliyle ezeli olarak tanıyan Tanrısal bilginin niteliğini görmeye çalışalım. Herşeyden önce şunu belirtelim ki; Tanrısal olan hiçbir şeyde ard arda gelme yoktur. Yaratma, daha sonra göreceğimiz gibi birbirini izleyen fiillerden ibaret değildir; tek ve ezeli bir fiildir.

⁷⁶ Rivaud, T.I, p.481.

⁷⁷ Platoncu ideaların varlık olarak değil;öz olarak gerçek kabul edilmesi gerektiği konusunda bkz. Copleston Frederich, Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi Tarihi Bölümü, Plato, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1985, s.54-109.

⁷⁸ Cresson, André, Augustin sa Vie et son Oeuvres, P.U.F., Paris, 1948, p.32.

Aynı şekilde Tanrısal bilgi bölünmez, bir düşünceden öbürüne gitmez. Tanrı, tanıdığı herşeyi, kendi sezgisiyle, aynı anda hazır olarak görür⁽⁷⁹⁾. Bu yüzden ne Tanrı'nın, tanıdığı şeyi sonradan tanıdığını; ne de düşündüğü şeyi düşünmeyi bıraktığını söyleyemeyiz. Tanrı, sonsuz zeka; sonsuz evrensel akıl; değişmeyen, ilerleyen, takip etmeyen, ayrılmayan ve bölünmeyen tek bakışla tanır. Bu bakış bütün gerçeği tüketir, ama kendi tükenmez. Çünkü o her zaman bütündür.

Bu ifadelere dayanarak, şu iddia olunabilir mi? "Tanrı nesnelere varoldukları için bilmez; tersine Tanrı bildiği için nesnelere vardır." Böyle bir şey imkansızdır. Çünkü Tanrı, bir şeyi gerçek olduğu için bilir; o şey de sadece Tanrı ile birlikte gerçektir. Tanrı'nın bilgisi Tanrı'dan ayrılmaz. Onun bilgisi, bu bilginin objeleri olan varlıkların nedenidir. Tanrı nesnelere önceden tanıyıp yaratmadı, onları yarattığı için tanıdı⁽⁸⁰⁾. Bundan dolayı Kutsal Kitap'taki "Tanrı ...i yarattı, sonra yarattığının iyi olduğunu gördü" tarzındaki ifadelerden, bilmenin nedeninin yaratma olduğu sonucunu çıkaramayız. Tanrı, bunu söylerken yaratılan şeyin iyiliğini sonradan öğrendiğini anlatmaz; bu iyiliği bize bildirmek ister. O'nun bilgisi kazanılmış bilgi olmadığı gibi hiçbir zaman değişmez. Önceden görmek, yeniden görmek O'na göre bir ve aynı şeydir⁽⁸¹⁾.

Tanrısal bilgi ezelidir; bu bakımdan insan bilgisinden ayrılır. İnsan evren hakkında Tanrı'nın bildiği şeyi bilse de, onun bilgisi, Tanrı'nın bilgisine eşit ve benzer olamaz. Çünkü insani bilginin modu, Tanrısal bilginin modundan kökten ayrıdır. İnsani enerji dediğimiz şey de Tanrısal enerjiye hiçbir zaman benzemez. Augustinus bu konuda şunları söyler: " Evrenin, ruhların ve bedenlerin yaratıcısı Tanrım! sizi geçmiş ve gelecek herşeyi böyle (insanın bildiği gibi) bildiğiniz düşüncesi bizden uzak olsun. Sizin bildiğiniz daha harika, daha esrarlıdır."⁽⁸²⁾. İnsan bildiği bir şarkıyı söyler veya dinler.

⁷⁹ Cité, XI, XXI.

⁸⁰ a.g.e., XII, XVII.

⁸¹ a.g.e. XI, XXI.

⁸² Conf. XI, XXXI, 41.

Oysa şarkının gelecek sözlerini bekleme, geçmiş sözlerini hatırlama, duygularına bir çeşitlilik, bir gevşeme verir. Bu demektir ki, bildiği şarkıyı söyleyen veya dinleyen kişi, aynı anda, hem dinlediği hem de dinlemesi gereken şeylerin de şuuruna sahiptir. Bu, genel anlamda, geçmiş bir davranışı olmak ve gelecek bir davranış yapmaya mecbur olmak şuuruna, geçmiş ve gelecek şuuruna sahip olmak demektir. Fakat bu gevşeme, bu şuurlar çokluğu "Tanrım sizde, değişmez tarzda ezeli olan, gerçekten ruhların ezeli yaratıcısı olan sizde bütün bunlar bulunmaz. Başlangıçtan itibaren yeri ve göğü bilginizde değişiklik olmadan tanıdınız; aynı şekilde yeri ve göğü, fiilinizde gevşeme olmadan yarattınız⁸³).

Augustinus, Tanrı'nın şimdiki ve geçmişi bildiğini kabul edip de geleceği bilebileceğinden kuşku duyanlara oldukça sert bir tavır alır; böyle bir şeyi düşünmenin, yani Tanrı'dan habersiz bir şeyin olabileceğini söylemenin, "dinsizliğe eş bir çılgınlıkla, Tanrı'nın önceden bilmesini (prescience) yıkmaya çalışmak anlamına geleceğini"⁸⁴ açıkça ifade eder. Tanrı kendi eserlerini, sonradan olacak şeylerin hepsini, kendi yetkinliğiyle ve kesin olarak bilir. Tanrı'nın önceden bildiği herşey, zorunlu olarak değil, O'nun iradesiyle gerçekleşir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Tanrı'nın yaptığı herşey zorunlulukla değil, hürriyetle yapılmıştır⁸⁵. Çünkü Tanrısal iradeyi zorlayan veya sınırlayan hiçbirşey yoktur. "Hem iradesi, hem de önceden bilmesi ezeli olduğu için Tanrı, yerde ve gökte, sadece geçmişte ve şimdide bulunan şeyleri değil; gelecek şeyleri de yarattı."⁸⁶ Bu nedenle hiçbir şey olması gerektiğinden başka türlü olamaz. Ancak Tanrı'nın bildiği ve istediği gibi olur. Tanrısal planda bütün fenomen dünyası tasarı olmaktan çıkmış, aktüelleşmiştir. Dolayısıyla Tanrı için gelecek de yoktur. Gelecekteki herşey yaratıldığından Tanrı'nın bilgisi öngörüye dayalı bilgi değildir. Çünkü öngörü gelecekte olan

83

a.y.

84

Lib.Arb., III, II, 4.

85

a.g.e. III, III, 6.

86

Cité., XXII, II.

şeylerin temaşaşından elde edilmiş bilgidir ve temaşa eden kişi, kendi dışında ve kendinden bağımsız bir dünyaya bağlıdır. Oysa gelecekte Tanrı'nın dışında ve O'ndan bağımsız hiçbir şey yoktur.

VII -YARATMANIN MADDESİ

A-KUTSAL KİTAP'TA VE AUGUSTİNUS'TA İLK MADDE PROBLEMİ

Şüphesiz bu başlık, böyle bir çalışmada, Platoncu Demiurgos'un ezeli bir maddeden yaratma fiilini çağırıştırdığı için, ilk anda biraz garip gibi görünecektir. Halbuki o, bizzat Eski Ahid'in gerek Tekvin Bölümün'de, gerekse diğer bazı bölümlerinde yaratılışla ilgili ifadelerin dile getirdiği ortak bir olguya işaret amacıyla konulmuştur. Söz konusu yerlerde Tanrı'nın örtük biçimde de olsa evreni bir maddeden yarattığından söz edilir ve "yaratma, baştan itibaren, her maddeden önce, tarihin bir başlangıcı düşüncesi olmaktan çok, maddenin içinde cereyan eden tarih-içi (intra-historique) bir olay gibi görünür."⁽⁸⁷⁾.

Baştan başa Tanrısal bir otorite ışığında düşünme olan Augustinus'un doktrininde de, aynı şekilde yaratma maddesinden söz edileceği açıktır. Gerçekten de Augustinus, özellikle hayatının son dönemlerinde yazdığı eserlerinde, Tanrı'nın bütün varlıkları şekilsiz, biraz sonra göreceğimiz gibi çeşitli adlar verdiği bir maddeden yarattığını açıkça söyler. Fakat bu ifadelerden, gerek Eski Ahit'te gerekse Augustinus'ta yoktan yaratma anlayışının olmadığını iddia ettiğimiz sonucu çıkarılmamalıdır. Biz sadece, Ahitler'in ve Augustinus'un yoktan yaratmayı Grek terminolojisi ve mantığıyla açıkladığını söylemek istiyoruz.

Bunun üç nedeni vardır: Kutsal Metinleri derleyen Yahudi yazarların soyut düşünceye yatkın olmayışları, Hristiyanlığın arka planında maddesiz bir oluşu tahayyül etmeyen Grek düşüncesinin bulunuşu ve mutlak yokluk olgusunu ifadeye yarayan bir kavramın olmaması. Şimdi bunlar üzerinde kısaca duralım.

Kutsal Kitab'ın en eski derlemelerini yapan Yahudi yazar-

⁸⁷ Gisel, Pierre, *La Création*, II^e Edition, Labort et Fides, Gèneve, 1987, p.113.

lar, tamamen somut düşünmeye sahiptirler. Tek, biricik Tanrı fikri bu ilk zamanlarda, sadece, dokunulabilir, duyulanıp tahayyül edilebilir istiarelerle ifade edilir. Monoteizmin ya da "yoktan yaratma"nın formülleri soyuttur ve Yahudilerin pek de kabiliyetli olmadığı birlik, madde ve başlangıç kavramlarının analizini gerektirir. Tekvin'in ilk dökümanlarında bundan dolayı "yoktan yaratma"dan açıkça söz edilmemesinde hayret edilecek bir şey yoktur⁽⁸⁸⁾.

Ancak yaratmayı açıklamaya yarayan birtakım metafizik kavramlar Eski Ahit'de bulunmamakla beraber, ifade ettikleri fikirler Tekvin'de yer almaktadır. Tekvin'in ilk iki hikayesi "yoktan yaratma"dan açıkça söz etmez. Fakat bu hikayelerin en eskisi (Tek, II, 5-25) Yahve adıyla, şahıs, tek, yaratıcı olduğu evrenden bütünüyle ayrı, bir ilk varlığı sahneye çıkarır. Diğer taraftan bu hikayelerin en yenisi ve en yetkini (Tek, I, 1-II, 4)- son redaktör tarafından doğru olarak kutsal derlemelerin başına yerleştirilmiştir- yoktan yaratmayı öngörmektedir⁽⁸⁹⁾. Tekvin'in ilk cümlesinde bulunan ve yetmişlerin de Grekçeye epoesen (birşey üzerine kurmak anlamındaki "epoi kodomo" mastarından)⁽⁹⁰⁾ diye tercüme ettikleri İbranice שָׁדַד fiili Kutsal Kitap'ta sadece Tanrısal fiil için kullanılır. Haklı olarak denilebilir ki, bu fiil, ilk varlığa özgü bir iş yapma biçimini, Tanrısal fiili gösterir. Hem uzun zaman monoteizm, Henotoizm şeklinde anlatılmış; Tanrı'nın birliği, rasyonel bir zorunluluk olarak değil de bir olgu şeklinde sunulmuştu. On Emir'deki kıskanç Yahve imajı, monoteizmin, bütün gerçeğini Yahudilerin kaba ve sert beynine uyduruyordu⁽⁹¹⁾.

Öbür taraftan bilindiği gibi Hristiyanlık, Hellenistik kültür ortamında; tek Tanrı inancıyla Roma Politeizmine olduğu kadar yaratma doktriniyle de Grek ezeliğine alternatif olarak çıkmıştır. Greklerin yaratılmamış, yok olmayan ezeli madde anlayışının en tipik ifadesini aşağıdaki fragmanlarda

⁸⁸ Guitton, p.152, 1 nolu dipnot.

⁸⁹ a.y.

⁹⁰ Dictionnaire Grec-Français et Français-Grec, par Ch. D. Byzantius, Imprimerie d'André Coromélas, Athenes, 1856, P.170.

⁹¹ Guitton, .152.

bulabiliriz: "Herkes için aynı şekilde meydana gelmiş bu dünya, ne hiçbir insan, ne de hiçbir Tanrı tarafından yaratılmadı. Fakat O, daima varoldu, şimdi de vardır ve ölçüyle yanıp ölçüyle sönen bir ateş olacaktır." (Heraclitos Frag.33) (⁹²) "Varolanı kendi gibi varolandan ayıramayacaksın. Heryerde aynı olan varlık asla dağılmaz ve toplanmaz. Başladığım yerin pek de önemi yoktur; çünkü buraya yeniden döneceğim." (Parmenides, Frag.2-3) (⁹³).

Bu iki fragmanın dile getirdiği varlık anlayışı, Platon'dan Stoacılığa ya da Aristo'dan Plotinos'a kadar bütün ekol farklılıklarına rağmen temelde bütün Hellenistik dünya görüşlerinde vardır. Bu anlayışa göre dünyanın köklü bir başkalaşıma uğraması yani varken yok, yokken varolması mümkün değildir. Sonuç olarak bu anlayış, tarih ve şekille (figure) değil de; uzam, hareket ve sayı (Arithmos) terimleriyle ifade edilir. Evrenin geçmişi geleceği bir yana, ancak onu bilme vasıtaları tartışılabilir. Evrenin sırlarının nasıl keşfedilebileceği konusunda farklı düşüncelerimiz olabilir. Fakat bizi, evrenin, değerli ve sonlu bir eser olduğunu kabule götüren, evrenin dışında bir nedeni araştırmayı problem yapamayız (⁹⁴).

Hristiyan imanının karşılaştığı arka plan budur. Bu dünya Kutsal Kitap geleneğine, onun pek de aşına olmadığı problemler çıkaran garip bir dünyadır. İmanın dogmaları Grek düşüncesinin problemleriyle bazen çatışarak bazen de uzlaşarak böyle bir dünyada hazırlanmıştır. Bundan dolayı bazı Grek düşüncesinin problemleri Hristiyanlığın problemi olacağı gibi, yeni dinin mensuplarının antik dünyada kullanılan vasıtaları da kullanması tabii olacaktır. Ama şüphesiz cevaplar aynı olmayacaktır.

Son olarak "yokluk" kavramına gelince: Bu kavramın, Kutsal Metinler'in derlendiği dönemlerde henüz bulunmayışı, ona dayalı tasavvuru da imkansız kılmıştır. Mutlak yokluğun düşünülemediği,

⁹² Battistini, Yves, *Trois Présocratiques*, Gallimard, Paris, 1968, p.34.

⁹³ a.g.e. p.111.

⁹⁴ Gisel, p.114.

ister istemez, yaratmayı, Greklerinkine benzemese de, bir maddeye dayatmayı zorunlu hale getirmiştir. Bunu, "yokluk" kavramını kısaca irdelediğimizde göreceğiz.

Grekçede olsun Latince de olsun, kendi özünde düşünülmüş ve tanımlanmış "yokluk" kavramına rastlamamaktayız. Bu kavramın ifade ettiği olgusal durum, ancak varlığın bir yadsınmasıyla dile getirilebiliyordu. Örneğin Grekçede yaratmayı anlatmaya yarayan ve "hiçbir şey" anlamına gelen "meden" kelimesinin başındaki "me", gene aynı anlamda kullanılan "ouden" kelimesinin başındaki "ou" öntakıları "-...değil", "...yok" demektir. Bunun gibi Latincedeki hiçbir şey anlamındaki "nihil" in "ni"si; varolan şey demek olan "ens" e yokluk anlamını veren "nec" ve bulunmayı, uzak olmak anlamına gelen "abstentia"daki "abs" önekleri birer olumsuzluk ekidirler; yokluğu ontolojik olumlulukla değil olumsuzluk yoluyla belirtirler⁹⁵). Dolayısıyla "yokluk" kavramı ve yoktan yaratma, anlatılmak için varlık kavramına muhtaçtır.

Böyle kavramsal bir zeminde ortaya çıkan Kutsal Metinler'-in "yoktan" yaratmadan açık ifadelerle bahsetmesi beklenemez. Aksi olsaydı, Tanrı, anlaşılmasız şeyler söylemekle suçlanacaktı. İşte bundan dolayı Eski Ahit'te yaratma, Grek üslubuyla açıklanır. Hikmet veya Süleyman'ın Hikmeti bölümünde söylenenler, hiçbir yoruma meydan vermeyecek derecede açıktır: "kai ktisasa ton kosmon ex amorphon hyles (=Tanrı'nın kudretli eli evreni şekilsiz bir maddeden yarattı)." (Hikmet, XI,17).

Jean Pépin'nin "Hellenizm ve Hristiyanlık" adlı makalesinde, hellenizmin Hristiyanlığa etkisinin açık bir örneği olarak zikrettiği⁹⁶) Hikmet'in bu cümlesindeki "hyles(=madde)" kelimesi şüphesiz, ilk anda, Tanrı'nın kullandığı bir alet izlenimini veriyor. Fakat yazar Aristo düşüncesine yabancı

⁹⁵ Bu kelimelerle ilgili olarak bkz. Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, c.I-II, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955; *Nouveau Dictionnaire Latin-Français*, Par Wailly, M. Alfred, Paris, 1861; *Dictionnaire Grec-Français et Français-Grec*.

⁹⁶ Pépin, Jean, "Hellenisme et Christianisme", dans *l'Histoire de la Philosophie II, la Philosophie Médiévale*, Hachette, Paris, 1972, p.20.

değildir. Son sınırlarına kadar geriye çekilmiş bir şekilsizlik basit imkanla aynı şey değil midir?⁽⁹⁷⁾. Öyle denebilir ki, bu cümlede yaratma düşüncesi, Aristocu bir terminolojiyle anlatılmaktadır.

Augustinus da "Maniheistlere Karşı Tekvin Üzerine" adlı eserinde sözkonusu cümleyi, şekilsiz ilk madde görüşünü desteklemek üzere zikreder. Ancak, değişik bazı el yazmalarında, "şekilsiz madde(=materia informi)" sözünden başka "görünmez madde(=materia invisa)" kelimesinin de bulunduğunu eklemeyi unutmaz⁽⁹⁸⁾.

Yalnız Augustinus bu konuda Eski Ahit'ten bir adım daha ileri gitmekte, Kutsal Metinlerden farklı olarak, şekilsiz olmanın yanında, ilk maddenin, yaratılmış olduğunu da söylemektedir: "Haklı olarak Tanrı'nın her şeyi yoktan yarattığına ve maddenin de mutlak olarak yoktan yaratıldığına inanıyoruz."⁽⁹⁹⁾.

Hypponlunun bu cümlesinden yola çıkan P. Gardeil, Augustinus'a göre iki yaratmanın olduğundan söz eder. Bunlar: 1- Tekvin de "gök(=coelum)" ve "yer(=terram)" kelimeleriyle belirtilen maddenin yaratılması, 2- bu maddenin Tanrısal idealara göre şekillendirilmesi. Şekilsiz maddenin yaratılmasıyla, Tanrısal idealara göre şekillendirilmesinin aynı anda olduğunu söyleyen yazar, Augustinus'ta, şekil vermeyi de yaratma olarak kabul eden Saint Thomas'da olmayan bir kapalılık bulur⁽¹⁰⁰⁾.

Gilson ise, Augustinus'ta "formare(=şekillendirmek)" ve "creare(=yaratmak)" kavramlarının birbirinden ayrı, birbirine zıt olmadığı görüşündedir. Augustinus'un aynı cümlesinden o şu sonucu çıkarır: Gerçekte bu metin, sadece, duyu nesnelерinin de tıpkı şekilsiz madde gibi yokluktan yaratılmış olduğunu söylemektedir⁽¹⁰¹⁾. Fakat kendisinin doktrinde, "şekil verme"nin yaratma sayılıp sayılmıyacağı üzerindeki görüş farklılıkları ne

⁹⁷ Guitton, p.92, 1 nolu dipnot.

⁹⁸ Gen.Cont.Man., I, V, 9.

⁹⁹ a.g.e., I, VI, 10.

¹⁰⁰ Gardeil, P. La Structure de l'Ame et l'Experience Mystique

T.I, J. Gabalda, Paris, 1927, pp.156-159.

¹⁰¹ Gilson, Introduction..., p.258, 3 nolu dipnot.

olursa olsun Augustinus'a göre ilk maddenin yaratılmış olduğunda asla şüphe yoktur.

Augustinus, bu ilk maddeye "kaos" adını vermekten de çekinmez. Ancak onun "kaos"u Hesiodos'un "Kaos"undan ayrı bir konumdadır; onun gibi düzensiz ve şekilsiz olmakla birlikte, antropomorfik-mitolojik tanrıların hazır bulduğu bir şey değildir⁽¹⁰²⁾; aşkın bir Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu konuda Augustinus şunu demektedir: "Önce, karışık, şekilsiz madde yaratıldı; daha sonra seçik ve şekilli olacak her şey ondan çıktı. Bu, Greklerin kaos dediği şeydir."⁽¹⁰³⁾.

Bütün bunların yanında, Eski Ahit'in, miladın ilk yıllarında İskenderiye Yahudileri tarafından Grekçe olarak yazılmış kitaplarında, pek iyi ifade edilmemekle birlikte, "yoktan yaratma"yı formülleştirmeye çalışan bir cümleye de rastlamaktayız. Maccabelerin annesi şehit olmaya davet ettiği oğluna şöyle seslenir: "Oik ex onton epoiesen auta, o theos (=Oğlum! Dünyayı, Tanrı'nın, varolan bir şeyden yaratmadığını hatırla)." (II Maccahabées VII,28) ⁽¹⁰⁴⁾. Kutsal Kitap, Tanrı'nın neden oluşu ve dünyanın zorunsuzluğu konusunda böyle orijinal bir görüşü içermektedir. "⁽¹⁰⁵⁾.

B-İLK MADDENİN NİTELİKLERİ

Şekilsiz olan ilk maddenin özellikleri nedir? Augustinus'-da bu sorun tek bir cevabı yoktur; çünkü onu çeşitli şekillerde düşünür. Yalnız, Augustinus'un ilk maddeyi tasvir etmeye çalışması, ona varolan birşeymiş gibi baktığı düşüncesini uyandırmamalıdır. İlk maddeye bir varlık modu vermekle onu tehlikeye atmış oluruz. O, hiçbir pozitif terimle ifade edilemez. Bu

¹⁰² Bu konuda bkz. **Hesiodos, Eseri ve Kaynakları**, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, T.T.K.Y.XX.Dizi, sa.5, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1977, s.108.

¹⁰³ **Gen.Cont.Man.**, I,V,9.

¹⁰⁴ Apokrif olduğu gerekçesiyle, Fransızca ve İngilizce tercümelerde olduğu halde, Eski Ahit'in bu bölümü, Protestanların yaptığı Türkçe tercümede yer almamaktadır.

¹⁰⁵ **Gitton**, p.153.

yüzden ilk maddeyi anlamak çok kolay değildir (¹⁰⁶); onu en iyi anlatma şekli, bilinemeyeceğini söylemektir (conetur eam nosse ignorando, vel ignorando noscende) (¹⁰⁷).

Augustinus bu şekilsiz maddeye, herhangi bir şey olan hiçlik (nihil aliquid) veya bir varolmayan varlık (est non est) (¹⁰⁸) demeyi tercih eder. Yalnız bu hiçbir zaman Platon'un "me on"una (yokluk) benzemez. Çünkü "me on" varlığın karşısındaki zihni bir gerçeklik olduğu halde, ilk madde bu anlamda, yani varlığın zıddı anlamında yokluk değildir. O vardır, "Tanrı tarafından yoktan yaratılmıştır" (¹⁰⁹), daha sonra şekil kazanarak, etkinleşerek, herşeyin kaynağı, Tanrısal aktivitenin objesi olmuştur. Deyim yerinde ise ilk madde yaratılmış "hyle"dir. Ona gerçek yokluk değil de bir tür yokluk denilmesinin nedeni şekilsiz olmasıdır. Çünkü nesnel tarzda varolmak şekle sahip olmaktır. Oysa ilk maddenin şekli, bunun sonucunda da nesnel varlığı yoktur (¹¹⁰). Bununla birlikte ilk madde "önceden sahip olmadığı şekli almaya, yani Tanrı'nın lütfekar elleriyle şekillendirmeye müsaittir." (¹¹¹).

Bu madde nasıl devam edebilir? Ona bir zaman vermek güç gibi görünüyor. Çünkü zaman maddi ve manevi hareketle mümkündür (¹¹²). Diğer taraftan Manihestlerle birlikte bu maddenin ezeli olduğunu iddia etmek de imkansızdır. Bu alternatiften kaçınmak için Augustinus zamandan önce ve aşağı; bununla birlikte sürekli ve ezeli olmayan bir sürenin varlığını farzeder. Bu ön-zaman, bölünmez Tanrısal bir fiil olan yaratmanın şekilsiz, sadece idea ların formunu alma kapasitesine sahip ilk maddenin şekillendirilmesine kadar geçen süre olarak düşünülemez. Çünkü Tanrı'nın varlığı kendi cevherleriyle ve şekilleriyle birlikte yaratması aynı anda olmuştur.

Bu yüzden ilk maddenin önce ve ilk anda yaratıldığını

¹⁰⁶ Conf., XII, XXIX, 40.
¹⁰⁷ a.g.e, XII, V, sona kadar.
¹⁰⁸ a.g.e. XII, VI, 6; XII, XV, 22.
¹⁰⁹ Vraie Relig., XVIII, 35.
¹¹⁰ a.y.
¹¹¹ a.y.
¹¹² Conf., XII, IX, 9.

söyleyemeyiz. Çünkü zaman formla birlikte doğar. İlk maddenin zamana önceliği, zamanın kaynağı olmasındandır. Tıpkı sesin şarkıya, Tanrı'nın ezeliliğe üstünlüğü gibi. Zihnin burada bir güçlkle karşılaşmasına şaşmamalıdır. Çünkü bu son iki üstünlüğü sadece zamandaki ve tercihli üstünlükleri kavrayabilen zekaların bunu kavraması çok zordur⁽¹¹³⁾.

Augustinus bu şekilsiz ilk maddeye, Tanrı'nın, çeşitli adlar verdiğini söyler. Şimdi, bu konuda söylediklerini dinle yelim: Ona önce yer ve gök denildi. Yer ve gök daha önceden var oldukları için değil, varolabilecekleri için ilk maddedirler. Fakat gök ve yer onlardan yaratılmıştır. Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın ilk önce yarattığı şey olarak yazılan gök, gökyüzünün göğü (caelum caeli); yer de yeryüzünün yeri (terram terri) yani maddesidir⁽¹¹⁴⁾.

"Tanrı bu maddeye, görünmemesine ve sürekli olmamasına rağmen yer yüzü de der. Çünkü bütün unsurlar arasında en dikkat çekici olan yer yüzüdür."⁽¹¹⁵⁾ Tanrı'nın, görünmediği için karanlık, şekilsiz dediği bu maddeye su adı verdiği de olmuştur. "Sanatkar iradesinin şekil vermek istediği nesnelere üzerinde gezinmesi gibi, Tanrı'nın ruhu da bu su üzerinde geziniyordu."⁽¹¹⁶⁾ Tanrı bu ilk maddeye neden su demiştir? Bunun nedeni bütün canlıların sudan yaratılmış olmaları ve suyla beslenmeleridir⁽¹¹⁷⁾.

Peki Tanrı, bu şekilsiz ilk maddeye neden bir değil de birçok ad vermiştir? Augustinus bunun Tanrısal bir hevesten değil, insanı bir zaruretten doğduğunu söylüyor: "Gerçekte, bilinmeyen her şeyin insanlara, anlamı bilinen kelimelerle anlatılması ve bu şeyin tek değil, birçok adlar alması gerekiyordu. Çünkü onun sadece bir adı olsaydı, insanların kullandığı kelime onu pek az tanıtabilirdi."⁽¹¹⁸⁾ Oysa Tanrı, ilk maddeyi değişik kavramlarla ifade ettiği zaman onun değişik görünüşlerine

¹¹³ a.g.e., XII, XXIX, 40.
¹¹⁴ Gen.Cont.Mân., I, VI, 11.
¹¹⁵ a.g.e. 12
¹¹⁶ a.y.
¹¹⁷ a.y.
¹¹⁸ a.y.

dikkati çekmiş, sonuçta daha ayrıntılı olarak anlatmış olur.

VIII-YARATMA SÜRESİ

Augustinus için yaratmanın süresi problemi, Eski Ahit'te, Tanrı'nın, bütün varlıkları altı günde yarattığına ve yedinci günde dinlendiğine ilişkin söylenenlerin ne anlama geldiğini açıklama zorunluluğundan doğmuştur. O, bu problemi bir fizikçi olarak değil, dogmaları çıkış noktası yapan bir teolog sıfatıyla çözmeye çalışır.

Hyppon psikoposu, "dünyanın başlangıcı olduğunda hiçbir şüphe ileri sürmeyen, yaşadığı dönemin tabiat tarihi ve arkeolojisinin"⁽¹¹⁹⁾ vardığı sonuçlara itiraz etmemekle birlikte, bu bilimlerin altı gün konusunda herhangi bir şey söyleyemediklerine dikkat çeker. Yaratılış günlerinin bilimsel açıklamalarını araştırmaya çalışmak, ona göre, hem bir boş bir çaba olmaya mahkumdur, hem de Kutsal Kitab'ın itibarını tehlikeye düşürmektir⁽¹²⁰⁾. Bu durumlardan kurtulmak ve "altı günden kasıt nedir?" sorusuna tek, kesin olmasa bile makul cevaplar verebilmek için Kutsal Metinler'e başvurmalıdır.

Dünyanın başlangıcının, İsa'dan 6000 yıldan öteye gitmediğine inanan Augustinus⁽¹²¹⁾, altı gün problemiyle, oldukça genç denebilecek yaşlardan itibaren meşgul olmaya başlamıştır. Fakat karşılaştığı güçlükler yüzünden, aşağıda göreceğimiz gibi en azından kendisine daha doğru gibi görünen tek bir çözüme ulaşamamıştır⁽¹²²⁾. Çünkü Kutsal Kitap'ta altı günle ilgili ifadelerin, Augustinus için gerçek anlamı Tanrısal bir sırdır. Tanrı, Kitab'ında ortalama insana hitabeder. Üstelik Eski Ahit'in baştarafında yer alan yaratma olgusu bir kaos tasavvuruna sıkı sıkıya bağlıdır ve orada Tanrı'nın yaratıcı fiili, azar azar, derece derece, kaostan kozmosu teşkil eden bir iş gibi tasvir edilir.

¹¹⁹ Martin, p.281.

¹²⁰ Conf., V, V, 8.

¹²¹ Cité, XII, X.

¹²² Portalie, col 2354.

Eski Ahit'in, dünyanın altı günde yaratıldığına dair sözleri gerçek anlamlarıyla alacak olursak antropomorfizme düşmüş oluruz. Çünkü bu sözler insan zihninde işçi bir Tanrı imajı uyandırmaktadır. Bundan kaçınmak için altı günü Tanrısal bir istiare olarak anlamak ve bütün varlıkların aynı anda yaratıldıklarını kabul etmek gerekir. Fakat anlık yaratma da, altı günle pek de bağdaştırılamaz. Bu iki engele rağmen güvenli bir yol nasıl bulunabilir? Anlık ve ard arda yaratmayı uzlaştırmak gerekirse bu nasıl yapılabilir? Bu güç problem Augustinus'u sürekli uğraştırmıştır. O, konuya ilişkin görüşlerini hep düzeltmiş ya da yeni baştan ele almıştır.

Augustinus altı gün problemini çözmeye çalışırken, konuyla ilgili sözleri az önce söylediğimiz gibi istiare olarak alır ve kendine göre yorumlar. Onun yorumu oldukça ihtiyatlıdır. Bu yorum Antakya lafızcılığının (litteralisme) ve İskenderiye istiareciliğinin (Allegorisme) avantajlarını birleştirip hem hermenötik yorumdan, hem de felsefi spekülasyondan yararlanmayla yapılmıştır⁽¹²³⁾. Ancak bu yorumlar, Kutsal Metinler'in çağrı şımlarından asla uzak değildir. İstiare metodunun özü, her anlamada ki engelleri ortadan kaldırmak, güçlükleri yok etmektir; ama hayal gücünün sınırlarını zorlamak değildir. Şimdi Augustinus'un bu konudaki düşüncelerini kronolojik bir sıra içinde görmeye çalışalım.

O altı gün problemine 389'da yazdığı "Maneheistlere Karşı Tekvin" adlı kitabında değinir. Kutsal Kitap'ta bir defalık yaratılışın altı günde anlatılmasının hikmetlerini açıklamaya çalışır. Eski dostlarına verdiği cevapta şöyle der: "Tanrı'nın dünyayı, göğü, yeri kısaca bütün evreni nasıl yarattığını sözle anlatamayız. Fakat günlerin sıralamasına göre yapılan bu açıklamanın amacı bir tarih görünüşü altında geleceğin nasıl olması gerektiğidir"⁽¹²⁴⁾. Augustinus, insanlığın başlangıcından kıyamete kadar olan tarihinin yaratılışın altı günüyle anlatılmak istendiğini gene aynı kitapta açıklar. Buna göre Tanrı, birinci günle Adem'den Nuh'a; ikinci günle Nuh'tan

¹²³ Guilton, p.136.

¹²⁴ Gen.Cont.Man., I, XXIII, 41.

İbrahim'e; üçüncü günle, İbrahim'den Davud'a; dördüncü günle Davud'dan Babil esaretine; beşinci günle Babil esaretinden İsa'nın gelişine kadar olan süreyle, altıncı günle de İsa'dan kıyamete kadar geçecek zamanı kasteder⁽¹²⁵⁾.

Augustinus, 393'te yazdığı "Tekvin'in Edebi Yorumu"nda, sıradan insanların anlayışlarına uygun olan altı günle ilgili açıklamaları, yüce şeyleri, zayıf idraklere anlatma gayesi güttüğünü söyler⁽¹²⁶⁾. Tanrı, Kutsal Metinler'i okuyanların anlaması için yaratılış, sanki farklı zaman aralıklarında cereyan etmiş gibi konuşmaktadır. Yaratılış hikayesiyle bu insanlar kendi lerini, herşey sanki gözlerinin önünde olmuş gibi hissederler⁽¹²⁷⁾.

Gerçekte Tanrı, herşeyi aynı anda yaratmıştır (creavit omnia simul). Tekvin'de söz edilen günler altı ayrı gün değil, altı defa tekrar edilen bir ve aynı gündür. Bu konuda Augustinus şöyle demektedir: "Ne ikinci gün birinciden, ne üçüncü gün ikinciden ne de bütün diğerleri öncekilerden farklı değildir. Fakat onların hepsi altı veya yedi defa tekrar edilmiş bir ve aynı (idem ipse unus) gündür."⁽¹²⁸⁾. Daha doğrusu ona gün bile denemez. Çünkü o altı veya yedi ayrı ad verilen tek ve bölünmez bir andır⁽¹²⁹⁾.

Eğer bütün varlıkların bir ve aynı anda yaratıldığını kabul edersek Eski Ahit'de Musa'nın ağzından nakledilen altı günü nasıl anlamalıyız? Bir gün, geceyle gündüzün toplamı olduğuna; oysa gündüzün nedeni olan Güneş dördüncü gün yaratıldığına, dolayısıyla ilk üç gün Güneşsiz yani gündüzsüz olduğuna göre bunlara nasıl olağan günler diyebiliriz?

Yaratmada sürekliliğin olmayışı ve astronomik gün kavramı, Augustinus'u Tekvin'deki kozmogonik süreyi yorumlamaya yöneltmiştir. Bu yorumlardan birine az önce değinmiştik. Şimdi diğerlerini görmeye çalışalım. Augustinus'un 389'daki yorumu aşağı yukarı şöyledir: Yaratma tarihinde gece, şekilsiz ilk

¹²⁵ a.g.e.XXXV,35-42.

¹²⁶ Int.Litt.Imp.de la Gén.,III,8.

¹²⁷ a.g.e.VII,28.

¹²⁸ Cité,XI,IX.

¹²⁹ Int.Litt. de la Gén.,IV,37.

maddenin yetkin olmayan halini; gündüz de bu maddeye Tanrı tarafından özel bir belirlenim verilmesini gösterir⁽¹³⁰⁾.

Augustinus 389'da olduğu gibi 393'de de düşüncelerini olgunlaştırmaya mecbur olduğunu hissediyordu. Altı günün anlamını tam anlamıyla açıklamak için 400 yılında "İtiraflar"da, 401'den sonra "Tekvin'in Edebi Tefsiri"nde ve 416'da "Tanrı Devleti"nde tekrar tekrar yaratılış konusuna döndü.

"İtiraflar"da, altı günün hikayesinin basit bir anlatım içinde yapılmasına rağmen, birçok saf gerçeği ihtiva ettiğini söyleyen Augustinus, basit düşünceli insanların Tekvin'in ilgili ifadelerinden, yaratıcı Tanrı'nın antropomorfik bir tasavvurunu çıkardıklarını belirtir. Onlar aynı şekilde [Tanrı dedi ki, "bu şey olsun" ve o şey de oldu] (Tekvin,) sözünden olmuş bitmiş bir olayı anlarlar. Bu görüşleri ileri sürenler henüz gelişmemiş düşüncede olanlardır⁽¹³¹⁾. Oysa bu tür insanların imanlarındaki gerçek, basit tasavvurlarını aşar. Çünkü yaratma insan fiiliyle hiçbir zaman aynı olamaz.

"Tekvin'in Edebi Yorumu"nda Augustinus, altı gün problemini bir soruyla şöyle ortaya koyar: "Tanrı altı günü niçin çok açık ve ayrıntılı biçimde anlatmıştır?" Sorunun cevabını da şöyle verir: Bunun nedeni "Tanrı herşeyi aynı anda yarattı" sözlerinin gerçek anlamını kavrayamayanlara, onların zayıf idraklerine uygun olarak yaratılışı anlatmaktır⁽¹³²⁾.

Sonuç olarak Augustinus, altı günü harfi harfine anlamaz. Evrenin bir hafta boyunca devam eden bir süreç içinde yaratıldığını söyleyenlerin görüşlerini reddeder. Ona göre, yüce ve değişmez olan Tanrı, yaratıcı aksiyonunu zaman boyunca gerçekleştirmedir. Tanrı kendisini bütünüyle Kelam'ı aracılığıyla ifade ettiği için, kendinde, bütün mümkün varlıkların ilk örneklerini, düşünülür formlarını, kanunlarını, ağırlıklarını, ölçülerini ve sayılarını kendinde ezeli olarak ihtiva eder. Yaratmak için Tanrı'nın, dünyaya, sadece "ol" demesi yeterlidir. Ona "ol" dediğinde Tanrı, dünyayı, istedi ve yarattı. Bir hamlede, hiçbir

¹³⁰ Int., Litt., Imp. de la Gén., XV, 51.

¹³¹ Conf., XII, XXVII, 37.

¹³² Int. Litt., IV, XXXIII, 52.

zaman tevalisi olmaksızın, o zaman varolan herşeyin, bugün varolan herşeyin ve sonradan olacak herşeyin bütünü yarattı (¹³³).

Augustinus herşeyin anlık yaratılışı görüşünde olduğu için altı gün ifadesini yorumlarken 389'da ki yorumu aşağı yukarı şöyledir: Yaratma tarihinde gece maddeyi; gündüz formu gösterir(¹³⁴). Bir başka yerde de, Kutsal Kitap'ta ilk önce yaratıldıkları söylenen gece ve gündüzden, Tanrı'nın, gece ile şekilsiz ilk maddenin belirsiz, yetkin olmayan halini, gündüzle de bu maddeye O'nun tarafından özel bir belirlenim verdiğini kastettiğini söyler(¹³⁵).

Bu yorumu terk etmeksizin 400'de başka bir yorum önerir: Buna göre altı günle, meleklerin, yaratılmış nesnelere idrak edebilmek için sahip olmaları gereken bilginin evrelerini anlamak gerekir. Çünkü, herşeyi aynı anda yaratan Tanrı, onu, meleklerle, aşamalı olarak, önce Tanrısal idealarda gösterdi. Meleklerin nesnelere idealarda bilme şekline sabah denir. Fakat onlar, nesnelere daha sonra somut realiteleri içinde tanıdılar; tanımanın bu aşağı şekline de akşam denir(¹³⁶).

Augustinus, bu konularda çok uzun zaman düşündüğü, dinin yararının da bu derin düşüncelerde olduğunu gördüğü için, her aşırı ve zorlama yorumlardan uzak durmaya çalışıyordu. Gene o, tartışmaya açık ve ortadan kaldırılmaları muhtemel faraziyelerin veya kehanetlerin kabul edilmiş bir görüş diye telakki edilmelelerini, dine zarar vermelerini istemiyordu. Şüphesiz Augustinus'un yaptığı bütün yorumlar tecrübeyi aşar. Fakat, kesinliğin olmadığı yerde tek bir çözümle yetinilmesini, o çözümün de diğer başka çözümlere tercih edilmesini hoş karşılamaz.

O nüfuz edilmez bir sırrı incelediğinin bilincindeydi; her çözümün değerini takdir ediyordu. Yaratmanın insanın bilebileceği kesin bir tarihi olmadığını ve olamayacağını biliyordu. Bunun için yaratma üzerine yapılan araştırmalarda hiçbirşey onun zeka-

¹³³ a.g.e. IV, XX, 37.

¹³⁴ Gén. Cont.Man., II, III, IV.

¹³⁵ Int.Litt.Imp. de la Gén.XIV, 51.

¹³⁶ Cité, XI, VIII.

sını sınırlayıp durduramazdı⁽¹³⁷⁾.

Buna paralel olarak, "Maniheistlere Karşı Tekvin " adlı kitabında başka bir yorumu buluyoruz. Augustinus diyor ki: Tanrı, altı günle, insanın ahlaki gelişimini istiare yoluyla anlatmak istemiş olabilir. Çocukluk çağlarındaki bilgisi beş duyu ile sınırlı olan insan, erginlik ve yetişkinlik dönemlerinde aklın bilgisine de sahip olur. İşte, beş duyu ile akıl bilgisi Kutsal Kitap'ta sözü edilen altı gün olabilir⁽¹³⁸⁾.

Oysa "Tekvin'in Edebi Yorumu"nda Augustinus'un önceki teolojik yorumlarından farklı olarak kozmolojik karakterde bir yorum görmekteyiz. Bu eserinde o, Tanrı'nın, kendi yaratma fiiline değil de, evrendeki fiziksel olguların, doğal nedenlerle meydana geldiğini insana anlatmak için, dünyayı altı günde yarattığını söylemektedir⁽¹³⁹⁾.

Bu konudaki son bir yorumda şöyledir: Bu günler, özellikle gece ve gündüz meleklerin yaratıklar hakkında, gerek Tanrı aracılığıyla gerekse kendi kendilerine edindikleri bilginin birbirini izleyen evreleridir⁽¹⁴⁰⁾.

Görülüyor ki Augustinus, 389'dan beri incelediği "Tekvin"in baştarafındaki altı gün anlatımı üzerinde çeşitli yorumlarına rağmen kesin bir yargıya varmaktan kaçınmakta, yaptığı bütün yorumların ona en kabul edilebilir görünen yorumlar olduğunu söylemektedir. Ona göre tam bir açıklama olmayışı yüzünden yaratmanın süresiyle ilgili söylenenler gerçekte bir sırdır ve bu sırta nüfuz etmek imkansızdır. Bunu "İtirafklar"da açıkça söyler: "Gücümüzün yettiğince Edebi Yorum'un ilk kitabında Tekvin'i çeşitli şekillerde açıkladım ve aklımı çalıştırarak bize söylenen sözler üzerindeki görüşlerimi dile getirdim. Daha iyi bir yorumun zararına olabilecek bir şeyi pervasızca savunmadım. Böylece herkes, kendi eğilimine göre bulabildiği şeyi alacaktır. Fakat insan, anlamamanın imkansız olduğu yerde, şerefi Tanrısal Metin'e versin ve yanlış yapmaktan korksun"⁽¹⁴¹⁾.

¹³⁷ Martin, p.297.

¹³⁸ Gén.Cont.Man., I, XXXV, 42.

¹³⁹ Int.Litt.Imp. de la Gén., VII, 28.

¹⁴⁰ Int.Litt., IV, XXVI-XXX, 43-47.

¹⁴¹ Conf., XII, XX, 40.

S O N U Ç

Augustinus, sadece diyalektiği kullanan teknik anlamda bir filozof olmadığı gibi doktrini de tabiatıyla karakteristik metafizik bir sistem değildir. Zaten o, hiçbir zaman rasyonalist bir filozof olduğunu iddia etmediği gibi böyle olmayı da istemez. Onun bütün çabası nesnel determinasyonların üstünde, sonsuz iyilik olan Tanrı'yla insanın bozulmuş olan ilişkilerini özgür iradesiyle yeniden düzeltmeye çalışmaktır. Diğer deyişle Augustinus'un doktrini bir kurtuluş doktrinidir.

Ona göre gerçek felsefe, iradeyi bedenden Tanrısal inayetle, düşünceyi de septisizmden vahiyle özgürleştiren bir aktla başlar. Bu yüzden Augustinus, sadece aklın prensiplerine dayalı bir araştırmaya da karşıdır. Tersine o, aklın, hareket noktasını vahiyden almasını ister, bu isteği doktrinin temel eğilimini ifade eden meşhur "credo ut intelligam (=anlamak için inanıyorum)" cümlesiyle en açık şekilde tezahür ettirir. "Anlamadan önce inanma" ilkesi gibi, teoloji için değerli ve zorunlu bir metodu, felsefe için de gerekli görmektedir. Bundan dolayı Augustinus'un zihinsel aktiviteyi peşinen başarısızlığa mahkum ettiği söylenebilir mi?

Augustinus'un philosophia ancilla teologiae (teolojinin hizmetinde felsefe) taraftarlarıyla aynı görüşte olduğu ileri sürülemez. Çünkü o, teolojiyi ve felsefeyi birbirinden ayrı ve bağımsız iki ayrı bilgi disiplini gibi görmüyordu; dolayısıyla felsefeyi teolojinin hizmetçisi yapması söz konusu değildi. Ona göre gerçek felsefe olmayan Grek felsefesinin, olsa olsa imana yardımından söz edilebilirdi.

Augustinus, felsefi gerçekliğin, sonuçlarını, vahiyden çıkarılmış gerçeklikler üzerine kurmaz. Çünkü onun anlayışına göre iman gösterir; ama ispat etmez. Bundan dolayı o,

vahyedilmiş verilerin tanımlarını yapmaya ve muhtevalarını rasyonel olarak açıklamaya çalışan teologdan farklı bir tavır sergiler. Her ne kadar teolog gibi vahyedilmiş verilerden hareket ediyorsa da, Augustinus'un amacı, felsefe yaptığı zaman, dogma verisinin aklın verisiyle uyuşup uyuşmadığını, uyuşuyorsa ne ölçüde uyuştuğunu araştırmaktır.

Bu doktrinin, kabul edildiği ve bizim de önemli ölçüde katıldığımız gibi, Platon'la ve Yeni Platoncularla çok sıkı ilişkisi vardır. Ancak, kanaatımıza göre Augustinus, Hristiyanlığın izin verdiği kadar Platoncudur. Dogmaların açık ifadeleriyle idealist ve sudurcu sistemlerin ilkeleri çatıştığında tercihini o, birincilerin lehine kullanır.

Şüphesiz Augustinus, sözü edilen filozofların büyük tesiri altında kaldı. Fakat, bir Hristiyan olarak aldığı bu tesir, onun, gördüğümüz gibi bu doktrinlerde, Hristiyanlık adına değiştirmeler yapmasına engel olamamıştır. Bu yüzden, Augustinus'un düşüncesinde, Platonculuğun payını, onun temel tezlerini maskeleyecek derecede mübalağa etmemelidir.

Augustinus'un kendine özgü orijinal görüşlerinin olduğu kadar, Platon'dan miras olarak aldığı bazı görüşlerin bir uyum içinde senteze ulaşmadan yan yana buldukları da gerçektir. Hristiyan tarihselciliği ile Greklerin zaman dışı akılcılığı her zaman uzlaştırılamamıştır. Ancak bütün sistematik birlikten yoksunluğuna rağmen, teoloji ve metafiziğin iki ayrı bakış açısının yaklaştırılmaya çalışılmasının verimli olmadığını söyleyemeyiz.

Augustinus, Kutsal Metinler'in çok anlamlılığını, basit ifadelerin zengin anlamları olduğunu kabul ediyordu. Bu zengin anlamları tek bir anlama indirgemek, ona göre, Tanrı'nın sözünü anlamamak demektir. Kutsal Metin, basit birkaç kelimeyle, herkesin kendi anlayışına göre ve kudreti oranında pay aldığı

teolojik açıdan çok tehlikeli sonuçlara yol açan bir karıştırmayı ortadan kaldırmakta, yaratmanın, Tanrı'nın ezeliğine zarar verdiği yanlış görüşünün önüne geçmektedir.

İlk maddenin de Kutsal Kitap'tan farklı olarak, yaratıldığını söylemesini, Grek felsefesinin etkisini aşmaya doğru önemli bir hamle gibi görmekteyiz. Bu konuda onun ilk maddeyi, daha elverişli bir kavram bulunamadığından, bir "varolmayan-şey"le açıklamak zorunda kalmasından doğan sıkıntının da farkındayız.

Augustinus dogmanın, Tertullianus gibi "akıl dışı" olduğunu değil; ancak "akıl üstü" olabileceğini kabul etmekte, "akıl üstü" olmayı da düşünme nesnesi olmakla zıtlık içinde görmemektedir. Ona göre bir konu ne kadar mister olursa olsun kendi hakkında akıl yürütmemize engel değildir. Ama en mükemmel akıl yürütme de hiçbir zaman misterliği ortadan kaldıramaz.

Tanrı'nın kanıtlanması konusunda doktrinin temeli olan "inanma"nın, "kanıtlama"ya önceliğine rağmen, aydınlattığı akıla yani zekaya ulaştıran geçici bir aşama olması; buna karşılık ezeli-ebedi gerçeklik olan Tanrı'yı tanıyabilmek için akılın imana dayanmak zorunda bulunması diğer deyişle fideizmle rasyonalizmin karşılıklı olarak birbirini tamamlaması ve dengelemesi Augustinus teolojisinin başarılarından biri olarak görülebilir.

O hayatının çok kısa sayılabilecek bir döneminde radikal değil; ama Karneadesçi anlamda bir septik olmuştur. Yani bilginin tümüyle imkansızlığını benimsemekten çok, akataleptik bir tutumun daha kabul edilebilir olduğu görüşünü taşımıştır. Fakat daha sonra terk ettiği septisizme karşı geliştirdiği kanıtların özellikle Pyrrho, radikalçiliğini hedef edindiğini görüyoruz. Böylece o yargıdan kaçınmanın imkansızlığını şüphe edilemez bir temelin bulunuşunu ispat yoluyla ortaya koymuştur.

I-AUGUSTINUS'UN ESERLERİ

Oeuvres Complètes de Saint Augustin serisinde Pérrone, Écalle, Vincent, Charpentier, H.Barreau tarafından tercüme edilen Librairie de Louis Vivés editörlüğünde Paris 1869-1873 yılları arasında basılanlar:

Les Treize Livres des Confessions, 1870.

Les Trois Livres Contre Académiciens, 1870.

Les Quatre-Vingt-Trois Questions Divers, 1869.

De la Doctrin Chrétienne, 1869.

Les Épitres à Pauline, 1871.

Les Deux Livres de la Génèse Contre les Manichéens, 1870.

De la Grandeur de l'Âme, 1870.

De l'Immortalité de l'Âme, 1870.

De l'Interprétation Littérale de la Génèse, 1869.

De l'Interprétation Littérale Imparfaite de la Génèse,
1873.

Du Libre Arbitre, 1870.

Du Maître, 1870.

Des Moeurs de l'Église Catholique, 1870.

De la Musique, 1870.

De l'Ordre, 1870.

Les Deux Livres de Rétractations, 1870.

Les Sermons de Saint Augustin, 1873.

Les Deux Livres des Soliloques, 1870.

Traité sur l'Évangile de Saint Jean, 1869.

Quinze Livres sur la Trinité, 1871.

De l'Utilité de Croire, 1872.

De la Vie Heureuse, 1873.

De la Vraie Religion, 1870.

Diğer tercümelere:

La Cité de Dieu T.I-IV, Traduction Nouvelle par M.Emile Saisset, Éditeur Charpentier, Paris, 1855.

La Manuel, Librairie Jacques Lecoffre, Paris, 1877.

II-AUGUSTINUS ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Alfaric, P., L'Évolution Intellectuelle de Saint Augustin I, Éditeur Emile Nourry, Paris, 1918.

Blondel, Maurice, "Quinzième Centenaire de la Mort de Saint Augustin" dans "Revue de Métaphysique et de Morale", Descembre, 1930.

Cayré, Fulbert, La Contemplation Augustinienne, Éditeur André Blot, Paris, 1927.

----- Les Sources de l'Amour Divin, Desclée Brouwer et Cie, Paris, 1933.

Combés, Gustave, La Charité d'après Saint Augustin, Desclée Brouwer et Cie, Paris, 1934.

Cresson, André, Saint Augustin sa Vie et son Oeuvre, P.U.F., Paris, 1948.

Gilson, Étienne, Introduction à l'Étude de Saint Augustin, J.Vrin, Paris, 1929.

Guitton, Jean, Le Temps et l'Éternité chez Plotin et chez Saint Augustin, Éditeurs Boivin et Cie, Paris, 1933.

Landsberg, P., "La Conversion de Saint Augustin", dans "la Vie Sprituelle", 1936.

Le Blond, Jean-Marie, Les Conversions de Saint Augustin, Aubier, Paris, 1950.

Martin, Jules, Saint Augustin, Felix Alcan, Paris, 1901.

Pépin, Jean, "Saint Augustin et la Patristique Occidentale, dans "l'Histoire de la Philosophie II, Philosophie Médiévale du Ier au XVe Siecle", sous la Direction de François Châtelet, Hachette, Paris, 1972.

Portalie, E., "Saint Augustin", dans Dictionnaire de Théologie Catholique, Deuxième Tirage, T.II, Éditeurs le Toruzey et Ané, Paris, 1909.

Zekiyan, Boğos, Augustinus'ta İç Gerçeği ve Sujenin Kendini Bilmesi, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

III-AUGUSTİNUS'TAN BAHSEDEN ESERLER

Aubenque, Pierre, Le Problème de l'Être chez Aristote 5e Édition, P.U.F., Paris 1983.

Bossuet, Sermons sur la Mort et les Autres Sermons, Garnier-Flammarion, Paris, 1970.

Bréhier, Emile, Histoire de la Philosophie T.I, F.2, P.U.F., Paris, 1942.

Cousin, Victor, Histoire de la Philosophie XIIe Édition, Didier, Paris, 1884.

Dumery, Henry, Regards sur la Philosophie Contemporaine, Casterman-Tournai, Paris, 1956.

Gilson, Étienne, La Philosophie au Moyen Age, Payot, Paris, 1947.

----- Tanrı ve Felsefe, çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İstiklal Matbaası, İzmir, 1986.

Gardeil, P., La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique T.I, J.Gabalda, Paris, 1927.

Gisel, Pierre, La Création IIe Edition, Labort et Fides, Genève, 1987.

Hessen, J., Bilgi Teorisi, çev. Yunus Kazım Köni, Vakit Gazete-Matbaası, İstanbul, 1939.

Höfding, Herald, La Philosophie de la Religion, Trd. J.Schlegel, Paris, 1908.

Krings, H.-Baumgartner, M., "Bilgi Kuramı Tarihçesi", Günümüzde Felsefe Disiplinleri İçinde, çev. Doğan Özlem, Ara Yayınları: 43, Felsefe Dizisi: 12, Gülen Ofset Matbaası, İstanbul, 1990.

Malebranche, Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion, J.Vrin, Paris, 1945.

----- Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler, çev. Bedia Akarsu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946.

Rivaud, Alfred, Histoire de la Philosophie T.I, P.U.F., Paris, 1948.

Steiner, Rudolf, Le Mystère Chrétien et les Mystères Antiques, Quatorzieme Edition, Traduit par Edouard Schure, Librairie Academique Perrin, Paris, 1947.

Ülken, Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXXV, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.

IV-KONUUYLA İLGİLİ DİĞER ESERLER

Alfaric, P., Les Ecritures Manichéennes I, Éditeur Emile Nourry, Paris, 1918.

Aristote, Métaphysique T.I, Traducteur J.Tricot, J.Vrin, Paris, 1953.

----- Ethique de Nicomaque, Traduction par Jean Voilquin, Garnier-Flammarion, Paris, 1965.

Arnaldez, Roger, Mahomet, Seghers, Paris, 1974.

Aydın, Hüseyin, Yaratılış ve Gayelilik, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları : 275, İlmî Eserler : 45, Gaye Matbaacılık San.ve Tic. A.Ş., Ankara, 1991.

Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, Karınca Matbaacılık, İzmir, 1987.

Barrett, C.K., "Saint John" in Peake's Commentary on the Bible, Editor, Matthew Black, H.H. Rowley, London, 1977.

Battistini, Yves, Trois Présocratiques, Gallimard, Paris, 1968.

La Bible, Traduction Oecuménique, Alliance Biblique, le Cerf, Paris, 1975.

The Bible, Oxford, Crown Edition.

Jerusalem, Bible, Popular Edition, Darton Longman and

Todd.

Bréhier, Emile, Histoire de la Philosophie, T.I, F.1, P.U.F., Paris, 1942.

----- "La Notion de Problème en Philosophie", dans Etudes de Philosophie Antique, P.U.F., Paris, 1955.

Brunschvicg, Léon, La Raison et la Foi, P.U.F., Paris, 1964.

Copleston, Frederich, Plato, Felsefe Tarihi Serisi, Yunan ve Roma Felsefesi Bölümü, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1985.

Delacroix, Henry, La Religion et la Foi, Felix Alcan, Paris, 1922.

Goblot, Edmond, Traité de Logique, Armand Colin, Paris, 1920.

Gusdorf, G., Traité de Métaphysique, Armand Colin, Paris, 1956.

Hamelin, Essai sur les Elements Principeaux de la Représentation, Felix Alcan, Paris, 1925.

Hegel, Les Preuves de l'Existence de Dieu, Traduction de Henri Niel, Aubier, Paris, 1947.

Hesiodos, Eseri ve Kaynakları, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, T.T.K.Y. XX.Dizi, sa.5, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1977.

Huisman, Denis et Vergez, André, Nouveau Court Traité de Philosophie, T.I, Fernand Nathan, Paris, 1974.

Janet, Paul-Séailles, Gabriel, Histoire de la Philosophie, les Problèmes et les Écoles, Treizieme Édition, Librairie Delagrave, Paris, 1925.

Kant, Critique de la Raison Pure, Traduction par A.Tremesaygues et B. Pacaud, P.U.F., Paris, 1950.

Kitabı Mukaddes, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1969.

Leibniz, Monadoloji, çev. Suut Kemal Yetkin, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları : 515, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988.

Lock, W., "The Gospel According To St. John" in A New Commentary on Holy Scripture, Edited by Charles Gore, Henry

Leighton, Alfred Guillaume, London, 1928.

Malherbe, Jean-François, "La Connaissance de la Foi", dans "Initiation à la Pratique de Théologie", T.I, sous la Direction de Bernarda Roulet et François Réfoulé, Paris, 1987.

Oursel, Paul Masson, Philosophie en Orient, Felix Alcan, Paris, 1938.

Pépin, Jean, "Hellenisme et Christianisme", dans "l'Histoire de la Philosophie, T.II, Philosophie Médiévale", sous la Direction de François Chatelet, Paris, 1972.

Platon, Phédon, Oeuvres Complètes, T.III, Traduction par E.Chambéry, Paris, 1946.

Platon, Timaios, çev. Erol Güney-Lütfü Ay, Maarif Vekaleti Yayınları, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

Renouvier, Charles, Histoire et Solution des Problèmes Métaphysiques, Felix Alcan, Paris, 1901.

Robin, Léon, La Pensée Greque et les Origines de l'Esprit Scientifique, Renaissance du Livre, Paris, 1923.

Schimmel, Annemarie, Dinler Tarihine Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları : X, Güven Matbaası, Ankara, 1953.

Weber, Alfred, Histoire de la Philosophie Européenne 7e Edition, Paris, 1905.

Weiner, Claude, "Esprit-Saint", dans "Dictionnaire des Religions", Directeur de Publication Paul Poupard, P.U.F., Paris, 1984.

V-YARARLANILAN SÖZLÜKLER

A Dictionary of Comparative Religion, General Editor S.G.F. Brandon, London, 1970.

Dictionnaire Grec-Français et Français-Grec, par Ch.D. Byzantius, Imprimerie d'André Coromélas, Athenes, 1856.

Büyük Felsefe Lügatı, c.I-II, Mustafa Namık Çankı, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955.

The Encyclopedia of Religion, v.15, Editor in Chief

Mircea Eliade, London, 1987.

Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe, İsmail Fenni,
Matba-i Amire, İstanbul, 1341.

Dictionnaire des Sciences Philosophiques, T.II., en
Directeur, M.Ad.Frank, Hachette et Cie, Paris, 1875.

Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie,
André Lalande, P.U.F., Paris, 1986.

A Dictionary of Religion and Ethics, Editors Shailer
Mathew and Gerald Birney Smith, London, 1921.

Petit Robert, Dictionnaire de la Langue Française, Paris,
1986.

Nouveau Dictionnaire Latin-Français, par Alfred Wailly,
Paris, 1861.



K A V R A M L A R İ N D E K S İ *

- Agnostik 20,28
Akatalepsia 14
Akt
 Duyma 81
 Düşünme 81,85,95
Allegorizm 154
Amprizm 81
Analoji 42,43,51,52
Anamnesis 7
Anima 82
Animus 82
Ariuşçuluk 5
Aydınlatma Doktrini 10,82,83,84
- Bilgi
 Diskürsif 1,124
 Problematik 1
 Akları 77
 Çeşitleri 77
 Akıl Bilgisi 77,78,79,80,81
 Dogma Bilgisi 77,87,88
 Duyu Bilgisi 77,78,79
- Catéchisme 12
Credo 4
- Din
 Düalist 4
 Naturel 7
 Politeist 4
- Donatizm 5
Duyum 77,78,79,81; Dış 77
- Endetermine 4
Enkarnasyon 57,58,73
Entrenseizm 82
Epistemoloji 10,74,75,81,83,84
Epoche 72
Essence 28,30
Exitence 30
- Fideist 4,7
Formae 82
- Gerçek(Tanrı anlamında) 20,24,25,26,53
Gnostisizm 4
- Hatırlama 7,81,86,92,93
Henoteizm 146
Hikmet(Tanrı anlamında) 36,37,38,45,58
127,128
- İbn-i Rüşdçülük 85
İdealar 7,43,81,82,83
84,93,97,139,140,141,
142,157
İmmanentizm 74
İnneizm 81,82
Intelligentia 80
Intellectus 80
İntrospektif 28
İrade
 Cüz'i 46
 Küllü 4
- İyilik(Tanrı anlamında)
32,37,38,39,40
- Kaos 150,153
Kelam 5,30,31,47,53,55,
56,57,58,59,60,61,62,
63,64,65,66,127,128,131
140,141,156
- Lengüistik 12
Litteralizm 154
Logos 13,20,36,55,56,75
76,140
- Maniheizm 9,15,16,17,18
19,29,140,141,143,145
Mens 80
Meşailik 135
Metaproblem 3,4,7
Mizoloji 19
- Neden
 Etker 142
 İlk 26
 İkinci 118,119
 Örneksel 142
 Yeter 144
Nous 56
- Orta Platonculuk 70,71
- Panteizm 6,13,23,24,85
Paraklet 62,123
Pelaigusçuluk 5
Pneuma 60,61,62
Prensip(Tanrı anla-
mında) 37,38,58,127,
128
Problem 2,4,7,15
Psikolojizm 74

* Önsöz ve kaynaklar dışında

- Ratio 80,140
Rationes 82
Refleksiyon 92
Regülae 82
Rekonstrüksiyon 11,12
- Sabellianizm 49
Sapientia 28
Semantik 12
Semplizm 18
Septisizm 159,162
Sevgi(Tanrı anlamında) 9,44,45,68
Solipsizm 74
Species 82
Sübjektivizm 74,75
- Tanrı'nın Kanıtları
Dini Tecrübe 102,103,104
Kozmolojik 105,106,107
Onkolojik 36
- Teist 2
- Temaşa 38,84,92,94,95,
97,98,104,145
Teoloji
Naturel 7
Negatif 30
Pozitif 30
Triteizm 47
Tümevarım 75
- Varlık(Tanrı anlamında) 21,30,32,35
36,37,38,39,142
- Yargı
Değer 3
Gerçeklik 3



Ş A H İ S A D L A R I

İ N D E K S İ

Adem 58,64,154
 Ambrosius,S. 15,18,19,28,57,74
 Anselmus 36
 Apule 71
 Aristo 23,26,31,37,64,147,148

 Biran,de M. 3,
 Boece 30
 Bonaventure 36
 Bréhier,E. 1,36
 Brunshwicg 10

 Cayré,F. 85
 Chalcidius 66
 Cresson 142

 Çiçeron 15

 Davud 55
 Descartes 3,22,36
 Duns Scotus 36

 Epiktetos 23

 Gardeil,P. 149
 Gilson,E. 36,85,149
 Gorgias 74

 Hegel 1,3
 Herakleitos 12,147
 Hesiodos 150

 İbrahim 58,98,155
 İsa 57,58,59,60,155

 Kant 22,74
 Kilise Babaları 4
 Grek 48,54,65
 Latin 48,65

Le Blond,J.M. 15
 Leibniz 44

 Malebranche 10,83,88
 Martin 92
 Monik 9,19,57
 Musa 28,48,58,98

 Nuh 154

 Origenes 19
 Oursel,P.N. 13

 Pascal 106
 Parmenides 35,36,41,147
 Pavlus 88
 Pepin,J. 148
 Philon 12,19,56
 Platon 3,10,22,23,65,66,
 67,68,71,103,147
 Plotinos 29,46,68,69,71
 Porphyrios 4
 Portalie 11,76,101
 Pyrrhon 162

 Rivaud,A. 4

 Skolastik Filozoflar 4,84
 Sokrates 14

 Tertullianus 162

 Varron 4,71
 Victorinos 64

 Xenophanes 35

 Yahya 28
 Yakup 122

 Zenon 23

T E Z Ö Z E T İ

K onumuza başlamadan önce araştırmamız sırasında, izleyeceğimiz yöntemi, her bölümde neler yapmayı plânladığımızı, karşılaştığımız dezavantajları içeren bir giriş bölümü düzenledik. Burada önce, Tanrı'nın problem-metaproblem karakterledi üzerinde durduk, Tanrı'yı bu düalizm çerçevesinde ele alacağımızı söyledik. Ardından araştırmamız boyunca, konunun gereğine göre, rekonstrüksiyon, sezgileri yakalama, semantik gibi yöntemleri kullanacağımızı belirttik.

Birinci bölümde Augustinus'ta düalizm-monoteizm ikilemini inceledik. Sonra monoteist Augustinus'un Tanrı anlayışını Tanrı'nın metafizik Mutlak Varlık oluşunu, O'nun teolojik yüklemelerini bözü edilen düşünürün eserlerine dayanarak açıkladık. Bu bölüm sonunda Augustinusçuluğun Platonculukla ilişkilerinin mahiyetini ve sınırlarını gösterdik.

İkinci bölümde Augustinusçu bilgi, çeşitleri; Tanrı'nın bilinmesi, kanıtları ve Augustinus'un kullandığı başlıca kanıtları teker teker inceledik. Üçüncü bölümde deyaratmanın mahiyetini, insan inşasıyla arasındaki farkı, ne ölçüde bilgi nesnesi olabileceğini, Tanrısal irade ve bilginin yaratmayla ilgisini, yaratmanın maddesini, vasıtasını, süresini açıklamaya çalıştık.