

**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI**

**BİR HİRİSTİYAN APOLOJİST OLARAK
SAINT THOMAS AQUINAS**

(DOKTORA TEZİ)

Muhammet TARAKCI

BURSA 2005

**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI**

**BİR HİRİSTİYAN APOLOJİST OLARAK
SAINT THOMAS AQUINAS**

(DOKTORA TEZİ)

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet GÜÇ**

Muhammet TARAKCI

BURSA 2005

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

BİR HİRİSTİYAN APOLOJİST OLARAK SAINT THOMAS AQUINAS

MUHAMMET TARAKCI

Doktora Tezi

Apoloji belli bir saldırı karşısında Hıristiyan inancını savunmak anlamına gelir. Tezimiz, Aziz Thomas Aquinas'ı bir apoloji yazarı olarak ele almakta ve aşağıdaki sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır: Roma Katolik Kilisesi'nin en büyük düşünür ve teologlarından biri olan Aquinas kendi dinini nasıl görmektedir? Hıristiyanlığı akılla nasıl uzlaştırmaktadır? Hıristiyanlığı diğer dinlere, özellikle de İslâm'a karşı nasıl savunmaktadır? Tezimiz, bu soruların cevaplarını bulmak suretiyle, en önemli düşünürlerinden biri aracılığıyla Hıristiyanlık'ın öğrenilmesini mümkün kılmaktadır. Başka bir deyişle, tezimiz bir Hıristiyan'a kendisi ve dini hakkında konuşma fırsatı vermektedir.

Kendisini teolog ya da Kutsal Doktrin uzmanı olarak gören Aquinas Tanrı'yla ilgili konuları ikiye ayırmaktadır: Tanrı'nın varlığı, isimleri, birliği, yaratma, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın dünyayı yönetmesi gibi bazı konular akılla açıklanabilir. Teslis, inkarnasyon, sakramentler ve eskatolojik meseleler ise akılla anlaşılıp açıklanamayacak meseleler arasındadır. Tezimiz Tanrı'yla ilgili her iki tür konuyu da incelemeyi amaçlamaktadır.

Tezimiz ayrıca Aquinas ile İslam ve Müslümanlar arasındaki ilişkiyi de ele almakta ve Aquinas'ın apolojetik eseri olan *Summa Contra Gentiles*'in gerçekten İslâm'a ve Müslümanlara karşı yazılıp yazılmadığını sorgulamaktadır. Ayrıca, Aquinas'ın, İslâm'ı gerçekten bilip bilmediği de incelenmektedir.

Danışman: Prof. Dr. Ahmet Güç

242 sayfa

ANAHTAR KELİMELER:

apoloji

reddiye

Aquinas

Hıristiyanlık

polemik

DEPARTMENT OF STUDY OF RELIGION AND PHILOSOPHY

HISTORY OF RELIGION

SAINT THOMAS AQUINAS as a CHRISTIAN APOLOGIST

MUHAMMET TARAKCI

PhD Thesis

Apology is a particular defence of the Christian faith with reference to a definite attack. This thesis deals with Saint Thomas Aquinas as a Christian apologist and tries to find answers the following questions: How did Saint Thomas one of the most influential thinkers and theologians of the Roman Catholic Church see his own religion? How did he reconcile Christianity with reason? How did he defend Christianity against other religions, especially against Islam? Answering those questions, this thesis enables to know Christianity through one of its greatest thinkers. In other words, this thesis gives a Christian an opportunity to speak himself and his religion.

Considering himself a theologian or a scholar of sacred doctrine, Aquinas divided divine matters into two: Some can be explained with natural reason such as existence of God, divine names, oneness of God, creation, immortality of soul and God's providence over the world. On the other hand, trinity, incarnation, sacraments and eschatological matters are among subject-matters that can not be understood or explained with natural reason. This thesis aims to explain both those two kinds of divine matters.

This thesis also deals with the relation between Aquinas and Islam or Muslims. It questions whether Aquinas' apologetic work, *Summa Contra Gentiles*, was really written against Muslim. In addition, it examines if Aquinas really knew Islam.

Advisor: Ahmet Güç, Prof.Dr.

Pages: 242

ANAHTAR KELİMELER:

apology
apologetics
Aquinas
Christianity
polemic

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	IX
ÖNSÖZ	X
GİRİŞ.....	1
I. THOMAS AQUINAS'IN HAYATI VE ETKİSİ	1
II. HİRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNDE APOLOJİ.....	8

BİRİNCİ BÖLÜM

AQUINAS'IN AKLA DAYALI APOLOJİSİ

I. TANRI	22
A. Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması	22
1. Ontolojik Delil	23
2. Kozmolojik Delil.....	26
3. Tanrı'nın Varlığını İspat Etmenin "Beş Yol"u	27
B. Tanrı'nın Sıfatları.....	33
1. Tenzihî Sıfatlar (Negatif Teoloji)	34
2. Teşbihî Sıfatlar	36
3. Tanrı'nın Birliği	38
4. Tanrı'nın Cüz'iyâtı (Tikelleri) Bilmesi.....	40
II. YARATMA	48
A. Konunun Teoloji Açısından Önemi.....	48
B. Âlemin Ezelîliği.....	51
1. Âlemin Yaratılması	54
2. "Âlem Ezelîdir" Düşüncesinin Eleştirisi	55
a) Tanrı'dan Hareketle Âlemin Ezelîliğinin Kanıtlanması	56
b) Varlıklardan Hareketle Âlemin Ezelîliğinin Kanıtlanması	60
c) Varlıkların Meydana Getirilmesinden Hareketle Âlemin Ezelîliğinin Kanıtlanması.....	63

3. "Âlem Ezelî Değildir" Düşüncesinin Eleştirisi	66
4. Âlemin Ezelî Olarak Yaratılması	67
<i>C. Ruh</i>	70
1. Ruhun Ölümsüzlüğü	71
2. Ruhun Ezelîliği.....	72
III. TANRI - ÂLEM İLİŞKİSİ	76
<i>A. Kötülüğün Mahiyeti</i>	78
<i>B. Varlıkların Gayesi Olarak Tanrı</i>	82
1. İnsanın Nihaî Mutluluğu	84
2. İnsanın Mutluluğa Erişmesi İçin Gerekli Olan Tanrı Bilgisi	88
3. Âhirette Edinilecek Tanrı Bilgisi.....	90
<i>C. Tanrı'nın Varlıkları Yönetmesi</i>	91
1. İlâhî Takkîr, İnnayyet ve Seçilmişlik	92
2. Kader ve Dua	97
3. Günah Çeşitleri ve Cezaları	101

İKİNCİ BÖLÜM

AQUINAS'IN NASSA DAYALI APOLOJİSİ

I. TESLİS	107
<i>A. Tanrı Oğlu</i>	108
1. Baba ve Oğul	108
2. Tanrı Oğlu'nun Ulûhiyeti	110
<i>a) Photinus Eleştirisi</i>	110
<i>b) Sabellius Eleştirisi</i>	114
<i>c) Arius Eleştirisi</i>	115
<i>B. Kutsal Ruh</i>	122
1. Kutsal Ruh'un Ulûhiyeti	122
2. Kutsal Ruh'un Menşei	128
<i>C. Genel Olarak Teslisin Açıklanması ve Savunulması</i>	131
1. Tanrı'da Üç Şahıs ve Tek Öz/Doğanın Bulunması.....	132
2. Oğul ve Kutsal Ruh'un Ezelî Olması	133
3. Teslisi Oluşturan Şahısların Üstünlük ve Güç Bakımından Eşitliği	134
II. İNKARNASYON	135
<i>A. Katolik İnnancına Göre İnkarnasyon</i>	135
<i>B. İnkarnasyon Konusunda Ortaya Çıkan Farklı Görüşler</i>	140

1. Gnostisizm.....	140
2. Ariusçülük	142
3. Apollinarianizm.....	144
4. Nestoryanizm.....	145
5. Monofizitlik	151
6. Monotelitizm	153
<i>C. İnkarnasyona Yönelik Eleştiriler</i>	<i>154</i>
<i>D. Bâkire Meryem: İsa Mesih'in ve Tanrı'nın Anası.....</i>	<i>160</i>
III. ASLÎ GÜNAH	163
<i>A. Aslî Günah.....</i>	<i>166</i>
<i>B. Aslî Günaha Yönelik Eleştiriler</i>	<i>171</i>
IV. SAKRAMENTLER	174
<i>A. Sakramentlerin Gerekliliği</i>	<i>175</i>
<i>B. Eski ve Yeni Şeriattaki Sakramentler Arasındaki Farklar</i>	<i>177</i>
<i>C. Sakramentler.....</i>	<i>178</i>
1. Vaftiz	179
2. Güçlendirme (Konfirmasyon).....	181
3. Ekmek-Şarap Âyini (Evharistiya)	182
4. Günah İtirafı	186
5. Son Yağlama.....	189
6. Rahip Takdisi	191
7. Nikâh	193
V. ESKATOLOJİ	194
<i>A. İnsanların Dirilişi</i>	<i>194</i>
<i>B. İnsanların Âhiretteki Durumları ve Nitelikleri.....</i>	<i>197</i>
<i>C. Son Yargılama</i>	<i>201</i>
1. Cennet	201
2. Cehennem	203
3. Araf	206
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	208
BİBLİYOGRAFYA	217
EK 1: KISA KRONOLOJİ.....	226
EK 2: THOMAS AQUINAS'IN ESERLERİ.....	227

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.mlf.	: aynı müellif
bkz.	: bakınız
çev.	: çeviren
De Malo	: Aquinas, Thomas, <i>The De Malo of Thomas Aquinas</i> , (ed. Brian Davies), New York 2001.
der.	: derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: editör, editor
haz.	: hazırlayan
İşler	: Elçilerin İşleri
karş.	: karşılaştırınız
ö.	: ölümü
Özdeyişler	: Süleyman'ın Özdeyişleri
SCG	: Aquinas, Thomas, <i>Summa Contra Gentiles</i> , I-V, (çev. Anton C. Pegis v.dğr.), I-V, Notre Dame 1955.
ST	: Aquinas, Thomas, <i>Summa Theologica</i> I – XX, London 1913 – 1942.
thk.	: tahkik
t.y.	: tarihsiz
trans.	: translator
vd.	: ve devamı
v.dğr.	: ve diğerleri

ÖNSÖZ

Dinler tarihinin en belirgin özelliği diğer dinleri doğru bir şekilde anlamak ve onlara “kendileri hakkında konuşma” hakkı vermektir. Doğru anlama çabasının ardında yatan güdü, kimi zaman, İslâm dünyasında ortaya çıkan ilk dinler tarihi eserlerinde görüldüğü gibi, diğer dinlerle kendi dinini karşılaştırma ve kendi dininin üstünlüğünü gösterme şeklinde subjektif (ama hakkaniyet esasına dayalı) bir amaç, kimi zaman da Batı’da yapılan modern çalışmalarda olduğu gibi, tarafsız kalmayı ve kendi görüşlerini paranteze almayı içeren objektiflik olabilir. Ancak temel ilke, daima, “öteki”ni doğru anlamak olmuştur ve bu sağlanabildiği ölçüde dinler tarihçisi kendisini başarılı hissetmiştir/hissedecektir.

Bu bağlamda ülkemizde özellikle son yıllarda yapılan çalışmalarla diğer dinleri doğru anlamaya yönelik çabaların ivme kazanarak arttığı gözlemlenmektedir. Ülkemizdeki dinler tarihçileri arasında, gerek ilk ve sonraki dönemlerine ilişkin tarihî, gerek teolojisine ilişkin teorik ve gerekse misyonerlik hakkında yapılan pratik nitelikli çalışmalarla Hıristiyanlığın en önemli çalışma alanı haline geldiğini söylemek yanıltıcı olmayacaktır.

“Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas” başlıklı tezimizde Hıristiyanlık, kendi dinini açıklamaya ve savunmaya çalışan bir Hıristiyan yazarın anladığı şekilde ortaya konmaya çalışılmış; başka bir deyişle, bir Hıristiyana “kendi dini hakkında konuşma fırsatı” verilmiştir.

Thomas Aquinas şimdiye kadar ülkemizde yapılan çalışmalarda filozof kimliğiyle incelenmiştir. Felsefe tarihi kitapları ve Gülnihal Küken’in *Doğu ve Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması* (İstanbul 1996) adlı eseri Aquinas’ın felsefî görüşlerini ele almaktadır. Küken’in çalışmasında özellikle Aquinas’ın *Summa Theologica* isimli eseri üzerine yoğunlaşmakta, *Summa Contra Gentiles* ise genellikle ihmal edilmektedir. Süleyman Dönmez’in *Aziz Thomas’ta Felsefe-Teoloji İlişkisi, Bilgi ve İnanç* (Ankara 2004) adlı çalışması ise, düşünürümüzün teolog kimliğini ön plana çıkarmakla birlikte, felefe-teoloji ilişkisine yoğunlaştığı için çok özel bir alanla sınırlı kalmaktadır. Bu arada doktoralarını yurt dışında yaparak ülkemize dönen iki bilim adamımızın Aquinas üzerine yaptıkları doktora tezlerini de burada anmak gerekir. Rahim Acar’ın *Creation:*

A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas' Positions (Basılmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, Boston 2002) adlı çalışması İbn Sînâ ile Aquinas'ın yaratma konusundaki görüşlerini; Muammer İskenderoğlu'nun *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World* (Brill 2002) isimli çalışması ise Fahreddîn Râzî ile Thomas Aquinas'ın âlemin ezelîliliği konusundaki görüşlerini karşılaştırmaktadır. Ancak bu iki çalışma da âlemin yaratılması konusuna yoğunlaşmakta ve Aquinas'ı bir filozof olarak ele almaktadır.

Ülkemizde Aquinas'la ilgili çalışmaların felsefe alanında yoğunlaşmasına karşın, düşünürümüz kendisini asla bir filozof olarak görmemiştir. Aquinas, teolojik konuların açıklanmasında felsefenin kullanılması taraftarı olmakla birlikte, teolojinin (onun tabiriyle, kutsal doktrin) felsefeden üstün olduğuna inanmaktadır. Bir anlamda felsefe, kutsal doktrin hizmetkârı rolünü üstlenmiştir. Bu sebeple, Aquinas'ın eserlerinde teoloji ve felsefe bir arada bulunmaktadır. Özellikle Birinci Bölüm'de ele aldığımız konularda (Tanrı'nın varlığını kanıtlayan deliller, Tanrı'nın cüz'iyât bilgisi, yaratma, ruhun ebedî olması, insanın nihâî mutluluğu) felsefî bir dil ve üslup kullanmış olmasına rağmen, müellifimiz, bu konuları teolojik meseleler olarak görüp değerlendirmektedir. Dolayısıyla, Birinci Bölüm'ün bazı konularına bakılarak, tezimizin felsefe tarihi veya Ortaçağ felsefesi alanına kaydığı düşünülmemelidir.

Tezimizin ana kaynağı Hıristiyan apoloji tarihinin en kapsamlı ve en etkili apolojilerinden biri olarak kabul edilen *Summa Contra Gentiles* (Kâfirlere Karşı) adlı beş ciltlik eserdir. Tezde bölümlerin ve alt başlıkların oluşturulmasında bu eserde yazarın uyguladığı sınıflandırma esas alınmıştır. Ayrıca, daha sonra yazılması nedeniyle yazarın diğer meşhur eseri olan *Summa Theologica*'dan da sık sık yararlanılmıştır.

Tezimizde dinler tarihi çalışmalarında sıklıkla başvurulan deskriptif yöntem kullanılmıştır. Ayrıca, konuya bir hazırlık olması amacıyla, ele alınan konuların tarihsel gelişimi de verilmiştir.

Aquinas'ın teolojisini ve Hıristiyanlığı nasıl açıklayıp savunduğunu ortaya koymaya çalıştığımız tez Giriş ve iki bölüm ile Sonuç ve Değerlendirme'den oluşmaktadır. Giriş'te önce Aziz Thomas Aquinas'ın hayatı, ardından da apolojiler hakkında genel bilgi verilmiştir.

"Akla Dayalı Apoloji" başlıklı Birinci Bölüm'de Hıristiyanlığın akılla açıklanabilecek öğretileri, yani Tanrı'nın varlığına ilişkin deliller, Tanrı'nın sıfatları, birliği, cüz'iyâtı bilmesi; âlemin yaratılması, yaratılma konusunda dile getirilen farklı görüşlerin değerlendirilmesi; Tanrı'nın âlemi yönetmesi, dua, kader, inayet, seçilmişlik,

insanın nihaî mutluluğu konu edilmiştir. Bu bölümün temel özelliği öncelikle akli ve felsefî argümanlara müracaat edilmesi; konu açıklandıktan sonra da Kutsal Kitap'taki ilgili cümlelerin aktarılmasıdır.

“Nassa Dayalı Apoloji” başlığını taşıyan İkinci Bölüm’de teslis, inkarnasyon, sakramentler ve eskatoloji gibi insan aklının sınırlarını aşan konulara yer verilmektedir. Bu bölümde ele alınan konularda Aquinas’ın öncelikli referansları akıl ve felsefe değil, Kutsal Kitap cümleleridir.

Sonuç ve Değerlendirme’de tezimizde ulaşılan sonuçlar verilmekle birlikte, özellikle iki soruya cevap bulunmaya çalışılmıştır: Tezimizin temel kaynağı olan *Summa Contra Gentiles* Müslümanlara ve İslâm’a karşı mı yazılmıştır? Thomas Aquinas, İslâm’ı gerçekten biliyor muydu?

Çalışmamızın ortaya çıkmasında pek çok kişinin katkısı olmuştur. Öncelikle, rehberliğini, yardım ve teşviklerini daima yanımda hissettiğim danışman hocam Prof.Dr. Ahmet Güç’e; yardım ve yönlendirmeleriyle tezin şekillenmesinde katkılarından dolayı tez izleme komitesinde yer alan Yrd.Doç.Dr. Süleyman Sayar ve Doç.Dr. Bülent Şenay’a; tezin felsefî bölümlerinin okunmasında ve gerekli kaynakların sağlanmasında yardımcı olan Prof.Dr. Yaşar Aydın, Doç.Dr. İsmail Çetin, Yrd.Doç.Dr. Enver Uysal, Yrd.Doç.Dr. Hidayet Peker ve değerli dostum Arş.Gör. Kasım Küçükalp’e; ne zaman Aquinas ile ilgili bir bilgiye rastlasa, haber verme zahmetinde bulunan Prof.Dr. A. Saim Kılavuz’a; tezimle ilgili araştırmalar yapmak üzere yurt dışına çıkabilmem için *Catholic University of America* ile gerekli yazışmaları yapan ve barınma da dâhil olmak üzere ABD’de yaşadığım pek çok problemin çözümünde daima destek olan Yrd.Doç.Dr. Kemal Ataman’a; ABD’de kaldığım süre içinde ilgisini ve yardımlarını eksik etmeyen Prof.Dr. Gösta Hallonsten’e ve Aquinas üzerine yapılan en son çalışmalardan beni haberdar eden Prof.Dr. John F. Wippel’e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Beş yıllık tez çalışmam boyunca desteğini asla esirgemeyen sevgili eşime de burada sonsuz teşekkür ediyorum.

BURSA 2005

Muhammet TARAKCI

GİRİŞ

I. Thomas Aquinas'ın Hayatı ve Etkisi

Thomas Aquinas, Ortaçağ'ın ünlü tarikatlarından biri olan Dominiken Tarikatı'nın kurucusu Dominik'in ölümünden yaklaşık beş yıl sonra, 1224 yılının sonu veya 1225 yılının başında Roma ile Napoli arasındaki Aquino'da doğdu. Annesi Theodora (ö. 1255), Napoli'nin aristokrat bir ailesinden gelmekteydi. Babası Landulph (ö. 1243) ise II. Frederick'in baronlarından. İmparator (Sicilya İmparatoru II. Frederick) taraftarı bir aileden (Aquino ailesinden) gelmekte olan Thomas'ın, üçü erkek, beşi kız olmak üzere sekiz kardeşi vardı. Thomas ailenin en küçük erkek çocuğuydu. Evin en büyük erkek çocuğu olan Aimo, 1223 yılında II. Frederick'in düzenlediği Beşinci Haçlı Seferine katıldı, esir düştü. Papa IX. Gregory fidyasını ödedikten sonra serbest kalan Aimo, ömrünün geri kalanını papanın hizmetinde geçirdi. Ailenin ikinci erkek çocuğu Rinaldo başlangıçta II. Frederick'in yanında yer aldı; ancak Papa IV. Innocent, 1245 yılında II. Frederick'i görevden azledince Papa'nın tarafını tuttu. Bir yıl sonra imparatora yapılan başarısız suikast girişiminde yer alması nedeniyle, imparatorun emriyle idama mahkûm edildi. Aquino ailesi onu bir "şehit" olarak gördü. Böylece Papa ile II. Frederick arasındaki iktidar mücadelesi, çocukluk yıllarından itibaren Aquinas'ın yaşamında izler bırakmaya başladı. Ailenin en küçük kızı Marotta rahibe oldu. Diğer kızlar ise evlendiler ve hayatları boyunca Aquinas'a yakın oldular¹.

Thomas, ailenin en küçük erkek çocuğu olduğu için, dönemin âdetlerine uyularak dinî eğitim almak üzere Kilise'ye teslim edildi. En yakınlarında bulunan Monte Cassino manastırı bunun için en elverişli yerd ve Thomas 1231 yılında buraya gönderildi. Monte Cassino'da yedi-sekiz yıl Hıristiyanlık, Kutsal Kitap ve Kilise Babaları hakkında eğitim aldı. 1239 yılında papa ile imparator arasında gerginlik arttı ve papa, II. Frederick'i aforoz etti. Bunun üzerine imparator askerleri, önemli bir mevhide

bulunan Aziz Benedict manastırını kale olarak kullanmak maksadıyla işgal etti, pek çok keşiş sürgün edildi ve Thomas da evine gönderildi².

Thomas eğitimine 1239-1244 yılları arasında Napoli Üniversitesi'nde devam etti. II. Frederick, Napoli Üniversitesi'ni Kilise'ye bağlı üniversite ve okullara alternatif olmak ve papalığın nüfuzunu azaltmak amacıyla 1224 yılında kurmuştu. Napoli Üniversitesi Kilise'den bağımsız olarak kurulan ilk üniversitedir. Napoli o dönemde bir kültür merkeziydi; Arapça ve Grekçe'den yapılan tercümelemler entelektüel yaşamı canlı tutuyordu. O döneme kadar klasik Kutsal Kitap bilgilerini, Augustinus'u (ö. 430), Aziz Gregory'yi (ö. 604) öğrenen Thomas, Napoli'de yirmili yaşlarında, yeni bir kültürün, Müslümanlar aracılığıyla Batı dünyasının tanıma fırsatı bulduğu Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) pagan dünyasının etkisine girdi³. Bu, Thomas'ın hayatındaki en önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Thomas, bu andan itibaren, eserleri resmen yasaklanan Aristoteles ve İbn Rüşd'ün (ö. 1198) yazılarına ilgi duyacaktır ve bu ilgi onun bütün eserlerinde etkisini hissettirecektir.

Thomas'ın hayatına şekil veren diğer bir etken, 1242 veya 1243 yılında katıldığı Dominik Tarikatı'dır. 1216 yılında Aziz Dominik'in kurduğu ve papalığın onayını alan bu tarikat bir süredir Napoli'de de faaliyetlerini sürdürüyordu. Bu tarikatın üyeleri Havarileri taklit ederek hayatlarını yoksulluk içinde geçiriyor, gezdikleri yerlerde vaaz ediyorlardı⁴.

Bir müddet sonra (1245) Dominiken Tarikatı'nın isteği üzerine Paris'e giden Thomas burada eğitimine devam etti ve Albertus Magnus'un (Büyük Albert) derslerine katıldı. 1248 yılında Köln'de uluslararası bir üniversite kurmak üzere görevlendirilen Albertus Magnus ile birlikte Almanya'ya giden Thomas, burada Albertus'un asistanı olarak görev yaptı, rahiplik unvanı aldı ve Kutsal Kitap üzerine dersler verdi.

¹ Bkz. O'Meara, Thomas, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997, s. 1-2; Nichols, Aidan, *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence*, Michigan 2003, s. 3.

² Torrell, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas Volume 1: The Person and His Work*, (trans. Robert Royal), Washington, D.C., 1996, s. 4-5; O'Meara, 3-4; Gilson, Etienne, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (trans. Edward Bullough), New York 1987, s. 2-3.

³ O'Meara, 4; Torrell, 6-7.

⁴ Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 3-4.

Thomas'ın, ilk teolojik eserleri olan İşaya, Yeremya ve Ağıtlar isimli Kutsal Kitap bölümlerine ait tefsirlerini de bu dönemde yazdığı kabul edilmektedir⁵.

1252 yılında tekrar Paris'e dönen Thomas, burada bir yandan Kutsal Kitap diğer yandan ise ünlü İtalyan teolog Peter Lombard'ın (ö. 1160?) *Sentences* isimli kitabı üzerine ders vermeye başladı. Orta Çağ üniversitelerinde yapılan eğitimin iki yönü vardı: *Lectio* ve *disputatio*. *Lectio* bir metnin okunması ve açıklanması demektir. Okunacak metin öğretim üyesi tarafından değil, tüzüklerle belirlenirdi. Öğretim üyelerinin ana görevinin lectio olması, güçlü bir "şerh geleneği"nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Eğitimin ikinci yönü olan *disputatio* ise, öğretim üyesi tarafından belirlenen soruları öğrencilerin cevaplaması anlamına geliyordu. Soruların cevapları "Evet" veya "Hayır" diye başlar, sonra gerekçeler söylenirdi. Tartışmanın sonunda öğretim üyesi çözümü açıklardı. Teoloji Fakültesi'nde *lectio* görevi kapsamında, 1253-1256 yılları arasında *Sentences* isimli kitabı okutan Aquinas, bu kitaptaki bazı açıklamaları yetersiz buldu. Fakülte'deki bazı hocalar da bu kitabın açıklayamadığı bazı soruları Thomas'a yönelttiler. Bunun üzerine Thomas, *Scriptum super libros Sententiarum* isimli eserini yazdı. Zaten o dönemde *Sentences* üzerine bir yorum kitabı yazmak, fakülte'de hoca olmak isteyen herkesin zorunlu olarak yapması gereken bir görevdi; bu görevi günümüzde doktora tezi hazırlamaya benzetmek mümkündür⁶. *Sententiarum*, Aquinas'ın ilk sistematik eseri idi. Bu kitapta Aristoteles'e yapılmış 2000'in üzerinde gönderme bulunuyordu⁷. Aristoteles okumanın hoş görülmediği bir ortamda Thomas'ın bu çabası, onun teoloji konusunda yeni yorum arayışı içinde olduğunu göstermektedir.

Ortaçağ'da Aristoteles'in eserlerini okumak ve öğretmek defalarca yasaklanmıştır. Nihayet Paris'teki Güzel Sanatlar Fakültesi 1252/1255'de Aristoteles'in eserlerini okutma konusunda izin alabildi. O dönemde bir yanda Augustinusçu düşüncenin diğer yanda ise Aristotelesçiliğin rekabet halinde olduğunu belirtmekte yarar vardır. Aristotelesçi çizgiyi Aziz Thomas Aquinas ve Dominiken Tarikatı;

⁵ Nichols, 5; Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 4-5.

⁶ Aertsen, Jan A., "Aquinas's Philosophy in its Historical Setting", *The Cambridge Companion to Aquinas*, (ed. Norman Kretzmann – Eleonore Stump) Cambridge, 1993, s. 15-16; Eleonore, Stump, *Aquinas*, London 2003, s. 3.

⁷ Bkz. O'Meara, 16-18.

Augustinus (ve onun aracılığıyla Platon {ö. M.Ö. 347}) düşüncesini ise Aziz Bonaventure (ö. 1274) ve Fransisken tarikatı temsil ediyordu⁸. Aristoteles'in düşünceleriyle Hıristiyan doktrini uzlaştırmaya çalışan Thomas, Müslüman düşünürlerin, özellikle de İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarından hayli yararlanmıştı ve Thomas'ın bu dönemde (1256) yazdığı *De ente et essentia* (Varlık ve Öz) adlı eserinde İbn Sînâ'nın etkileri çok açık bir şekilde görülmektedir.

Aquinas, üniversitedeki *disputatio* görevi kapsamında da bazı eserler yazmıştır: *De veritate* (Hakikat), *De potentia* (Varlıkların Yaratılması ve Korunması Konusunda Tanrı'nın Kudreti), *De malo* (Kötülük), *De spiritualibus creaturis* (Ruhani Varlıklar) ve *De anima* (Ruh). Bu eserlerinde Aquinas, temelde teolojik olan konuları felsefî bir bağlamda ele alıp açıklamaya çalışmaktadır.

Üniversitedeki görevinin bir parçası olarak yazdığı bu eserlerin dışında Thomas'ın kaleme aldığı başka eserler de vardır. Bunlardan en önemlileri *Summa Contra Gentiles* (Bundan sonra *SCG* olarak kısaltılacaktır) ve *Summa Theologica*'dır (Bundan sonra *ST* olarak kısaltılacaktır). *SCG*'nin el yazması bazı nüshalarında, kitabın adı olarak, *On the Truth of the Catholic Faith against the Errors of the Unbelievers* (İnançsızların Yanlışlarına Karşı Katolik İnancının Gerçekliği Üzerine) şeklinde daha açıklayıcı bir isim yer almaktadır. *SCG*'nin, daha önce Dominiken Tarikatı'nın başkanlığını yapmış olan ve *Serazener*'e yönelik misyonerlik faaliyetleriyle ilgilenen Raymond of Pennaford'un (ö. 1275) isteği üzerine yazıldığına ilişkin oldukça eski (Aquinas'ın dönemine yakın) bir rivayet bulunmaktadır⁹. Bu rivayete dayanılarak *SCG*'nin, İslâm ve Müslümanlara karşı yazıldığı sık sık iddia edilmektedir. Aquinas'ın da mensubu olduğu Dominiken Tarikatı'nın öncelikli amaçlarından birinin, Hıristiyanların hakimiyeti altındaki bölgelerdeki Müslüman ve Yahudileri Hıristiyanlaştırmak olması¹⁰ bu iddiayı güçlendirmektedir. Bu iddianın değerlendirilmesi Sonuç ve Değerlendirme bölümünde yapılacaktır; ancak burada şu kadarı söylenebilir ki, *SCG* Hıristiyanlık dışındaki dinlere (Yahudilere ve Müslümanlara) ve Katoliklik dışındaki Hıristiyan mezheplerine karşı, Katolik inancını savunmaya çalışan bir kitap

⁸ Torrell, 39.

⁹ Torrell, 105; Dulles, Avery, *A History of Apologetics*, Oregon 1999, s. 87.

¹⁰ Tolan, John V., *Seracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, s. 233.

görünümündedir. Bu kitapta Aquinas, diğer Hıristiyan mezheplerini ve Yahudileri ikna etmek için Kutsal Kitap'a; Müslümanları Hıristiyanlığın üstünlüğüne inandırmak için aklî delillere başvurur. *SCG*'de belirttiğine göre, Aquinas iki türlü bilginin olduğu kanaatindedir. Teslis, inkarnasyon, sakramentler ve eskatoloji gibi bazı konular insan aklının sınırlarını aşmaktadır. Tanrı'nın varlığı ve birliği ise insan aklıyla bulunabilecek bilgilerdir¹¹. Aquinas *SCG*'yi işte bu ikili tasnife göre düzenlemiştir. İlk üç kitap (Tanrı, Yaratma ve İnyet) insan aklıyla anlaşılabilir konuları, dördüncü kitap (Kurtuluş) ise insan aklını aşan, bu nedenle de sadece Kutsal Kitap'a dayanarak açıklanabilecek meseleleri içermektedir.

İtalya'da bulunduğu dönemde (1259-1269) *Summa Theologica* (*ST*) isimli önemli eserini yazmaya başlayan Aquinas, bu eserini üniversitedeki *disputatio* yöntemi ile kaleme almıştır: İlk önce "evet" veya "hayır" diye cevaplanabilecek sorular sorulmuş (sözgelimi, "Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi?); soruların ardından önce karşıt görüşler delilleriyle açıklanmış, ardından da Aquinas'ın benimsediği görüş ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir. *Summa Theologica* temelde dört bölüme ayrılır. Birinci bölümde teoloji, Tanrı, teslis, yaratma, melekler ve insan konuları ele alınır. İkinci bölüm iki kısımdan oluşur: Birinci kısımda (tezimizde I-II şeklinde gösterilecektir) insanın nihai amacı ve eylemleri, duyguları, günah ve kötülük, yasa ve inayet; ikinci kısımda (tezimizde II-II şeklinde gösterilecektir) iman, umut, iyilik, adalet, cesaret, ılımlı olma, peygamberlik ve mucize gibi konular açıklanır. Üçüncü bölümde inkarnasyon, İsa Mesih'in yaşamı, sakramentler, vaftiz, güçlendirme (konfirmasyon), ekmek-şarap âyini (evharistiya), günah çıkarma yer alır. Ek'te ise Son yağlama, rahip takdisi, evlilik ve diriliş konuları işlenir.

Aquinas, 1248–1252 yılları arasında Köln'de Albertus'a asistanlık yaparak başladığı öğretim faaliyetini ömrünün sonuna kadar Fransa ve İtalya'da devam ettirmiştir: Paris (1252–1259), Roma (1259-1268), Paris (1268-1272) ve Napoli (1272-1273). Lion Konsili'ne katılmak için çıktığı yolculukta 7 Mart 1274 yılında ölen Thomas Aquinas, ardında, yirmi bir yıllık (1252-1273) hocalığı süresince değişik

¹¹ Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles* (*SCG*), (trans. Anton C. Pegis v.dğr.), Notre Dame 1975, I/3:2.

konularda yazdığı çok sayıda eser bırakmıştır¹². O'nun eserleri genel olarak dokuz başlık altında ele alınabilir: Teolojik eserler, tartışmalı sorular, Kutsal Kitap şerhleri, Aristoteles şerhleri, diğer şerhler, polemik türü eserler, risaleler, mektuplar, ibadetlerle ilgili eserler¹³.

Thomas Aquinas'ın eserleri ve düşünceleri ölümünün ardından da tartışılmaya ve yayılmaya devam etmiştir. Onun teolojik ve felsefî yaklaşımını benimseyenler “Thomizm” olarak adlandırılan bir akımın ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Ancak hemen belirtilmelidir ki “Thomizm” adıyla anılan tek bir akımdan söz edilemez. Aquinas'ın ölümünden günümüze kadar geçen yedi asrı aşkın süre içinde üç Thomist düşünce akımından bahsedilmektedir. 13-16. yüzyıllarda varlığını sürdüren ilk Thomizm, Ortaçağ'da etkin olan diğer felsefî ve teolojik ekollere karşı Aquinas'ın düşüncelerini savunmaya çalışır. İkinci Thomizm (16-18. yüzyıllar) Aquinas'ın eserleri üzerine şerhlerin ve ansiklopedilerin yazıldığı bir dönemi temsil etmektedir. Ayrıca bu dönemde, Aquinas'ın düşüncelerine dayanılarak tartışmalı konular üzerine yorumlar yazılmıştır. Üçüncü Thomizm ise 1840'larda başlamış ve 1960'lı yıllara kadar varlığını devam ettirmiştir¹⁴. Yeni Thomizm olarak bilinen bu üçüncü akımın en önemli temsilcileri Etienne Gilson (ö. 1978) ve Jacques Maritain'dir (ö. 1973).

1270 ve 1277 yıllarında Aquinas'ın bazı görüşleri Hıristiyanlığa aykırı görülerek eleştirilmiştir. Ancak Aquinas'a yönelik bu olumsuz tavır uzun sürmemiştir. 1279 yılında toplanan Dominiken Ruhani Meclisi, Aquinas'ın ve eserlerinin aleyhine konuşanlara ağır cezalar vermiştir. 1286'da Paris'te, 1287'de Bordo'da, 1288'de Lucca'da toplanan Ruhani Meclisler de Thomas Aquinas'ın öğretisinin benimsenmesi yönünde kararlar almıştır. *Summa Theologica* Ortaçağ'da Batılı eğitim kurumlarının hemen hepsinde okutulan *Sentences* isimli eserin yerini almış ve üzerine şerhler yazılmıştır. *Summa Theologica* üzerine yapılan çalışmaların altı bini bulunduğu kabul edilmektedir. Aquinas 1317'de “evrensel uzman” (universal doctor), 1450 “melek uzmanı” (angelic doctor) ve 1567 yılında ise “Kilise uzmanı” (doctor of the church) şeklinde adlandırılmış ve Papa XXII. John (papalık dönemi: 1316-1334), onu “aziz”

¹² Bourke, Vernon J., “Thomas Aquinas, St.”, *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), Macmillan 1967, s. 105.

¹³ Geniş bilgi için bkz. EK 2.

mertebesine yükseltmiştir. Trent Konsili'nde (1545-1563) Aquinas'ın *Summa Theologica* adlı eseri, Kutsal Kitap ile birlikte altara konularak Roma Katolik Kilisesi için Aquinas'ın önemi vurgulanmıştır. Papa XII. Clement (papalık dönemi: 1730-1740) Aquinas'ın; Augustinus, Jerome (ö. 420?), Ambrose (ö. 397) ve I. Gregory (ö. 604) ile birlikte ilk dönemlerin en büyük Hıristiyan teologları arasında saymıştır. 1880 yılında Papa XIII. Leo (papalık dönemi: 1878-1903), Aquinas'ın, bütün Katolik okulların efendisi/patronu olduğunu ilan etmiştir. Kısaca ifade edilecek olursa, Roma Katolik Kilisesi, Aquinas'ı bütün teologlar için bir model olarak görmekte ve teolojisinin, bütün Katolik eğitim kurumlarında okutulmasını istemektedir¹⁵.

Papa XIII. Leo, 1879'da yayınladığı "Aeterni Patris" isimli tamimde, Skolastik dönemdeki bütün uzmanlar arasında Aziz Thomas'ın en üstte yer aldığını açıklamıştır¹⁶. Papa X. Pius (papalık dönemi: 1903-1914) Katolik okullarında Aziz Thomas Aquinas'ın felsefesinin okutulmasını teşvik etmek üzere 1914 yılında "Doctoris Angelici" isiminde bir tamim yayımlamıştır. Bu tamimde Skolastik felsefenin önemi belirtilmiş ve skolastik felsefeyi günümüze ulaştıran Aziz Thomas Aquinas'ın felsefesinin izlenmesi tavsiye edilmiştir¹⁷. Papa XI. Pius (papalık dönemi: 1922-1939) da rahiplik teşkilatında görev almak için eğitimine devam eden gençlerin rehberi olarak Thomas Aquinas'ı göstermiştir¹⁸. Benzer şekilde, Papa XII. Pius (papalık dönemi: 1939-1958) gelecek rahiplerin eğitiminde melek doktorunun (angelic doctor) yöntem, doktrin ve ilkelerinin kullanılması gereğine işaret etmiştir. Zira

¹⁴ O'Meara, 156.

¹⁵ Kennedy, D.J., "Thomas Aquinas, St.", Catholic Encyclopedia, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm> (08.08.2005); O'Meara, 157; Aidan, 129-130; A. Gülnihâl, *Doğu-Batı Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1996, s. 89-90; Weisheipl, James A., "Thomas Aquinas", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), New York 1987, XIV/487, 490.

¹⁶ Leo XIII, *Aeterni Patris*, 17, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html (31.08.2005).

¹⁷ Pius X, *Doctoris Angelici*, <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/doctoris.htm> (31.08.2005).

¹⁸ Pius XI, *Studiorum Ducem (On St. Thomas Aquinas)*, <http://www.papalencyclicals.net/Pius11/p11studi.htm>, (31.08.2005).

*Aquinas'ın yöntemi, hem öğrencilerin yetiştirilmesinde hem de hakikatin aydınlatılmasında oldukça uygundur; onun doktrini İlahî Vahiy ile uyumludur*¹⁹.

Papa II. John Paul de *Akıl ve İman (Fides et Ratio)* Aquinas'ın felsefesinin hâlâ orijinalliğini korumaya devam ettiğini; Aquinas'ın bir düşünce ustası ve ilahiyat çalışmalarını doğru bir şekilde yürütmekte bir model olduğunu dile getirmiştir²⁰:

*Kilisenin niyeti, daima, Aziz Thomas'ın hakikati arayanlar için özgün bir model olduğunu göstermek olmuştur. Aziz Thomas'ın düşüncesinde aklın talepleri ile inancın gücü en yüksek senteze ulaşmıştır*²¹.

Ölümünden sonraki bütün konsillerde övülmesi ve değişik papaların kendisi hakkındaki olumlu tanıklıkları, Aquinas'ın Kilise içinde eşsiz mevkie ve hâlâ devam eden bir etkiye sahip olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

II. Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji

Kelime anlamı “savunma”, “savunma amacıyla yapılan konuşma” olan apoloji, terim olarak, belli bir saldırı veya suçlama karşısında Hıristiyanlığı savunmayı ifade etmektedir. Bu kelimedenden türetilen Apolojetik ise sistematik bir şekilde Hıristiyanlığı savunma yollarını ve araçlarını araştıran bilim, kısaca söylenecek olursa apoloji bilimi olarak tanımlanmaktadır. Belirli bir saldırı karşısında Hıristiyanlığı savunmak için yazılan eserler apoloji kapsamına girerken, Hıristiyanlığın özünden kaynaklanan Apolojetik, Hıristiyanlığa karşı ne tür saldırıların yapılabileceğini, Hıristiyanlığın saldırıya açık yönlerini, mevcut veya olası saldırıların eksik ve yanlış yönlerini ele alan bilim dalıdır. Bu durumda, her Apolojetik bir apolojidir; ancak her apoloji Apolojetik değildir²². Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı gibi, apoloji somut bir saldırıya

¹⁹ Pius XII, *Humani Generis*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html, (31.08.2005).

²⁰ Papa II. John Paul, *Akıl ve İman*, (çev. İsmail Taşpınar), İstanbul 2001, s. 79-80.

²¹ Papa II. John Paul, *Fides et Ratio*, 78, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html, (31.08.2005); *Akıl ve İman*, 124.

²² Bruce, Alexander B., *Apologetics or Christianity Defensively Stated*, New York 1897, s. 33-34; Reid, J.K.S., *Christian Apologetics*, Michigan 1969, s. 9-10; Garvie, Alfred E., *A Handbook of Christian*

cevap olduğu için, genellikle, Hıristiyanlığın Hıristiyan olmayanlara veya Hıristiyanlık içindeki heretik akımlara karşı savunulmasını ifade eder. Hâlbuki Apolojetik'te amaç Hıristiyanları donanımlı hale getirmektir ve bu sebeple de hedef kitle Hıristiyanlardır²³. Bununla birlikte İngilizce Apologetics (apoloji bilimi) ile apologetic (apoloji/savunma niteliği taşıyan) kelimelerinin her ikisi de Türkçe'ye "apolojetik" olarak aktarılmaktadır. Anlam karmaşası olmaması açısından, çalışmamızda, "apolojetik" kelimesi, bilim dalı kastedildiğinde büyük harfle, sıfat olarak kullanıldığında ise küçük harfle yazılacaktır.

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde apolojiler genellikle Yahudilere ve kâfirlere (Gentiles) karşı Hıristiyan inancını korumaya yönelikti. Bu anlamda, ilk Hıristiyan apolojistlerin Havariler olduğu söylenebilir. Havariler'i takip eden dönemde apoloji yazarları arasında Justin Martyr (ö. 165) önemli bir yer işgal etmektedir. "Akla uygun olan her şey, Hıristiyanlığa aittir ve Hıristiyanlığa ait olan her şey de akla uygundur" diyen Justin, Hıristiyanlara karşı yapılan zulümlerin durmasını ve onlara hoşgörüyle davranılmasını dile getirmektedir. Zihinleri ilâhî Logos tarafından aydınlatılmış olan pagan filozofların, kendileri farkında olmasalar da, bir anlamda Hıristiyan olduğunu savunan Justin, eserlerinde oldukça felsefî bir dil ve üslup kullanmıştır²⁴. Yine bu dönemde İskenderiye İlahiyat Okulu'nun da apoloji tarihinde önemli bir yeri vardır. Philo (ö. 45) felsefesinin etkisindeki bu okulun önde gelen temsilcileri Clement (ö. 215) ve Origen'dir (ö. 254?). Origen'in Hıristiyanlık karşıtı Celsus'a karşı yazdığı eser, klasik apolojinin en mükemmel örneklerinden biri olarak kabul edilir. Latin apolojistler arasında ise özellikle Augustinus'un ismini zikretmek gerekmektedir.

Ortaçağ'a gelindiğinde, Hıristiyanlar, hızla yayılan İslâm'a ve Müslümanlara karşı da apoloji yazma durumunda kalmışlardır. Bu bağlamda, Doğu'da son kilise babası kabul edilen Suriyeli teolog John Damascene (Yahya el-Dımeşkî) (ö. 754?), onun öğrencisi Theodore Ebu Kurra (ö. 820?) ve Abdulmesih el-Kindî (ö. 850?) yazdıkları Arapça apolojilerle Hıristiyanlığı savunmaya ve bu dinin, İslâm'dan üstün olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Burada, Hıristiyanlığın mucizelerle ve Havarilerin

Apologetics, New York 1915, s. 1-2; Lindberg, Conrad E., *Apologetics or A System of Christian Evidence*, Illinois 1917, s. 17.

²³ Richardson, Alan, *Christian Apologetics*, New York 1947, s. 20.

²⁴ Dulles, 25-26; Bernabeo, Paul, "Apologetics", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), I/350. Lindberg, 18-19.

çabalarıyla; İslâm'ın ise kılıçla yayıldığını iddia eden el-Kindî'nin özel bir yeri vardır; zira onun, İslâm'ı kılıçla yayılan bir din olarak tanıtmaması, belki de Ortaçağ'dan günümüze Hıristiyan dünyada İslâm hakkında en çok benimsenen “şiddet ve şehvet dini” imajının oluşmasına etki edecektir. Ortaçağ Avrupası'nda ise Müslümanlara ve Yahudilere karşı yazıldığı kabul edilen *Summa Contra Gentiles* isimli çalışmasıyla Aziz Thomas Aquinas, Hıristiyan apoloji tarihinin başka bir önemli simasıdır²⁵.

On altıncı yüzyılda Protestanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte apolojilerin hedef kitlesi değişmiş ve apolojiler diğer dinlere karşı değil, Hıristiyanlık içi akımlara karşı bir savunma haline gelmiştir. Protestanlar Katoliklere, Katolikler de Protestanlara karşı polemik türü ve apolojetik eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerde ekmek-şarap âyini, endüljans, azizlerin yaptığı dualar, araf, Kutsal Kitap'ın yeterli olup olmadığı, papaların otoritesi gibi konular tartışılmıştır. Dolayısıyla, önceleri “Hıristiyanlığı savunma” gayesi güden apolojiler, bu dönemde, “mezhebi savunma” görevi üstlenmişlerdir.

Protestan ve Katolik Kiliseleri arasındaki mücadeleler, on yedinci yüzyılda dine karşı şüpheli ve duyarsız bir tutumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sebeple, Protestan ve Katolikler, her iki mezhebi de tehdit eden bu tehlikelere karşı ortak hareket etmek zorunda kalmışlardır. Aydınlanma ile birlikte din ile bilim arasında büyük bir çekişmeye sahne olan on sekizinci asırda ise, Hıristiyanlık daha büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde Hıristiyan apolojistler, metafizik argümanlar kullanmak yerine, bilimsel ve tarihsel delillerle kendi dinlerini savunmaya çalışmışlardır²⁶.

On dokuzuncu yüzyıl, Hıristiyan apoloji tarihinin en verimli dönemlerinden biri olarak kabul edilir. Bu dönemde müstakil bir bilim dalı haline gelen apoloji (Apologetics/Apolojetik), din felsefesi ve pozitif bilimlerle bağlantısını da yeni bir düzleme oturtmuştur. Özellikle Kant'ın etkisiyle din felsefesinde meydana gelen gelişmeler, apoloji ile felsefe arasındaki ilişkileri de arttırmıştır. Buna karşın, pozitif bilimler bu çağda da dini tehdit etmeye devam etmiştir. Apolojilerin öncelikli konusu ve amacı bir yanda Darwin (ö. 1882) teorisine, diğer tarafta ise Kitab-ı Mukaddes

²⁵ Bkz. Dulles, 85-94; Lindberg, 22; Bernabeo, 352.

²⁶ Dulles, 112 vd.

eleştirilerine cevap vermek olmuştur. Adolf von Harnack (ö. 1930), Joseph B. Lightfoot (ö. 1889), Frederick F. Bruce (ö. 1990) bu dönemde öne çıkan apolojistlerdir²⁷.

Aydınlanma çağına kadar, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu tespit etme konusunda hiçbir tereddüt geçirmediikleri için Hıristiyan apolojistlerin görevi çok belirgin ve bu sebeple de nispeten kolaydı. Tek yapmaları gereken, muarızların görüşlerini çürütmek ve yanlışlarını göstermekti. Ancak deizm, idealizm ve liberalizm gibi düşüncelerin ortaya çıkmasıyla birlikte neyin doğru, neyin yanlış olduğunu tespit etmek eskisi kadar kolay olmamıştır. Gotthold E. Lessing (ö. 1781), Hegel (ö. 1831), David F. Strauss (ö. 1874) ve Harnack gibi düşünürlerin, Hıristiyanlığı hangi aşamaya kadar savunduklarını, hangi noktalarda eleştirdiklerini tespit etmek zor olmuştur. Yirminci yüzyılın başında savunmacı ve tashihçi (revizyonist) olmak üzere iki tür apolojinin varlığından bahsetmek mümkündür. Savunmacı apolojistler, kâfirleri, geleneğin öğrettiği şekilde inanmaya çağırırken; tashihçiler, dinî ve seküler bilgi arasında bir sentez oluşturmaya çalışmışlardır²⁸.

Hıristiyanlığı savunmak için yazılan apolojiler değişik şekillerde tasnif edilebilmektedir. Bu tasniflerden birine göre, apolojiler, inayet tecrübesine vurgu yapan, doğal teolojii savunan ve vahyi temel alan opolojiler olmak üzere üçe ayrılır.

Hıristiyanlık'taki inayet tecrübesine vurgu yapan apolojilerin temel özellikleri, Hıristiyan öğretisinin hissedildiği içsel ve öznel tecrübeye önem verilmesi; geleneksel felsefeye karşı düşmanca bir tavır benimsenirken, varoluşçuluğa sempati duyulması; Hıristiyan öğretisinin akli aşan paradoksal niteliğine önem verilmesi; Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan delillerin ve doğal teolojinin reddi; Tanrı'nın aşkınlığının vurgulanması; günahın insanı körleştiren etkileri olduğuna inanılmasıdır.

Bu grupta yer alan Hıristiyan düşünürlere göre, bireyin yaşadığı Hıristiyanlık tecrübesi o kadar derin ve eşsizdir ki, Hıristiyanlığın savunulması için başka hiçbir delile gerek yoktur. Bu dinî tecrübe aşka benzetilebilir. Bir kimsenin âşık olduğuna ilişkin bir delil ortaya konabilir mi? Aşk rasyonel bir analize konu olabilir mi? Aşkın mahiyetine ilişkin rasyonel algılamalar, aslında, aşk değildir. Aşkın yegâne delili içsel

²⁷ Dulles, 200-201.

²⁸ Dulles, 202.

bir şekilde hissedilmesidir. Tıpkı aşk gibi, Hıristiyanlık da geçerliliğini, Hıristiyanlığın içsel bir şekilde hissedilmesinden alır. Bu grubun temsilcileri arasında Pascal (ö. 1662), Kierkegaard (ö. 1855) ve Brunner (ö. 1966) gösterilmektedir²⁹.

Doğal teolojiyi savunan apolojilerde, dinî bilgiler alanında, insan aklının güçlerine karşı büyük bir güven beslenir. Din ve bilim hemen hemen aynı düzlemde görüldüğü için, apolojide kullanılan dil, doğrulama ve genelleme gibi bilimsel yasaların kullandığı dille aynıdır.

Doğal teolojiye dayalı bir apoloji yapılmasını savunanlar, akılla dinî bilgilere erişilebileceğine ve imanın, ampirik temellere dayalı olarak inşa edilebileceğine inanmaktadırlar. Onlara göre, aslı günah ve cennetten kovulma sonucunda zayıflamış olsa da, insanda var olan Tanrı imajı hâlâ devam etmektedir. Doğal teolojiyi savunan apolojilerde dinî önermeleri bilimsel yöntemlerle açıklamak tercih edilen bir tutumdur. Aquinas, Joseph Butler (ö. 1752) ve F. R. Tennant (ö. 1957) bu grubun temsilcileri olarak gösterilmektedir³⁰.

Vahye dayalı bir apolojinin gerektiğine inananlar hem inayet hem de doğal teoloji temeline dayalı apolojetik yöntemleri eleştirmektedirler. Vahiy ekolüne göre, inayete dayalı apoloji kişisel tecrübelerle bağlı olduğu için çok öznel bir nitelik taşımaktadır. Hâlbuki apolojetik yöntemler, insanın öznel tecrübesine değil, ilâhî gerçeklere dayanmalıdır. Vahiy ekolü, doğal teoloji taraftarlarını da, insanın acziyetini yeterince anlayamamakla eleştirmektedirler. Eğer aslı günah, insanın Tanrı hakkında bazı bilgilere ulaşmasına engel oluyorsa, bu durumda doğal teoloji diye bir şey olamaz.

Vahyi temel alan apolojilerde iman, anlamının ötesinde bir şeydir ve insan ancak inandıktan sonra anlamaya çalışmalıdır. Dinî konularda insan aklına tam anlamıyla güvenmek doğru değildir. Bu sebeple, Kutsal Ruh'un yardımı olmadan, Hıristiyan inanç ve aydınlanmasının var olması mümkün değildir. Augustinus ve Calvin (ö. 1564) vahiy ekolünün önde gelen temsilcileri arasında yer almaktadırlar³¹.

²⁹ Ramm, Bernard, *Varieties of Christian Apologetics*, Michigan 1984, s. 15-16.

³⁰ Ramm, 16.

³¹ Ramm, 16-17.

Başka bir tasnife göre apolojiler klasik, delile dayalı, tecrübeye dayalı, tarihsel ve ön kabullere dayalı (presuppositional) apolojiler olmak üzere beş bölüme ayrılır.

Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlara vurgu yapan klasik apolojetik yöntem, yeri geldiğinde, Hıristiyanlığı destekleyen tarihsel delillere de başvurur. Tanrı'nın varlığını ispata yönelik argümanlar genel olarak kabul edilmekle beraber, bazı argümanların diğerlerine tercih edildiği de olur. Nitekim kimileri ontolojik delili tercih ederken, kimileri ise kozmolojik delillerden yana bir tavır sergilemektedir. Klasik apolojide Hıristiyanlığı destekler nitelikteki diğer deliller, özellikle de mucizeler gibi tarihsel deliller, ancak ikincil derecede bir yer edinebilmiştir. Bu tür apolojilerde Yeni Ahit'in İsa Mesih hakkında verdiği bilgiler tarihsel deliller kapsamında değerlendirilir ve kullanılır. Klasik apolojinin iki aşamadan oluştuğu görülmektedir. İlk aşamada vahyin verilerinden bağımsız olarak, Tanrı'nın varlığını kanıtlayan deliller ortaya konulur. İkinci aşamada ise İsa Mesih'in tanrılığı ve Kutsal Kitap'ın ilham mahsulü olması gibi Hıristiyanlığın temel kabullerini destekleyecek tarihsel deliller toplanır. Augustinus, Anselm (ö. 1109), Aquinas gibi Ortaçağ düşünürlerinin yanı sıra Winfred Corduan, William Lane Craig, Norman L. Geisler, Stuart Hackett, Peter Kreeft, C.S.Lewis, J.P.Moreland, William Paley, R.C.Sproul ve B.B.Warfield gibi çağdaş düşünürler de klasik apolojinin temsilcileri arasında yer almaktadırlar³².

Delile dayalı apolojiler, Hıristiyanlığın gerçek din olduğunu ispatlamaya yönelik delilleri kullanmayı tercih eder. Bu deliller rasyonel, tarihsel, arkeolojik, hatta tecrübeye dayalı bile olabilir. Pek çok delili kullandığı için bu apoloji türü, bir bakıma diğer apoloji yöntemlerini de kapsamış olmaktadır. Delile dayalı apolojetik eserlerde yer alan rasyonel argümanlar, aslında, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan delillerdir ve bu açıdan bakıldığında delile dayalı apolojiler ile klasik apolojiler örtüşüyor gibi görünebilir. Ancak iki apoloji yöntemi arasında yine de bir fark vardır: Klasik apolojetik eserlerde Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan argümanlar, diğer deliller arasında hiyerarşik bir üstünlüğe sahiptir. Delile dayalı apolojilerde ise kullanılan argümanlar arasında herhangi bir üstünlük gözetilmez. Bu tür apoloji yapan düşünürler, kendisini destekleyecek her türlü delili toplayıp düzenleyen avukatlara benzetilebilir.

William Paley (ö. 1805), Bernard Ramm ve Josh McDowell bu tür apolojilerin önde gelen temsilcilerindendir³³.

Tecrübeye dayalı apolojilerde Hıristiyanlığın hak din olduğunu kanıtlamak için insanların genel veya özel din tecrübelerinden yararlanılmaktadır. Özel din tecrübesi kapsamına mistik ve varoluşsal (existential) tecrübeler de dâhil edilmektedir. Pek tabiidir ki burada özel din tecrübesi ile kastedilen Hıristiyanlık ile ilgili tecrübelerdir. Genel din tecrübesi insanları yüce bir varlığa inanmaya sevk eden tecrübeler olduğu için bütün dinlerin kullanabileceği bir argüman olarak görülmektedir. Meister Eckhart (ö. 1328?) mistik tecrübeyi bir apoloji yöntemi olarak kullanmıştır. Søren Kierkegaard, Rudolf Bultmann (ö. 1976) ve Karl Barth (ö. 1968) varoluşsal tecrübeden, Friedrich Schleiermacher (ö. 1834) ve Paul Tillich (ö. 1965) ise genel din tecrübesinden yararlanarak Hıristiyanlığı savunmaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Tecrübeye dayalı apolojiler değerlendirilirken, genel tecrübenin yalnızca Hıristiyanlığa özgü bir delil, özel din tecrübesinin ise objektif ve kanıtlanabilir olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır³⁴.

Tarihsel apoloji, isminin de işaret ettiği gibi, Hıristiyanlığın gerçek din olduğunu kanıtlamak için tarihsel delillere müracaat eder. Tarihsel apoloji taraftarlarına göre, Tanrı'nın varlığı da dâhil olmak üzere Hıristiyanlığın bütün kabulleri ancak tarihsel delillerle kanıtlanabilir. Bu açıdan bakıldığında, tarihsel apoloji ile delillere dayalı apoloji birbirine benzemektedir. Aralarındaki fark ise, delillere dayalı apolojinin, Hıristiyanlık ile ilgili tarihsel verilerin önemine inanmakla birlikte, bu verileri yegâne deliller olarak görmemesidir. İlk dönem Hıristiyanlık tarihinde “apolojist” olarak adlandırılan Tertullian (ö. 225), Justin Martyr, Clement ve Origen'in tarihsel apoloji yaptıkları kabul edilmektedir. Modern dönemde ise John Warwick ve Gary Habermas tarihsel apolojiji savunan kişiler olarak ön plana çıkmaktadır³⁵.

³² Bkz. Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Michigan 1999, s. 41-42, 154-156; a. mlf., *Christian Apologetics*, Michigan, 1992, s. 93-95.

³³ Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, 42-43.

³⁴ Bkz. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, 43, 235-237; a. mlf., *Christian Apologetics*, 53, 70-72, 75-76; Ramm, 57-59.

³⁵ Bkz. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, 43-44, 318-320.

Ön kabullere dayalı apoloji taraftarlarına göre, Hıristiyanlık, birtakım temel ön kabullere dayanılarak savunulmalıdır. Bu apolojide Hıristiyanlığın hak ve yegâne gerçek din olduğu varsayımı doğru kabul edilmektedir. Ön kabullere dayalı apoloji kendi içinde vahye dayalı, akla dayalı ve sistematik tutarlılığa dayalı ön kabuller olarak üçe ayrılır. Vahye dayalı ön kabul, Tanrı'nın, kendisini her şeyden önce Kutsal Kitap'ta açıkladığını kabul etmektir. Cornelius Van Til (ö. 1987), Greg Bahsen ve John Frame bu gruba girmektedir. Akla dayalı ön kabulleri benimseyenler de teslisin Kutsal Kitap'ta açıklandığını kabul etmektedirler. Ancak onlara göre, teslis düşüncesinin doğruluğunu göstermenin yolu, onu “çelişmezlik ilkesi”yle açıklamaktır. Bu görüşün temsilcileri Gordon Clark (ö. 1985) ve Carl F.H. Henry'dir (ö. 2003). Sistematik tutarlılık ön kabulü ise, dinî bir sistemin aklen tutarlı olmasıdır. Ayrıca böyle bir sistem bütün gerçekleri içine almalı ve hayatın temel ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Edward John Carnell (ö. 1967) ve Gordon Lewis bu grubun temsilcileridir ve onlara göre dinler arasında sadece Hıristiyanlık sistematik bir tutarlılığa sahiptir. Bu görüşü savunanlar ayrıca Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya konan delilleri yeterli bulmazlar ve David Hume (ö. 1776) ve Kant'ın (ö. 1804) bu delillere yönelttiği eleştirileri benimserler³⁶.

Ön kabullere dayalı apoloji ile klasik apoloji iki noktada birbirinden ayrılır. Klasik apolojiye göre, geleneksel aklî deliller Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yeter. Buna karşın, ön kabullere dayalı apolojide aklî deliller Tanrı'nın varlığını kanıtlayamaz. Ayrıca, klasik apolojide, tarihsel delillerin doğru anlaşılabilmesi için, daha öncesinde Tanrı'nın varlığının kanıtlanması gerekir. Ön kabullere dayalı apolojide ise Hıristiyanlığı destekleyen tarihsel delillerin anlaşılabilmesi için öncelikle, Kutsal Kitap'ta Tanrı ve teslis hakkında yapılan açıklamaların kabul edilmesi gerekli görülmektedir³⁷.

Ön kabullere dayalı apoloji ile tarihsel apoloji arasındaki fark, tarihsel delillerin yorumlanmasıyla ilgilidir. Tarihsel apoloji taraftarlarına göre, tarihsel gerçekler kendi

³⁶ Bkz. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, 44, 607; a.mlf., *Christian Apologetics*, 37-41, 56-58.

³⁷ Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, 155-156.

bağlamı içinde yorumlanabilir. Hâlbuki ön kabullere dayalı apolojide, tarihsel olanlar da dâhil, hiçbir delil Hıristiyan dünya görüşünden bağımsız olarak yorumlanamaz³⁸.

³⁸ Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, 319.

BİRİNCİ BÖLÜM

AQUINAS'IN AKLA DAYALI APOLOJİSİ

Hıristiyan bir apolojist olarak Aziz Thomas Aquinas'ın kendisi için belirlediği amaç, Katolik inancının benimsediği doğruları açıklamak ve bu inanca aykırı olan yanlışları bertaraf etmektir. Ancak düşünürümüze göre, Katolik inancıyla çelişen düşünceleri çürütmek birkaç nedenden dolayı her zaman kolay olmamaktadır. İlk neden, Katolikliği benimsemeyen bazı kişilerin görüşlerinin tam olarak bilinmemesidir. İkinci neden ise, Aquinas'ın tabiriyle, Muhammedîler ve paganların, Eski ve Yeni Ahit'ten oluşan Hıristiyan Kutsal Kitabı'nı bir otorite olarak kabul etmemeleridir. Hıristiyanlığı savunmaya çalışan bir apolojist, Yahudilerin yanlışlarını göstermek için Eski Ahit'i; Hıristiyanlık içindeki heretik akımlara karşı ise Yeni Ahit'i kullanabilir. Ancak Muhammedîler ve paganların durumu farklıdır; zira onlar,

Herhangi bir Kutsal Kitap'ın otoritesini kabul etme konusunda bizimle aynı görüşü paylaşmıyorlar... Muhammedîler ve kâfirler ne Eski Ahit'i ne de Yeni Ahit'i kabul ederler. Bu sebeple, herkesin kabul etmeye mecbur olduğu akla müracaat etmeliyiz. Bununla birlikte, Tanrı'yla ilgili meselelerde aklın yetersiz kaldığı da bir gerçektir³⁹.

İnsanın Tanrı hakkında sahip olabileceği iki türlü bilgi vardır. Üçlü birlik gibi, Tanrı'yla ilgili bazı bilgiler insan aklını aşar. Buna karşın, insan, Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi konulara dair bilgilere akılla ulaşabilir. İnsanın Tanrı'yla ilgili bazı bilgilere ulaşamamasının nedeni, bilgilerimizin duyu verilerine dayanmasıdır. Duyu verileri bize Tanrı'yı özü itibariyle tanıtamaz. Bununla birlikte, bu verilere dayanarak Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi, O'na izafe edilebilecek bazı özellikleri tespit etmek mümkündür⁴⁰. Bu sebeple, insanın hiçbir şekilde Tanrı'yla ilgili bilgi edinemeyeceğini düşünmek yanlıştır.

Akılla edinilmesi mümkün olmayan bilgiler insana vahiyle açıklanır. Ancak vahyin konusunun, sadece insan aklını aşan bilgiler olmadığı bilinmelidir. Doğal aklın

³⁹ SCG, I/2:3.

⁴⁰ SCG, I/3:2-3.

ışığıyla edinilecek bilgiler de vahyin konusudur. Burada akılla edinilebilecek bilgilerin, doğaüstü bir yolla vahyedilerek insana açıklanmasının gerekli olup olmadığı sorulabilir. Aquinas'a göre, vahiyle teyit edilmediği takdirde, akılla edinilebilecek Tanrı bilgisinin bazı olumsuz sonuçları olabilir. Söz gelimi, Tanrı bilgisine ulaşmanın yegâne yolu akıl olsaydı, çok az insan Tanrı bilgisine ulaşabilirdi. Zira insanların çoğu insan bilgilerinin zirvesi sayılan Tanrı bilgisine ulaşacak kapasitede değildir. Bu kapasitede olanların bir kısmı da Tanrı bilgisi yerine, dünyevî meselelere yöneldikleri için Tanrı bilgisine ulaşamayacaklardır. Ayrıca, Tanrı bilgisi bütün bilgilerin zirvesi kabul edildiği için, ona ulaşmak zaman alan yorucu bir iştir. Üstün akıl nimetiyle donatılmış olanlar bile, bazen, tembellik yaparak bu amaca yönelmemektedirler. Dolayısıyla, eğer Tanrı'yla ilgili bilgiler vahiyle açıklanmasaydı, insanların büyük çoğunluğu bu bilgilerden mahrum kalırdı.

Akılla ulaşılan bilgiler çoğu zaman yanlış olabilmektedir. Bu, kısmen insan aklının yetersizliğinden, kısmen de algılanan şeylerin karmaşık olmasındandır. Bir düşünürün doğru olduğunu söylediği bir şey, bir başkası tarafından çürütülmektedir. Dolayısıyla, Tanrı'yla ilgili bilgi edinme yolu sadece akıl olsaydı, bu bilgilere kesin doğru gözüyle bakmak asla mümkün olmazdı. Nitekim uzaktaki bir cisme bakarken gözümüz bazen yanıltılmaktadır. Bunun gibi, sadece kendi akıllarına dayanarak Tanrı hakkında fikir beyan edenler de pek çok yanılgıya düşmektedirler⁴¹.

Tam bu noktada Ortaçağ'da hem Hıristiyan hem de İslam dünyasında ilahiyat ve felsefenin en çok tartıştığı konulardan biri olan akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi problemi karşımıza çıkmaktadır. Aquinas'ın dediği gibi, eğer biri akılla biri de vahiyle öğrenilen iki türlü Tanrı bilgisi varsa, bu bilgiler birbiriyle uyumlu mu, yoksa çelişik midir? Felsefe ile teoloji, akıl ile vahiy arasında tercih yapmak zorunda kaldığında, mümkün olduğunca teoloji ve vahiy lehine bir tavır içinde bulunan Aquinas'a göre, aklın verileri imanın verileriyle çelişmez. Zira aklın ışığıyla ulaşılan temel ilkeleri, insanın doğasına nakşeden Tanrı'dır. Bu ilkeleri koyan Tanrı olduğuna göre, aynı ilkelerin ilâhî hikmette de bulunması gerekir. Dolayısıyla, insanın ulaştığı temel ilkelerle çelişen bir görüş veya doktrin, aynı zamanda ilâhî hikmetle de çelişiyor demektir. Başka bir deyişle, her

ikisinin de kaynağı Tanrı olduğuna göre, vahyin açıkladığı ve insanın iman ettiği şeyler ile aklın yardımıyla edinilen bilgiler birbiriyle çelişmez. O halde, akılla ulaşılan herhangi bir düşünce, imanın konusu olan doktrinlere aykırı ise, bu durumda, aklın ürettiği düşünce, doğada bulunan temel ilkelerden yanlış bir şekilde çıkarılmış demektir⁴².

Düşünürümüze göre, bedensel arzuların dizginlenmesini ve dünyevî olan şeylerden uzak durulmasını isteyen Hıristiyan inancında insan aklını aşan bazı gerçekler vardır; ancak bu gerçeklerin akla aykırı olduğu düşünülmemelidir. Hâlbuki başka dinlerde durum böyle değildir:

Mezhep kurucuları ise, bunun tam tersi bir istikamette gelişen yanlış doktrinlere sahip olmuşlardır. Bu husus Muhammed olayında açıkça görülmektedir. O, bedenini bizi sürüklemeye çalıştığı şehvî zevklere dayalı vaatlerle insanları yoldan çıkarmıştır. Onun öğretisi, vaatlerine uygun kurallar içermekteydi; şehvî arzuları dizginleyecek hiçbir engel koymamıştı. Tahmin edilebileceği gibi, şehvete düşkün insanlar kendisine itaat etti. Doktrininin gerçekliği ile ilgili olarak (Muhammed'in) getirdiği deliller, sadece çok düşük bir algılayışa sahip insanların anlayabilecekleri şeylerdir. Nitekim öğrettiği gerçekler pek çok masal ve büyük hatalarla doluydu. Olağanüstü bir tarzda gerçekleşmiş ve ilâhî ilham aldığını ispat edecek hiçbir mucize gösterememiştir... Bilakis, Muhammed, ordularının gücü ile gönderildiğini söylemiştir (ki bu, eşkıya ve zorba hükümdarlarda bile eksik olmayan bir özelliktir). Dahası, akıllı insanlar, yani ilâhî ve insanî şeyler hakkında bilgi sahibi olan kişiler, başlangıcından itibaren kendisine inanmamıştır. Ona inananlar ilâhî şeyler hakkında tamamen bilgisiz vahşi insanlar ve bedevîlerdir. (Muhammed) bu cahil ve vahşi insanlarla şiddet uygulayarak insanları kendisine bağlamıştır. Önceki peygamberlerin ilâhî

⁴¹ Aquinas, Thomas, *Faith, Reason and Faith*, (trans. Armand Maurer), Ontario 1987, s. 3, 66-67; a.mlf., *Summa Theologica (ST)*, London 1913 – 1942, I/1:1; SCG, I/4:3-5.

⁴² SCG, I/7:2, 7.

beyanları da kendisinden hiç bahsetmemektedir. Tam tersine, (Muhammed), Eski ve Yeni Ahit'teki ifadelerin neredeyse tamamını almış ve kendisine mal etmiştir; onun şeriatını inceleyen herkes bu gerçeği görebilir. Yalanının ortaya çıkmaması için, kendisine inananların Eski ve Yeni Ahit'i okumalarını yasaklaması onun adına zekice bir karardı. Bundan dolayı, onun sözlerine iman eden kişilerin aptalca bir inanca sahip oldukları ortadadır⁴³.

Kısaca ifade edilecek olursa, insan, kendi çabasıyla Tanrı'nın özüne ait şeyleri değil, ancak O'na izafe edilebilecek sıfatları tespit edebilir. İnsan aklını aşan bilgiler, doğaüstü bir yolla insana bildirilir. Bu bilgiler, her ne kadar insan aklını aşsa da, akla aykırı şeyler değildir. Bununla birlikte, Aquinas'ın da kabul ettiği gibi, dinler arasında en çok Hıristiyanlık'ta insan aklını aşan bilgi ve dogmaların bulunduğu görülmektedir⁴⁴.

Böylece Aquinas'ın apolojisini dayandırdığı iki temel ilke ortaya çıkmış olmaktadır. Teologumuz bir yanda ilahiyat alanında insan aklının ulaşabileceği konuları ele alacak ve bunu yaparken muarızlarını ikna etmek için felsefî argümanlar kullanacaktır. Diğer yanda ise, insan aklını aşan konuları açıklarken, Kutsal Kitap cümlelerini delil göstererek Katolik inancının doğruluğunu ispat etmeye çalışacaktır. Bu ikili tasniften de anlaşılacağı gibi, felsefî argümanların kullanıldığı “Akla Dayalı Apoloji”nin muhatabı, Hıristiyanlık içindeki heretik akımlar olduğu kadar, Yahudilik ve İslam gibi diğer dinlerdir. Hâlbuki Kutsal Kitap cümlelerinin rehber olarak kabul edildiği “Nassa Dayalı Apoloji”nin muhatabı, tabii olarak, Hıristiyanların Kutsal Kitabı'nı kabul etmeyen Yahudi ve Müslümanlar değildir. “Nassa Dayalı Apoloji” tamamıyla heretik Hıristiyan grupları hedef almaktadır.

“Akla Dayalı Apoloji” kapsamında Aquinas, öncelikle Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, cüz'iyâtı bilmesi gibi bizzat Tanrı'yla ilgili konuları; daha sonra, Tanrı'nın âlemi ve varlıkları yaratmasını; son olarak da, Tanrı'nın âlemi yönetmesine ve âleme koyduğu düzene ilişkin meseleleri ele almaktadır.

⁴³ SCG, I/6:4.

⁴⁴ SCG, I/5:2.

I. Tanrı

A. Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması

Tanrı'nın varlığı meselesi, Tanrı'ya inanan teist, deist ve agnostiklerin olduğu kadar Tanrı'ya inanmayan ateistlerin de, ilâhiyatçıların olduğu kadar filozofların da asırlardır gündemini meşgul eden ve etrafında büyük tartışmaların yapıldığı önemli bir konudur. Tartışmanın bir boyutunu Tanrı'nın var olup olmadığı, diğer bir boyutunu ise Tanrı'nın varlığını ispatın mümkün olup olmadığı oluşturmaktadır. Aquinas, bu tartışmanın ilk boyutuyla ilgilenmemekte ve Tanrı'yı ispat etmenin imkânı üzerinde durmaktadır.

Tanrı'ya inanan ama insanın kendi çabasıyla O'nun varlığının kanıtlanamayacağını savunanlara göre, Tanrı'nın varlığı akıl yoluyla değil, ancak iman ve vahiy yoluyla bilinebilir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın mümkün olmadığını savunanlar, bu konuda ortaya konulan delilleri yetersiz bulmaktadırlar. Ayrıca bu düşünürlere göre, bir şeyin kanıtlanması için duyulara konu olabilmesi gerekir. Duyularla Tanrı'yı algılamak mümkün olmadığına göre, O'nun varlığı kanıtlanamaz.

Aquinas, bu düşüncenin dört bakımdan yanlış olduğunu düşünmektedir. İlk olarak, bir şeyi ispat etmek için sadece duyulara dayanmak, sonuçlardan hareketle nedenleri ortaya çıkarmaya çalışan kanıtlamanın temel ilkelerine aykırıdır. Ayrıca, bilimlerin tasnifi de bütün kanıtların duyulara dayanması gerektiği düşüncesini çürütür; zira duyulara konu olan tözler en üstün varlıklar olsaydı, bu durumda, bilimlerin tasnifinde fiziğin en üstün bilim olması gerekirdi; hâlbuki böyle değildir. Üçüncü olarak, filozofların, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabaları yukarıdaki düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Son olarak, Kutsal Kitap da Tanrı'nın yaptığı işlere bakarak, O'nun varlığının anlaşılabilirliğini açıklamaktadır⁴⁵: “Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri, yani sonsuz gücü ve Tanrılığı, O'nun yaptıklarıyla anlaşılabilir şekilde açıkça görülüyor”⁴⁶.

⁴⁵ SCG, I/12, s. 84-85.

⁴⁶ Romalılara Mektup 1:20.

1. Ontolojik Delil

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın mümkün olduğunu bu şekilde ortaya koyan Aquinas, bir sonraki aşamada, "Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için hangi yöntem kullanılmalıdır?" sorusunun cevabını aramaktadır. Aquinas'tan önce bir yanda Aziz Anselm'in (ö. 1109) sistemleştirdiği ontolojik delil, diğer yanda Platon ve Aristoteles'te ilk izlerine rastlanan; ama büyük ölçüde Müslüman düşünürlerin sistemli bir şekle dönüştürdüğü kozmolojik delil Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılmaktaydı.

Yunanca "varlık bilimi" veya "varlık nazariyesi" anlamına gelen "ontoloji" kelimesi 18. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlamış, "ontolojik delil" ifadesini ise ilk kez Kant kullanmıştır. "Mükemmel Varlık" veya "Zorunlu Varlık" gibi kavramları kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan ontolojik delilin ilk şekillerine İslâm felsefesinde, özellikle de İbn Sînâ'da rastlanmaktadır⁴⁷. Bununla birlikte ontolojik delili geliştirip şekillendiren kişi Aziz Anselm olmuştur. İleride görüleceği gibi, Aziz Thomas Aquinas'ın, ontolojik delilin Tanrı'nın varlığını ispat etmede yetersiz kaldığı yönündeki eleştirileri ile birlikte, kozmolojik delil ontolojik delilin yerini almıştır. Ancak Yeniçağ'da Descartes, Spinoza ve Leibniz ontolojik delili yeniden canlandırmıştır⁴⁸.

Ontolojik delilin mimarı Anselm, Tanrı'nın varlığını "Tanrı" kavramından yola çıkarak açıklamaya çalışır. Ona göre, kavramlar bize o kavramın ifade ettiği şey hakkında bilgi veriyorsa, o şeyin varlığı apaçık ortaya çıkmış (self-evident) demektir. Söz gelimi, *bütün* ve *parçanın* doğası bilindiğinde, bütünün parçadan büyük olduğuna ilişkin bir genel fikre ulaşılır. "Tanrı vardır" cümlesi de böyle bir önermedir. Zira "Tanrı" ismi ile, kendisinden daha mükemmeli düşünülemez bir varlık kastedilir. Tanrı ismini duyan ve anlayan herkesin zihninde böyle bir düşünce belirir. O halde bir Tanrı düşüncesinin en azından zihinde olması gerekir. Ancak Tanrı düşüncesinin sadece zihinde bulunması da doğru değildir. Zira hem zihinde hem de dış dünyada var olan varlık, sadece zihinde olan varlıktan daha mükemmeldir. Tanrı isminin de işaret ettiği

⁴⁷ Bkz. Bayraktar, Mehmet, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 461-470.

⁴⁸ Bkz. Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 2000, s. 23-24; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1999, s. 29-30.

gibi, hiçbir şey Tanrı'dan daha mükemmel ve daha büyük olamaz. Dolayısıyla, Tanrı diye isimlendirilen varlığın hem zihinde hem de dış dünyada var olması gerekir⁴⁹.

Aquinas'a göre, "Tanrı kelimesinin anlamı bilindiğinde, Tanrı'nın varlığı da bilinmiş olur" şeklinde özetlenebilecek olan bu ontolojik delil yeterli değildir. Zira "Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen bir varlıktır" tanımlamasını herkes kabul etmemektedir. Hatta Tanrı'nın varlığını kabul edenler arasında bile bu tanımlamayı benimsemeyenler bulunmaktadır. Nitekim evrenin Tanrı olduğunu düşünen insanlar vardır. Ayrıca, "Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen bir varlıktır" ifadesi, kesin olarak sadece Tanrı'nın, insan zihnindeki varlığını kanıtlayabilir. Bu ifadeye dayanarak Tanrı'nın dış dünyada da var olduğu sonucu çıkarılamaz⁵⁰.

Ontolojik delili savunanların öne sürdükleri diğer bir delil, zorunlu varlık düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre, yokluğu düşünilemeyen bazı şeylerin var olması mümkündür. Böyle bir varlığın, yokluğu düşünilebilen bir şeyden üstün olduğu açıktır. Eğer Tanrı yokluğu düşünilebilen bir varlık olsaydı, o zaman, başka bir varlığın Tanrı'dan daha mükemmel ve daha üstün olması gerekirdi. Bu ise Tanrı kelimesinin tanımına aykırıdır. Dolayısıyla "Tanrı vardır" önermesi bizatihi doğru olan bir önermedir⁵¹. Aquinas, bu düşüncüyü kimin öne sürdüğünü belirtmemektedir. Ancak İbn Sînâ'nın benzer bir delil geliştirip savunduğu bilinmektedir⁵².

Aquinas, bu argümanın da Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda yetersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre, Tanrı'nın var olmaması düşünüldüğünde, bu, mutlaka Tanrı'dan daha mükemmel ve daha üstün başka bir varlığın bulunması sonucunu doğurmaz. Çünkü Tanrı'nın var olmamasının düşünülmesi, O'nun varlığının mükemmel olmadığı ya da belirsiz olduğu fikrinden kaynaklanmaz. Böyle bir düşüncenin nedeni, Tanrı'yı özü itibarıyla anlama konusunda insan aklının yetersiz olmasıdır⁵³.

⁴⁹ Anselm, *Proslogion*, 2-4, (trans. David Burr) <http://www.fordham.edu/halsall/source/anselm.html> (15.06.2005); *SCG*, I/10:2.

⁵⁰ *SCG*, I/11:3.

⁵¹ *SCG*, I/10:3.

⁵² Bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1999, s. 31-32.

⁵³ *SCG*, I/11:4.

Ontolojik delili Tanrı'nın varlığını ispatlama bakımından yetersiz bulan Aquinas'a göre, bu delilin kabul edilmesinde iki faktör etkili olmuştur. Birincisi, yaşamlarının ilk yıllarından itibaren insanların Tanrı kavramını duymalarıdır. Sürekli Tanrı kavramını duyan insanlar, bir müddet sonra, Tanrı düşüncesine sıkı sıkıya yapışmakta ve bu düşüncenin doğal ve kanıtlanmaya ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğuna inanmaktadırlar.

Ontolojik delilin benimsenmesinde etkili olan diğer faktör ise insan bilgisinin sınırlarının tam olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Aquinas'a göre, kanıtlanmaya ihtiyaç duymayacak kadar açık olan şeyler iki türdür:

- a) Hem bizatihi hem de insanın anlayabileceği şekilde apaçık doğrudur.
- b) Bizatihi apaçık doğru olmakla birlikte, insanın bunu algılaması mümkün değildir.

Konuyu somut örneklerle açıklamak gerekirse, “İnsan canlıdır” önermesi, hem bizatihi hem de insanın algılayabileceği şekilde apaçık doğrudur. Zira bu önermede yüklem (canlı olma), öznenin (insanın) özünde bulunan bir niteliktir. “Varlık ve yokluk”, “bütün ve parça” gibi herkesin bildiği terimler ve temel mantık ilkeleri bizatihi belli olan ve bütün insanların da anlayabileceği şeylerdir. Bununla birlikte, “Cismani olmayan varlıklar yer kaplamaz” önermesi, bizatihi doğru olmasına karşın, sadece eğitilmiş insanların anlayabileceği bir bilgidir. “Tanrı vardır” önermesi ise, mutlak anlamda, apaçık doğru olan bir önermedir. Ancak insanın bilgi olanakları Tanrı'yı özü itibarıyla anlamaya elverişli olmadığı için, bu önerme bizim açımızdan delile ihtiyaç duymayacak kadar açık değildir. Tanrı'nın ne olduğu bilinmiyorsa, onun varlığı fikrinin ontolojik bir delil olarak savunulması mümkün olamaz. Aquinas, bu noktada ontolojik delili savunuların kullandığı örneği kendi düşüncesini desteklemek için kullanmaktadır. “Bütün parçalardan büyüktür” önermesi apaçık doğru olan bir önermedir ve herhangi bir delile ihtiyaç duymaz. Fakat bu önerme, bütünü doğasını bilmeyen için apaçık doğru olan bir bilgi değildir. Dolayısıyla, insanların Tanrı'nın

doğasını bilme donanımına sahip olmamaları sebebiyle, ontolojik delilin Tanrı'nın varlığını ispat etmesi mümkün değildir⁵⁴.

2. Kozmolojik Delil

Düşünce tarihine bakıldığında, Sokrates öncesi Grek Felsefesi'nin temel problemi olan *arkhe* araştırmasını, kozmolojik delilin en iptidai şekli olarak görmek mümkündür. Zira bu araştırmanın amacı, görünen âlemden hareketle, bu âlemin gerisindeki asıl ve değişmeyi bulmaktır. Ancak bu çabalar Platon ve Aristoteles'e kadar sistemli hale getirilememiştir. Platon en uzun diyalogu olan *Yasalar*'da Ruh'un her şeyden önce, hatta kendinden önceki düşünürlerin *arkhe* olarak gördüğü hava, su, ateş ve topraktan bile önce var olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Platon'un burada kullandığı temel kavram harektir. Ona göre hareket eden her şey ya kendisi hareket eder ya da başkası tarafından hareket ettirilir. Bu durumda hareket ya içten ve kendiliğinden olur ya da dıştan gelir. Kendi kendine hareket eden Ruh, hareketini başka bir güçten alan bütün diğer varlıklardan önce olmalıdır. Bu sebeple, hareket eden her şeyin ilk nedeni yaşayan Ruh, yani Tanrı'dır⁵⁵.

Nedenlerin geriye doğru sonsuza kadar gitmesinin imkânsız olduğunu savunan Aristoteles de bir ilk hareket ettiricinin bulunmasının zorunluluğuna işaret etmektedir. Nedenler ne tür bakımından sonsuz sayıdadırlar ne de dikey olarak sonsuz bir dizi oluştururlar. Nedenler geriye doğru sonsuza kadar gidemez. Bu nedenlerin başlangıcında ezeli ve ebedi olan, yokluğu düşünilemeyen bir ilk hareket ettirici bulunmalıdır⁵⁶.

Platon ve Aristoteles'in ardından kozmolojik delil, İslâm filozofları ve kelâmcıları sayesinde zirve noktasına ulaşmıştır. Bir yanda kelâmcıların delili olarak kabul edilen hudûs delili, diğer yanda ise Müslüman filozofların kullandığı imkân deliliyle, kozmolojik delil iyice sistematik hale getirilmiş ve bu haliyle genelde Ortaçağ

⁵⁴ *ST*, I/2:1; *SCG*, I/11:1-2.

⁵⁵ Bkz. Platon, *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna – Saffet Babür), İstanbul 1994, 893-895; Burrill, Donald R. (ed.), *The Cosmological Arguments, A Spectrum of Opinion*, New York 1967, s. 25-34.

⁵⁶ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, 994a; *Fizik*, (çev. Saffet Babür), İstanbul 1997, 242a-b, 243a-b.

Batı Felsefesi'ne, özelde ise Aziz Thomas Aquinas'a etkide bulunmuştur⁵⁷. Batı Dünyası, Müslüman düşünürlerden aldığı kozmolojik delili kendine mal etmiş ve bazı Batılı filozoflar kozmolojik delili geliştiren kişiler olarak görülüp hak etmedikleri bir saygınlık kazanmışlardır. Batı, kozmolojik delil konusunda İslam dünyasına borçlu olduğunu William Lane Craig'in çalışmasıyla ancak XX. yüzyılda kabul ve itiraf edebilmiştir⁵⁸.

Aquinas'a göre bir şeyi kanıtlamanın iki yolu vardır:

Birincisi, "a priori" olarak adlandırılan ve nedenden sonuca gitmeyi ifade eden yöntemdir. Burada "a priori" mutlak anlamda önce olana işaret etmektedir. Diğeri ise sonuçtan hareket eder ve "a posteriori" kanıtlama diye adlandırılır; bu yöntem, bize kıyasla nisbî önceliği olan şeylerden delil getirir. Eğer sonuç, nedenden daha iyi biliniyorsa, o zaman sonuçtan nedene gitme yöntemini kullanırız. Her sonuç, kendisini ortaya çıkaran bir nedenin varlığını kanıtlar... Her sonuç bir nedene dayandığına göre, eğer sonuç varsa, neden daha önce var olmalıdır. Bundan dolayı, Tanrı'nın varlığı ...O'nun bizce bilinen etkilerinden hareketle kanıtlanabilir⁵⁹.

3. Tanrı'nın Varlığını İspat Etmenin "Beş Yol"u

Aquinas ontolojik delille değil, yalnızca kozmolojik delille, yani yarattıklarından ve yaptıklarından hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmenin mümkün olduğu kanaatindedir. Düşünürümüz bu amaçla Tanrı'nın varlığını ispat etmek üzere "Beş Yol" olarak bilinen delilleri kullanmıştır. İlk muharrik, etkin neden, imkân, varlıkların dereceleri ile gaye ve nizam delillerinden oluşan beş yol, Aquinas'ın eserleri arasında hem *Summa Theologica*'da hem de küçük değişikliklerle *Summa Contra Gentiles*'te yer alır.

⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Aydın, 41-61; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 50-65.

⁵⁸ Bkz. Craig, William Lane, *The Kalâm Cosmological Argument*, London 1979, s. 18.

⁵⁹ *ST*, I/2:2.

İlk muharrik delilinin ilk şekli Aristoteles'te görülmektedir. Aquinas'tan önce İngiliz keşiş Adelhard of Bath (ö. 1160) ve Aquinas'ın hocası Albertus Magnus (ö. 1280) ilk muharrik delilini sistematik hale getirmişlerdir⁶⁰.

Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlayan beş yol arasında en güçlüsü, hareket veya değişim temeline dayanan ilk muharrik delildir. Bu delile göre, duyularımızın da bize gösterdiği gibi, etrafımızdaki şeylerin bazıları hareket/değişim halindedir. Hareket eden her şey, başka bir şey tarafından hareket ettirilir. Zira hareket potansiyel olma durumundan aktüel hale geçiş anlamına gelir ve hareket halindeki hiçbir şey bu süreci kendi başına gerçekleştiremez. Hareket ettiren varlık da, aktüel olarak hareket halinde olmalıdır. Söz gelimi, odundaki sıcaklık potansiyelinin açığa çıkması için ateşin odunu yakması gerekir. Bir nesnenin aynı anda hem hareket ettirici hem de hareket ettirilen olması mümkün değildir. O halde, der Aquinas, hareket eden her şey, hareketini başka bir varlıktan alır. Peki, bir şey hareket ettirici ise, o, hareket ettirici gücünü nereden almaktadır? Başka bir varlıktan, o da başka bir varlıktan... Fakat bu durum sonsuza kadar sürdürülemez; zira o zaman ilk hareket ettirici olmaz ve hareketin varlığı açıklanamaz. Başka bir deyişle, ilk muharrik olmazsa, başka ara muharrikler de olmaz ve bunun sonucunda da âlemde hiçbir hareketin bulunmaması gerekir. Bu ise bir baltanın, hiçbir işçi olmaksızın, bir yatak veya sandık yapması anlamına gelir. O halde başka hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir ilk hareket ettiricinin (ilk muharrikin) bulunması zorunludur ve bu da Tanrı'dır⁶¹.

İlk Hareket Ettirici delilini iki önerme ile özetlemek mümkündür: Hareket/değişim halindeki her şey, başka bir varlık tarafından hareket ettirilir/değiştirilir. Ancak hareket ettiriciler/değiştirenler geriye doğru sonsuza kadar gidemez⁶².

⁶⁰ Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 66-67.

⁶¹ *SCG*, I/13:3; *ST*, I/2:3; Aquinas, *An Aquinas Reader*, (ed. Mary T. Clark), New York 1996, 120-121.

⁶² Aquinas'ın, Tanrı'nın varlığını ispat etmenin en güçlü yolu olarak gördüğü İlk muharrik deliline değişik eleştiriler yöneltilmektedir. Eleştiriler, özellikle, bu delilde dile getirilen "Hareket eden her şey başka bir şey tarafından hareket ettirilir" cümlesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu eleştiriler Aquinas'ın yaşadığı çağda dile getirilmeye başlamış ve insan iradesi gibi, ruhla ilgili en önemli etkinliklerin başka bir şey tarafından hareket ettirilmediği iddia edilmiştir. Bu eleştirinin etkisiyle, Aquinas'tan sonraki teologlar yukarıdaki cümleyi, sadece fiziksel hareketleri içine alacak şekilde düzenlemek durumunda kalmışlardır (Bkz. Wippel, John F., *Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C., 2000, s. 448 vd.).

Tanrı'nın varlığını ispat etmenin ikinci yolu etkin neden delilidir. Bu delilin ilk izlerini de maddî, etkin, ereksel ve biçimsel nedenlerin hiçbirinin sonsuza kadar geriye gidemeyeceğini savunan Aristoteles'te bulmak mümkündür. Aristoteles'ten sonra, İbn Sînâ, Fransız filozof Alain of Lille (ö. 1202?) ve Aquinas'ın hocası Albertus Magnus bu delili Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullanmışlardır. Aquinas uzmanı Etienne Gilson'ın (ö. 1978) da işaret ettiği gibi, İbn Sînâ'nın ve Aziz Thomas Aquinas'ın etkin neden açıklamaları birbirine oldukça benzerdir. Bununla birlikte, Gilson'a göre, bu benzerlik, Aquinas'ın etkin neden delilini Aristoteles'in eserlerini doğrudan inceleyerek geliştirmiş olma ihtimalini tamamen dışarıda bırakmamaktadır⁶³.

İkinci kozmolojik delile göre, duyular dünyasında etkin nedenler düzeni vardır. Hiçbir şey kendisinin etkin nedeni değildir ve olamaz da. Zira bu durumda nesne, varlık kazanmadan önce de var olmuş olacaktır; bu ise imkânsızdır. Etkin nedenlerde sonsuza kadar gitmek de mümkün değildir. Bu durumda etkin nedenler arasında bir düzenin olduğu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, ilk etkin neden, ikincinin, ikinci üçüncünün nedenidir ve bu böyle devam eder. Etkin neden yoksa, sonuç da olmayacaktır. Arada ne kadar çok aracı nedenler olursa olsun, mutlaka bir ilk etkin neden bulunmalıdır. Aksi takdirde, aradaki nedenler de olmayacak ve bu durumda âlemdaki hiçbir varlığın nasıl meydana geldiği açıklanamayacaktır. O halde Tanrı adı verilen bir İlk Etkin Neden vardır⁶⁴.

Görüldüğü gibi, hem ilk muharrik hem de etkin neden, birbirine çok benzeyen delillerdir. Her ikisinde de bir ilk nedenin bulunması zorunludur ve nedenler ve sonuçlar silsilesini sonsuza kadar götürmek mümkün değildir.

İlk muharrik deliline yönelik bir diğer eleştiri, Aquinas'ın açıklamalarında yer alan "Hareket ettiren varlık da, aktüel olarak hareket halinde olmalıdır" cümlesiyle ilgilidir. Buradan çıkan sonuç, ancak sıcak olan bir şeyin, başka bir şeyi sıcak hale getirebileceğidir. Buna karşın, ilk muharrik delilini eleştirenlere göre, hareket ettirenin, her zaman, meydana getirdiği sonuca aktüel olarak sahip olması gerekli değildir. Söz gelimi, bir bitkinin ölümüne neden olan şeyin, kendisinin de gerçekten ölü olması beklenmez. Benzer bir düşünce Tanrı hakkında da dile getirilebilir. Şöyle ki, Tanrı her şeyin evrensel nedeni olduğuna göre, suyu soğukken sıcak hale getirenin bizzat Tanrı olduğu ortaya çıkar. Hâlbuki Tanrı'nın gerçekten sıcak olduğu iddia edilemez (Geniş bilgi için bkz. Rowe, William L., *The Cosmological Argument*, New York 1998, 15-17).

⁶³ Gilson, *a.g.e.*, s. 81.

⁶⁴ *SCG*, I/13:33; *ST*, I/2:3.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın üçüncü yolu, zorunlu ve mümkün varlıklar arasındaki ayırma dayanır. Müslümanlar arasında imkân delilini sistematik olarak ilk kez açıklayan İbn Sînâ'dır. Yahudi ilahiyatçısı Maimonides (ö. 1204) küçük değişiklikler yaparak bu delili İbn Sînâ'dan almıştır. Aquinas ise imkân delili konusunda Maimonides'in açıklamalarını büyük ölçüde benimsemiştir⁶⁵. Daha önce de belirtildiği gibi, Aquinas, bu delili açıklarken, ne İbn Sînâ'ya ne başka herhangi bir Müslüman düşünürüne ne de Maimonides'e atıf yapmaktadır. Beş yol içinde en çok Müslüman izi taşıyanının, zorunlu ve mümkün varlıklar arasındaki ayırma dayanan imkân delilinin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak ilginçtir ki, bu delil, sadece *Summa Theologica*'da bulunmakta; *Summa Contra Gentiles*'te ona yer verilmemektedir. *Summa Theologica*'da beş yol anlatılırken, bu delilleri kimin geliştirdiğine dair herhangi bir bilgi verilmez. Hâlbuki *Summa Contra Gentiles* ilk muharrik, etkin neden ve en üstün varlık delillerini Aristoteles'e, düzen ve gaye delilini ise John Damascene'e izafe etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, imkân delilinin *Summa Contra Gentiles*'te yer almaması daha ilginç hale gelmekte ve Aquinas'ın, İbn Sînâ'nın ismini vermemek için *Summa Contra Gentiles*'te imkân deliline yer vermediği şüphesini akla getirmektedir.

İmkân deliline göre, tabiattaki bazı varlıklar sonradan meydana getirilmiştir ve yok olmaya mahkûmdurlar. Sonradan olan ve bozulan bu şeylerin varlıkları zorunlu değil, mümkündür. Zira bu varlıkların her zaman var olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, Aquinas'ın da dile getirdiği gibi, bütün varlıkların bu şekilde olması söz konusu değildir; zira mümkün varlıkların var olmadıkları bir zaman vardır. Eğer tabiattaki her varlık "mümkün" olsaydı, o zaman hiçbir şeyin olmadığı bir zaman bulunacaktı. Hiçbir şeyin olmadığı bir zaman varsa, bu durumda şu an var olan şeylerin ortaya çıkmaması gerekirdi. O halde bütün varlıklar mümkün olmamalı; varlığı zorunlu olan bir şey bulunmalıdır.

İmkân delilinin ilk aşaması bu şekildedir. Sonraki aşamaya geçmeden önce, Aquinas'ın "zorunlu varlık" ile neyi kastettiğini açıklamak doğru olacaktır. Zorunlu varlık çoğalma ve yok olmaya maruz kalmayan varlıktır. Tanrı, melekler, insan ruhu ve

⁶⁵ Gilson, *a.g.e.*, s. 84.

göksel cisimler zorunlu varlık kapsamına girmektedir. Zorunlu varlığın ebedî ve ezeli olması gerekli değildir. *Doğal* meydana geliş sürecinden geçmemiş olmak ve yine *doğal* yok olma sürecine maruz kalmamak zorunlu varlığın temel özellikleridir. Bununla birlikte, Tanrı zorunlu varlıkları hem yoktan var edebilir hem de yok edebilir⁶⁶.

İmkân delilinin ikinci aşaması zorunlu varlıklarla ilgilidir. Varlığı zorunlu olan varlıklar, bu zorunluluğu ya başkasından alır ya da almazlar. Eğer zorunlu varlıklar başka bir şeye ihtiyaç duyuyorsa, bunu sonsuza kadar götürmek mümkün değildir. Dolayısıyla, varlığı zorunlu ve bu zorunluluğu başkasından almayan bir varlık bulunmalıdır ve bu varlık Tanrı'dır⁶⁷.

Kısaca ifade etmek gerekirse, dünya var olmayabilirdi. Evrendeki her şey var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyar. Evrenin var olmasını sağlayan bir neden vardır ve bu da Tanrı'dır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın dördüncü yolu varlıkların derecelendirilmesi temeline dayanır. İlk şekillerine Aristoteles'te rastlanan bu kanıtla göre, bazı varlıklar diğerlerine kıyasla daha iyi, daha doğru, daha soylu, daha üstün vs.dir. Böyle bir karşılaştırma yapabilmek için en iyinin, en doğrunun ve en soylunun vs. bilinmesi gerekir. En sıcak bilmiyorsak, bir şeyin daha sıcak olup olmadığını da bilemeyiz; zira daha sıcak dediğimiz şey, en sıcakta daha yakın ve daha benzer olandır. O halde en iyi, en doğru ve en soylu ve sonuçta en mükemmel bir şey vardır. Gerçeklik bakımından en yüksek olan, varlık bakımından de en yücedir. Herhangi bir cins içinde en üstün olan, o cins içindeki her şeyin nedenidir. Söz gelimi, sıcaklığı en üstün olan ateş, bütün sıcak şeylerin nedenidir. Dolayısıyla, bütün varlıklara varlık, iyilik ve diğer bütün mükemmellikleri veren bir şeyin bulunması gerekir ve bu da Tanrı'dır⁶⁸.

Özetle, dünyadaki mükemmellikler belli bir derecelendirmeye sahiptir. Şeyler en üst seviyelerine ulaştıkça daha mükemmelleşir. En yüksek ve en yüce mükemmelliğe sahip bir varlık vardır. Bu varlık Tanrı'dır.

⁶⁶ Rowe, 40-41.

⁶⁷ *ST*, I/2:3.

⁶⁸ *SCG*, I/13:34; *ST*, I/2:3.

Batı dünyasında teleolojik, İslâm dünyasında nizam ve gaye delili olarak bilinen kanıt, Aquinas'ın kullandığı beşinci ve son yoldur. Aquinas, bu delilin mimarı olarak John Damascene'i göstermekte ve İbn Sînâ'nın da bu delili ima edecek bir düşünceye sahip olduğunu açıklamaktadır. Bu delile göre, tabiatta akıldan yoksun bazı varlıkların, en iyi sonuçları elde etmek için bir amaca doğru hareket ettiklerini görürüz. Onların amaçlarına ulaşmaları rastlantının değil, bir düzenin sonucudur. Akıldan yoksun bu varlıkların bir amaca doğru hareket etmeleri, ancak bilgi ve akıl sahibi bir varlık tarafından yönlendirilmeleriyle mümkün olabilir; tıpkı okçu tarafından hedefe atılan bir ok gibi. Öyleyse, bütün doğal varlıkları amaçlarına yönlendirecek akıl sahibi bir varlık vardır ve bu da Tanrı'dır⁶⁹.

Kısa önermeler halinde söyleyecek olursak, her şey kendi amacına doğru gitmek için doğal bir eğilime sahiptir. Bütün düzenlemeler bir düzenleyicinin eseridir. Dolayısıyla varlıkların amaçlarına doğru yönelmeleri bir düzenleyiciye, yani Tanrı'ya işaret etmektedir.

Thomas Aquinas'ın açıkladığı beş yolun en belirgin özelliği ampirik bir temele dayanmasıdır. Aquinas'ın sık sık ifade ettiği gibi, Tanrı hakkındaki bilgilerimizin bile başlangıcı duyu verileridir. Beş yolun ikinci temel özelliği ise nedenselliğin temel bir prensip olarak kullanılmasıdır. Denilebilir ki nedensellik ilkesi, Aquinas'ın düşünce sistemi içinde aklın doğal ışığıyla bilinen ilk ilkedir. Mümkün varlıkların zorunlu varlığa, hareketin hareket ettiriciye, sonucun nedene, düzenin düzenleyiciye işaret etmesi, Aquinas'ın açıkladığı beş delilde de nedenselliğin oynadığı rolü açıkça göstermektedir⁷⁰.

Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı beş delil de zaman içinde değişik eleştirilere maruz kalmıştır. Beş yolun tamamı için söylenebilecek ortak eleştiri, bu delillerin Tanrı'nın varlığını gerçekten kanıtlayıp kanıtlayamayacağına ilişkindir. Başka bir deyişle, beş yol bir ilk hareket ettiricinin, ilk etkin nedenin, ilk zorunlu varlığın, en mükemmel ve varlıkları yöneten bir varlığın bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Aquinas eleştirmenleri, meselâ, ilk hareket ettiricinin

⁶⁹ SCG, I/13:35; ST, I/2:3.

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Gilson, *a.g.e.*, 93-95.

mutlaka Tanrı olması gerektiği düşüncesini kabul etmemektedirler. Başka bir eleştiriye göre ise, beş yolla ulaşılan sonuçların tek bir varlığı gösterip göstermediğine ilişkindir. Söz gelimi, birinci yol, kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin bulunduğunu açıklamaktadır. Gerçekten kendisi hareket etmeyen muharrik bir tane midir, yoksa birden çok mu? Bu eleştiriler karşısında Aquinas yorumcuları Aquinas'ın diğer yazılarına da müracaat ederek, düşünürümüzün beş yolla varlığı ispat edilen ilk muharrik, etkin neden, zorunlu ilk varlık, en mükemmel ve her şeyi yöneten varlık tanımlamalarıyla, bir tek varlığı, yani Tanrı'yı kastettiğini göstermeye çalışmaktadırlar⁷¹.

Aquinas'ın beş yoluna yöneltilen bir diğer eleştiri ise, beş delilin aslında tek bir delil olduğunu öne sürmektedir. Buna göre, aslında beş delil değil; sadece beşe bölünmüş bir tek delil vardır. Eleştirmenler görüşlerini kanıtlamak için, beş delil arasındaki benzerliklere işaret etmektedirler. Bununla birlikte, Aquinas uzmanı Etienne Gilson'a göre, beş delil her ne kadar aynı yapıya sahip olsa ve birbirini tamamlasa da, her biri farklı bir düzenden hareket etmekte ve ilâhî nedenselliğin farklı bir yönüne işaret etmektedir. Meselâ, ilk delil, Tanrı'nın, âlemdeki bütün hareketlerin nedeni; ikincisi, varlıkların meydana geliş nedeni olduğunu açıklamaktadır. Tanrı bir delilde hareket ettiren neden, diğerinde ise etkin neden olarak görülmektedir⁷².

B. Tanrı'nın Sıfatları

Daha önce de belirtildiği gibi, Tanrı hakkındaki bazı bilgileri (teslis, inkarnasyon) insan aklının tek başına algılaması mümkün değildir. Bunun sebebi, yetileri sınırlı olan insan aklının, Tanrı'nın özünü bilme imkânının bulunmamasıdır. Tanrısal özü bilme imkânından yoksun olan insan, Tanrı hakkında iki yoldan biriyle bilgi edinebilir. Birinci yol, negatif teoloji olarak bilinen ve Tanrı'nın ne olmadığını ortaya koymaya çalışan yöntemdir. Bu yöntemde göre, Tanrı'dan ne kadar çok şey tenzih edilirse, Tanrı hakkında o kadar çok ve sağlam bilgi edinilmiş olur, zira bir şeyi, diğerlerinden ayıran özellikleri bildiğimiz zaman onu daha iyi tanımış oluruz⁷³. Tanrı hakkında bilgi edinmenin ikinci yolu, benzetme (analoji) yöntemidir. İnsan, âlemdeki

⁷¹ Bkz. Rowe, 11-12; Wippel, *a.g.e.*, 485-496.

⁷² Gilson, *a.g.e.*, s. 82; Wippel, *a.g.e.*, 497-500.

⁷³ SCG, I/14:2.

güzellik ve mükemmelliklerden hareketle, benzer güzellik ve mükemmelliklerin Tanrı'da en üstün şekliyle var olacağını düşünerek, "benzetme" yoluyla da Tanrı hakkında bazı bilgiler edinebilir.

1. Tenzihî Sıfatlar (Negatif Teoloji)

Aquinas'a göre, ne Tanrı'yı herhangi bir cins kapsamına sokmak ne de Tanrı'nın özünü açıklayacak sıfatları tespit etmek insan aklının yapabileceği bir şeydir. Bu durumda geriye sadece, Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını tespit etmek kalmaktadır. Burada tenzihi sıfatların Tanrı hakkında doğru bilgiler verip veremeyeceği meselesi gündeme gelmektedir. Tenzihî sıfatlar, Tanrı'nın ne olduğunu açıklayamadığı için O'nun hakkında tam ve mükemmel bilgiler sunamaz. Bununla birlikte, Tanrı hakkında hiç bilgi sahibi olamamaktansa, eksik bilgi sahibi olmak yine de tercih edilebilir bir durumdur⁷⁴. Tanrı'ya ilişkin ne kadar çok tenzihî sıfat tespit edilirse, O'nun hakkında o kadar çok bilgi sahibi olunacaktır. Söz gelimi, Tanrı "araz (ilinek) değildir" demek, O'nu bütün arazlardan ayırt etmek anlamına gelir. Tanrı'nın bir cisim olmadığını söylemek ise, O'nu bazı tözlerden ayıracaktır. Bu şekilde negatif teolojiyle Tanrı hakkında bilgi sahibi olmaya devam edilirse, Tanrı, kendisinin dışındaki bütün varlıklardan ayrılmış olacaktır⁷⁵.

Aquinas'ın tenzih yoluyla ulaştığı ilk bilgi, Tanrı'nın başlangıcının ve sonunun olmamasıdır. Bu bilgiyi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan ilk delille ilişkilendirerek açıklamak mümkündür. Hatırlanacağı gibi, beş yolun ilki, Tanrı'nın hareket etmeyen/değişmeyen bir hareket ettirici olduğunu ifade etmektedir. Tanrı hareket etmediğine/değişmediğine göre, O'nu zamanla sınırlandırmak mümkün olamaz. Aquinas Tanrı'nın başlangıcının ve sonunun bulunmamasını felsefî argümanlarla da destekler. Tanrı eğer sonradan varlık sahnesine çıkmışsa, yani Tanrı'nın var olmadığı bir zaman dilimi varsa, bu durumda, Tanrı'yı yaratan bizzat Tanrı'nın kendisi değildir; çünkü var olmayan bir şey herhangi bir eylem gerçekleştiremez. Eğer bir başka gücün Tanrı'yı yokluktan varlığa çıkardığını kabul edersek, bu güç, Tanrı'dan önce var olmuş

⁷⁴ Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 99.

⁷⁵ SCG, I/14:3.

demektir. Bu da imkânsızdır; zira Tanrı ilk nedendir. O halde Tanrı için bir başlangıç ve son düşünülemez; O ezelî ve ebedîdir⁷⁶.

Yine tenzih yoluyla Tanrı'da herhangi bir potansiyelin (kuvvenin) bulunmadığı bilgisine ulaşılabilir. Bu bilgi de Aquinas'ın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı üçüncü yola, yani mümkün ve zorunlu varlıklar arasındaki farklılığa gönderme yapılarak açıklanmalıdır. Tanrı'da pasif bir potansiyelin bulunması, O'nu mümkün varlıklar kategorisine sokar; zira özünde potansiyel bir güç barındıran varlıkların, prensip olarak, var olmamaları mümkündür. Hâlbuki Tanrı ezelî ve ebedî olduğuna göre Tanrı'nın var olmadığı/var olmayacağı bir zaman düşünülemez. Başka bir argümanla dile getirilecek olursa; kimi zaman potansiyel halde kimi zaman da aktüel halde bulunan bir varlığın, varlık sahnesine çıkmadan önce potansiyel halde bulunması gerekir. Bir varlık kendisini potansiyel halden aktüel hale çıkaramayacağına göre, Tanrı'da pasif potansiyel bulunduğu düşünülürse, O'nu aktüel hale getiren başka bir varlığın bulunması gerekir. Tanrı ilk varlık ve ilk neden olduğu için, böyle bir düşüncenin O'nun hakkında tasavvur edilmesi doğru olmaz. O halde Tanrı'da pasif bir potansiyel yoktur⁷⁷. Buradan hareketle, Tanrı'nın bir madde olmadığı da tespit edilebilir. Çünkü madde asıl itibariyle potansiyel haldedir ve Tanrı'da herhangi bir pasif potansiyelin bulunması mümkün değildir⁷⁸. Nitekim Kutsal Kitap'ta da "Tanrı ruhtur"⁷⁹ denilerek bu hususa işaret edilmektedir. Ayrıca, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Aquinas'ın kullandığı dördüncü yolda da belirtildiği gibi, Tanrı en mükemmel varlıktır. Maddenin en mükemmel varlık olması imkânsızdır. Zira kimi maddeler canlı, kimileri ise cansızdır. Canlı maddelerin, cansızlardan üstün olduğu bellidir. Fakat canlı maddeler, canlılık niteliğine bizzat sahip değildir. Maddenin canlı olabilmesi için ruhla birleşmesi gerekir. Tanrı için böyle bir zorunluluk düşünülemeyeceğine göre, O'nun madde olmadığı anlaşılır⁸⁰.

Tanrı'nın madde olmaması ve herhangi bir potansiyeye sahip olmaması, başka bir tenzihi sığata ulaşılmasına imkân verir: Tanrı birleşik bir varlık değildir. Zira birleşik

⁷⁶ *ST*, I/10:2; *SCG*, I/15:4.

⁷⁷ *SCG*, I/16:2-3.

⁷⁸ *SCG*, I/17:2.

⁷⁹ Yuhanna 4:24.

⁸⁰ *ST*, I/3:1.

varlıklarda eylem ve potansiyel bulunur. Tanrı'da herhangi bir potansiyel bulunmadığına göre, O'nun birleşik değil, basit bir varlık olduğu ortaya çıkar⁸¹. Bu durumda basit varlıklara ait olan bütün özellikler Tanrı'ya izafe edilebilir. Aquinas'a göre, birleşik varlıklar madde ve formdan (insan söz konusu olduğunda beden ve ruhtan) oluşurken, basit varlıklar sadece formdan oluşur. Basit varlıklarla birleşik olanlar arasında gözetilen ayırmalardan biri, öz ve varoluşla ilgilidir. Öz, bir varlığı herhangi bir tür veya cins içine yerleştirmeyi mümkün kılan ve o varlığın doğasına ait olan şeydir. Söz gelimi, insanlık, insanın özüdür. Bu anlamda doğa ve form kelimeleri de öz ile aynı anlama sahiptir⁸². Varoluş, bir formu veya doğayı aktüel hale getirir. Söz gelimi, iyilik ve insanlığın aktüel olduğu bilinir; zira bunlar varlık sahnesine çıkmışlardır. Bu açıdan bakıldığında, birbirinden farklı olduğu durumlarda, öz potansiyele, varoluş ise aktüele karşılık gelir. Öz ve varoluş hem birleşik hem de basit varlıklarda bulunur. Ancak birleşik varlıklarda öz ve varoluşun birbirinden farklı (insanlık ile insanın varoluşunun farklı olması gibi) olmasına karşın, basit varlıklarda öz ile varoluş aynıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın basit bir varlık olduğu tespit edildiğinde, aynı zamanda öz ve varoluşun Tanrı'da aynı olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır. Yukarıda özün potansiyele, varoluşun ise aktüele karşılık geldiği belirtilmişti. Tanrı'da hiçbir potansiyel bulunmadığına göre, O'nun özü ve varoluşu farklı değil, aynıdır. Ayrıca, özü ve varoluşu farklı olan varlıklar, ancak başka bir gücün etkisiyle var olabilirler. Başka bir gücün Tanrı'yı var ettiğini söylemek doğru olmayacağı için, Tanrı'da öz ve varoluşun aynı olması gerekir⁸³.

2. Teşbihî Sıfatlar

Hatırlanacağı gibi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Aquinas'ın kullandığı yöntemlerden biri olan varlıkların düzeni delili, en mükemmel varlığın Tanrı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu delil, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın yanı sıra, bize âlemde gördüğümüz bütün güzelliklerin kaynağının Tanrı olduğunu ve bu güzelliklerin en

⁸¹ SCG, I/18:2; ST, I/3:2, 7.

⁸² Aquinas, *On Being and Essence (De Ente et Essentia)*, 1, (trans. Robert T. Miller), <http://www.fordham.edu/halsall/basis/aquinas-esse.html> (23.06.2005).

⁸³ ST, I/3:4; SCG, I/21:2, 5. Öz ve varoluş konusunda geniş bilgi için bkz. Meyer, Hans, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (trans. Frederic Eckhoff), Missouri 1954, s. 81-96; Wippel, John F., "Essence

mükemmel şekilde O'nda bulunacağını da açıklamaktadır. Çevremizde gördüğümüz her bir mükemmellik, ona sahip olan şeyin varlığından kaynaklanır. Herhangi bir şeyin mükemmellik derecesi, o şeyin varlık derecesiyle paraleldir. Varlık seviyesi yüksek olanın mükemmellik derecesi de yüksek; düşük bir varlık seviyesine sahip olanın mükemmelliği ise daha düşüktür. O halde, bütün varlık güçlerine sahip olan bir şeyden bahsedilebilirse, onun, bütün nesnelere sahip olduğu mükemmelliklere sahip olması gerekir. Aquinas'a göre, Tanrı böyle bir varlıktır ve bütün mükemmellikleri bünyesinde barındırır⁸⁴. Varlıklarda gördüğümüz bütün güzel ve mükemmel şeylerin en üst derecesi Tanrı'dadır. Bu düşünce, varlıklardaki mükemmelliklerden hareketle Tanrı'nın mahiyeti hakkında bazı bilgilere ulaşmamızı mümkün kılmaktadır.

Aquinas, sonuç ile nedenin öz itibariyle birbirinden farklı olduğunu kabul etmekle birlikte, her aktif neden kendine benzer bir şey ortaya çıkaracağı için, nedenle sonuç arasında bazı benzerliklerin bulunabileceğini savunur. Sonuç, farklı bir şekilde ve tarzda olsa da, nedenden bazı izler taşır. Söz gelimi, güneş, dünyamızdaki varlıklar için sıcaklık sağlar ve güneşten kaynaklanan bu sıcaklıkla, güneşteki aktif güç arasında bazı benzerlikler vardır. Biz dünyadaki sıcaklığı bildiğimiz için güneşin de sıcak olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Benzer şekilde, bütün varlıklara mükemmellik veren Tanrı ile bu varlıklar arasında da bazı benzerlikler kurulabilir⁸⁵. Ancak bu noktada, Aquinas'ın, insanın temel bilgi edinme yöntemi olarak duyu bilgisini gördüğü ve varlıklarla Tanrı arasında kurulacak benzerliklerin, duyu bilgisine dayanan insan zekâsının sınırlarını aşamayacağı belirtilmelidir.

Aquinas, benzetme yoluyla, Tanrı'nın "iyi" olduğu ve Tanrı'da herhangi bir kötülüğün bulunmadığı sonucuna ulaşır. Zira kötülük iyiliğin zıddıdır. İyilik mükemmellik içinde, kötülük ise mükemmelliğin bulunmadığı yerde ortaya çıkar. Bütün mükemmelliklere sahip olduğu için, Tanrı'da herhangi bir kusur ve eksiklik, dolayısıyla da kötülük olamaz⁸⁶.

and Existence", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (ed. Norman Kretzmann v.dğr.), Cambridge 1982, s. 385-410.

⁸⁴ *SCG*, I/28:2; *ST*, I/4:2.

⁸⁵ *SCG*, I/29:2; *ST*, I/4:3.

⁸⁶ *SCG*, I/39:5.

Benzetme yoluyla Tanrı'nın sonsuz olduğu bilgisine ulaşmak da mümkün olmaktadır. Aquinas'a göre, bütün eski filozoflar, her şeyin kendisinden çıktığını düşünerek, ilk ilkenin sonsuz olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat onlar yanlış bir tespitte bulunarak ilk ilke olarak maddeyi ve maddenin de sonsuzluğunu kabul etmişlerdir. Hâlbuki Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerin de ortaya koyduğu gibi, ilk varlık Tanrı'dır ve sonsuzluk Tanrı'ya ait bir sıfattır⁸⁷.

Bütün varlıklarda ve her yerde bulunmak da benzetme yoluyla Tanrı'ya izafe edilebilecek başka bir sıfattır. Ancak bu sıfatın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için bazı sorular cevaplandırılmalıdır. Tanrı'nın her yerde bulunması düşüncesi ile “Rab bütün uluslardan yücedir” şeklindeki Kutsal Kitap cümlesi birbiriyle çelişmekte midir? Başka bir deyişle, Tanrı'nın yüceliği ve aşkınlığı, O'nun her yerde bulunmasını engellemez mi? Aquinas'a göre, Tanrı'nın bütün varlıklarda bulunması, Tanrı'nın onların bir parçası veya arazi olduğu anlamına gelmez. Fâilin yaptığı işte bulunması gibi, Tanrı da varlıklarda bulunur. Tanrı bütün varlıkları ortaya çıkarmış ve daha sonra da varlıklarını devam ettirmelerini sağlamıştır/sağlamaktadır. Bu sebeple, bir şey var olmaya devam ettiği sürece, Tanrı o şeyde bulunuyor demektir. Dolayısıyla, Aquinas, Tanrı'nın yüceliğini ve aşkınlığını O'nun doğasıyla ilgili bir durum olarak görürken, Tanrı'nın bütün varlıklarda bulunmasını ise, O'nun varlıkların evrensel nedeni olmasıyla açıklamaktadır⁸⁸.

3. Tanrı'nın Birliği

İslam ve Hıristiyanlık arasındaki tartışmaların en önemlisi, belki de, Tanrı'nın birliği ve teslis üzerine olanıdır. Müslümanlar üçlü bir Tanrı anlayışına sahip olduğu için Hıristiyanları sürekli eleştirmişler; buna karşın Hıristiyanlar ise sahip oldukları Tanrı anlayışını savunmaya ve aklileştirmeye çalışmışlardır. Teslis ve Tanrı'nın birliği arasında dengeli bir ilişki kurmaya çalışan Aquinas, Tanrı'nın birliğini, akılla anlaşılıp açıklanabilecek bir konu olarak görmektedir. Buna karşın, akılla anlaşılması mümkün olmayan teslis; inkarnasyon, sakramentler ve eskatoloji gibi akli aşan diğer konular arasında değerlendirilmelidir. Bu sebeple, Aquinas'ın tasnifine bağlı kalınarak,

⁸⁷ *ST*, I/7:1.

⁸⁸ *ST*, I/8:1, 2.

Tanrı'nın birliği bu bölümde ele alınacak, teslisin açıklanması ise diğer bölüme bırakılacaktır.

Aquinas'ın, Tanrı'nın birliğini ispatlamak için kullandığı argümanlar tamamıyla rasyonel bir nitelik taşır. Ona göre, iki en yüce iyinin olması mümkün değildir; zira “en yücelik”, “en üstünlük” sadece tek bir varlıkta bulunabilir. En yüce iyi Tanrı olduğuna göre, O, aynı zamanda birdir. Aquinas, yine Tanrı'nın en mükemmel varlık olmasından hareketle, O'nun birliğinin başka bir şekilde de kanıtlanabileceğini düşünür. Şayet birden çok tanrı olsaydı, bu durumda pek çok mükemmel varlıktan söz etmek gerekecekti. Böyle bir şeyin olması mümkün değildir; zira var olduğu varsayılan çok sayıdaki mükemmel varlığın her birinin, bütün mükemmellikleri bünyesinde barındırması ve bütün eksikliklerden uzak olması gerekir. Bu durumda, mükemmel varlıkları birbirinden ayırmak imkânsız hale gelecektir. O halde birden çok tanrının bulunması mümkün değildir⁸⁹.

Tanrı'nın birliği konusunda öne sürülen diğer bir delil ilk hareket ettirici düşüncesine dayanmaktadır. Aquinas'a göre, düzenli ve devam ede gelen bir hareketin, birden çok muharrikten çıkması mümkün değildir. Şayet birden çok tanrı varsa ve bu tanrılar birlikte hareket ediyorlarsa, bu, söz konusu tanrıların hiçbirinin mükemmel olmaması anlamına gelir; zira hepsi bir araya geldiğinde, ancak, mükemmel bir hareket ettirici olabilmektedirler. Bu ise ilk hareket ettirici için düşünölemeyecek bir durumdur. Eğer bu tanrılar birlikte hareket etmiyorlarsa, kimi zaman bazıları, kimi zaman ise diğerleri hareket ediyor demektir. Bu durumda hareket, düzenli ve devamlı olmayacaktır. Hâlbuki ilk hareket bir ve devamlıdır; böyle bir hareketin ilk hareket ettiricisi de bir olmalıdır⁹⁰.

Dünyadaki düzen de tek bir Tanrı'nın olduğunu gösteren başka bir delildir. Dünyadaki pek çok varlığın bir düzen içinde varlığını sürdürmesi, ancak tek bir gücün onları bu şekilde bir düzene tabi tutmasıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın birden çok olduğunu düşünmek doğru değildir⁹¹.

⁸⁹ SCG, I/42:2, 3.

⁹⁰ SCG, I/42:5.

⁹¹ ST, I/11:3.

Aquinas, zorunlu varlığın “basit” olması gereğinden hareketle de, Tanrı’nın birliğinin kanıtlanabileceği kanaatindedir. Şayet iki zorunlu varlık olsaydı, bu iki varlığı birbirinden ayırt etmek, sadece birine veya ikisine ilave edilen bir özellik sayesinde mümkün olabilecekti. Bu da, iki zorunlu varlıktan birinin veya ikisinin birleşik varlık olması demektir. Hiçbir birleşik varlık, zorunlu varlık olamayacağına göre, her biri zorunlu olan birden çok varlığın bulunması mümkün değildir ve dolayısıyla da Tanrı birdir⁹².

4. Tanrı’nın Cüz’iyâtı (Tikelleri) Bilmesi

Hem İslâm âleminde hem de Hıristiyan dünyada felsefe ile dini uzlaştırma çalışmaları bazı problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Özellikle İslâm dünyasında, Gazzâlî’nin (ö. 1111) filozofları tekfir etmesiyle, Müslüman ilahiyatçılar ve filozoflar arasındaki gerginlik had safhaya ulaşmıştır. Hıristiyan dünyada ise, Ortaçağ’ın en büyük filozofları olarak görülebilecek olan Augustinus ve Aquinas, felsefe ve dini uzlaştırma çabalarının yetersiz kaldığını düşündükleri durumlarda, genelde dine yakın bir tutum sergilemişlerdir. Bu tavır, onların “Aziz” şeklinde isimlendirilmesine ve felsefenin Hıristiyan teolojisinden dışlanmamasına yol açmıştır.

Felsefe ve dini uzlaştırma çabalarının kırılma noktalarından biri, hiç şüphesiz, Tanrı’nın cüz’iyâtı bilip bilemeyeceği meselesidir. Bilindiği gibi, Gazzâlî’nin filozofları tekfir etme gerekçelerinden biri, onların, Tanrı’nın cüz’iyâtı bilemeyeceğini iddia etmeleridir. Hâlbuki Batı’da Aquinas, bu meselede dinin öğretileriyle çelişmemeye azami gayret göstererek çözüm yolu bulmaya çalışmıştır.

Tanrı’nın cüz’iyâtı bilme meselesinde, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün, Aquinas’ın tam tersi bir düşünceye sahip oldukları görülmektedir. Aquinas gibi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün de iyi bir Aristotelesçi olduğu hatırlanırsa, bu tartışmanın temelde Aristoteles’in görüşlerine dayandığını söylemek şaşırtıcı olmayacaktır. Gerçekten de Aristoteles Tanrısal aklın mahiyetine ilişkin pek çok soru ortaya atmıştır. Mesele ilk önce Tanrı’nın düşünüp düşünemeyeceğine indirgenmiştir. Eğer Tanrı hiçbir şey düşünmezse, O’nun uyuyan bir insandan farkı kalmayacaktır. Eğer bir şey düşünürse,

⁹² SCG, I/42:8.

neyi düşünür? Kendisini mi, yoksa başka bir şeyi mi? Eğer başka bir şeyi düşünürse, bu şey daima aynı olan bir şey midir, yoksa değişen bir şey mi? Tanrı'nın düşünmesinin mümkün olmadığı şeyler var mıdır? Bu sorulara cevap olarak Aristoteles, Tanrı'nın sadece en iyi şeyleri düşüneceğini ve düşüncesinin konusunun da asla değişmeyeceğini dile getirir. Eğer Tanrı'nın düşüncesine konu olan şeyler değişirse, bu daha kötüye doğru bir değişim olacaktır ve değişim de bir harekettir. Hâlbuki Tanrı hareketsizdir. Kısaca ifade edilecek olursa, Aristoteles'e göre, Tanrı sadece, en yüce olanı, yani kendisini bilir. Önemsiz ve değersiz şeyleri ve kötülükleri bilmez. Teorik bilimlerde bilim ile bilimin nesnesinin aynı şey olması gibi, Tanrı'da da düşünme ile düşünülen şey aynıdır⁹³.

İslâm felsefesinde İbn Sînâ, Aristoteles'in izinden giderek, Tanrı'nın cüz'iyâtı bilemeyeceğini iddia etmiştir. Ona göre, sonsuz ve değişmez olan Allah cüz'iyâtı düşünemez. Allah'ın cüz'iyâtı düşündüğü söylenirse, bu durumda, O'nun tabiatında değişiklik olduğu kabul edilmiş olur. Değişme ise bir harekettir. Tanrı'nın mükemmel olması, hareketsiz olmasına, hareketsiz olması değişmemesine, değişmemesi de dünyayı bilmemesine bağlıdır. Ancak Tanrı dünyadan ve cüz'iyâttan tamamen habersiz de değildir. O, cüz'iyâtı küllî (tümel) bir şekilde bilir. Nedenler bilindiğinde sonuçlar ve prensip bilindiğinde tümevarım yoluyla sonuç bilinir. Tanrı da her şeyin nedeni ve prensibi olan kendi özünü, dolayısıyla kendi özünden taşan her şeyi bilir. Başka bir deyişle, Tanrı cüz'iyâtı, küllîlerin bir parçası olması nedeniyle bilir⁹⁴. İleride de görüleceği gibi, Tanrı'nın cüz'iyâtı bilmesiyle ilgili olarak İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu mantık örgüsü, Aquinas'ta da tekrarlanır. Bununla birlikte, öncülleri aynı olan iki düşünürün ulaştıkları sonuçlar farklılık göstermektedir.

İbn Sînâ'nın cüz'iyât bilgisi hakkındaki görüşü Gazzâlî tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî'ye göre cüz'iyât bilgisi Tanrı'da herhangi bir değişiklik meydana getirmez. Tanrı her şeyi önceden tam olarak bilir. Filozofların temel argümanına göre, bilgi bilende değişiklik meydana getirir. Hâlbuki Gazzâlî filozofların bu iddiasının doğru olmadığını düşünmektedir. Gazzâlî'nin konuyu açıklamak için verdiği örneğe göre,

⁹³ Bkz. Aristoteles, *Metafizik 1074b-1075a*.

⁹⁴ Bkz. Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1985, s. 68-69; Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 150-164.

yanımızda duran bir insan, bizim önümüze, arkamıza veya diğer yanımıza geçip bizim çevremizi dolaştığında, biz bu insanın yaptığı her şeyi biliriz ve bu bilgi bizi değiştirmez. Gazzâlî'ye göre, bilgi edinme sürecinde değişikliğe uğrayan, bilen değil, bilinendir⁹⁵.

İbn Rüşd, Tanrı'nın cüz'iyât bilgisi konusunda hem İbn Sînâ'yı hem de Gazzâlî'yi eleştirir. İnsanın bilgi edinme aktı ile Tanrı'nın bilgisi arasındaki farklılığa dikkat çeken İbn Rüşd'e göre, insan bilgisi, bilinenin eseri, yani malûlüdür. Tanrı'nın bilgisi ise bilinenin eseri değil, illetidir. Bu sebeple, İbn Sînâ, "Allah cüz'iyâtı küllî bir şekilde bilir" derken yanılmıştır. Zira cüz'î ve küllî bilgiler, insan bilgisinin kategorileridir ve Tanrı'nın bilgisini bu terimlerle anlatmak doğru değildir. Cüz'îlerin duyularla, küllîlerin ise akılla bilindiğine dikkat çeken İbn Rüşd, cüz'îlerin değiştiğini, cinslerin ilmi olan küllîlerin ise değişmediğini dile getirir. Buna göre, cüz'îlerin değişimi ile idrak da değişir⁹⁶.

Görüldüğü gibi, Aristoteles'in Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşleri Müslüman düşünürlerce İslâm düşüncesine adapte edilmeye çalışılmıştır. Şüphesiz ki Aristoteles'in Tanrısı ile İslâm'ın Tanrısı birbirinden oldukça farklıdır ve Aristoteles'in Tanrı hakkındaki görüşlerini yorumlamak Müslüman filozoflar için kolay olmamıştır. Ancak anlaşılabilirliği kadarıyla, Müslüman düşünürler, bu meselede dinî öğretilere değil, Aristoteles felsefesine yakın bir noktada durmaktadırlar. Tanrı'nın cüz'iyâtı bilip bilemeyeceği sorunu Hıristiyan dünyaya taşındığında, Aziz Thomas Aquinas, Aristoteles'in düşüncelerini yorumlama konusunda Müslüman meslektaşlarından farklı bir sonuca ulaşmış ve Tanrı'nın cüz'iyâtı bilememesinin O'nun mükemmelliğiyle uzlaştırılamayacağını söyleyerek tipik bir teolog tavrı sergilemiştir.

Daha önce varlıklardaki bütün mükemmelliklerin Tanrı'da daha üstün bir şekilde bulunduğu belirtilmiş; Aquinas'ın bu gerçekten hareketle benzetme yoluyla Tanrı'ya bazı sıfatlar izafe edilebileceği düşüncesine sahip olduğu açıklanmıştı. Cüz'iyât bilgisinin insanın mükemmelliklerinden biri olduğu düşüncesinden hareket

⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Kâhire, Dâru'l-Maârif, t.y., , s. 213.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004, s. 95-96; Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 280-281, Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım

eden Aquinas, bu mükemmelliğe daha üstün bir şekilde sahip olan Tanrı'nın da cüz'iyâtı bileceğini savunur. Bu aşamada düşünürümüz, isim vermeden İbn Sînâ'nın konuyla ilgili yaklaşımını aktarmaktadır. Aquinas'ın açıkladığına göre, bazıları Tanrı'nın evrensel nedenler aracılığıyla cüz'iyâtı bildiğini söylemişler ve görüşlerini desteklemek için astrologun durumunu örnek olarak göstermişlerdir. Buna göre, astrolog gök cisimlerinin genel hareketlerini bildiği için, güneş veya ay tutulmasının ne zaman olacağını bilir ve önceden söyleyebilir. Tanrı da sonradan olacak şeyleri bu şekilde küllî olarak bilir⁹⁷. Ancak Aquinas, bu görüşün konuyu açıklamakta yetersiz kaldığını düşünmektedir. Zira tikel şeyler, evrensel nedenlerden bazı formlar ve güçler alırlar. Bu form ve güçler ise ancak bir madde sayesinde bireyselleşebilirler. Söz gelimi, Sokrates'i bilenler, onu beyaz olduğu için veya Sophroniscus'un oğlu olarak ya da bunun gibi şeylerle bilirler. Eğer Sokrates denilen kişi bu şekilde somutlaşmamış olsaydı, onu evrensel (küllî) nedenlerle bilmek mümkün olamazdı. Bunun gibi, İbn Sînâ'nın görüşü kabul edilerek Tanrı'nın cüz'iyâtı küllîler aracılığıyla bildiği söylenirse, bu, Tanrı'nın cüz'iyâtı tikel özellikleriyle bilmediğini kabul etmek anlamına gelecektir.

Aquinas'a göre, Tanrı, bilgisiyle varlıkların nedeni olmuştur ve O'nun bilgisi, Tanrı ile varlıklar arasındaki bu nedenselliğin sınırları kadar geniştir. Tanrı'daki aktif güç, sadece küllîlerin kaynağı olan tümelleri değil, aynı zamanda maddeyi de kapsar. Bu sebeple Tanrı'nın cüz'iyâtı bildiği kabul edilmelidir⁹⁸.

Düşünürümüze göre, ilk hareket ettirici ve etkin neden delillerinin de ortaya koyduğu gibi, Tanrı bütün varlıkların ilk ve evrensel nedenidir. Başka bir deyişle, doğrudan veya dolaylı olarak, varlığını Tanrı'dan almayan hiçbir varlık yoktur. Genel bir prensip olarak, bir şeyin nedeni bilindiğinde, sonuç da bilinir. Tanrı, kendisini mükemmel bir şekilde bildiğine göre, kendisinden meydana gelen her şeyi de bilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın sadece küllîleri (tümelleri) bildiğini, cüz'iyâtı bilmediğini söylemek doğru değildir⁹⁹.

Turhan), İstanbul 1992, s. 254; Taylan, Necip, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1991, s. 249; Küken, 177-181; Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956, s. 203.

⁹⁷ İbn Sînâ'nın kullandığı bu astrolog benzetmesi için bkz. Altuntaş, 68.

⁹⁸ *ST*, I/14:11.

⁹⁹ *SCG*, I/50:2.

Bu aşamada Aziz Thomas Aquinas, Tanrı'nın cüz'iyâtı bilemeyeceğini savunanların iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre, muhaliflerin öne sürdükleri ilk delil cüz'iyâtın tabiatından hareketle elde edilmektedir. Cüz'iyât madde ile ilgili olduğuna ve bütün bilgiler, belli bir özümseme (assimilation) sayesinde edinildiğine göre, maddî olmayan bir gücün cüz'iyâtı bilmesi söz konusu değildir. Başka bir deyişle, ancak imgelem ve duyular gibi maddî organları kullanabilen güçler cüz'iyâtı bilebilir. Maddî olmadığı için insan aklının cüz'iyâtı anlaması mümkün değildir; maddeden en uzak bir durumda bulunan Tanrısal akıl da cüz'iyâtı bilemez.

Bu görüşün yanlış olduğunu düşünen Aquinas'a göre,

Tanrı, kendisi dışındaki varlıkları, onların nedeni olduğu için bilir. Cüz'iyât kapsamına giren şeyler Tanrı'nın eseridir. Tanrı varlıkların hareket halinde olmasını sağladığı sürece, onların nedenidir. Tümmeller ise, Metafizik VII'de kanıtlandığı gibi, maddeden bağımsız değil, madde ile birlikte var olan şeylerdir. O halde Tanrı, kendisinin dışındaki şeyleri sadece tümel olarak değil, tikel olarak da bilir¹⁰⁰.*

Aquinas'ın konuyla ilgili diğer bir argümanı, Tanrı'nın mükemmel varlık olması düşüncesine dayanmaktadır. Varlığın ilk nedeni olan Tanrı, bütün mükemmelliklere sahiptir. Dolayısıyla O'nun bilgisinin bütün bilgileri içermesi gerekir. Şayet Tanrı'nın cüz'iyâtı bilemeyeceği söylenirse, bu, Tanrı'nın bilgisinin mükemmel olmadığı anlamına gelir. Tanrı hakkında böyle bir düşünceye sahip olmak ise mümkün değildir¹⁰¹.

Bir şeyin özünün nelerden oluştuğunu bilmek, o şeyi bilmek demektir. Cüz'iyâtın özü, belli bir madde ve bireyselleşmiş formdan oluşur. Madde, maddeye şekil veren şey ve maddede bireyselleşmiş form hakkında bilgi sahibi olan herkes, cüz'iyâtı bilir. Tanrı'nın bilgisi maddeyi, ilinekleri ve formları içine alır. Çünkü O her

* Aristoteles, *Metafizik*, 1035b.

¹⁰⁰ SCG, I/65:2.

¹⁰¹ SCG, I/65:5.

şeyin ilk kaynağıdır ve varlık sahnesindeki her türlü şey, O'nun özünde mevcuttur. O halde Tanrı cüz'iyâtı bilir¹⁰².

Tanrı'nın cüz'iyâtı bilemeyeceğini iddia edenlerin öne sürdükleri ikinci delil, cüz'iyâtın her zaman var olmaması ilkesine dayanmaktadır. Cüz'iyât her zaman var olmadığına göre, Tanrı cüz'iyâtı ya daima biliyor ya da belli bir zamanda biliyor ve belli bir zamanda bilmiyor demektir. İlk ihtimal doğru olamaz; çünkü var olmayan bir şeyin bilgisi de olamaz. Bilgi gerçeğe ilgili bir şeydir ve var olmayan bir şey gerçek değildir. Tanrısal akıl değişim kabul etmeyeceği için ikinci ihtimal de mümkün değildir.

Aquinas'a göre bu görüş de kabul edilemezdir. İlâhî aklın diğer şeylerle ilgili bilgisi, der Aquinas, sanatkârın (zanaatkârın), yaptığı işle ilgili bilgisi gibidir. Sanatçı, sanatı sayesinde, henüz ortaya çıkmamış şeyleri bile bilir. Sanatçının bilgisinde henüz yapmadığı şeylerin formlarının bulunmasına engel olacak hiçbir şey yoktur. O halde, Tanrı'nın, varlık sahnesine çıkmamış şeylerin bilgisine sahip olduğunu söylemeğe de hiçbir engel yoktur¹⁰³.

Aquinas'ın da işaret ettiği gibi, şu anda var olmayan şeyler iki türdür. Birincisi, şu anda yoktur; ama bu şeyler ya geçmişte var olmuş ya da gelecekte var olacaklardır. Tanrı bu tür varlıklar hakkında “görme” (vizyon) bilgisine sahiptir. Zira hem zâtı hem de bilgisi ezeli olan Tanrı, geçmişteki, şimdiki veya gelecekteki her şeyi görür. Öte yandan ne şimdi, ne geçmişte, ne de gelecekte varlık kazanamamış veya kazanamayacak olan şeylerden de söz etmek mümkündür. Tanrı bu tür şeyleri, “görme” bilgisiyle değil, sahip olduğu basit akılla idrak eder¹⁰⁴.

Sonuç, nedeni göz önünde bulundurularak, var olmadan önce de bilinebilir. Söz gelimi, gökbilimci göksel hareketlerin düzenlerini düşünmek suretiyle, gelecekteki bir güneş tutulmasını önceden bilir. Ancak Tanrı neden aracılığıyla her şeyi bilir; zira O, bütün diğer şeylerin nedeni olan kendisini bilerek, diğer şeyleri

¹⁰² SCG, I/65:3.

¹⁰³ SCG, I/66:3.

¹⁰⁴ ST, I/14:9; SCG, I/66:8.

kendisinin eseri olarak bilir. O halde, hiçbir şey Tanrı'yı, var olmayan şeyleri bilmekten alıkoyamaz¹⁰⁵.

Görüldüğü gibi, burada kullanılan argümanlar büyük çoğunlukla İbn Sînâ felsefesinin izlerini taşımaktadır.

Tanrı'nın cüz'iyâtı bilemeyeceğine ilişkin üçüncü argümana göre, cüz'iyâtın sınırları içine giren varlıkların tamamı, zorunlu varlıklar değildir; bazıları tesadüfen meydana gelir. Bundan dolayı, cüz'iyâtle ilgili bilgiler, ancak bu varlıkların varlık sahnesine çıktıkları anda gerçekleşebilir. Gelecekte meydana gelebilecek olasılıklar hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunamaz; sadece birtakım tahminlerde bulunulabilir. Hâlbuki Tanrı'nın bilgisi kesin ve yanılmazdır. Tanrı'nın değişmez bir niteliğe sahip olması nedeniyle, O'nun, sonradan meydana gelen bir şeyi öğrenmeye başladığını söylemek imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı mümkün (olumsal) cüz'iyâtı bilemez.

Bu düşünceyi de kabul edilebilir bulmayan Aquinas'a göre, Tanrı, ezelden beri mümkün cüz'iyât hakkında şaşmaz bir bilgiye sahiptir ve O'nun bu şaşmaz bilgisi söz konusu varlıkların olumsuzluğuna bir zarar vermez. Mümkün varlıklarla zorunlu varlıklar arasındaki ayırım, varlıkların, nedenleriyle olan ilişkilerinde yatar. Mümkün varlığın, nedeninden meydana gelmesi de, gelmemesi de olasıdır; zorunlu varlık ise sadece kendi nedeninden meydana gelebilir. Mümkün ve zorunlu varlıklar arasında varlık olmaları bakımından bir fark yoktur. İlâhî akıl ezelden beri şeyleri, sadece nedenleri itibariyle değil, aynı zamanda varlıkları açısından da bilir. O halde, Tanrı'nın mümkün varlıklar hakkında ezelf ve şaşmaz bir bilgiye sahip olduğunu söylemeye engel olacak hiçbir şey yoktur¹⁰⁶.

Aquinas'ın, Tanrı'nın mümkün cüz'iyâtı bildiğine ilişkin yaptığı diğer bir açıklama, Tanrı'nın bilgisinin mükemmel olması temeline dayanmaktadır. Şayet olaylar veya şeyler, Tanrı'nın bildiği şekilde meydana gelmezse, bu durumda O'nun bilgisi mükemmel olamaz. Tanrı bütün varlığı bildiğine ve varlığın kaynağı olduğuna göre, her türlü sonucu hem sonuç olarak hem de sonucun nedeniyle ilişkisi açısından bilir.

¹⁰⁵ SCG, I/66:6.

¹⁰⁶ ST, I/14:13; SCG, I/67:3.

Mümkün varlıkların, kendilerine en yakın olan nedenlerle ilişkisi tesadüfî bir olay olduğu için, Tanrı bunların tesadüfen meydana geleceğini de bilir. Bundan dolayı, Tanrı'nın bilgisinin kesinliği ve gerçekliği, varlıkların olumsuzluğunu yok etmez¹⁰⁷.

Tanrı'nın cüz'iyâtı bilemeyeceğini savunanlarının öne sürdükleri diğer argüman, cüz'iyâtın, en azından potansiyel olarak, sonsuz bir nitelik taşımasıdır. Böyle sonsuz sayıdaki cüz'iyâtın bilinmesi Tanrı için bile mümkün değildir.

Aquinas'a göre Tanrı'nın sonsuz sayıdaki şeyleri bilmesi mümkündür; zira eğer sonsuz sayıda şey var ise, bütün bu şeylerin nedeni Tanrı'dır ve bu nedenle de Tanrı sonsuz sayıdaki şeyleri bilir. Âlemde var olan her şeyin nedeni Tanrı'dır. Aquinas'ın benimsediği temel ilkelerden birine göre, neden bilindiğinde, sonuç da bilinir. Tanrı kendisini mükemmel bir şekilde bilir ve kendisini bilmek suretiyle, kendisinden zuhur eden şeyleri de bilir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi, potansiyel halde olanlar dâhil olmak üzere her şeyi kapsar. Fakat bu argüman, sonsuz sayıda bir cüz'iyâtın olabilme ihtimalini yadsıyan Aquinas için sadece teorik bir nitelik taşır. Sonsuz sayıda cüz'iyât yoktur; ama eğer olsaydı, Tanrı onları da bilirdi¹⁰⁸.

Tanrı'nın cüz'iyâtı bilemeyeceğini düşünenlere göre, cüz'iyâtın bilgi hiyerarşisinde yüksek bir mevki işgal etmemesi de kendileri açısından bir delildir. Çünkü bir bilimin saygınlığı, ele aldığı konunun saygınlığından gelir. Ele alınan konu muteber değilse, bu durum, o konuyu çalışan bilim dalının itibarını da zedeler. Bilim dalının saygınlığı, cüz'iyât arasındaki düşük şeylerin bilinmesini engeller. Aristoteles felsefesinde de açıklandığı gibi, Tanrı sadece en yüksek iyiyi bildiğine göre, cüz'iyât gibi muteber olmayan şeyleri bilmek Tanrı'nın yüceliğine uygun düşmez.

Aquinas'a göre, Tanrı'nın, mertebesi düşük şeyleri bilmesi, O'nun saygınlığını zedelemeyebilir. Aktif bir güç ne kadar güçlü olursa, etkisi o kadar uzak sonuçlara ulaşır. İlâhî aklın bilme gücü de tıpkı aktif bir güç gibidir; zira Tanrı, bir şeyi bildiğinde, ondan herhangi bir şey almaz, ona nedenselliğini verir. Tanrı sonsuz bir bilme gücüne sahiptir ve O'nun bu gücü, en uzak şeyleri bilmesini sağlar. Şeylerin saygınlığı, yüceliği ve

¹⁰⁷ SCG, I/67:7.

¹⁰⁸ SCG, I/69:2, 4; ST, I/14:12.

düşüklüğü, yüceliğin zirvesi olan Tanrı'ya yakın veya uzak olmalarına bağlıdır. İlâhî aklın mükemmel gücü sayesinde Tanrı, varlıklar arasında en düşük olanları bile bilir¹⁰⁹.

Bilinen şeylerin düşük bir nitelik taşıması, aslında, bilenin saygınlığını ve yüceliğini azaltmaz. Bununla birlikte, kimi zaman, bilinen şeylerin düşük olması, bileni de küçültebilir. Bunun sebebi, bilenin, mertebesi düşük şeyleri düşünürken, yüce şeyleri düşünmekten uzaklaşması olabileceği gibi, düşük şeyleri düşünen kişinin, bu şeylere meyletmesi de olabilir. Fakat her iki durumun da Tanrı için düşünülmesi imkânsızdır. Ayrıca, bir güç, küçük şeyler yaptığı için değil, gücü küçük şeyler yapmakla sınırlı olduğu için küçülür; zira büyük şeyler yapabilen bir güç, küçük şeyleri de yapabilir. Dolayısıyla, hem yüce hem de düşük şeyleri bilmek, bir gücün düşük olduğunu gösteremez. Ama sadece düşük şeyleri bilen bir güç, düşük bir güç olarak algılanır. O halde, yüce şeyleri bilen Tanrı'nın küçük şeyleri de bilmesi, O'nun yüceliğini azaltmaz¹¹⁰.

Özetle diyebiliriz ki, Tanrı'nın bilgisi dört yönlüdür. Tanrı'nın, belli bir zamanda var olmasını murat ettiği şeyler vardır. Tanrı'nın bu varlıklarla ilgili bilgisi gerçek bir pratik bilgidir. İkincisi, Tanrı'nın hiçbir şekilde yapmayı murat etmediği şeylerdir. Tanrı bu şeyleri gerçek bir pratik bilgiyle değil, buna yakın bir bilgiyle algılar. Üçüncü olarak, Tanrı, kendisinin yapabileceği şeyler veya insanların zihinlerinden geçen düşünceler gibi ortaya çıkmamış şeyleri de bilir. Son olarak, Tanrı, kötülük gibi, kendi bilgisinin neden olmadığı şeyleri de bilir. Bu dört tür bilgi göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'nın hem teorik hem de pratik bilgilere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır¹¹¹.

II. Yaratma

A. Konunun Teoloji Açısından Önemi

Yaratma salt felsefî bir konu olarak ele alınabileceği gibi, bir ilâhiyatçının elinde dinî bir mesele olarak da incelenebilir. Her ne kadar yaratma hem felsefenin hem de

¹⁰⁹ SCG, I/70:2.

¹¹⁰ SCG, I/70:5, 6.

¹¹¹ Aquinas, *An Aquinas Reader*, 150; Craig, William Lane, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988, s. 99-103.

teolojinin konu edindiği ortak bir mesele olsa da, filozof ve ilâhiyatçıların konuyu inceleme şekilleri farklıdır. Filozof varlıkları oldukları gibi algılamaya çalışır. Söz gelimi, ateşi ateş olarak, güneşi güneş olarak inceler. İlahiyatçı ise varlıklara böyle yaklaşmaz. Ona göre ateş, ateş olduğu için değil, Tanrı'nın yüceliğini yansıttığı için incelemeye değerdir. Başka bir deyişle, filozoflar varlıkların doğalarını, ilahiyatçılar ise aynı varlıkların Tanrı'yla ilişkisini (bu varlıkları Tanrı'nın yaratmış olmasını ve Tanrı'ya bağlı olmalarını) anlamaya çalışır.

Filozof ile ilahiyatçı arasındaki bir diğer fark, olayların nedenlerine ilişkin görüşleridir: Filozof olayların yakın nedenlerini araştırır. İlahiyatçı ise olayların ve varlıkların arkasındaki ilk nedeni görmeye çalışır. İlahiyatçı için önemli olan, bir etkinin şu veya bu nedenden ortaya çıkması değil, Tanrı'nın nedenle etki arasında böyle bir ilişkiyi kurmuş olmasıdır. Dolayısıyla bir nedenin bir etki ortaya çıkarması, ilahiyatçıya göre, Tanrı'nın gücünü, izzetini ve hikmetini gösteren bir durumdur.

Filozoflar ile ilahiyatçıların varlıkları inceleme yöntemleri de farklılık gösterir:

Yaratılmış varlıkları kendi içinde değerlendiren ve yaratılanlardan hareketle bizi Tanrı'ya ulaştıran felsefe öğretisinde, önce yaratılanlar, en son olarak ise Tanrı ele alınır. Buna karşın, yaratılanları sadece Tanrı'yla ilişkileriyle değerlendiren iman öğretisinde ilk olarak Tanrı, daha sonra da yaratılanlar ele alınır. Dolayısıyla iman doktrini daha mükemmeldir; zira bu doktrin, Tanrı'nın sahip olduğu bilgiye daha benzerdir. Nitekim Tanrı da, kendisini bilmek suretiyle diğer şeyleri de bilir¹¹².

Felsefe ile ilahiyat arasındaki bu son ayırım dikkate alındığında, Aquinas'ın ele aldığı meseleleri sıralama yöntemi, onun filozof olarak mı, yoksa ilahiyatçı olarak mı görülmesi gerektiği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Aquinas önce Tanrı konusuna değinmekte, daha sonra yaratma ve âlemle ilgili meselelere girmektedir. Filozof ve ilahiyatçı arasında yukarıda anlatılan diğer farklılıklar da göz önünde bulundurulduğunda, Aquinas'ın kendisini filozof olarak değil, ilahiyatçı olarak gördüğü tereddütsüz bir şekilde söylenebilir.

Yaratma konusunu teolojik temellere dayandıran Aquinas, bu konunun doğru anlaşılması halinde, Tanrı hakkında sahih bilgilere ulaşılabilceğini, bazı yanlışlıkların düzeltilebileceğini düşünmektedir. Yaratma üzerine düşünmek bize, ilk olarak, Tanrı hakkında doğru bilgilere ulaşma imkânı vermektedir. Tanrı'nın yaptığı işler doğru bir şekilde okunduğunda, O'nun hikmetinin anlaşılmasına ve takdir edilmesine yardımcı olur. Zira yapılan işlerle yapan arasında benzerlikler bulunur. Tanrı, her şeyi hikmetiyle yarattığına göre, âlem Tanrı'nın hikmetini yansıtır. Nitekim Mezmurlar'da da bu durum açık bir şekilde ifade edilmiştir: "Ya Rab, sen her şeyi hikmetle yaptın"¹¹³. Mezmur yazarı "Gece benim ışığım olacak"¹¹⁴ derken, aslında, Tanrı'nın yaptığı işler üzerine düşünüldüğünde, ilâhî hikmetin anlaşılabilceğini söylemek istemektedir¹¹⁵.

İkinci olarak, böyle bir düşünce, Allah'ın yüce kudretinin anlaşılmasını ve böylece insanın kalbinde Tanrı'ya karşı bir saygı hissinin oluşmasını sağlar. Bu husus, Kutsal Kitap'ta da değişik vesilelerle dile getirilmektedir: "Tanrı'nın görünmeyen şeyleri, yani, ebedî kudreti ve ulûhiyeti, dünyanın yaratılışından beri yapılan şeylerle görülmekte ve anlaşılmaktadır"¹¹⁶. Tanrı'nın yüce gücünün anlaşılması, insanların O'ndan korkmalarına ve O'na saygı duymalarına neden olur: "Kudretli olmak bakımından senin ismin büyüktür. Ey milletlerin Kralı! Senden kim korkmaz?"¹¹⁷.

Tanrı'nın yaptığı işler üzerine düşünmek, insanların, Tanrı'nın iyiliğini sevmelerinde de teşvik edici bir unsur olur; zira varlıklarda değişik şekillerde ve ölçülerde bulunan bütün iyilik ve mükemmelliklerin tamamı Tanrı'da bir arada bulunmaktadır. O halde, yaratılmış varlıklardaki iyilik ve güzellikler, insanların beğenisini kazanıyorsa, Tanrı'nın bu güzelliklerin kaynağı olduğunu bilmek, Tanrı'ya çok büyük bir hayranlık duyulmasına neden olacaktır¹¹⁸.

Yaratılmış olan varlıklar üzerine düşünmek insana gerçeklere ulaşma imkânı verdiği gibi, bazı yanlışlardan kurtulma fırsatı da sağlar. Zira kimi zaman insanlar, yaratma konusunda yanlış fikirlere sahip olmakta ve bu da onları inançla

¹¹² Bkz. *SCG*, II/4:1 vd.

¹¹³ Mezmurlar 104:24.

¹¹⁴ Mezmurlar 139:11.

¹¹⁵ *SCG*, II/2:2.

¹¹⁶ Romalılara 1:20.

¹¹⁷ Yerehya 10:6-7.

bağdaştırılmayacak düşüncelere sevk etmektedir. Söz gelimi, yaratılmış olan varlıkların mahiyetini bilmeyen insanlar, Tanrı hakkında yanlış yargılara ulaşarak görünür âlemin dışında hiçbir şeyin var olamayacağını savunmaktadırlar. Bu kişiler, Tanrı'yı ateş, rüzgar, yıldız, su, güneş ya da ayla özdeşleştirmektedirler¹¹⁹.

Yaratma konusunda yapılan diğer bir yanlış, Tanrı'ya ait olan bazı niteliklerin diğer yaratıklara atfedilmesidir. İnsan ancak cahilliği nedeniyle, bir varlığın doğasıyla bağdaşmayan bir şeyi, o varlığa izafe eder. Sadece insana ait olan bazı özelliklerin, başka varlıklara atfedilmesi doğru olmadığı gibi, yalnızca Tanrı'ya ait olan özellikler de diğer varlıklara verilemez. Böyle bir yanlış düşen insanlar, yaratma eylemini, gelecek bilgisini ve mucizeleri, Tanrı'nın dışındaki fâillere dayandırmaktadırlar.

Yaratılmış şeylerin gerçek doğasını bilmeyen ve insanın âlemde işgal ettiği mevkiin farkında olmayan bazı kişiler, insanın, kendisinden daha düşük bazı varlıkların etkisinde olduğunu düşünmektedirler. İnsan iradesinin yıldızlara bağlı olduğunu düşünenler bu gruba dâhil edilebilirler. Bunlar hakkında Kutsal Kitap'ta "Putperestler gibi, göğün işaretlerinden korkmayın"¹²⁰ denilmiştir. Melekleri, ruhların yaratıcısı olarak görenler de benzer bir yanlış düşünceye kapılmaktadırlar¹²¹.

Bu ve benzeri yanlışlar, Aquinas'a göre, insan aklını Tanrı'dan uzaklaştırmaktadır. Bu sebeple yaratma konusu, oldukça felsefi bir nitelik taşımasına rağmen, Tanrı ve âlem hakkında doğru inançlara sahip olunması açısından teolojik bir önem kazanmaktadır.

B. Âlemin Ezeliliği

Âlemin ezelî olup olmadığı meselesi Grek felsefesinden itibaren filozof ve teologların tartıştığı önemli bir problemdir. Bu problem, Tanrı'nın cüz'iyâtı bilip bilemeyeceği sorunundan sonra, felsefe ile dini uzlaştırma çalışmalarının ikinci kırılma noktası olarak görülebilir.

Bilindiği gibi, Platon'a göre dünya, idealar dünyası ve görünüşler dünyası olmak üzere iki türdür. İdealar dünyası ezelî, ebedî, değişmez, yok olmaz ve madde dışı bir

¹¹⁸ Bkz. *SCG*, II/2:3, 4.

¹¹⁹ *SCG*, II/3:2.

¹²⁰ Yeremya 10:2.

niteliğe sahiptir. Buna karşın görünüşler dünyası değişen, oluş ve yokoluşa maruz kalan sonlu varlıklar dünyasıdır. İnsanın duyularıyla algıladığı dünya, görünüşler dünyasıdır. Tanrı idealara şekil vererek görünüşler dünyasını yaratmıştır. Başka bir deyişle, Demiurg, şekilsiz bir ilk maddeyi işleyip şekil vererek evreni yaratmıştır. Platon'un düşüncesinde ilk madde, aslında varlığa benzer hale getirilmiş "yokluk"tur. İlk madde cisim değildir; ancak Demiurg'un şekil veren etkisiyle cisim olabilen, tanımlanamayan, görülemeyen, şekilsiz olan, bütün nitelikleri almaya elverişli ve Tanrı kadar ezeli bir şeydir¹²². Tahmin edilebileceği gibi, bu yaratma yoktan yaratma değil, şekilsiz maddeye uygulanan bir "değişme"dir.

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise dünyanın bir başlangıcının olduğu düşüncesini reddetmiş ve madde, zaman, hareket ve göklerin ezeli olduğunu savunmuştur. Düşünürümüze göre, zamanın olmadığı bir an düşünülemezine göre, zaman ezeldir; zamanın ezeli olması, hareketin de ezeli olmasını gerektirir. Hareket ezeliyse, hareket etme potansiyeline sahip bir şey de ezeli olmalıdır. Bu durumda Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, bir yaratıcı-yaratılan ilişkisi değildir. Dahası, sürekli değişimlerin olduğu âlemi bilmek, Tanrı'nın değişmez bilgisiyle çelişir. Tanrı âlemi ne yaratmış, ne de şekil vermiştir. Ezeli olan âlem Tanrı'yı tanıyarak O'na benzemeye çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı, âlemdeki hareketin etkin nedeni değil, gaye nedenidir: "Sevilen ve düşünülen şey, sevenin ve düşünenin (ilgisini çekerek) onu nasıl harekete geçiriyorsa, İlk Muharrik de âlemi öyle hareket ettirir". Dolayısıyla, maddî dünya, kendisini, en mükemmel forma doğru hareket ettirmekte ve Tanrı'nın bu harekette herhangi bir rolü olmamaktadır¹²³.

Grek felsefesinde âlemin ezeli olduğuna ilişkin görüşün kabul edilmesi, felsefeyle dini uzlaştırmaya çalışan Müslüman ve Hıristiyan düşünürleri oldukça zorlamıştır. İslam felsefesinde İbn Sînâ, vâcibu'l-vücûd olan Allah ile mümkün olan âlem arasında ontolojik bir fark gözetse de, Allah'ın, akılların varoluşundan önce zamanda yalnız olduğunu kabul etmemektedir. Başka bir deyişle, nedenin sonuçtan

¹²¹ Bkz. *SCG*, II/3:3, 5.

¹²² Bkz. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991, s. 59-60; Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul 2002, s. 21-25.

¹²³ Bkz. Aristoteles, *Metafizik 1032a-1033b; Fizik 192a; 250a-251b*; Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 140-142; 215-217; Meyer, 271-272.

önce olması gibi, Allah da zât bakımından âlemden öncedir. Ancak zaman bakımından aralarında öncelik-sonralık yoktur. Âlem, mümkün bir varlık olmasına rağmen, ezelîdir¹²⁴. İbn Sînâ'nın düşüncesinde var etme iki türüdür: Yoktan var etmek, başka bir varlıktan var etmek. İkincisi, yani bir varlıktan başka bir varlığın meydana gelmesi, zaman içinde olur ve önceki varlık ile sonraki varlık arasında bir zaman farkı bulunur. Hâlbuki yoktan var etme fiilinde var eden ile var edilen arasında bir zaman farkının bulunması gerekli değildir. Âlem yoktan yaratıldığına göre, bu ezelî bir yaratma anlamına gelecektir. Bu bağlamda İbn Sînâ, yoktan var etmeyi "ibda", doğal varlıklarda meydana gelen var olmayı "halk" olarak isimlendirmektedir. Fârâbî'de (ö. 950) de benzer bir ayırım görülmektedir¹²⁵. İbn Sînâ'nın görüşlerini şu önermelerle özetlemek mümkündür: Nedenler eserlerini zorunlu kılar; nedenler eserleriyle birlikte vardır; nedenler zaman bakımından değil, varlık bakımından eserlerinden öncedir; nedenler, eserlerinin yokluğunun değil, varlığının nedenidir. Bu önermelere dayanarak, İbn Sînâ'nın, âlemin daima var olduğu sonucuna ulaştığı söylenebilir¹²⁶.

Ezelî yaratma düşüncesini benimseyen bir diğer Müslüman düşünür İbn Rüşd'dür. O, âlemden gördüğümüz her şeyin zaman içinde sonradan yaratılmış (muhtes) olduğu konusunda filozoflarla kelâmcılar arasında düşünce birliği olduğunu açıklamaktadır. Hem filozofların hem de kelâmcıların ortak olarak benimsedikleri diğer bir husus, Tanrı'nın ezelî ve her şeyin fâili olmasıdır. Kadîm varlık ile muhtes varlıklar arasında kalan âlem ise, Tanrı tarafından zamandan bağımsız olarak yaratılmıştır. İleride Aquinas'ın görüşleri arasında da görüleceği gibi, İbn Rüşd'e göre, insanların âlemin ezelîliğini anlayamamaları, çevrelerinde gördükleri muhtes varlıklarla âlemi tamamen aynı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki muhtes varlıklar zaman içinde, âlem ise zaman dışı olarak yaratılmıştır. İbn Rüşd'e göre, Allah'ın kadîm oluşuyla âlemin kadîm oluşu ve diğer varlıkların muhtes oluşuyla âlemin muhtes oluşu arasında bir ayırım yapılmalıdır. Allah hiçbir nedene bağlı olmadan kadîmdir. Hâlbuki âlem, kadîm olan Allah tarafından zamanla ilişkisi bulunmaksızın yaratıldığı için, bir

¹²⁴ Altıntaş, 117-118.

¹²⁵ Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 120-121; Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000, s. 184-185.

bakıma kadîm, bir bakıma muhdestir. Âlem mutlak yokluktan değil, kuvve halinde bulunan bir ilk maddeden (heyûlâ) yaratılmıştır. Ancak Tanrı'nın varlığı gibi, fiili de ezeli olacağına göre, âlem ezeli olmalıdır¹²⁷. Kısaca ifade edilecek olursa, âlem zaman itibariyle ezeli/kadîm, zât itibariyle muhdestir. Bu durum, güneş ile ışığı arasındaki ilişkiye benzer. Ontolojik olarak güneş, ışığından daha önce vardır. Ancak güneşin var olmasıyla, ışığın ortaya çıkması arasında zaman bakımından bir öncelik-sonralık yoktur¹²⁸. İleride göreceğimiz gibi, âlemin yaratılması ve ezeliği konusunda din ile felsefe arasındaki uçurumu aşmak için Müslüman düşünürlerin önerdiği “ezeli yaratma” formülü, Aquinas tarafından da büyük ölçüde benimsenmiştir.

1. Âlemin Yaratılması

Aziz Thomas Aquinas'a göre âlem, önceki herhangi bir şeyden, bir maddeden değil, yoktan yaratılmıştır. Düşünürümüz bu görüşünü desteklemek için, Tanrı hakkında daha önce aklın yardımıyla elde ettiği bilgilerden yararlanmaktadır. Hatırlanacağı gibi o, doğal aklın yardımıyla, sonuçlardan nedenlere giderek bir ilk hareket ettiricinin bulunduğu fikrine ulaşmıştı. Bu bilgidен hareket eden Aquinas'a göre, eğer bir şey, Tanrı'nın yaratması sonucu meydana gelmişse, ya öncesinde bir şey vardır ya da yoktur. Eğer öncesinde hiçbir şey yoksa, bu durumda Tanrı yoktan yaratmıştır. Eğer öncesinde bir şey varsa, önceki şey de başka bir şeyden, o da bir başkasından meydana getirilmiş olacak ve bu böyle devam edecektir. Hâlbuki doğal nedenler söz konusu olduğunda, bu sürecin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir ve nedenler geriye doğru takip edildiğinde, kendisinden önce hiçbir şey bulunmayan Tanrı'ya ulaşılır. Tanrı madde olmadığına veya Tanrı'nın yarattıklarının dışında da hiçbir şey bulunmadığına göre, âlem yoktan var edilmiş demektir¹²⁹.

Âlemin yoktan yaratıldığını kanıtlamak için Aquinas'ın kullandığı diğer bir delil, Tanrı'nın, varlıkların evrensel nedeni olmasıdır. Evrensel neden hiçbir eyleminde herhangi bir şeye, önceden var olan bir maddeye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla İlk Çağ

¹²⁶ Acar, Rahim, *Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas' Positions*, (Basılmamış Doktora Tezi), Harvard University, Boston 2002, s. 268; a.mlf., “Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas Aquinas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Dîvân*, sy. 15, İstanbul 2003/2, s. 212.

¹²⁷ Bkz. Sarıoğlu, 184-189, 191.

¹²⁸ Küken, 134.

¹²⁹ *SCG*, II/16:2.

filozoflarının iddia ettiği gibi, âlemin yaratılması için kendisinden önce herhangi bir maddenin bulunması zorunlu değildir. Ayrıca hareket ve değişim ile yaratma arasında bir ayırımın yapılması da bu sorunun çözümünde yardımcı olabilir. Hareket ve değişim yoktan meydana getirmek değil; daha önce var olan bir şeyin hareket etmesi veya değişmesidir. Evrensel neden olan Tanrı'nın eylemlerinin sadece hareket ve değişim ile sınırlandırılması mümkün değildir. Bundan dolayı, O, bir şeyi meydana getirmek için daha önce var olan başka bir şeye muhtaç değildir¹³⁰.

Daha önce ifade edildiği gibi, Aquinas, aklın yardımıyla, Tanrı'nın basit ve bizatihi var olan bir varlık olduğu düşüncesine ulaşmıştı. Bu durumda bütün diğer şeyler, varlıklarını Tanrı'dan almış olmalıdır. Düşünürümüz, Aristoteles'in, "Varlık ve gerçeklik bakımından en büyük olan, bütün varlık ve gerçekliklerin nedenidir" şeklindeki cümlesini de varlıkların Tanrı tarafından yaratıldığını gösteren bir delil olarak yorumlamaktadır¹³¹. Hem Grek felsefesinde hem de kimi zaman İslam Felsefesi'nde iddia edildiği gibi, yaratma ne değişmedir ne de harekettir. Zira Aquinas'a göre Tanrı, âlemi yaratmak için daha öncesinde başka bir maddeye ihtiyaç duymaz¹³².

2. "Âlem Ezelîdir" Düşüncesinin Eleştirisi

Aristoteles, hareketin, zamanın ve âlemin ezelî olduğuna inanmaktaydı. Aristoteles'in bu görüşü ile Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi teist dinlerin, âlemin yaratılmış olduğu yönündeki öğretisi açıkça çelişmektedir. Müslüman düşünürler bu çelişkiyi ortadan kaldırabilmek için yoktan var etme (ibda', ihtira) ile başka bir varlıktan var etme (halk) arasında bir ayırım yapmışlar ve yoktan var etmenin zaman dışı ve dolayısıyla da ezelî olduğunu savunmuşlardır. Bu ayırım Müslüman düşünürleri ezelî yaratma düşüncesine sevk etmiştir.

Aristoteles'in iyi bir takipçisi olan Aziz Thomas Aquinas'ı da bekleyen sorun, Müslüman düşünürlerinkinden farklı değildir. Aquinas, Aristoteles felsefesi ile dinin öğretisini uzlaştırmak için, ilk önce, Aristoteles'in görüşlerini, dinî dogmalarla örtüşecek şekilde yorumlamaya çalışır. İlk eserlerinde Aquinas, Aristoteles'in aslında

¹³⁰ Bkz. *SCG*, II/16:4, 5.

¹³¹ *ST*, I/44:1.

¹³² *ST*, I/45:2; *SCG*, II/17:1, 2.

âlemin ezeliği düşüncesini benimsemediğini, sadece bir durum tespiti yaptığını savunur. Aquinas'a göre, Aristoteles "âlemin ezeliği" konusunda aklın söyleyebileceği bir şey olmadığına inanmaktadır¹³³. Ancak sonraki eserlerinde Aquinas, Aristoteles'in âlemin ezeliği düşüncesine sahip olduğunu ve Aristoteles felsefesi ile dinin öğretileri arasındaki uçurumu daha iyi görmüştür¹³⁴.

Aquinas'a göre âlemin ezeliği akılla kanıtlanabilecek bir mesele değildir. Bu konuda dinin söyledikleri olduğu gibi benimsenmeli ve âlemin yaratıldığı kabul edilmelidir. Ancak âlemin yaratıldığını kabul etmek de sorunu tam olarak çözmemektedir. Kimileri âlemin zaman içinde ve sonradan yaratıldığını savunurken, başkaları da âlemin ezeli olarak yaratılmış olabileceğini iddia etmişlerdir¹³⁵.

Âlemin ezeliğinin akılla ispat edilemeyeceğini kabul eden Aquinas, önce "âlem ezeldir" diyenlerin, sonra da "Âlem ezeli değildir" diyenlerin görüşlerini ele almakta ve her iki görüşün de yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Düşünürümüze göre, "Âlem ezeldir" diyenler ya Tanrı hakkındaki düşüncelerden, ya âlemden ya da varlıkların meydana getirilmesinden hareketle görüşlerini kanıtlamaya çalışmaktadırlar.

a) Tanrı'dan Hareketle Âlemin Ezeliğinin Kanıtlanması

Tanrı açısından bakıldığında âlemin ezeli olduğu yönünde değişik deliller ortaya konabilir. Aquinas önce bu delilleri sunmakta, sonra kendi görüşünü dile getirerek bu görüşleri çürütmeye çalışmaktadır. Âlemin ezeliğini savunan ilk argüman, Tanrı'nın başka bir güç tarafından hareket ettirilmediği ve O'nun doğasının ve eylemlerinin değişmez olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Daima eylem halinde olmayan fâiller ya kendileri hareket ederler ya da başka bir şey tarafından hareket ettirilirlen. Hâlbuki Tanrı hareket ettirilen bir varlık olmadığı için, O'nun eylemlerinin her zaman aynı olması gerekir. Aksi takdirde Tanrı'nın değiştiği kabul edilmiş olur. Âlem O'nun sayesinde yaratıldığına ve Tanrı'nın eylemlerinde herhangi bir değişiklik olmayacağına göre, âlemin ezeli olduğu sonucuna ulaşılır.

¹³³ Bkz. *ST*, I/46:1.

¹³⁴ Aquinas'ın düşüncesindeki bu değişimin, *Summa Theologica*'yı yazdığı 1266 ile *Physics*'i yazdığı 1269 yılları arasında gerçekleştiği öne sürülmektedir. Bkz. Kretzmann, Norman, *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford 1999, s. 144-145.

¹³⁵ *ST*, I/46:2

Aquinas, bu argümana, Tanrı'nın eylemleri ile diğer varlıkların eylemleri arasında ayırım yaparak cevap verir. Ona göre, bir etkinin (sonucun) yeniliği fâilde bir değişiklik olduğunu gösterebilir; ancak bu sadece eylem yeni ise söz konusu olabilir. Yeni bir eylem fâilde bir değişiklik meydana gelmeden ortaya çıkamaz. Tanrı için düşünüldüğünde, yeni bir etkinin ortaya çıkması, eylemin yeni olduğu sonucunu doğurmaz. Zira Tanrı'nın eylemi ile özü aynıdır ve değişmez. Kısaca söylenecek olursa, Tanrısal eylemlerin etkilerinin sonradan gün yüzüne çıkması ne eylemin yeniliğini ne de Tanrı'daki bir değişmeyi gösterir¹³⁶.

Âlemin ezeliğini savunan ikinci argüman Tanrısal eylemin ezeli olmasına dayanır. Tanrısal eylem ezeli olmayıp sonradan meydana gelen bir şey olsaydı, bu durumda, Tanrı'nın potansiyel bir durumdan aktif bir duruma geçtiği kabul edilmiş olurdu. Ayrıca bu durumda, Tanrı'yı potansiyellikten aktifliğe geçiren bir fâilin de bulunması gerekirdi. Hâlbuki böyle bir düşünce Tanrı hakkında tasavvur edilemez. Tanrısal eylem ezeli olduğuna göre, Tanrı'nın yarattığı her şey de ezeli olmalıdır.

Aquinas'ın bu argümana verdiği cevap, birinci karşı delile verdiği cevaba benzemektedir. Tanrısal eylemin ezeliği zorunlu olarak etkinin de ezeli olması sonucunu doğurmaz. Tanrı'nın bilmesi ve irade etmesi, yaratması/yapması ile aynı anlama gelir. Tıpkı doktorun, ilaçtan ne kadar ve ne zaman içileceğini belirlediği gibi, Tanrısal akıl, ortaya çıkacak olan şeylerin hangi şartlar altında ve ne zaman meydana geleceğini belirler. Eylemler/etkiler zamanı gelince daha önce verilen karar gereği ortaya çıkarlar. Dolayısıyla Tanrısal eylem ezeldir; fakat Tanrısal eylemin etkileri zaman içinde meydana gelir¹³⁷.

Âlemin ezeli olduğuna ilişkin üçüncü argüman Tanrı'nın, varlıkların yeter-nedeni olmasından yola çıkmaktadır. Yeter-neden bir şeyin ortaya çıkmasını sağlar. Eğer bir neden, bir etkinin ortaya çıkmasını zorunlu olarak sağlamıyorsa, bu durumda etkinin meydana gelmesi bir ihtimal olarak kalacaktır. Dolayısıyla, neden ile etki arasındaki ilişki de olasılıktan ileri gidemeyecektir. Bu durumda neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi sağlamak için başka bir neden gerekecek ve ilk neden yeter-neden

¹³⁶ SCG, II/32:3; 35:2.

¹³⁷ SCG, II/32:4; 35:3.

olmaktan çıkacaktır. Hâlbuki Tanrı varlıkların yeter-nedenidir. Bunun tersi düşünülemez. Tanrı ezeli olduğuna göre, yeter-neden olarak meydana getirdiği varlıklar da ezeli olmalıdır.

Aquinas'a göre bu argüman da âlemin ezeli olduğunu kanıtlamaktan uzaktır. Zira Tanrı'nın ezeli olması başka bir şey, Tanrı'nın neden olduğu etkilerin ezeli olması başka bir şeydir. Daha önce de değinildiği gibi Tanrı'nın bilmesi ve irade etmesi, yaratması ile aynı anlamdadır. Tanrısal iradenin yeter-neden olması için, etkinin irade ile aynı anda meydana gelmesi gerekmez; etki iradenin arzu ettiği zamanda ve yerde meydana gelir. Tabiatıta gördüğümüz olaylarda yeter-neden ortaya çıktığında, hemen ardından etki de meydana gelir. Ancak doğal olarak hareket eden bir fâil ile Tanrısal irade özdeşleştirilmemelidir. İradenin eylemlerinde etki, nedenden hemen sonra meydana gelmek zorunda değildir¹³⁸.

Âlemin ezeli olduğunu kanıtlamaya çalışan dördüncü argümana göre, Tanrı, âlemi bir zorunluluktan dolayı değil, kendi isteğiyle yaratmıştır. İsteğe bağlı eylemler, bir şeyin olgunlaşması beklenmiyorsa, geciktirilmez. Söz gelimi, bir kimse bir şey yapmayı istiyor, fakat o şeyi hemen yapmıyorsa, bunun iki nedeni olabilir. Ya kişi bu işi yapma konusunda yeterli güce ve donanıma sahip değildir; ya da bu işi yapmayı gerçekten istemiyordur. Tanrı âlemi kendi isteğiyle yaratmıştır. İsteğe dayalı bu eylemin sonradan meydana geldiği düşünülürse, ya Tanrı'nın bu eylemi daha önce yapacak kudrete sahip olamadığı, ya tam anlamıyla âlemi yaratmak istemediği, ya da Tanrısal iradeye sonradan bazı şeylerin ilave edilebileceği sonucuna ulaşılabacaktır. Bu düşünceleri kabul etmek mümkün olmadığına göre, Tanrı'nın âlemi ezeli olarak yarattığını kabul etmek zorunlu hale gelmektedir.

Aquinas'a göre, Tanrısal iradenin ezeli olması, etkinin ezeli olmasını gerektirmez. Tanrısal irade bir şeyin var olacağını takdir ettiği gibi, zamanını da belirler. Bundan dolayı, bir varlığın zaman içinde meydana gelmesi, iradenin gecikmesi olarak değerlendirilemez. Tanrı ezelde bu varlığın belirlediği zamanda ortaya çıkmasını takdir etmiştir. O halde ezeli olan etki değil, iradedir¹³⁹.

¹³⁸ SCG, II/32:5; 35:4.

¹³⁹ SCG, II/32:6; 35:5.

Zamanla zamansızlık arasındaki farklılık da âlemin ezelf olduğunu kanıtlamak için kullanılan argümanlardandır. Akıl sahibi fâiller iki şey arasında seçim yaparken, iki şeyden birinin diğerine üstün olmasına dikkat ederler. İki şey arasında bir fark yoksa, üstünlük de olmaz ve üstünlüğün olmadığı yerde seçim yapılamaz. Yokluk ile yokluk arasında bir farklılık yoktur. Dolayısıyla bir yokluk başka bir yokluğa tercih edilemez. Eğer âlem sonradan yaratıldıysa, âlem yaratılmadan önce yokluk vardı. Yokluğun bulunduğu yerde zamandan söz edilemez. Bu durumda âlemin şu vakitte ya da bu vakitte yaratılması arasında bir seçim yapılması, iki yokluk arasında seçim yapılması anlamına gelecektir. Dolayısıyla, âlemin ya hiç yaratılmamış olması ya da daima var olması gerekir. Âlem var olduğuna göre ilk ihtimal söz konusu değildir. Geriye tek bir olasılık kalmaktadır: Âlem daima var olmuştur.

Aquinas, bu argümanın bazı öncüllerini kabul etmektedir. Yoklukta zamanın olmadığı doğrudur. Bununla birlikte, insanların algıladıkları zaman tasavvuru ile Tanrısal zaman arasında bir farklılık bulunmaktadır. Tanrı için zaman basittir; öncelik sonralık yoktur. Tanrı âlemi ve zamanı aynı anda yaratmıştır. Bizim dış âlemde gördüğümüz fâiller bir etkinin belli bir zamanda meydana gelmesine neden olmakta; fakat zamanın kendisini yaratmamaktadır. Bu tür fâillerin eylemleri ile âlemi ve zamanı aynı anda yaratan Tanrısal eylem aynı görülmemelidir. Bundan dolayı “Âlem neden şu vakitte yaratıldı? Neden daha önce veya daha sonra yaratılmadı?” diye sormanın anlamı yoktur. Yukarıdaki argümanda ileri sürüldüğü gibi Tanrı, yokluk ile yokluk arasında değil, âlemin ezelf olarak var edilmesiyle, bir başlangıcının olup olmaması arasında seçim yapmıştır¹⁴⁰.

Varlıkların bir amaç doğrultusunda yaratılmış olduğu düşüncesi de âlemin ezelf olduğunu desteklemek için kullanılan bir argümandır. İsteğe bağlı olarak yapılan işlerde, yapılan işin bir amacı vardır ve bu amaç işin varlık sebebini oluşturur. Amaç aynı kaldığı sürece, bu amaç için yapılan/yaratılan şeyler de aynı kalır; ya da en azından aynı şekilde yapılmaya/yaratılmaya devam eder. Yapılan işlerle amaçlar arasında yeni bir ilişki belirinceye kadar bu böyle sürer gider. Yaratılan varlıkların amacı, Tanrı'nın

¹⁴⁰ SCG, II/32:7; 35:6.

iyiliğidir. Tanrı'nın iyiliği ezeli ve değişmezdir. Amaç ezeli olduğuna göre, varlıkların ezelden beri aynı şekilde yaratıldıklarını düşünmek gerekir.

Tanrısal iradenin tek amacının Tanrı'nın iyiliği olduğunu kabul ederek önceki argümanın başlangıç noktasını benimseyen Aquinas, bu düşüncenin açıklamasında farklı düşünmektedir. Ona göre Tanrı'nın iyiliği ezeli ve değişmezdir; hiçbir şey bu iyiliğe sonradan ilave edilemez. Ancak Tanrı kendi menfaati ve iyiliği için âlemi yaratmış değildir. Tanrı'nın amacı, yarattığı varlıkların kendi iyiliğinden pay almalarını sağlamaktır. Amaç yaratılan şeylerin iyiliği ve istifadesi olduğunda, yaratılan varlıkların kendileri için en uygun bir zamanda varlık sahnesine çıkarılması gerekir. Dolayısıyla Tanrısal amaçın ezeli olması, etkinin de ezeli olmasını gerektirmez¹⁴¹.

Tanrı hakkındaki düşünceler yardımıyla âlemin ezeli olduğunu savunmanın son yolu, yine, varlıkların amacının Tanrısal iyilik olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Tanrı, kendi iyiliğini paylaşmak için âlemi yaratmıştır ve âlemdeki her şey bir varlığa sahip olması yönüyle Tanrı'nın iyiliğini paylaşır. O halde varlıklar ne kadar uzun süre varlık sahnesinde kalırsa, Tanrı'nın iyiliğini de o kadar çok paylaşmış olacaktır. Tanrısal iyilik sonsuzdur ve bu iyiliğin zamanla sınırlı olarak değil de, sınırsız bir şekilde paylaşılması uygun olacaktır. Bundan dolayı, en azından bazı varlıkların, Tanrısal iyiliği her zaman göstermek üzere, ezeli olarak var olması gerekir.

Aquinas, bu argümanın da ilâhî etkilerin ezeli olduğunu ispatlamaktan uzak olduğunu düşünmektedir. Her fâilin, bir şekilde kendisine benzeyen şeyler meydana getirdiği doğrudur. Tanrı da, kendi iyiliğinin görülebilmesi için bazı yönleriyle kendisine benzeyen varlıklar yaratmıştır. Ancak varlıklarla Tanrı arasındaki benzerliğin, doğal olarak, eşitlik derecesine çıkması beklenemez. Varlıklara bakıldığında görülecek olan Tanrı'nın iyiliğinin ezeli olması değil; Tanrı'nın aşkınlığıdır. Bu da, varlıkların ezeli olmasıyla değil, fani olmasıyla daha iyi bir şekilde anlaşılıp görülebilir¹⁴².

b) Varlıklardan Hareketle Âlemin Ezeliliğinin Kanıtlanması

Varlıklarla ilgili bazı düşüncelerden yola çıkarak âlemin ezeli olduğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu konuda dile getirilen ilk argüman varlıklar arasındaki

¹⁴¹ SCG, II/32:8; 35:7.

farklılıklara değinerek âlemin ezeli olduğunu savunmaktadır. Var olmak için maddeye ihtiyaç duyan varlıklar ile maddeye muhtaç olmayan varlıklar arasında önemli bir farklılık vardır. Varlıkları maddeye bağlı olanlar mümkün varlıklardır; yani var olabilirler de olmayabilirler de. Aklî tözler (intellectual substances) ise var olmak için maddeye muhtaç değildir. Onların var olmama potansiyeli yoktur. Bu durumda en azından bazı varlıkların ezeli olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Aquinas'a göre bu argüman, önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadır. Bazı varlıkların var olmama potansiyelinin olmaması, onların tözleriyle ilgili bir durumdur. Bu varlıkların tözü yaratıldıktan sonra, onların var olmamaları artık düşünülemez. Ancak tözün yaratılıp yaratılmaması konusunda bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla yukarıdaki argümanın iddia ettiğinin tersine, bazı varlıkların ezeli olması gerekli değildir¹⁴³.

Varlıklar arasındaki farklılığa işaret eden başka bir delil de yine âlemin ezeli olduğunu kanıtlamak için kullanılmaktadır. Varlıklar var olma potansiyeli bakımından ikiye ayrılabilirler. Bazılarının var olma potansiyeli sınırlıdır. Bu varlıklar her an yok olabilirler. Göksel cisimler ve aklî tözler gibi bazı varlıklar ise sınırsız bir var olma potansiyeline sahiptir. Bu varlıklar yok olmazlar. Ebedî olan bu varlıklar hakkındaki en uygun düşünce, onların aynı zamanda ezeli olmasıdır.

Aquinas'a göre bu argüman da, bir önceki gibi, tözün var olması gerektiği temeline dayanmaktadır. Hâlbuki tözün ebedî olması, ezeli olmasını gerektirmez. Dolayısıyla bu delil âlemin ezeli olduğunu kanıtlamaz¹⁴⁴.

Âlemin ezeliğini savunmak için kullanılan diğer bir delil, Tanrı'nın değişmezliği ile âlemin sonradan yaratılması arasında bir çelişki olduğunu varsaymaktadır. Herhangi bir şey hareket ettiğinde, ya hareket ettiren ya hareket eden ya da her ikisi birden değişikliğe uğrar. Onların söz konusu hareketten önceki ve sonraki durumları aynı değildir. Zira hareket edenle hareket ettiren arasında, bu hareketin olmasını sağlayan bir bağ oluşmuştur ve yeni bir ilişki (bağlantı) her iki tarafta veya en azından taraflardan birinde bir değişiklik meydana getirmeden doğamaz. Bu durumda

¹⁴² SCG, II/32:9; 35:8.

¹⁴³ SCG, II/33:2; 36:2.

yeni meydana gelen şeyden önce, ya hareket ettirende ya da hareket edende bir hareket/değişim olmuş demektir. Bir önceki hareketten önce de yine ya hareket ettirende ya hareket eden de başka bir değişikliğin/hareketin meydana gelmesi gerekir ve bu böylece geriye doğru sürer gider. Bu durumda, hareketin ezeli olduğu ortaya çıkmaktadır. Tanrı değişmez bir tabiata sahip olduğuna göre, âlemin yaratılmasında Tanrı ile âlem arasında yeni bir ilişki doğmuş olamaz. Dolayısıyla âlemin de ezeli olması gerekir.

Aquinas, bu argümanın da âlemin ezeliğini kanıtlama konusunda yetersiz olduğu kanaatindedir. Zira kendisinde hiçbir değişiklik olmadan, Tanrı'nın, sonlu bir şey yaratması mümkündür. Hareketin yeniliği Tanrı'nın ezeli iradesinin bir kararıdır. Tanrı'nın iradesinin ezeli olmasına karşın, bu iradenin tercihiyle oluşan hareket ezeli değildir¹⁴⁵.

Zamanın ezeli olduğuna ilişkin düşünce de âlemin ezeliğine delil olarak gösterilmektedir. Nokta olmadan çizginin, “şimdi” olmadan da zamanın bilinmesi mümkün olmadığına göre, zamanın ezeli olması gerekir. “Şimdi” denilen şey, geçmişin sonu, geleceğin başlangıcıdır. Geçmişte veya gelecekte “şimdi” denilen her anın, öncesi ve sonrası olmalıdır. Bu sebeple, zamanın ne öncesi ne de sonrası vardır. Zaman ezeli ve ebedi olduğuna göre, zamanla birlikte bulunan hareket de ezeldir.

Düşünürümüze göre, bu argüman hareketin ezeliğini ispatlamak yerine, bu düşüncenin doğruluğunu varsaymaktadır. Aristoteles'in da belirttiği gibi, zamanın öncesi, sonrası ve devamlılığı, hareketin öncesi, sonrası ve devamlılığına dayanır. Hareketteki belirli bir nokta, önceki hareketin sonu, sonraki hareketin başlangıcıdır. Benzer şekilde, zaman içinde belirli bir an da geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcıdır. O halde, eğer hareket ezeli ise, zaman da ezeli olacaktır. Eğer hareket ezeli değilse, zaman da ezeli olmayacak ve bu durumda zamanın ilk anı, hem geleceğin başlangıcı hem de geçmişteki zamansızlığın sonu olacaktır. Aquinas, bu ikinci durumun mümkün

¹⁴⁴ SCG, II/33:3; 36:3.

¹⁴⁵ SCG, II/33:4; 36:4.

olduğuna ve öncesi olmayan bir hareketin ve zamanın yaratılabileceğine inanmaktadır¹⁴⁶.

“Eğer zaman ezelî değilse, zamandan önce, zamanın olmadığı dönemde ne vardı?” sorusu da âlemin ezelîliği meselesinde tartışılmıştır. Âlemin ezelîliğini savunanlara göre, zamanın sonradan yaratılması düşünceci çelişkili bir düşüncedir. Zira zaman sonradan yaratılmışsa, bu durumda zamanın varlığından *önce* yokluğu söz konusu olmaktadır. Zaman ebedî değilse, zamanın varlığından *sonra* yokluğu gündeme gelmektedir. Hâlbuki öncelik sonralık denilen şey, zamanla ilgili bir şeydir. Zamanın olmadığı bir dönemde ne öncelikten ne de sonralıktan bahsedilebilir. Bundan dolayı zamanın sonradan yaratılması veya ebedî olmaması kendi içinde tutarlı değildir. Zaman ezelî ve ebedîdir. Ancak unutulmamalıdır ki, zaman bir arazdır ve her arazın bir öznesi olmalıdır. Zaman üstü ve değişmez olan Tanrı’nın, zaman için özne olması mümkün değildir. O halde ezelî olan zamanın öznesi olabilecek başka varlıkların bulunması ve bu varlıkların da zaman gibi ezelî olması gerekir.

Bu argüman da, Aquinas’a göre, âlemin ezelî olduğu konusunda bağlayıcı bir delil değildir. Zamanın yaratılmasından önceki süreçte zaman yoktur. Burada zaman-öncesi ile kastedilen, maddî değil, hayalî bir şeydir. Bu tıpkı göğün üstünde hiçbir yer yoktur demeğe benzemektedir. Bu ifade ile sadece, göğün üstündeki bir yerin varlığı reddedilmiş olmamaktadır; bilakis, âlemin dışında hiçbir yerin olamayacağı ifade edilmektedir. Zamanın öncesi derken de, göğün üstü derken de hayal (imgelem), var olan bir şeye belli bir ölçü koymaktadır. Aquinas’a göre hayalin koyduğu bu ölçüye dayanarak zamanın ve âlemin ezelî olduğunu kanıtlamak imkânsızdır¹⁴⁷.

c) Varlıkların Meydana Getirilmesinden Hareketle Âlemin Ezelîliğinin Kanıtlanması

Allah’ın var etme eylemi ile ilgili görüşler de âlemin ezelîliğini kanıtlamak için kullanılmaktadır. Aquinas’ın belirttiğine göre, bu yöndeki ilk delil, filozofların sıkça dile getirdikleri “yokluktan yok çıkar” sözüne dayanmaktadır. Bu, evrensel olarak kabul edilmiş bir görüştür. Herkesin kabul ettiği bir görüşün, tamamen yanlış olması mümkün

¹⁴⁶ SCG, II/33:6; 36:6.

¹⁴⁷ SCG, II/33:7; 36:7.

değildir. Çünkü bir düşünce, anlama yetisindeki zayıflık veya eksiklik nedeniyle yanlış olur. Zayıflık ve eksiklik arızîdir ve arazlar her zaman ve her yerde doğru olamaz. Dolayısıyla, herkesin kabul ettiği bir düşüncenin yanlış olması söz konusu değildir. “Yokluktan yok çıkar” cümlesi de herkesin kabul ettiği bir gerçeği ifade ettiğine göre, bu düşüncenin doğru olduğu yadsınamaz. Bu durumda, bir şeyin var olması için öncesinde başka bir şeyin bulunması, onun da öncesinde başka bir şeyin vs. olması gerekir. Ancak bu süreci zaman bakımından geriye doğru sonsuza kadar götürmeyiz. Yaratılmayan bir ilk şeye ulaşmak gerekir. Tanrı hiçbir şeyin maddesi olamayacağına göre, bu ilk madde Tanrı'nın dışında bir şey olmalıdır. Bu da bizi ezelf olan bir ilk madde düşüncesine ulaştırmaktadır.

Filozofların sıkça dile getirdikleri “yokluktan yok çıkar” şeklindeki düşünceye dayanan bu argüman, Aquinas'a göre, âlemin ezelfliğini değil, sadece duyu verilerine dayalı olan insan bilgilerinin eksikliğini göstermektedir. Duyu verileri tikellerle ilgilidir ve insan düşüncesi tek tek olaylar hakkında elde ettiği bilgilerle evrensel düşüncelere ulaşır. İlk dönem düşünürleri olayların zahirlerine bakarak hüküm vermişler; oluşun, değişimden başka bir şey olmadığı fikrini benimsemişlerdir. Böyle bir görüşe sahip olmalarının sebebi, meydana gelen her bir şeyin, daha önce var olan başka bir şeyden kaynaklandığını müşahede etmeleridir. Daha sonraki düşünürler ise, meselelerin iç yüzünü görme konusunda daha başarılı olmuşlar ve oluşu, şeylerin tözü ile ilişkilendirmişlerdir. Bu düşünürlere göre, tüm varlıkların meydana gelişi bir ilk nedenden kaynaklanmıştır ve bu ilk nedenin Tanrı'dan başka bir şey olması mümkün değildir. “Yokluktan yokluk çıkar” düşüncesini dile getiren filozoflar, bu sonraki bilgileri edinememişlerdir. Aksi takdirde, onlar da oluş ile yaratma arasındaki farkı gözden kaçırmazlardı. Zira bir şeyin meydana gelmesi ile ilk kez ortaya çıkması farklı şeylerdir. Varlıkların ilk kez nasıl ortaya çıktığı meselesi ise, “yokluktan yokluk çıkar” düşüncesini dile getiren tabiat filozoflarının değil, metafizikçilerin işidir¹⁴⁸.

Âlemin ezelfliğini savunanların öne sürdükleri bir başka delil de, yine, âlemdeki her şeyin bir değişim ve hareket sonucu meydana geldiği ön kabulüne dayanmaktadır. Hareket ve değişimin olabilmesi için hareket edebilme veya değişme potansiyeline

¹⁴⁸ SCG, II/34:2; 37:2.

sahip bir şeyin daha önce bulunması; bu şeyden önce de başka bir şeyin bulunması vs. gerekir. Bu sürecin böylece sonsuza kadar götürülmesi mümkün olmadığına göre, daima var olan bir şeyin en başta bulunması gerekir. Âlemdeki her şey, ezelî olarak var olan, meydana getirilmemiş bu şeyden türemiştir. O halde Tanrı'nın dışında ezelî olan bir şey bulunmaktadır.

Bu argüman da âlemin ezelîliği konusunda bağlayıcı bir sonuç doğurmamaktadır. Zira Aquinas'ın da tespit ettiği gibi, yaratma bir değişim değildir. Değişim denilen şey, gecenin ardından gündüzün gelmesi örneğinde olduğu gibi, önceki bir durumun başka bir duruma dönüşmesidir. Hâlbuki yokluk, yani bir şeyin var olmaması bir durum değildir. Bu sebeple, yokluktan varlığa çıkış bir değişim olarak adlandırılmaz¹⁴⁹. Dolayısıyla değişim fikrinden hareketle âlemin ezelîliğinin kanıtlanması mümkün değildir.

Âlemin ezelîliğini savunanlar, yaratılmadan önce, âlemin imkân olarak var olduğu düşüncesini de delil olarak kullanmaktadırlar. Bu düşünceye göre, ortaya çıkan her yeni şeyden önce, var olma potansiyelinin/imkânının olması gerekir; zira var olma potansiyeline sahip olmayan bir şeyin varlık sahnesine çıkması mümkün değildir. Buradan hareketle, başlangıçta varlık sahnesine çıkan her şeyden önce, var olma potansiyeline sahip bir şeyin bulunması gerektiği iddia edilmektedir. Başka bir deyişle, her şey yaratılmadan/meydana getirilmeden önce ezelî olarak var olan bir ilk madde vardır.

Aquinas, varlık sahnesine çıkan her şeyin, daha öncesinde imkân halinde olmasını pasif potansiyel olarak adlandırmaktadır. Pasif potansiyel hareketle meydana gelen varlıklar için gereklidir; zira Aristoteles hareketi, potansiyel olarak var olan bir şeyin eylemi olarak adlandırmaktadır. Âlemin veya insanın yaratılması bir hareket olmadığına göre, bunların yaratılmasından önce pasif bir potansiyelin bulunması gerekli değildir¹⁵⁰.

¹⁴⁹ SCG, II/34:3; 37:4.

¹⁵⁰ SCG, II/34:4; 37:5; ST, I/46:1. Aquinas burada eleştiri konusu yaptığı görüşün kime ait olduğunu açıklamamaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün benzer bir görüşü savunduğu bilinmektedir. Bkz. Sarioğlu, 188.

Âlemin ezeliği konusunda öne sürülen son delil, meydana getirme eyleminin bir ilinek/araz olması düşüncesinden hareket etmektedir. Her ilinek bir özneye muhtaçtır. O halde meydana gelen her şey, daha öncesinde bir öznenin bulunmasını gerektirmektedir. Bu sürecin zaman bakımından geriye doğru sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. O halde ilk öznenin meydana getirilmemiş olması gerekir. Tanrı hareketin öznesi olamayacağına göre, ilk özne Tanrı olamaz. Bu durumda, Tanrı'nın dışında başka bir şeyin ezeli olarak var olduğu kabul edilmiş olmaktadır.

Aquinas, bu argümanın da önemli bir noktayı atladığını düşünmektedir. Hareketle meydana gelen varlıklarda, meydana gelmek ile var olmak eş zamanlı değildir. Arada zaman farkı vardır. Ancak hareketle meydana gelmeyen varlıklarda, meydana gelme (to be made) ile var olma (to be) eş zamanlıdır. Yaratma, herhangi bir hareket içermediği için, yukarıdaki argüman geçersiz hale gelmektedir¹⁵¹.

Aquinas, getirdiği bu çözümlerle, tanrıtanımaz filozofların âlemin ezeli olduğuna ilişkin delillerini çürüttüğüne inanmaktadır. Âlemin veya âlemin maddesinin ezeli olduğunu, âlemin belli bir vakitte bir maddeden şans eseri veya bir akıl sayesinde meydana getirildiğini benimsemek, Tanrı'nın dışında başka şeylerin de ezeli olduğunu kabul etmek demektir. Bu ise Katolik inancı ile bağdaşmaz¹⁵².

3. "Âlem Ezeli Değildir" Düşüncesinin Eleştirisi

Aquinas, "Âlem ezeldir" diyenlerin delilleri gibi, "Âlem ezeli değildir" diyenlerin öne sürdükleri delillerin de kesin ve bağlayıcı olmadığını düşünmektedir. Âlemin ezeli olamayacağını savunanların kullandıkları ilk argüman, neden ile etki arasındaki öncelik-sonralık durumudur. Tanrı her şeyin ilk nedenidir. Neden, nedenin ortaya çıkardığı etkiden önce olmalıdır. Buna göre, âlemin ezeli olması mümkün değildir. Bu iddiaya karşı Aquinas, sadece hareketle meydana gelen şeylerde neden ile etki arasında zaman farkı olduğunu savunur. Zira bu tür olaylarda, nedenin hareketi sona ermeden etki ortaya çıkmaz. Ancak bazı şeyler, etkilerini/sonuçlarını eş zamanlı

¹⁵¹ SCG, II/34:5; 37:6.

¹⁵² SCG, II/38:16.

olarak ortaya çıkarır. Söz gelimi, güneş doğduğunda, hemen yeryüzünü aydınlatır. Güneşin doğması ile yeryüzünün aydınlanması arasında bir zaman farkı yoktur¹⁵³.

Âlemin ezeli olamayacağını savunanlar, âlemin yoktan yaratılmasını da kendilerine delil olarak görmekte-dirler. Bir şey yoktan yaratılmışsa, bu, o şeyin önceden var olmadığı ve sonradan yaratıldığı anlamına gelir ve bu da âlemin ezeli olmadığını gösterir. Aquinas, bu argümanın âlemin ezeli olmadığını kanıtlamaya yetmediği kanaatindedir. Eğer “bir şey başka bir şeyden meydana gelmiştir” önermesi kabul edilmiyorsa, bu önermenin zıddı benimsenmiş olur. Bu önermenin zıddı ise, “bir şey yoktan meydana gelmiştir” değil, “bir şey başka bir şeyden meydana gelmemiştir” şeklindeki önermedir. Bu son önermeye dayanarak, “âlem önce yoktu; sonra yaratıldı” şeklinde bir sonuç çıkarılamaz¹⁵⁴.

Âlemin ezeli olmadığını savunanların başvurduğu başka bir delil, âlem ezeli olduğunda ortaya çıkabilecek sonuçlardır. Âlem ezeli olsaydı, sonsuz sayıda varlığın, başka bir deyişle, geçmişte ölen sonsuz sayıda insana ait ölümsüz ruhların varlığını sürdürdüğü kabul edilmiş olacaktır. Böyle bir şey imkânsız olduğuna göre, âlemin ezeli olması da mümkün değildir. Aquinas, zorlayıcı niteliğine rağmen, ruhlarla ilgili bu delilin de ikna edici ve bağlayıcı olmadığını düşünmektedir. Âlemin ezeli ve ebedi olduğunu savunanlar, aynı zamanda beden öldükten sonra ruhların yaşadığını da kabul etmektedirler. Onlara göre, bütün ruhlar sadece ayrı bir akıl (bazılarına göre faal akıl, bazılarına göre mümkün akıl) olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Bazı düşünürler ruhların dairesel bir harekete sahip olduklarını ve birkaç asır geçtikten sonra aynı ruhların tekrar bedene döneceğini iddia etmektedirler¹⁵⁵.

4. Âlemin Ezeli Olarak Yaratılması

Aquinas, *On the Eternity of the World* isimli eserinde, âlemin ezeliği meselesinin iki şekilde ele alınabileceğini öne sürmektedir. Şayet âlem ezeldir derken, Tanrı'nın dışında ve Tanrı'nın yaratmadığı bir şeyin daima var olduğu savunuluyorsa, hem inanca hem de filozofların öğretilerine aykırı olacağı için bu iddianın kabulü

¹⁵³ SCG, II/38:2, 9.

¹⁵⁴ SCG, II/38:3, 10.

¹⁵⁵ SCG, II/38:7, 14.

mümkün değildir. Şayet âlem ezelîdir derken, Tanrı'dan kaynaklanan bir şeyin daima var olması gerektiği söylenmek isteniyorsa, bu düşünce irdelenmeye değerdir.

Tanrı'dan kaynaklanan bir şeyin daima var olması imkânsızsa, bunun iki nedeni olabilir: Birincisi, Tanrı daima var olacak bir şeyi yaratamaz. İkinci neden ise, Tanrı'nın bu konudaki gücünü ve imkânını hiç düşünmeksizin, böyle bir şeyin yaratılmasının mümkün olmamasıdır. Her şeyi yapmaya gücü yeten bir varlık olduğuna göre, Tanrı'nın her zaman var olacak bir şeyi yaratmasının mümkün olduğu konusunda herkes hemfikirdir; dolayısıyla, birinci neden geçerli olamaz. O halde geriye ikinci neden, yani daima var olacak bir şeyin mümkün olup olmadığı sorunu kalmaktadır. Şayet böyle bir şey mümkün değilse, bunun da iki nedeni olabilir: Ya pasif bir potansiyelin bulunmaması ya da böyle bir düşüncenin çelişkili olmasıdır. İlk nedeni çürütmek için Aquinas şu kanıtı öne sürmektedir: Melekler yaratılmadan önce herhangi bir pasif potansiyel yoktu; ancak yine de Tanrı melekleri yaratabildi. Peki, ezelden beri var olan bir şeyin yaratılması düşüncesi kendi içinde çelişkili midir? Bu soruyu cevaplamadan önce Aquinas, başka bir soruya yöneliyor: Tanrı çelişkili şeyler yaratır mı? Söz gelimi, Tanrı, geçmişte yaşanmış olayları, hiç yaşanmamış hale getirebilir mi? Aquinas, bu soruya olumlu ve olumsuz cevaplar verilebileceğini; ancak olumlu cevabın, yani "Tanrı için geçmişte yaşanan olayları yaşanmamış hale getirmek mümkündür" düşüncesinin, dinî açıdan yanlış bir düşünce olmadığını ifade eder. "Tanrı çelişkili şeyler yaratabilir" demek, Hıristiyanlık için ciddi bir sorun oluşturmadığına göre, ezelden beri var olan bir şeyin yaratılması, çelişkili bir düşünce olsa bile, Tanrı için imkânsız bir şey değildir¹⁵⁶.

Ezelden beri var olan bir şeyin yaratılması gerçekten çelişkili bir düşünce midir? Bir şeyin hem yaratılmış olması hem de ezelî olması mümkün müdür? Aquinas'a göre bu düşüncede bir çelişki yoktur. "Bir şeyin hem yaratılmış olması hem de ezelî olması mümkün değildir" diyenlerin ileri sürebilecekleri iki neden vardır: a) Neden, zaman bakımından sonuçtan önce olmalıdır; b) "Tanrı her şeyi yoktan yaratmıştır" düşüncesini kabul ettiğimize göre, yaratma eyleminden önce yokluğun olması gerekir; dolayısıyla herhangi bir şeyin ezelî olması mümkün değildir.

¹⁵⁶ Aquinas, *On the Eternity of the World*, 1-2, (*On the Eternity of the World* içinde), (trans. Cyril Vollert v.dğr.), Milwaukee 1964, s. 18-19.

Aquinas'a göre, nedenin sonuçtan, yani Tanrı'nın, yaratılan şeylerden zaman bakımından önce olması zorunlu bir durum değildir. Sonucunu zaman geçirmeden (eşzamanlı) üreten nedenlerin, sonuçlarından önce olması gerekmez. Eşzamanlı eylemlerde, eylemin başlangıcı ve sonu aynı anda olur. Nedenle sonuç arasında zaman bakımından öncelik sonralık olması, sonucunu hareketle meydana getiren nedenler için söz konusudur. İnsanlar da bu tip nedenler üzerine düşünmeye alışkın olduklarından, nedenin sonucuyla eşzamanlı olabileceği düşüncesini algılayamıyor ve kendi tecrübelerinden hareketle yanlış bir genellemeye gidiyorlar. Hâlbuki Tanrı, varlıkları, hareketle değil de, eşzamanlı yarattığına göre, Tanrı hakkında nedenin sonuçtan önce gelmesini şart koşamayız.

“Tanrı her şeyi yoktan yaratmıştır” ifadesi Aquinas'a göre, yaratma eyleminden önce bir yokluğun olduğuna, yani Tanrı'dan başka hiçbir şeyin olmadığı bir anın bulunduğuna işaret etmez. Tanrı'nın her şeyi yoktan yaratması, âlemin zaman bakımından sonra yaratıldığına değil, yaratma eyleminde temel madde olarak hiçbir şeyin kullanılmadığını ifade eder.

Aquinas, âlemin ezeliği meselesinin akılla kanıtlanabilecek bir mesele olmadığını düşünmekte ve bu meseleyi inanç alanının sınırlarına itmektedir. Âlem ezeldir, demek, Tanrı'nın yanı sıra ezelden beri başka bir şeyin de var olduğunu söylemek değil; Tanrı'nın âlemi ezeli olarak yaratmış olduğunu kabul etmektir¹⁵⁷.

Görüldüğü gibi, Aquinas âlemin hem yaratıldığını hem de ezeli olabileceğini söylerken, âlemin yaratılışının yoktan olduğunu, yaratılışın herhangi bir potansiyele (İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi pasif bir potansiyele) dayanmadığını öne sürmektedir. Âlemin ezeliğini savunan felsefe ile yoktan var edildiğini savunan dini uzlaştırmak için Aquinas'ın önerdiği “ezeli yaratma” formülü aslında aynı konuya değinen İslâm filozoflarının savundukları bir düşüncedir¹⁵⁸. Ancak diğer pek çok konuda olduğu gibi, Müslüman düşünürlerin buradaki katkıları da hem Ortaçağ Batı dünyasında, hem de daha sonraki asırlarda görmezlikten gelinmiştir.

¹⁵⁷ Aquinas, a.g.e., 3-4, s. 20-24.

¹⁵⁸ Ezeli yaratma konusunda Müslüman düşünürlerin görüşleri için bkz. Atay, 141-145; Sarioğlu, 183-198.

C. Ruh

Hem insanın yaşamasını sağlayan ilke hem de ölümsüzlük düşüncesiyle bağlantısı olması nedeniyle ruh, felsefe tarihinin önemli problem alanlarından biridir. Ruh, sadece Batı felsefe geleneğinde değil, Eski Mısır, Orta Doğu ve Uzak Doğu düşünce ve dinlerinde de konu edinilmekle birlikte, Aquinas'ın düşünceleri açısından burada önem kazanan çizgi, diğer meselelerde de olduğu gibi, Grek ve İslâm felsefesidir.

Ruh ve beden arasında kesin bir ayırım gözeten Platon, *Phaidros* isimli eserinde ruhu “hareketi kendiliğinden olan şey” olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, ruhun hem ezelî hem de ebedî olduğunu ortaya koymaktadır. Platon düşüncesinde ruhlar, bu dünyada yaptıkları karşılığında ölümden sonra hesaba çekilirler. İyi olan ruhlar gökte, kötüler ise yeraltı zindanında varlıklarını sürdürürler. Bu dönem bin yıl sürer ve bin yılın ardından kur'a ile bu dünya hayatına geri dönerler. Böylece insan ruhu bir hayvana, hayvan ruhu da –eskiden insan olmak şartıyla- bir insana geçebilir¹⁵⁹. Görüldüğü gibi, Platon felsefesinde bir yandan ruhun ezelî-ebedî olduğu bir yandan da reenkarnasyona tabi olduğu kabul edilmektedir. Platon, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi açıklarken, bedeni, ruhun hapisanesi ve mezarı olarak görmektedir. Bir bakıma, beden ruhun cehennemidir¹⁶⁰.

Aristoteles'e göre, bedeninin formu olan ruhun bitkisel, duyu ve akıl olmak üzere üç gücü vardır. Bedene bağımlı olan bitkisel ve duyu güçleri bedenle birlikte yok olur. Ancak akıl gücü bedene bağımlı değildir ve bu nedenle beden öldükten sonra da varlığını devam ettirebilir. Ancak bedeninin ölümünden sonra var olmaya devam eden akıl gücü (faal akıl), dünyevî yaşama ait hiçbir hatırayı, hiçbir duygu ve arzuyu ve hiçbir kişisel özelliği hatırlayamadığı için bir bakıma içi boş bir şeydir¹⁶¹.

¹⁵⁹ Bkz. Rohde, Erwin, *Psyche the Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, London 1925, s. 464-468; Paksüt, Fatma, *Platon ve Platon Sonrası*, Ankara 1980, s. 142-144.

¹⁶⁰ Platon, *Gorgias*, (*Diyaloglar I* içinde), (çev. Melih Cevdet Anday), İstanbul 1982, 493a; Maher, Michael – Boland, Joseph, “Soul”, *The Catholic Encyclopedia* (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/14153a.htm> (05.07.2005).

¹⁶¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), İstanbul 2000, 430a; Robinson, Timothy A., *Aristotle in Outline*, Cambridge 1995, s. 50-51.

Ruhu “nefs” şeklinde isimlendiren Müslüman filozoflar, genel hatlarıyla, Aristoteles düşüncesini benimseyerek, nefsi bedenın bir formu olarak görmüşlerdir. Yine Aristotelesçi bir yaklaşımla, nefsin üç gücünün bulunduğu ve bunlar arasında sadece akıl gücünün ölümsüz olduğu da İslâm felsefesinde dile getirilmiştir¹⁶². Aquinas’ı konu alan bu çalışmada, Müslüman filozofların “nefs” hakkındaki görüşlerini aktarmak, özellikle “nefs”in ne zaman yaratıldığı meselesinde önem taşımaktadır. Fârâbî nefsin bedenden önce var olduğu düşüncesini kabul etmemektedir¹⁶³. İbn Sînâ’ya göre, nefsin yaratılma gayesi bedenın iyiliğidir. Bu sebeple de beden yaratılmadan önce nefsin yaratıldığını söylemek mümkün değildir. Nefs bedenden önce yaratılsaydı, onun kişiselleşme ilkesi eksik olurdu. Buradan hareketle, bedenle birlikte var olan nefsin, bir tek küllî nefsin yansıması olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Eğer böyle bir sonuç çıkarmak mümkün olsaydı, o zaman, bir kişinin bildiği şeyleri başkasının da bilmesi gerekirdi¹⁶⁴. İbn Sînâ’nın nefsin yaratılma zamanı hakkındaki bu görüşü, ileride de görüleceği gibi, Aquinas tarafından hemen hemen hiç değiştirilmeden kabul edilmiştir.

1. Ruhun Ölümsüzlüğü

Aklî tözlerin ebedî olduğuna inanan Aquinas, bu düşüncesinin bir sonucu olarak aklî bir töz olan insan ruhunun da ebedî/ölümsüz olduğunu savunmaktadır. Aquinas’ın ruhun ölümsüz olduğunu göstermek için kullandığı ilk argüman, mükemmellik ile yok olmanın birbirinin zıttı olması temeline dayanmaktadır. İnsan ruhunun mükemmelliği bedenden soyutlanmasına bağlıdır; zira ruh bilgi ve erdemle mükemmelliğe erişir. Bilgi maddî olmayan şeyleri düşünmekle, erdem ise bedenın arzularına boyun eğmemekle artar. Dolayısıyla insan ruhu bedenden ayrıldıktan sonra yok olmaz, bilakis, mükemmelliğe erişir¹⁶⁵.

Bilindiği gibi, Aristoteles felsefesinde ruh, bedenın formudur. Bu düşüneyi olduğu gibi benimseyen Aquinas’a göre, bir formun yok olması için üç şeyden birinin gerçekleşmesi gerekir: Zıt bir şeyin eylemi, öznenin yok olması, nedenin yetersizliği. Zıt bir şeyin eylemine örnek, ateşin soğuşun etkisiyle yok olmasıdır. Ruhun zıttı olan

¹⁶² Bkz. Sarıoğlu, 97-98;

¹⁶³ Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 82.

¹⁶⁴ Altıntaş, 128; Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul 1993, s. 77; Dağ, Mehmet, “İbn Sînâ’nın Psikolojisi”, *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, 402.

bir şey yoktur. Ayrıca, mümkün akıl sayesinde ruh bütün zıtlıkları algılayabilir. Bu sebeple, ruhun zıttı ile bozulması, yok olması mümkün değildir.

Gözdeki bir kusurun görme gücünü engellemesi, öznenin yok olmasına örnek olarak gösterilebilir. Hâlbuki bedenden bağımsız olarak var olabilen ruhun herhangi bir öznesi yoktur. Dolayısıyla ruhun özne ile birlikte yok olması söz konusu değildir.

Nedenin yetersizliğini ise, güneşin olmadığı zamanlarda havanın aydınlanmamasında görmek mümkündür. Ruhun, ezelî nedenin (Tanrı'nın) dışında, başka bir nedeni yoktur. Dolayısıyla nedenin yetersizliği ruh için söz konusu değildir. Bu üç nedenden hiçbirisi ruhun yok olmasına etki edemez. Bundan dolayı ruhun ebedî/ölümsüz olması gerekir¹⁶⁶.

Aquinas ruhun ebedîliğinin Katolik düşüncesine uygun olduğunu *Katolik Öğretileri* adlı bir eserden alıntı yaparak göstermektedir. Bu eserde açıklandığına göre, Arapların düşündüğünün aksine, ruh bedenden ayrıldıktan sonra da yaşamaya devam etmektedir¹⁶⁷.

Burada Aquinas'ın insan ruhu ile diğer canlıların ruhları arasında bir ayırım yaptığı unutulmamalıdır. Bilindiği gibi, insan ruhunun bitkisel, duyu ve akıl olmak üzere üç gücü vardır. İnsan ruhunun ebedî olmasını sağlayan akıl gücüdür. Hâlbuki hayvanlar sadece bitkisel ve duyu güçlerine sahiptir. Bu iki güç beden olmadan herhangi bir şey yapamaz ve varlığını sürdüremez. Bundan dolayı da hayvanların ruhları, bedenle birlikte ölür¹⁶⁸.

2. Ruhun Ezelîliği

Ruhun ebedî olduğu yönündeki düşünce, onun ezelî olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Ruhun aynı zamanda ezelî olduğunu savunanlara göre, ebediyen var olma gücüne sahip olan varlıkların daha önce var olmadıklarını düşünmek için bir neden yoktur. Başka bir deyişle, ebedî olan şeylerin aynı zamanda ezelî olması da gerekir. Ebedî olan ruhun da, ezelî olmaması düşünülemez.

¹⁶⁵ SCG, II/79:3.

¹⁶⁶ Bkz. SCG, II/79:10; ST, I/75:6.

¹⁶⁷ SCG, II/79:15. Aquinas ruhun ebedî olmadığını düşünen Arapların kimler olduğu konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

Ruhun ezelî olduğunu savunanlar düşünülür şeylerin (mâkûlât, intelligible things) ölümsüzlüğünü de kendilerini destekleyen bir delil olarak kullanmaktadırlar. Düşünülür şeylerin bulunması zorunludur ve zorunlu olan her şey aynı zamanda ezelîdir. Ruh da düşünülür şeyler arasında yer aldığına ve ölümsüz olduğuna göre, onun ezelîliği kanıtlanmış olmaktadır.

Ruhların sonradan yaratılmasının, âlemin mükemmelliğine zarar vereceği düşüncesi de ruhun ezelîliğini ispat etmek için kullanılmaktadır. Temel parçalarından bazıları olmayan bir şey mükemmel olamaz. Âlemin temel parçaları aklî tözlerdir. Şayet her gün insanlar doğdukça, pek çok insan ruhu var olmaya başlarsa, bu, âlemin birçok temel parçasının günlük olarak âleme eklendiği anlamına gelir. Temel parçaları sonradan kendisine eklenen bir âlem ise mükemmel olamaz. O halde ruhlar ezelî olmalıdır.

Ruhun ezelî olduğunu savunanların başvurduğu başka bir delil, âlemin yaratılışıyla ilgili Kutsal Kitap cümlesidir. Yaratılış Kitabı'nda belirtildiğine göre, Tanrı yedinci günde yapmakta olduğu işi bitirmiş ve dinlenmiştir¹⁶⁹. Eğer Tanrı her gün yeni ruhlar yaratıyorsa, bu Kutsal Kitap cümlesi yanlış demektir. O halde, hiçbir insan ruhunun sonradan yaratılmaması; bütün insan ruhlarının âlemin başlangıcından beri var olması gerekir¹⁷⁰.

Aquinas'a göre bu görüşler Platonculara, Alexander of Aphrodisias'a* ve İbn Rüşd'e aittir. Platoncular insan ruhlarının ezelî olduğunu, belli bir zamanda ruhla birleştiğini ve bir süre sonra da bedenden ayrıldığını iddia etmekte ve ruhların bu şekilde değişik bedenlere girebileceklerini savunmaktaydılar. Bütün insanlar için ortak bir aktif (faal) aklın bulunduğunu savunan Alexander of Aphrodisias ve yine bütün insanlar için ortak tek bir potansiyel aklın bulunduğunu savunan İbn Rüşd de ruhun ezelî olduğunu ileri sürüyorlardı.

¹⁶⁸ SCG, II/82:2.

¹⁶⁹ Yaratılış 2:2.

¹⁷⁰ Bkz. SCG, II/83:2 vd.

* M.S. 200 yıllarında Atina'da yaşayan, Aristoteles geleneğine bağlı filozof. Ruhun ölümsüzlüğü inkâr etmesi ve Aristoteles yorumlarıyla tanınmaktadır. Bkz. Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 1996, s. 11.

Ayrıca Origen gibi, Platoncuların görüşleriyle Katolik inancını uzlaştırmak isteyen Hıristiyanlar da vardı. Bir yanda Tanrı'dan başka hiçbir şeyin ezeli olamayacağını açıklayan Katolik inancı, diğer tarafta ruhların ezeli olduğunu savunan Platonculuk arasında kalan Origen, ruhların, âlemden önce veya en azından âlemle birlikte yaratıldığını söyleyerek bir orta yol bulmaya çalışmıştır¹⁷¹.

Aquinas ruhun ezeliği veya bütün ruhların âlem yaratılmadan önce tek bir defada yaratıldığına ilişkin bu düşünceleri kabul etmez. Ona göre her insanın ruhu o insanın ana rahmine düşmesiyle birlikte tanrısal bir etkinlikle yaratılır. Yukarıda zikredilen düşünceleri çürütmek için değişik felsefi argümanlar kullanan Aquinas'a göre, bütünlüğünü koruyamayan ya da parçalarından biri eksik olan bir şeyin mükemmel olarak görülmesi mümkün değildir. Ruh da bedenden ayrı bir şekilde varlığını sürdürürse, mükemmelliğini kaybetmiş olur. Doğal varlıklar düzeninde mükemmel, mükemmel olmayandan önce gelir. Dolayısıyla, bedenle birleşmeden önce ruhun var olduğunu söylemek doğru ve uygun bir düşünce değildir¹⁷².

Aquinas'ın sık sık tekrar ettiği gibi, her şey mükemmelleşme eğilimindedir. Madde mükemmelleşmek için ruha ihtiyaç duyar. Bunun tersi düşünülemez. Ruh, beden formudur. Bundan dolayı, ruh bedene değil, beden ruha ihtiyaç duyar. Ruh ile beden birleşmesi, ruhun değil, beden arzuladığı bir şeydir. Eğer ruh ezeli ise veya âlemden önce yaratılmışsa, bu durumda, ruh bedeni arzulamış olacaktır. Hâlbuki bunun tam tersi doğrudur¹⁷³.

Burada Aquinas'a, ruh ve beden birleşmesinin doğal bir olay olmadığı, Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiği şeklinde bir itiraz yönlendirilebilir. Eğer ruh ve beden Tanrı'nın iradesiyle birleşiyorsa, ruhun bedenden önce yaratılmış olması bir sorun oluşturmayacaktır. Ancak Tanrı'nın her şeyi kendi doğasına uygun bir şekilde yarattığını düşünen Aquinas'a göre bu düşünce de doğru değildir. Nitekim daha önce de aktardığımız gibi, Yaratılış Kitabı'nda Tanrı'nın yarattığı her şeye baktığı ve onların iyi olduğunu gördüğü ifade edilmektedir. Şayet Tanrı o zaman ruhları bedenden ayrı olarak yaratmışsa, bu, ruh için en uygun durumun bedenden ayrı bulunmak olduğu anlamına

¹⁷¹ SCG, II/83:6-7.

¹⁷² SCG, II/83:11; ST, I/90:4.

gelecektir. Varlıkların yaratılmaları Tanrı'nın iyiliğini gösterme amacına yönelik olduğuna göre, varlıkların düşük bir duruma indirilmeleri değil, yüksek bir duruma çıkarılmaları daha uygun olacaktır. Ruhun önce yaratılıp bedenle birleşmesi ruh için daha yüksek bir durumdan aşağı bir duruma indirgenmektir. Bu ise Tanrı'nın düzenine uygun değildir¹⁷⁴.

Tüm insan ruhların âlemin başlangıcında yaratıldığını savunan Origen ise, ruhların bedenle birleşmeden önce günah işlediğini ve Tanrı'nın da ceza olarak onları bedenle birleştirdiğini iddia etmiştir. Bu görüşü kabul etmenin tehlikeli sonuçlarına işaret eden Aquinas'a göre, ruh ve bedenin birleşmesi eğer bir ceza niteliği taşımış olsaydı, o halde bu birleşme doğası gereği iyi bir şey olmayacaktı. Hâlbuki ruh ve bedenin birleşmesinin iyi ve gerekli bir şey olduğu görülmektedir. Origen'in düşüncesi kabul edilirse, ruhların günah işlemesi ve sonrasında bedenle birleşme cezasına çarptırılması sonucu meydana gelen insan, aslında, iyi ve üstün bir varlık olmayacaktır. Zira günahın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Hâlbuki Kutsal Kitap'ta anlatıldığına göre, Tanrı insanı yarattıktan sonra yaptığı her şeyin güzel olduğunu görmüştür.

Origen'in öne sürdüğü düşüncenin doğurduğu başka bir yanlış sonuç ise, insanın, ruhların yaptığı bir hata sonucu yaratılmış olmasıdır. Yanlıştan iyiliğin ortaya çıkması ancak tesadüfen olur. Origen'in düşüncesi benimsenirse, ruh ile bedenin birleşmesi de tesadüfen meydana gelen bir şey olacaktır. İnsanın tesadüfen yaratılmış olması ise, Tanrı'nın hikmetine aykırı bir durumdur.

Ayrıca Romalılara Mektup'ta Esav ve Yakub hakkında, "Çocuklar henüz doğmamış, iyi ya da kötü bir şey yapmamışken, 'Büyüğü, küçüğüne kulluk edecek' denildi"¹⁷⁵ şeklinde bir ifade kullanılmaktadır. Doğumdan önce insanların herhangi bir günahlarının olmadığını açıklayan bu Yeni Ahit cümlesi de, Aquinas'a göre, Origen'in düşüncesini çürütmektedir¹⁷⁶.

Ruhların ne ezeli olduğunu ne de bedenden önce yaratıldığını savunan Aquinas, aynı zamanda, ruhların sperm ile taşındığı veya ruhların beden oluştuktan sonra

¹⁷³ SCG, II/83:14.

¹⁷⁴ SCG, II/83:19.

¹⁷⁵ Romalılar 9:11-12.

¹⁷⁶ Bkz. SCG, II/83:22-24.

yaratıldığı düşüncesini de kabul etmez. Aquinas'a göre ruhun, bitkisel, duyu ve akıl olmak üzere üç gücü vardır. Bitkisel ve duyu güçleri bedenden bağımsız olarak hareket edemezler. Hâlbuki akıl gücü bedene ihtiyaç duymaz. Bedene ihtiyaç duymayan bir şeyin beden etkisiyle ortaya çıkması mümkün değildir. O halde akıl gücüne sahip olan ruhun, sperm ile taşındığını veya spermin hem bedeni hem de ruhu meydana getirdiğini söylemek doğru olmaz. Eğer ruh, beden etkisiyle meydana gelen bir şey olsaydı, beden yok olmasıyla birlikte ruhun da varlığını kaybetmesi gerekirdi. Hâlbuki insan ruhu, beden öldükten sonra da varlığını sürdürmektedir¹⁷⁷.

İnsan ruhunun beden oluştuktan sonra yaratıldığını söylemek de Aquinas'a göre doğru değildir. Bu durumda, ruh beden için yaratılmış olacaktır. Hâlbuki ruh beden için değil, beden ruh için vardır. Kısaca ifade edilecek olursa, Aquinas, ruhların ne ezelde yaratıldığı, ne bedenden önce var olduğu ve ne de beden oluştuktan sonra yaratıldığı düşüncesine olumlu bakmaktadır. Ona göre, Tanrı, spermin erkeğin vücudundan ayrılıp ana rahmine düşmesiyle birlikte insan ruhunu da yaratır¹⁷⁸.

III. Tanrı – Âlem İlişkisi

Aquinas, tezimizin ana kaynağı olan *Summa Contra Gentiles* adlı eserinde ilk olarak Tanrı'nın mükemmelliği, daha sonra ise Tanrı'nın yaratma eyleminde ortaya çıkan kudretinin mükemmelliği konularında görüşlerini ortaya koymuştu. Yazar üçüncü olarak, Tanrı'nın, bütün varlıkların amacı ve yöneticisi olmasını ve bu itibarla sahip olduğu yetki ve saygınlığı ele almaktadır. Başka bir deyişle, ilkin Tanrı, sonra Tanrı'nın evreni yaratması, ardından da Tanrı ile yaratılan âlem arasındaki ilişki ele alınmış olmaktadır.

Bütün mükemmelliklere sahip olan Tanrı, kâinattaki tüm varlıklara var olabilme imkânını vermiştir. Tanrı bunu varlığından gelen bir zorunlulukla değil, kendi özgür iradesiyle yapmış ve bu konuda başka bir âmile ihtiyaç duymamıştır. Bir iradenin ürünü olan, bir maksat gözetilerek meydana getirilmiş/yaratılmış olan her şeyin bir amacı vardır. Varlıklar, yaratılma/yapılma gerekçelerine uygun olarak hareket ettiklerinde bu

¹⁷⁷ *ST*, I/118:2; *SCG*, II/86:2, 9.

¹⁷⁸ *SCG*, II/88:13.

amaçlarına ulaşırlar. Tanrı da âlemdeki bütün varlıkları bir amaç gözeterek yaratmıştır; ancak varlıkların amaçları farklılık gösterir. Anlama yetisinden yoksun olan varlıklar, kendi başlarına yaratılma amaçlarına yönelemezler; sadece Tanrı'nın, doğalarına işlediği içgüdülere ve özelliklere uygun hareket ederler. Yaratılma amaçlarına ulaşma konusunda hiçbir eksiklik veya kusur göstermeyen, Tanrı'nın buyruklarına tam olarak uyan ve sürekli aynı şekilde hareket eden göksel cisimler bu gruba girmektedir. Bilindiği gibi göksel cisimler yok olmayan varlıklardır. Âlemde gördüğümüz ve yok olan bazı varlıkların da anlama yetisinden mahrum oldukları bilinmektedir. Anlama yetisine sahip olan varlıkların ise, hem yönetilme hem de kendi davranışlarını yönetme özellikleri vardır; zira onlar Tanrı sûretinde (imaj) yaratılmışlardır. Bu varlıklar kendi iradelerini Tanrı'nın iradesine uydururlarsa, o zaman, yaratılma amaçlarına uygun hareket etmiş; aksi takdirde Tanrı'dan yüz çevirmiş olurlar¹⁷⁹.

O halde varlık sahnesindeki bütün varlıkların yaptıkları şeyler bir amaç gözetir. Söz gelimi, doktor hastasını iyileştirmek, atlet hedefine ulaşmak için gayret eder. Anlama yetisine sahip olmayan varlıklar için de durum farklı değildir. Nasıl ki okçunun amacı hedefi vurmaksa, okun yaptığı hareketin amacı da aynıdır. O halde kâinattaki her eylem bir amaç uğruna yapılıyor demektir¹⁸⁰.

Aquinas'a göre, varlıkların eylemlerini yaparken güttükleri amaç daima iyidir. Zira her fâil kendine uygun olan belirli bir şeye yönelir; dolayısıyla, fâille amaç arasında bir ortaklık vardır. Eğer amaç, fâile uygun olan bir şey ise, bu durumda o fâil için söz konusu amaç iyidir. Ayrıca, her eylem ve hareketin mükemmelliğe ulaşmak için yapılan bir çaba olduğu bilinmektedir. Mükemmellik iyi olduğuna göre, her eylem ve hareket iyilik elde etmek için yapılmaktadır.

Âlemdeki her şey gerçekten bir amaç güdüler mi meydana gelmektedir? Âlemdeki eylemlerin tesadüfen veya şans eseri meydana geldiği söylenebilir mi? Aquinas âlemdeki her türlü oluşun, varlıklara yüklenen bir amaca hizmet ettiğini düşünmektedir. Meselâ, bitkiler âleminde yapraklar, meyveleri koruyacak şekilde dizayn edilmiştir. Hayvanların organları, onları koruyacak şekilde yerleştirilmiştir.

¹⁷⁹ Bkz. *SCG*, III/1:2, 4-6.

¹⁸⁰ *SCG*, III/2:2.

Bunların bir amaç gözetilerek değil de tesadüfen veya şans eseri meydana geldiğini söylemek mümkün değildir; zira daima veya çoğunlukla olan şeyler ne tesadüftür ne de şans ürünüdür. Tabiiatta her şey daha iyiye doğru yönelmişse, anlama yetisine sahip varlıklarda bu durum daha da kesin demektir. Bundan dolayı da, âlemdeki her şey, yaptığı eylemde iyiliği gözetmektedir¹⁸¹.

Bu noktada, Tanrı'nın şu veya bu şekilde âlemle ilişki içinde olduğunu savunan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlere mensup düşünürlerin yüzleşmek zorunda kaldıkları önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır: Âlemde görünen kötülükler nasıl açıklanacak? Aquinas'ın iddia ettiği gibi, canlı-cansız, anlama yetisine sahip olan-olmayan her varlık, yaptıkları eylemlerde sürekli iyiliği amaç ediniyorlarsa, kötülükler neden var?

A. Kötülüğün Mahiyeti

Âlemdeki tüm varlıkların eylemlerini iyiye yönlendirme temayülünde olduğunu düşünen Aquinas'a göre, kötü denilen şeyler varlıkların amaç edindikleri, isteyerek yaptıkları bir şey olamaz. Zira kusur ve eksiklikler ya nedendeki ya da eylemdeki bir eksiklikten dolayı ortaya çıkar. Meselâ, yeni doğmuş bir bebekte bir eksiklik veya bir tuhafılık ortaya çıkmışsa, bunun nedeni menideki bozukluktur. Benzer şekilde, topallık, bacak kemiğinin eğilmiş olmasından kaynaklanır. Her fâil, sahip olduğu aktif güçle uyum içinde eylem yapar ve böyle yaptığı sürece iyiye yönelir. Ancak aktif güçteki eksiklik, fâilin iyiye yönelmesine engel olabilir ve bu tür bir eksiklik sonucu ortaya çıkan kötülük amaçlanmış/niyetlenilmiş olamaz.

Her değişimde bir meydana gelme veya bir yok olma söz konusudur. Söz gelimi, bir şey beyazdan siyaha dönüşmüşse, beyaz bozulmuş, siyah varlık sahnesine çıkmıştır. Madde, form kazanarak mükemmelleşir; potansiyel durum ise aktif hale geçtiğinde, yani eyleme dönüştüğünde mükemmellik kazanır. Fakat madde veya potansiyel olan böyle bir eylemden yoksun kalırsa, bu, madde ya da potansiyel için iyi bir durum değildir. Bundan dolayıdır ki, hareket eden her şey iyiliğe ulaşmaya çalışır; fakat kimi zaman iyilik amaçlanmış olduğu halde kötü bir sonuç ortaya çıkabilir. Bu da, kötülüğün amaç edinilmediğini gösterir.

¹⁸¹ Bkz. *SCG*, III/3:2, 5, 9.

Anlamaya ya da duyu bilgisine dayanarak hareket eden varlıklarda, amaç/niyet, algılamamanın bir sonucu olarak ortaya çıkar ve fâil, amaç olarak algılanan şeye yönelir. Bu algılama yanlış olmuşsa, ortaya çıkan kötülük amaçlanmış veya niyetlenilmiş bir şey olamaz. Örneğin, bal yemek isteyen bir kimse, bal zannedip zehir yese, bu, kişinin amaçlamadığı bir şey olacaktır. Bütün akıllı varlıklar, özü itibarıyla iyi olan şeylere yönelirler. Onların kötü sonuç doğuracak bir eylem yapmaları söz konusu olamaz¹⁸².

Kitabında, üslubu gereği karşıtlarının görüşlerini de açıklayan Aquinas, bu konuda da kendisine yöneltilebilecek eleştirileri dile getirmektedir. İlk itiraz, Aquinas'ın, kötülüğün doğal olmadığı ve amaç edinilerek yapılamayacağı yönündeki düşüncesindedir. Genel olarak kabul edildiği gibi, amacın dışında yapılan eylemler ya tesadüfün ya da şansın ürünüdür ve nadiren meydana gelirler. Hâlbuki kötülük ne tesadüf ve şansın ürünüdür ne de seyrek olur. Aristoteles'in de dediği gibi, "Erdemli bir şekilde davranmak, dairenin merkezini bulmak kadar zordur". Kötülük sürekli meydana geldiğine göre, onun, amaçlanmamış bir eylem olarak görülmesi mümkün değildir.

Bu eleştiriye cevap verirken Aquinas öncelikle eleştirinin dayandığı temel argümanı çürütmeye çalışır. Eleştiri, amacın dışında meydana gelen eylemlerin tesadüf veya şans eseri meydana geldiğini öne sürmektedir. Hâlbuki Aquinas'a göre, bu zorunlu bir durum değildir. Şayet bir amacın dışında meydana gelen eylemlerin kaçınılmaz ve hemen ortaya çıkan sonuçları varsa, bu durumda, söz konusu eylemlerin tesadüfen veya şans eseri meydana geldiği iddia edilemez. Söz gelimi, içkinin tadını çıkarmayı düşünen bir insanın amacı sarhoş olmak değildir. Ancak içki içmek sarhoşluğu da beraberinde getirir. Burada sarhoşluğun tesadüfen veya şans eseri meydana geldiği söylenemez. Ayrıca, her yeni oluş, bir önceki şeyin yok olması anlamına gelir. Bu, şans eseri değil, doğal ve her zaman meydana gelen bir şeydir. O halde eski bir şeyin yok olması, görünürde kötülük olsa da, aslında tam anlamıyla kötü bir şey değildir. Ama bir bebek doğduğunda, normalde her insanın sahip olması gereken el, ayak, göz gibi organlardan birinin eksik olması şans eseri meydana gelen bir olaydır ve tam anlamıyla kötüdür. Bu

¹⁸² Bkz. *SCG*, III/4:3 vd.

anlamıyla kötülük, amaçlanan/niyetlenen bir şey olamaz; çünkü fâil eksik değil, tam bir ürün ortaya koymak ister¹⁸³.

Aquinas'a yöneltilebilecek diğer bir eleştiri ise, günahın iradî bir eylem olması temeline dayanmaktadır. İnsan yanlış davranışları kendi iradesiyle yapar. Yanlış iş yapanların, aslında böyle yapmaya niyetli olmadıklarını söylemek, doğru değildir. Aksi halde, kendi isteğiyle kötülük yapanların cezalandırılması saçma olurdu. Bundan da ortaya çıkıyor ki, kötülük iradenin veya niyetin ürünüdür. Ancak Aquinas bunu da haklı bir eleştiri olarak görmez. Ona göre, kötülüğün amaçlanmamış olması ile isteğe bağlı olarak yapılması aynı şey değildir. Kişinin niyeti iyi bir şey yapmak isterken, iradesi farklı bir amaca yönelebilir. Meselâ, kendisini kurtarmak için ticarî mallarını denize atan bir adam, aslında mallarını atmaya niyet etmiş değildir; ancak kurtuluşu için bunu yapmayı özgür iradesiyle seçmiştir¹⁸⁴. O halde amaçlanmamış/niyetlenilmemiş ama isteyerek yapılan eylemler vardır ve bu eylemler cezayı gerektiren şeylerse, ceza, iyi olan niyete değil, kötülüğü tercih eden iradeye bağlı olarak verilmektedir.

Ahlâkî davranışların oluşmasında dört temel prensip vardır. İlk ilke, vücudun organlarının, iradenin buyruklarını yerine getirmesini sağlayan *yönetici* (hareket ettiren) *güçtür*. Bu gücü harekete geçiren, ikinci ilke olan *iradedir*. İradeyi hareket ettiren ise, herhangi bir nesnenin iyi mi, yoksa kötü mü olduğu konusunda hüküm veren *algılama gücüdür*. Algılama gücünü de *algılanan şey* harekete geçirir. O halde ahlâkî davranışlarda ilk ilke, bilişsel olarak algılanan şeydir. İkincisi algılayıcı kuvvet, üçüncüsü irade ve dördüncüsü ise hareket ettiren güçtür. İnsanı yaptığı eylemler konusunda sorumluluğa sokan şey iradenin tercihleridir. Şayet iradenin tercihi iyi ise, ortaya çıkan eylem de iyi olur; kötüyse, eylem de kötü bir şekilde tezahür eder. Şayet ortaya çıkan kötü bir eylemin iradeyle herhangi bir bağlantısı yoksa, bu kötülüğün ahlâkî bir kötülük olduğu söylenemez. Söz gelimi, ahlâkî bir kusur, topallık gibi hareket ettirici güçteki bir eksiklikten veya cahillik gibi algılayıcı güçten kaynaklanmışsa, bu kusur ya tamamen ya da kısmen affedilir. O halde ahlâkî kusurlar sadece iradenin

¹⁸³ SCG, III/5:2; III/6:4-5.

¹⁸⁴ SCG, III/5:3; III/6:9.

eylemlerinde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla eylemler, ancak isteyerek yapıldığında ahlâkî bir değer kazanırlar¹⁸⁵.

Kötülük, bir öznenin, menşei itibariyle sahip olması gereken veya beklenen şeylerden mahrum olması demektir. Mahrumiyet veya eksiklik bir öz olamaz; dolayısıyla kötülüğün de öz olması mümkün değildir. Buradan hareketle, hiçbir varlığın özü itibariyle kötü olmadığı sonucu çıkarılabilir. Bütün varlıkları Tanrı yarattığına ve Tanrı da mükemmel olduğuna göre, O'nun yarattığı hiçbir varlığın özü itibariyle kötü olması düşünülemez¹⁸⁶.

Kötülük bir öz olmadığı için, onun kendi başına var olması veya herhangi bir şeyin nedeni olması söz konusu değildir. O halde âlemde görünen kötülüklerin nedeni nedir? Kötülük niyetle yapılan, herhangi bir şekilde istenen ve murat edilen bir şey değildir. Dolayısıyla, bir kötülüğün ortaya çıkmasının nedeni kötülük olamaz. Söz gelimi, zina kötü bir şeydir. Ancak zina yapan kişinin amacı, bir kötülük yapmak değil, bedenî bir zevki tatmaktır. Bu da kötülüğün bizatihi arzulanan bir şey olmadığını göstermektedir. Kötülüğün herhangi bir şeyin nedeni olamayacağını düşünen Aquinas'a göre, âlemde görünen kötülüklerin nedeni iyiliktir. Ancak iyilikle kötülük arasındaki bu neden-sonuç ilişkisi, zorunlu olarak değil, tesadüfen meydana gelir. Zira her şey kendisine benzer şeyler üretir ve iyilikten de genelde iyilik ortaya çıkar¹⁸⁷. Bununla birlikte, iradede meydana gelen zafiyet iyilikten kötülüğün ortaya çıkmasına neden olabilir. Zira meydana gelen olayları duyular ve akıl yardımıyla algılayan irade, akli, aslında doğru olmayan şeyleri yapmaya yönlendirebilir ve böylece kötülük diye adlandırılan durum oluşur. Kimi zaman da irade iyi olan bir şeyi yapmaya yönelir; ancak iyi olduğu düşünülen bu işten bazı kötü sonuçlar tesadüfen ortaya çıkabilir¹⁸⁸.

Kötülük öz değildir ve kendi başına var olamaz. Bu sebeple, ne kadar çoğalırça çoğalsın, kötülük hiçbir zaman iyiliği tam anlamıyla yok edemez. Ayrıca iyilik öz olduğu için en yüce iyilikten söz edilebilirken, herhangi bir öze sahip olmayan kötülük hakkında en büyük kötülük diye bir şey olamaz. Bu da, Maniheistlerin, "bütün

¹⁸⁵ SCG, III/10:12-13.

¹⁸⁶ Aquinas, *The De Malo of Thomas Aquinas* (ed. Brian Davies), New York 2001, s. 61; SCG, III/7:2, 9.

¹⁸⁷ De Malo, 85; SCG, III/10:3, 6.

kötülüklerin ilk prensibi olan bir en büyük kötülük vardır” şeklindeki iddialarını çürütmektedir¹⁸⁹.

Özetle söylemek gerekirse, her fâil eylemini iyilik elde etmek için yapar ve bütün varlıkların gayesi iyiye ulaşmaktır. Amaçlarını bilen varlıklar, onlara ulaşmak için kendileri hareket ederler; bilmeyen varlıklar ise, başka varlıklar aracılığıyla amaçlarına ulaşırlar. Okçu hedefini bilir ve amacına ulaşmak için gerekli iradeyi gösterir. Ancak okun da bir amacı vardır ve bu amaca okçu sayesinde ulaşır¹⁹⁰.

B. Varlıkların Gayesi Olarak Tanrı

Bütün varlıklar kendi tabiatlarına göre “iyi” olan şeyleri yapmak üzere programlanmışlardır. Varlıklar açısından “iyi” olan şeyler değişiklik gösterse de, hepsi için ortak ve tek bir nihaî amaç vardır. Bu amaç da en yüksek iyiye ulaşmaktır. En yüksek iyi ise Tanrı’dır. O halde bütün varlıkların yöneldiği tek iyilik, Tanrı olmaktadır¹⁹¹.

Tüm varlıkların gayesinin Tanrı olması, nihaî gayelerinin Tanrı’ya benzemek olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi, sonuç nedene benzemeye çalışır. Varlıkların ilk nedeni Tanrı olduğuna göre, her şey, nihaî amacı olan Tanrı’ya benzemeye çalışacaktır. Ayrıca, yaratılan tüm varlıklar, bir anlamda, ilk fâil olan Tanrı’nın suretidir (imaj); zira fâil, kendine benzer ürünler meydana getirir. Dolayısıyla, Tanrı’nın yarattığı tüm varlıklarda O’na benzeme potansiyeli bulunmaktadır¹⁹².

Tanrı bütün iyiliklere ve mükemmelliklere sahip olduğu için, varlıkların tam anlamıyla Tanrı’ya benzemeleri, O’nun gibi tüm güzellik ve mükemmelliklere sahip olmaları düşünülemez. Varlıklar ancak bazı yönleriyle Tanrı’ya benzeyebilirler. Öte yandan, O’na benzeme konusunda da varlıklar tek tip değildir; bunun nedeni varlıklar arasındaki farklılıklardır. Tanrı “basit” bir varlıktır; birleşik değildir. Salt formdan oluşan ruhânî varlıklar da basittir ve diğer varlıklara göre daha çok Tanrı’ya benzerler.

¹⁸⁸ De Malo, 87; *SCG*, III/10:16.

¹⁸⁹ *SCG*, III/12:1; III/15:4, 9; *ST*, I/48:4.

¹⁹⁰ *SCG*, III/16:1, 4.

¹⁹¹ *SCG*, III/17:2.

¹⁹² *SCG*, III/19:2, 4.

İnsan ve hayvanlar ise madde ve ruhtan oluşan birleşik varlıklardır ve ruhânî varlıklara göre Tanrı'ya benzeme imkanları daha kısıtlıdır¹⁹³.

Tanrı bütün varlıkların varlık sahnesine çıkmasının nedeni olduğuna göre, başka şeylerin meydana gelmesini sağlamak, Tanrı'ya benzemek olarak değerlendirilebilir. Bir varlığın en mükemmel hale gelmesi, kendisine benzer bir şey yaptığında gerçekleşir. Söz gelimi, bir şeyin mükemmel bir ışık kaynağı olması için, başka bir şeyi aydınlatması gerekir. O halde kendini mükemmelleştirmeye çalışan her şey, başka bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayacak ve dolayısıyla Tanrı'ya benzer bir yöne sahip olacaktır¹⁹⁴. Ancak varlıkların eylemleri arasındaki farklılıklar, Tanrı'ya benzeme yönünü de değiştirebilir. Kimi eylemler etkileyen taraf olur. Meselâ, ısıtıcı başka bir varlığın ısınmasına; testere ise başka bir varlığın kesilmesine neden olur. Bunun tam tersi ise, ısınan ve kesilen varlıklarda olduğu gibi, etkilenen eylemlerdir. Üçüncü grup eylem ise, anlamak, hissetmek ve arzu etmek örneklerinde olduğu gibi, başka varlıklarda bir değişiklik meydana getirmez. Etkilenen eylemlere sahip varlıklar, kendilerini gerçekleştirerek mükemmelleşir ve bu sayede Tanrı'ya benzemiş olurlar. Böyle varlıklar daima pasiftirler; ancak tesadüf eseri olarak kimi zaman başka varlıkları etkileyebilirler. Meselâ, yuvarlanan bir taş, yolu üzerindeki bir şeyi harekete geçirebilir. Etkileyen eylemlere sahip varlıklar ise, başka şeylerin nedeni olarak Tanrı'ya benzerler. Akıl sahibi varlıklar ise iki özellikleriyle ön plana çıkarlar: Onlar hem Tanrı tarafından hareket ettirilmektedir, hem de başka varlıkları hareket ettirmektedirler. Dolayısıyla akıllı varlıkların Tanrı'ya benzemesi, hem etkilenen hem de etkileyen eylemler sayesinde olur¹⁹⁵. O halde, Tanrı'nın yarattığı bir varlık olması sebebiyle, sadece etkilenen eylemlere sahip olan herhangi bir varlığın bile, her ne kadar ne olduğunu idrak etmesini sağlayacak akıl gücüne sahip olmasa da, bir amacı vardır. Tıpkı, okçunun hedefe yönlendirdiği ok gibi, bu tür varlıkları amaçlarına yönlendiren akıllı bir özür. Okun bir amacı vardır ve bu amacı belirleyen okçudur. Benzer şekilde, doğada gördüğümüz varlıkların da amaçları bulunmaktadır ve bu amaçlarını gerçekleştirdiklerinde Tanrı'ya benzemiş olurlar¹⁹⁶.

¹⁹³ SCG, III/20:6.

¹⁹⁴ SCG, III/21:6.

¹⁹⁵ SCG, III/22:2, 3.

¹⁹⁶ SCG, III/24:4, 6; ST, I-II/1:2.

1. İnsanın Nihâî Mutluluğu

Düşünce tarihinde mutluluk hakkında oldukça farklı, bazen birbirine zıt teoriler geliştirilmiştir. İlkçağ filozoflarından Platon, mutluluğu erdemle ilişkilendirir ve insanın erdemli davranarak Tanrı'ya benzeyebileceğini ve böylece mutlu olacağını savunur. Platon'a göre, ölümlerle birlikte bedenden ayrılan ruh, gerçek bilgeliğe ulaşacaktır. Ancak gerçek bilgeliğe ulaşacak ruhun, bu dünyadan ayrılmadan önce arınması ve bilgeliğe hazır ve lâıyk bir duruma gelmesi gerekir¹⁹⁷.

Diğer pek çok konuda olduğu gibi, mutluluk konusunda da Aquinas'ın düşüncelerini belirleyen filozof Aristoteles'tir. Bu İlkçağ filozofuna göre, mutluluk en yüksek iyidir. En yüksek iyi ise, başka bir amaç için değil, bizatihi istenilecek olan şeydir. Haz, onur, bilgi, erdem vb. bizatihi istenmezler; başka bir amacı, yani mutluluğu elde etmek için istenirler. Aristoteles'e göre en yüksek iyi ve mutluluk, ruhun erdeme uygun davranmasıdır. Platon ve Aristoteles'te mutluluğun, hem teorik hem de pratik bilgeliği içerdiği görülmektedir. Bununla birlikte, teorik bilgeliğin daha üstün bir yere sahip olduğu da belirtilmelidir. Zira mutluluk, insanın en iyi parçasına, yani akla uygun bir yetkinliktir¹⁹⁸.

İslâm felsefesinde Farabî, bu dünya hayatında yetkinleşen nefsin, âhirette Tanrı'yı idrak ederek nihâî mutluluğa ulaşacağını düşünmektedir. Benzer bir görüşü dillendiren İbn Sînâ da nâtık nefsin nihâî mutluluğu âhirette elde edeceğini savunmaktadır. Her iki düşünür de insanın nihâî mutluluğa erişebilmesi için, bu dünyada iken yetkinleşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira ölümlerle birlikte bedenden ayrılan ruhun, daha sonra yetkinleşmesi mümkün değildir¹⁹⁹.

Aquinas'ın mutluluk konusunda ismini zikrettiği Müslüman düşünürlerden biri olması nedeniyle İbn Bâcce'nin (ö. 1138) görüşleri önem kazanmaktadır. İbn Bâcce, insan aklına ve teorik düşünmeye ait bir özellik olan mutluluğu, bütün amaçların kendisine yöneldiği ve elde edildiğinde başka hiçbir şeyin istenmeyeceği en son gaye olarak tanımlamaktadır. Düşünürüne göre, mutluluk, teorik bilgiye dayalı yetkinliğin elde

¹⁹⁷ Platon, *Phaidon*, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1989, s. 21; *Gorgias*, 507b-e; 526a, c-d.

¹⁹⁸ Ross, David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan v.dğr.), İstanbul 2002, s. 270-272.

¹⁹⁹ Bircan, Hasan, Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001, s. 87, 89-90; Aydın, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, 451.

edilmesidir. Mutlu insan/filozof teorik aklın son aşamasına gelmiş ve müstefâd akıl ile özdeşleşmiştir²⁰⁰. Benzer bir görüşü dile getiren İbn Rüşd de insanın mutluluğunu, bilgi bakımından yetkinleşerek faal akılla birleşme olarak görmektedir²⁰¹. Hem İbn Bâcce'nin hem de İbn Rüşd'ün, nihaî mutluluğu bu dünyada ulaşılabilecek bir gaye olarak gördükleri sonucunu çıkarmak mümkündür. Aquinas, ayrıık tözleri (separated substances) anlayarak nihaî mutluluğa bu dünyada ulaşılabileceğini savundukları için, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ü eleştirmekte ve nihaî mutluluğun bu dünyada gerçekleşmeyeceğini iddia etmektedir²⁰².

Daha önce de belirtildiği gibi, Aquinas'a göre, akıl yetisinden yoksun olanlar da dâhil olmak üzere, kâinattaki tüm varlıkların tek nihaî amacı Tanrı'dır ve Tanrı'ya benzedikleri oranda bu amaçlarını gerçekleştirmiş olurlar. Akıl sahibi varlıkların nihaî amaçlarına ulaşması ise, daha özel bir durum arz eder: Anlama ameliyesiyle amaçlarına yönelen akıllı varlıklar için nihaî amaç, Tanrı'yı bilmek/anlamaktır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, tüm varlıkların nihaî hedefi Tanrı'dır ve hepsi Tanrı'yla birlik içinde olmayı ister. Bu birliktelik, ancak, Tanrı hakkında bilgi sahibi olduğunda gerçekleşebilir; dolayısıyla, akıllı varlıkların nihaî amacı ve mutluluğu Tanrısal bilgiye ulaşmaktır²⁰³.

Aquinas, insanlara hoş görünen diğer şeylerin neden nihaî amaç ve mutluluk olamayacağını da açıklamaya çalışır. Bu bağlamda düşünürümüzün ilk olarak ele aldığı mesele, “insanlara nihaî mutluluğu kazandıracak eylem, aklın mı yoksa iradenin mi ürünüdür?” sorusunun cevabıdır. İlk bakışta, akılı yönlendiren iradenin, akıldan üstün olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla, nihaî amaç olan mutluluğun, aklın değil de iradenin eylemi olması gerektiği iddia edilebilir. Aquinas'a göre bu yaklaşım doğru değildir. Zira genel olarak irade akılı değil, akıl iradeyi yönlendirir. İradenin bir şeye yönelebilmesi için, iyi bir amacın bulunması gerekir. Amaç iradeden önce var olmalı ve akıl bu amacın iyi olduğunu tespit etmelidir. Ancak bundan sonra irade söz konusu iyi amaca

²⁰⁰ Bkz. Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul 1997, s. 234-235, 248, 308.

²⁰¹ Bkz. Sarıoğlu, 131-132.

²⁰² SCG, III/41:2 vd.; III/43:1 vd.

²⁰³ SCG, III/25:1-2.

yönelebilir. O halde akıl iradeden üstündür ve insanın nihaî mutluluğu aklın eylemidir²⁰⁴.

Aquinas, insanın nihaî amacı ve mutluluğu konusundaki görüşlerini açıklarken, nelerin bu kapsama girmeyeceğini de nedenleriyle dile getirmektedir. Söz gelimi, yemek ve cinsellik gibi beden arzuları insanın gerçek ve en üstün mutluluğu olamaz. Zira daha önce de belirtildiği gibi, her şeyin nihaî amacı Tanrı'dır. İnsanın nihaî amacı ise Tanrı'ya en çok yaklaşabileceği şeydir. Tanrı'ya ulaşmak ise düşünmekle mümkün olur. Yemek ve cinsellik gibi beden arzuları insanın düşüncesini duysal şeylere yönlendirdiği için, onu soyut şeyleri düşünmekten alıkoyar ve dolayısıyla da insanın Tanrı'ya ulaşmasına manidir. Bu açıdan bakıldığında, insanın mutluluğunu yemek ve cinsellik gibi beden arzularında gören Epikürcülerin düşüncelerinin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Aquinas, iyi insanlara âhirette yemek ve cinsellik gibi bedensel nimetlerin verileceğini iddia eden Yahudi ve Müslümanların görüşlerini de aynı gerekçeyle yanlış görmektedir²⁰⁵.

İnsanın nihaî mutluluğu şan, şöhret ve şeref elde etmek de olamaz. Çünkü en üstün iyilik aynı zamanda en mükemmel olandır. En mükemmel olan ise her türlü kötülüğü dışarıda bırakır. Şan, şöhret ve şeref kötülerin de kazanabileceği şeyler olması nedeniyle, insanın nihaî amacı ve mutluluğu olamaz²⁰⁶.

İnsanlar nihaî mutluluğun zenginlik olduğunu düşünebilirler. Ancak insanın nihaî amacı ve mutluluğu talihe bağlı olmamalıdır; zira talihe bağlı olan şeyler akılla elde edilemezler. Hâlbuki insan, kendisine en uygun olan şeyi akılla elde etmelidir. Zenginlikte ise akıl değil, talih çok önemli bir yer işgal eder. Bu sebeple zenginlik insanın hedefleyeceği en büyük iyilik ve en büyük mutluluk değildir²⁰⁷.

Hem iyilik hem de kötülük için kullanılabildiği için, dünyevî güç ve iktidar da insanın en büyük mutluluğu olamaz. Ayrıca, dünyevî güç ve iktidarın ele geçirilmesinde talihin önemli bir rolü vardır. Güç ve iktidar ne süreklidir ne de insan iradesine bağlıdır.

²⁰⁴ SCG, III/26:6, 21; Aquinas, *The Pocket Aquinas*, 191.

²⁰⁵ Bkz. SCG, III/27:10-11, 13; ST, I-II/2:6.

²⁰⁶ SCG, III/28:6; III/29:6; ST, I-II/2:2-3.

²⁰⁷ SCG, III/30:6; ST, I-II/2:1.

Dolayısıyla insanın en büyük hedefinin güç ve iktidar elde etmek olduğu iddia edilemez²⁰⁸.

Yine benzer mütalaalarla sağlık, güzellik ve güç gibi bedensel niteliklerin de insanın nihaî amacı olduğu söylenemez. Zira hem iyi hem de kötü insanların sahip olabildikleri bu nitelikler, aynı zamanda, sürekli değildir ve iradenin ürünü olarak ortaya çıkmazlar. Bu niteliklerin sadece insanlara ait olmadıkları da bilinmektedir. Bazı hayvanlar insanlardan daha sağlıklı, daha güçlü, daha hızlıdır. Hâlbuki en büyük mutluluk diye adlandırılan şeyin insana özel olması gerekir. Aksi takdirde insandan daha sağlıklı ve daha güçlü olan hayvanların en büyük mutluluğa erişme şansları daha çok olurdu²⁰⁹.

Ahlâkî eylemleri yapmak da, ilk bakışta mümkün görünse de, insanın nihaî mutluluğu değildir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey akıl olduğuna göre, insanın ve akıl sahibi diğer varlıkların nihaî mutluluğu akılla ilgili olmalıdır. Akıl için en uygun olan ise, aklın başka şeyler için değil, kendisi için ürettikleridir. Ahlâkî erdemleri üreten akıl olsa da, akıl bu erdemlerden yararlanmaz. Ayrıca, daha önce de ifade edildiği gibi, tüm varlıkların nihaî amacı Tanrı'ya benzemektir. İnsanın Tanrı'ya en çok benzemesini sağlayan şey, onun nihaî mutluluğu olacaktır. Hâlbuki ahlâkî eylemler insanın Tanrı'ya benzemesini sağlayamaz. Çünkü bu eylemlerin Tanrı'ya izafe edilmesi ancak mecaz olarak mümkündür. Aquinas'ın bu konuda dile getirdiği diğer bir argüman ise, mutluluğun sadece kendisi için istenmesi gerektiğidir. Oysa ahlâkî erdemler bizatihi istenen şeyler değil, başka amaçlar için uygulanan fiillerdir. Örnek vermek gerekirse, cesaretli davranmak savaşta zafer kazanmak ve barışa ulaşmak için gereklidir. Salt savaş gayesiyle savaşmak doğru değildir. Âdil olmak insanlar arasında barışın hüküm sürmesi için gereklidir. Hâlbuki mutluluk denilen şey, başka bir amaç için istenilecek bir şey değil, bizatihi amaçtır. Bundan dolayı ahlâkî eylemler de insanın nihaî amacı ve mutluluğu olamaz²¹⁰.

Tüm bunların ardından, insanın mutluluğunun, insanı diğer varlıklardan ayıran akılla ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak mutluluğun, tabiattaki genel ilkeleri

²⁰⁸ SCG, III/31:4; ST, I-II/2:4.

²⁰⁹ SCG, III/32:1, 3-4; ST, I-II/2:5.

anlamak olduğu sanılmamalıdır. Zira bu genel ilkeler, insan için bir amaç değil, araştırmasının başlangıcını ifade eder. Yüce varlıkla uğraşmayan bilim dallarının da insana nihaî mutluluk vereceği düşünülemez. Çünkü mutluluk, aklın yüce varlıkları algılamasında; dolayısıyla da, ilahiyat alanındaki meseleleri düşünmesinde yatmaktadır²¹¹.

İnsanın nihaî mutluluğunun Tanrı hakkında düşünmek ve O'nu anlamak olduğunu tespit etmek, sorunu tam olarak çözüme kavuşturmamaktadır. Tanrı hakkında dünya üzerinde çok sayıda farklı düşünce ve inanç sisteminin varlığı göz önüne alındığında “İnsanı mutlu edecek olan Tanrı bilgisi hangisidir?” sorusu da kendiliğinden gündeme gelecektir.

2. İnsanın Mutluluğa Erişmesi İçin Gerekli Olan Tanrı Bilgisi

Neredeyse bütün insanlarda Tanrı hakkında genel bir fikir veya inanç bulunmaktadır. İnsanlar, akılları yardımıyla bu tür bir Tanrı fikrine ulaşabilirler. Söz gelimi, evrendeki her şeyin bir düzen içinde hareket ettiğini gören bir insan, doğal aklını kullanarak Tanrı hakkında bir bilgi edinebilir. Ancak bu tür bilgide, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, bir olup olmadığı gibi hususlar yer almaz. Bu sebeple akıl yardımıyla edinilen Tanrı bilgisi, kişiden kişiye değişiklik gösterir. Kimisi göksel cisimlerin tanrı olduğunu iddia ederken, kimileri insan davranışlarının insan dışında hiçbir varlığa bağlı olmadığını, diğer varlıkları yöneten insanın tanrı olduğunu öne sürmektedirler. Bu da göstermektedir ki, akıl yoluyla edinilecek Tanrı bilgisi, insanın saadetini sağlayacak bir bilgi türü olamaz²¹².

İspat yöntemi, bize akılla edinilenden daha üstün bir Tanrı bilgisi sağlar. İspat yoluyla edinilen Tanrı bilgisi, Tanrı'nın, değişmez, ezelî-ebedî, cisimsiz, basit ve tek olduğunu gösterir. Bu gibi olumlu önermelerin yanı sıra, ispat yöntemi, Tanrı'nın ne olmadığını da açıklayarak Tanrı hakkındaki bilgimizi genişletir. Fakat genel olarak bakıldığında ispat yoluyla edinilen Tanrı bilgisi, Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını dile getirir ve böyle bir bilginin insanın nihaî mutluluğu olması mümkün

²¹⁰ SCG, III/34:2, 4-5.

²¹¹ SCG, III/37:8.

²¹² SCG, III/38:3.

değildir. Ayrıca, ispat yoluyla edinilen Tanrı bilgisine ulaşmak herkes için mümkün olmayabilir. Hâlbuki mutluluk bütün insanların amacı ve herkes için ulaşılabilir olmalıdır²¹³.

O halde inancın öğrettiği, açıkladığı Tanrı bilgisi, insanın nihaî mutluluğa ulaşmasını sağlayabilir mi? Aquinas, bu soruya da olumlu cevap vermemektedir. Önceki iki bilgiye kıyasla, daha üstün bir yere sahip olsa da, imanla edinilen Tanrı bilgisi insanın nihaî mutluluğu değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, mutluluk denilen şey, iradenin değil, aklın eyleminde ortaya çıkacaktır. İman bilgisinde ise irade ön-plandadır. Öte yandan, nihaî mutluluğa ulaşan bir insan, daha fazlasını arzu etmez. Hâlbuki iman bilgisine sahip olan müminler, inandıkları şeyleri görmek istemektedirler. Bu da, iman bilgisinin nihaî mutluluk olmadığını göstermektedir. Ayrıca, imanın, görünen şeylerle değil, görünmeyenle ilgili olduğu da unutulmamalıdır. Akıl, imanın konusu olan şeyleri mükemmel bir şekilde anlayamaz. Mutluluk akıl sayesinde edinileceğine göre, aklın tam olarak anlayamadığı bir şeyin, yani iman bilgisiyile edinilen Tanrı bilgisinin nihaî mutluluk olması söz konusu değildir²¹⁴.

Akıl, ispat ve iman yoluyla edinilen Tanrı bilgisi insanın nihaî mutluluğu değilse, insan mutluluğa nasıl, ne zaman ve nerede ulaşacak? İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi Müslüman düşünürlerin, bu dünya hayatında nihaî mutluluğa erişilmesini mümkün gördüğünü belirten Aquinas, sözü geçen düşünürleri eleştirmekte ve nihaî mutluluğun bu dünyaya değil, âhirete ait bir şey olduğunu savunmaktadır²¹⁵. Zira nihaî mutluluk denilen şey, Tanrı hakkında daha fazlası istenmeyecek şekilde bilgi sahibi olmaktır. Hâlbuki fiziksel eksikliklerimiz nedeniyle, bu dünyada Tanrı'yı özü vasıtasıyla görmek mümkün değildir. Nitekim Kutsal Kitap'ta da Tanrı'yı gören insanların yaşayamayacakları açıkça ifade edilmiştir²¹⁶. İnsanın nihaî mutluluğu olarak "Tanrı'nın görülmesi" tespit edildiğinde, bu mutluluğun dünya yaşamında gerçekleşmeyeceği de

²¹³ SCG, III/39:1-2.

²¹⁴ Bkz. SCG, III/40:1-3, 5.

²¹⁵ Aquinas'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. SCG, III/41:3 vd.; III/43:1 vd.

²¹⁶ Çıkış 33:20. Bu açık ifadeye karşın, Kutsal Kitap'ta bazı insanların Tanrı'yı gördüğünü belirten ifadeler de bulunmaktadır. Aquinas'a göre bu ifadelerin, hayalî bir vizyon, ilâhî gücün bazı maddî şeyler üzerinde tezahürü şeklinde anlaşılması mümkün olduğu gibi, bu Kutsal Kitap ifadelerine dayanarak, bazı insanların, Tanrı'nın manevî tesirleriyle O'nun hakkında bilgi sahibi oldukları da söylenebilir (Bkz. SCG, III/47:2-3).

kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, “mükemmel ve yeter iyilik” şeklinde tanımlanan mutluluk, bütün kötülükleri dışarıda bırakır. Hâlbuki dünya hayatında bütün kötülükleri bertaraf etmek mümkün değildir. O halde insan bu dünya hayatında nihaî mutluluğu elde edemez; ancak belli oranda mutluluktan pay alabilir²¹⁷.

3. Âhirette Edinilecek Tanrı Bilgisi

Herhangi bir varlığın kendi imkânlarıyla ilâhî özü görmesi mümkün değildir. Varlık hiyerarşisinde aşağıda yer alan varlığın, yukarıdaki varlığa ait bir şeyi elde etmesi, ancak yukarıdaki varlığın eylemi sayesinde gerçekleşir. Söz gelimi, su, ancak ateşin eylemi sayesinde ısınabilir. Bunun gibi, Tanrı'nın görünmesi ancak tanrısal tabiata ait bir durumdur ve akıl sahibi varlıkların Tanrı'yı görmesi sadece Tanrı'nın böyle bir şeyi murat edip gerçekleştirmesiyle mümkün olabilir²¹⁸.

Aquinas'a göre, insanın nihaî mutluluğu âhirette Tanrı'yı görünce gerçekleşecektir. Ancak bu noktada da onun çözmek zorunda kaldığı pek çok sorun ortaya çıkmıştır: Tanrı'yı tam olarak bilmek mümkün müdür? İnsanların akıl yetilerindeki farklılık Tanrı'nın görünmesi ve bilinmesinde rol oynayacak mıdır?

İlk sorunun çözümü için Aquinas'ın önerisi, görmek ile anlamak arasında ayırım yapmak olmuştur. Algılanan nesnelere, algılayanın sınırlarını aşmaz. Eğer yaratılmış aklın ilâhî özü anlayabileceği iddia edilirse, bu durumda, ilâhî özün yaratılmış aklın sınırlarını aşmaması gerekirdi. Bu ise kabul edilebilecek bir düşünce değildir. Dolayısıyla yaratılmış aklın ilâhî özü görmesi mümkün; ama anlaması mümkün değildir²¹⁹.

“İnsanlar arasındaki doğal farklar Tanrı'nın görülmesinde etkili midir?” sorusunu, Aquinas, Tanrısal güce gönderme yaparak açıklamaya çalışır. İnsanlar kendi güçleriyle değil, Tanrı'nın ışığı sayesinde Tanrı'yı görebileceklerine göre, burada insanlar arasındaki doğal farklar herhangi bir rol oynayamaz. Tanrı'nın gücü sonsuz ve sınırsız olduğuna göre, doğüstü bir güçle gerçekleştirilen bir eylemle, doğaları gereği zayıf ve yetersiz olan insanların bile Tanrı'yı görebileceklerini beklemeliyiz. Nitekim

²¹⁷ *ST*, I-II/5:3.

²¹⁸ *SCG*, III/52:2.

²¹⁹ *SCG*, III/55:5-6.

hasta bir insanın mucizevî bir şekilde iyileştirilmesinde, kişinin çok veya az hasta olması önemli değildir. Benzer şekilde, görme ve anlama yetileri en az olan insanlar bile âhirette Tanrı'yı görebileceklerdir. Ayrıca unutulmamalıdır ki, en üst seviyedeki bir akıl ile Tanrı arasındaki boşluk sonsuzdur. Hâlbuki en üst ile en alt akıl arasındaki boşluk, sonsuz değildir. O halde en üst seviyedeki akıl ile Tanrı arasındaki boşluk göz önüne alındığında, insanların akıl seviyeleri arasındaki farklılık hiç mesabesinde olacaktır²²⁰.

Tanrı'yı bu şekilde görebilen insanlar asıl gayeleri olan nihaî mutluluğa ulaşacaklardır. Ayrıca, Tanrı'yı görmek zamanla sınırlandırılmayacağı için, O'nu görme ayrıcalığına eren kişiler ebediyeti de elde etmiş olacaklardır²²¹.

C. Tanrı'nın Varlıkları Yönetmesi

Teist dinlerin ortak özelliği âlemlerle irtibatlı olan ve âleme müdahale eden bir Tanrı anlayışına sahip olmalarıdır. Tanrı âlemi yarattıktan sonra, göklere çekilen ve âlemlerle ilgilenmeyen bir varlık değildir. Teist bir din mensubu olan Aquinas'a göre, Tanrı âlemi yaratmakla yetinmemiş; âlemdaki tüm varlıklar için bir iyilik düzeni kurarak varlıkları bir amaca doğru yönlendirmiştir²²². Bununla birlikte, âleme müdahale eden bir Tanrı anlayışına sahip olmak, çözülmesi gereken bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Söz gelimi, ilâhî takdir ve kader gibi ezeli belirlenmeler karşısında insanın durumu ne olacaktır? İlâhî takdir ve kader insanın özgür iradesini ortadan kaldırmakta mıdır? Bu iki soru sadece Hıristiyanların değil, Müslüman ve Yahudi düşünürlerin de ortak meselesidir. Ancak Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, Tanrı'nın varlıkları yönetmesi, bazı ilave problemleri de ortaya çıkarmaktadır. Zira Hıristiyan inancına göre, en azından kurtuluşa erenler ve inayete mazhar olacaklar ezelden belirlenmiştir. Ezeldeki bu belirleme için ne tür bir ölçüt kullanılmıştır? Tanrı, kimlerin kurtuluşa erişeceğini neye göre belirlemiştir? Bu sorular da gösteriyor ki, Hıristiyanlık açısından Tanrı'nın varlıkları yönetmesi meselesi ele alınırken, ilâhî takdir, inayet ve seçilmişlik gibi kavramların açıklanması gerekmektedir.

²²⁰ SCG, III/57:2-3.

²²¹ SCG, III/61:1.

²²² ST, I/22:1.

Tanrı'nın varlıkları yönetmesi ile ilgili başka bir problem ise dua ve ibadet ile kader arasındaki ilişkidir. Aquinas'ın burada cevap aradığı temel soru şudur: İnsanların, kendileri veya başkaları için yaptığı dualar kaderi değiştirebilir mi?

Teizmin temel kabullerinden biri olan “âleme müdahale eden Tanrı” anlayışı, O'nun, günahlar karşısında pasif bir tutum sergilemeyeceğini de bir bakıma ifade etmektedir. O halde, günahların çeşitleri ve bu günahlara Tanrı'nın vereceği cezalar da, yine, Tanrı'nın âlemi yönetmesi başlığı altında ele alınacak konular arasında yer almaktadır.

1. İlâhî Takdîr, İnanet ve Seçilmişlik

Diğer pek çok Ortaçağ düşünürü gibi, Aquinas da anlama yetisine sahip akıllı varlıklarla bu yetiden mahrum olanlar arasında önemli bir fark görür. Akıl sahibi varlıklar anlama ve akletme özellikleriyle hakikate ulaşabilirler; diğer varlıklar ise böyle bir yetiye sahip değildir. İnsana ayrıca hakikate ulaşmada kendisine yardımcı olabilecek duyu güçleri verilmiştir. Bütün bunların dışında, insanlar konuşma nimeti sayesinde ulaştıkları hakikatleri başka insanlara aktarma imkânına da sahip olmuşlardır. Bununla birlikte, nihaî mutluluğuna ulaşabilmesi için insanın, kendi kapasitesini aşan bazı bilgilere sahip olması gerekmektedir. İnsan kendi imkânlarıyla İlk Hakikati bizatihi göremez. Ancak ilâhî yardımla İlk Hakikati bizatihi görme şansı elde edebilir. Eğer insan kendi çabasıyla İlk Hakikati bizatihi göremeyecekse ve dolayısıyla da nihaî mutluluğa kendi imkânlarıyla ulaşamayacaksa, bu durumda insan, olağanüstü bir şekilde verilecek olan ilâhî bir yardıma, yani inayete muhtaç demektir.

Ontolojik bakımdan aşağıda yer alan bir varlığın, daha üstteki bir varlığın özelliğine sahip olması, ancak üstteki varlığın yardımı ve gücüyle mümkün olabilir. Söz gelimi, ay kendi ışığıyla değil, güneşin verdiği ışıkla parlayan bir gök cismi halini alabilir. Özü itibariyle sıcak olmayan su da, ateşin ısıtması sonucu sıcak olabilir. Bunun gibi, İlk Hakikati bizatihi görebilmek, sadece Tanrı'ya ait bir özelliktir ve insan kendi imkânlarıyla bunu elde edemeyeceği için ilâhî yardıma muhtaçtır²²³.

²²³ SCG, III/147:2-4.

İnsanın nihaî mutluluğa ulaşmada önünde duran tek engel, kendi kapasitesinin sınırlı olması değildir. Sahip olduğu özellikler de yeri geldiğinde insanı nihaî amacından uzaklaştırabilir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden biri hiç şüphesiz akletme yeteneğidir. Ancak akıl, kimi zaman, insanı nihaî amacından uzaklaştıracak yanlışlara düşebilir. Ayrıca, duyu güçleri nihaî amaçtan uzaklaşıp süfli şeylere yönelebilir. Öte yandan, vücudundaki kimi hastalıklar da insanı nihaî amacına ulaşmasını sağlayacak erdemli davranışları yapmaktan alıkoyabilir. Buradan hareketle, tüm bu engellerden kurtulup gerçek amacına ulaşabilmesi için insanın ilâhî yardıma ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Yuhanna İncili, “Beni gönderen Baba, bir kimseyi bana çekmedikçe, o kimse bana gelemez”²²⁴, “Çubuk asmada kalmazsa kendiliğinden meyve veremez. Bunun gibi, siz de ben de kalmazsanız, meyve veremezsiniz”²²⁵ cümleleriyle insanın kendi çabasının yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Bu düşünceleriyle Aquinas, insanın kendi özgür seçimiyle ilâhî yardıma lâıyk olacağını savunan Pelagiusçuların görüşlerini reddetmiş olmaktadır²²⁶.

Aquinas’a göre, maddenin kendi mükemmelliğine ulaşması için hareket ettirilmesi gerekir; bu hareketi kendisi sağlayamaz. Bunun gibi, ilâhî yardım insanı aşan bir şey olduğu için, insanın kendisinin ilâhî yardıma ulaşmak için bir şeyler yapması mümkün değildir. İnsanı ilâhî yardımı elde etmeye yönlendirecek olan Tanrı’dır. Başka bir deyişle, yaptığı güzel işler ile ilâhî yardımı almaya yönelen insan değildir; ilâhî yardım aldığı için insan, bu tür güzel işler yapabilmektedir. Nitekim Yeni Ahit’te de insanın kendi çabaları ve yaptıklarıyla değil, Tanrı’nın merhametiyle kurtuluşa eriştiği açıkça dile getirilmektedir: “Doğrulukla yaptığımız işlerden dolayı değil, kendi merhametiyle bizi kurtardı”²²⁷; “Seçilmek, insanın isteğine ya da çabasına değil, Tanrı’nın merhametine bağlıdır”²²⁸.

Bilindiği gibi, irade bir eylem yapmaya yönelmeden önce o şey hakkında bilgi sahibi olmalıdır. İnsanın, doğaüstü bir amaçla ilgili bilgiyi, doğal yetenekleriyle elde

²²⁴ Yuhanna 6:44.

²²⁵ Yuhanna, 15:4.

²²⁶ SCG, III/147:7-9.

²²⁷ Titus 3:5.

²²⁸ Romalılar 9:16. Ayrıca bkz. Romalılar 11:6.

etmesi mümkün değildir; bu bilgiyi ona sadece Tanrı verebilir. Bundan dolayı, insan, iradesinin eylemlerinden önce ilâhî yardımı almış olmalıdır²²⁹.

Bu noktada Hıristiyanlık'ta “seçilmişler” ile “lanetliler” ayırımı ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlığa, en azından Katolik Mezhebi'ne göre, kimlerin kurtuluşa erişeceği ezelde belirlenmiştir ve bu kişiler “seçilmiş” olarak adlandırılırlar. Protestanlık Mezhebi içinde Calvin ise sadece “seçilmişlerin” değil, aynı zamanda “lanetlilerin” de ezelde belirlendiği fikrini geliştirmiştir. “Çift yönlü kadercilik” denilen bu görüşe göre, İsa Mesih sadece seçilmişler için kendisini feda edip çarmıha germiştir. Hıristiyan mezhepleri arasındaki bazı farklı görüşlere rağmen, genel eğilim, Tanrı'nın kendi iradesiyle, en azından seçilmişleri ezelde belirlediği yönündedir. Tanrı, ileride iyi işler yapacağını bildiği için bu insanları seçmiş değildir; Tanrı'nın seçimi tamamen gizemli ve özgür bir seçimdir²³⁰.

Tanrı'nın hiçbir ölçüt gözetmeden kimlerin kurtuluşa ereceğini önceden belirlediği inancı sık sık eleştiri konusu olmuştur. Hatırlanacağı gibi, Aquinas, insanın, nihaî amacına yönelebilişi için, inayet diye adlandırdığı ilâhî yardıma muhtaç olduğunu savunuyordu. Ona göre ilâhî yardım, kulların yaptığı iyi işler sebebiyle insana verilmez; insan ilâhî yardıma mazhar olduğu için iyi işler yapar. İnsan ancak ilâhî yardımla Tanrı'ya yönelebiliyorsa, bu yardımı almayan insanların durumu ne olacak? Tanrı hem bu insanlara yardımını göndermeyecek, hem de onları kendisine yönelmedikleri için sorumlu mu tutacak? Aquinas'a göre bu problemin çözümünde şu husus akılda tutulmalıdır: Hiç kimse ilâhî yardımı kendi çabasıyla elde edemez; bununla birlikte insanın, kendisini ilâhî yardımdan uzaklaştıracak işler yapması mümkündür. Tanrı herkese inayetini vermeyi ve herkesin kurtuluşa erişmesini ister. Ancak bazı kimseler kendileriyle inayet arasına engeller koyarak kendilerini ilâhî yardımdan mahrum bırakırlar. Tıpkı gözünü kapatarak dünyayı aydınlatan güneşin ışınlarından faydalanmayan kişi gibi, bazı insanlar da ilâhî yardımdan kendi özgür iradeleriyle yüz çevirirler. Yaptıkları bu seçim nedeniyle de sorumludurlar²³¹.

²²⁹ SCG, III/149:1-5.

²³⁰ Bkz. Hall, Thomas O., “Predestination”, *The Perennial Dictionary of World Religions*, New York 1989, s. 580; Tarakcı, Muhammet, “Calvin”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2005, c. 3, s. 15-16.

²³¹ SCG, III/159:1-2.

Daha önce de değinildiği gibi, kader, mutlak değil, şartlı bir zorunluluktur. İnsanların ezelde seçilmeleri veya lanetlenmeleri de şartlı bir zorunluluğa tabidir. Ezelde seçilen insanlar, özgür iradelerini kullanarak kendilerini inayetten mahrum bırakabilirler. Seçilmiş olmak, insanın sorumluluğunu ve özgür iradesini dışarıda bırakmadığı gibi, lanetlenmiş olmak da sorumluluk ve özgür iradeyi yok etmez²³².

İnsanlar nihaî amaçlarının dışında bir şeye yöneldikleri zaman, kendileriyle ilâhî yardım arasına bir engel koymuş olurlar. İşlenen gûnahtan kurtulmak ve ilâhî yardım ile kendileri arasındaki bu engeli kaldırmak için insanın yine ilâhî yardıma ihtiyacı vardır. Kimi insanlar bu ilâhî yardımı alacak, kimileri alamayacaktır. Ancak gûnah işleyip de gûnahtan kurtulmak isteyen insan, ilâhî yardım alamazsa, bundan dolayı Tanrı'yı suçlayamaz; çünkü gûnah işleyerek kötü bir duruma düşen kendisidir. Tıpkı sarhoş bir insanın, sarhoşluğu esnasında işlediği cinayetten sorumlu olması gibi, gûnah batağına düşen insanlar da bu kötü durumda ilâhî yardımı alamamalarının ve yaptıkları tüm kötü işlerin sorumluluğunu üsteleneceklerdir²³³.

Gûnah işleyen insan, kendisiyle inayet arasına bir engel koymuştur. Bu engel sebebiyle ilâhî yardımdan yararlanamaz. Aquinas'a göre Tanrı'nın koyduğu düzen bu şekildedir. Ancak Tanrı, peygamberleri desteklemek için gösterilen mucizelerde olduğu gibi, kendi koyduğu düzene aykırı olarak hareket edebilir. Dolayısıyla Tanrı, gûnah işleyerek ilâhî yardım almaktan mahrum kalan insanları gûnah bataklığından çıkarıp iyiliğe ulaştırabilir. Ancak Tanrı, dünyadaki kör ve hasta insanların tamamına şifa vermediği gibi, her gûnah işleyene de gûnahtan kurtulma imkânı sunmaz. Çünkü O, şifa verdiklerinde gücünün, diğerlerinde ise tabiata koyduğu düzenin görünmesini ister. Bunun gibi, Tanrı gûnah işleyerek kendilerine kötülük edenlerin tamamını tekrar iyiliğe döndürmez. Sadece merhametinin görünmesi için bazı insanları kötülükten kurtarır; adaletini göstermek için ise diğerlerini kendi düşükleri durumda bırakır. Teologumuza göre, dünyadaki varlıkların kimini üstün, kimini aşağı bir konumda yaratan, birçok iyi şeyin meydana gelmesi için bazı kötü şeylerin olmasına izin veren Tanrı, aynı nedenle,

²³² *ST*, I/23:3, 6.

²³³ *SCG*, III/160:1.

bazı insanlara sevgisiyle, diğerlerine ise adaletiyle muamele eder; bazı insanları seçerken, bazılarını da dışarıda bırakır²³⁴.

Burada, “aynı günahı işleyen iki kişiden biri niçin ilâhî yardım alarak kurtuluyor da, diğeri ilâhî yardımdan mahrum kalıyor?” sorusu gündeme gelebilir. Aquinas’a göre bu soru anlamsızdır; çünkü Tanrı’nın bu seçimi tamamen kendi iradesine bağlıdır. Nasıl ki Tanrı, yarattığı varlıkların kimini diğerinden üstün yarattıysa; nasıl ki, bir zanaatkâr aynı malzemeden hem değerli işler için kullanılacak hem de kötü şeyler için kullanılacak aletler yapıyorsa ve kimse de ‘bunu niye böyle, diğerini şöyle yaptın’ diye sorma hakkına sahip değilse, bunun gibi, günah işleyen iki kişiden istediğini kurtarıp istediğini de olduğu gibi bıraktığı için kimse Tanrı’yı sorgulayamaz²³⁵. Pavlus bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Ama, ey insan, sen kimsin ki Tanrı’ya karşılık veriyorsun? Kendisine şekil verilen, şekil verene, ‘Beni niçin böyle yaptın’ der mi? Ya da çömlüğünün aynı kil yığımından bir kabı onurlu bir iş için, bir diğerini bayağı bir iş için yapmaya yetkisi yok mu?”²³⁶.

Acaba Tanrı bazı insanları günah bataklığında öylece bırakmakla, onları günah işlemeye sevk etmiş oluyor mu? Kutsal Kitap’ta bu şüpheyi kuvvetlendirecek bazı ifadeler de yok değildir. Söz gelimi, Çıkış Kitabı’nda Tanrı’nın, Firavun’un ve görevlilerinin kalplerini katılaştırdığı²³⁷ açıklanırken, Yeşaya’da Tanrı’ya hitaben, “Sen bizi yolundan saptırdın, Senden korkmayalım diye kalplerimizi katılaştırdın”²³⁸ denmektedir. Thomas Aquinas Kutsal Kitap’taki bu ve benzeri cümleleri şu şekilde anlamaktadır: Tanrı günahahtan kaçınma konusunda bazı insanlara yardım ederken, bazılarını yardımını ihsan etmemiştir²³⁹.

Kısaca söylenecek olursa, bazı insanlar inayete mazhar olarak nihaî amaçlarına yönelebilmekte ve mutluluğu yakalayabilmekte, bazıları ise ilâhî yardımdan mahrum kalarak nihaî amaçlarına ulaşamamaktadır. Tanrı kâinatta olacak her şeyi hikmetiyle önceden görüp takdir ettiğine göre, kimlerin ilâhî yardıma muhatap olacakları, kimlerin

²³⁴ *ST*, I/23:5.

²³⁵ *SCG*, III/161:1-2.

²³⁶ Romalılara 9:20-21.

²³⁷ Çıkış 10:1.

²³⁸ Yeşaya 63:17.

²³⁹ *SCG*, III/162:7.

bu yardımı alamayacakları da ezelde belirlenmiş demektir. Ezelde ilâhî yardım alacağı belirlenmiş olanlar seçilmişlerdir: “İradesinin amacı uyarınca, O’nun oğulları olmamızı *önceden* belirledi (takdir etti)”²⁴⁰. Ezelde ilâhî yardım alamayacağına karar verilenler ise lanetliler ya da nefret edilenlerdir. O halde ezelde insanlar arasında bir ilâhî seçim yapılmış ve bazıları seçilirken, diğerleri lanetlenmiştir. Nitekim Yeni Ahit’te bu seçim şöyle ifade edilmektedir: “O, dünyanın kuruluşundan önce... bizi seçti”²⁴¹.

Kurtuluşa erenler ezelde belirlenmiş ve Tanrı seçimini yapmışsa, bu, insanlarla ilgili bir zorunluluk doğurmaz mı? Tanrı bir insana yardım yapmamaya karar vermişse, bu insanın sorumluluğu ve günahı nedir? Aquinas, bu sorunu, Tanrı’nın bilgisinden yola çıkarak çözmeye çalışmaktadır. İleride olacak bütün olasılıkları ezelde bilen Tanrı’nın yaptığı seçim, tam ve yanlışsız bir bilgiye dayandığı için insanın hürriyetini ve sorumluluğunu ortadan kaldırmaz²⁴².

Ezelî bilgisiyle kurtuluşa erişecekleri seçen Tanrı, ne kadar insanın kurtuluşa ereceğini hem sayı olarak, hem de kurtuluşa erenlerin kimlikleriyle bilir. Söz gelimi, yüz milyon insan kurtuluşa erişecekse, Tanrı’nın ezelî bilgisinde bu kişilerin kimler olduğu bellidir. Ancak lanetlilerin sayısı ve kimliği ile ilgili durum tam olarak böyle değildir. Aquinas burada tam bir teslimiyetçi tavır sergilemekte ve Hıristiyanların bir duada söylediği gibi, “Ebedî mutluluğun kaç kişiye tahsis edildiğini yalnızca Tanrı bilir” demekle yetinmektedir. Lanetlilerin sayısının ve kimliğinin belirlenmemesi, iyi kimselerin onlar adına yaptığı dua ve güzel işlerle, bazı lanetlilerin kurtulabileceğini ifade etmektedir²⁴³.

2. Kader ve Dua

Tanrı ile âlem arasındaki ilişki konusu incelenirken üzerinde durulması gereken diğer bir konu kader meselesidir. Kader konusunda farklı, hatta birbirinin tamamen zıttı görüşler ileri sürülmüştür. Söz gelimi, kimi insanlar bazı olayların tesadüfen meydana geldiğini söyleyerek kaderi inkâr etmişlerdir. Buna karşın, tesadüfen meydana geldiği sanılan bütün olayların aslında “takdir edilmiş”, “önceden belirlenmiş” olduğunu

²⁴⁰ Efesliler 1:5.

²⁴¹ Efesliler 1:4.

²⁴² SCG, III/163:2.

söyleyenler de bulunmaktadır. Bu iki görüşün dışında, tesadüfen meydana gelen bütün olayları göksel cisimlere ve insanın seçme hürriyetiyle meydana gelen eylemleri de yıldızlara bağlayan düşünceler de zaman zaman dile getirilmektedir²⁴⁴. Tüm bu kader teorileri arasında inanca ve akla uygun olan acaba hangisidir?

Aquinas'ın düşünce sisteminde Tanrı'nın âlemi yönetmesi, tesadüfen meydana gelenler de dâhil olmak üzere her şeyi kapsar. Ancak böyle bir anlayışı benimserken, Aquinas iki aşırı uç arasında bir denge kurmak gerektiğinin de farkındadır. Zira bir yanda âlemde tesadüfen meydana gelen olayların varlığı kabul edilirse, o zaman, Tanrı'nın âlem üzerindeki yönetiminin kesin olamayacağı sonucu ortaya çıkacaktır; fakat bu, teist dinlerin kabul edebileceği bir düşünce olamaz. Öte yandan, tesadüfen meydana gelen olayların varlığı yadsınırsa, bu durumda her şeyin bir zorunluluğun etkisiyle meydana geldiği kabul edilmiş olacak; dolayısıyla kader, irade hürriyetini ortadan kaldıracaktır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın âlemi yönetmesi kesin ve mutlak ise, o zaman şu iddianın doğru olduğu savunulabilir: Eğer Tanrı bir şeyi *öngörmüşse, önceden biliyorsa*, o şey gerçekleşecek demektir²⁴⁵.

Aquinas'a göre Tanrı, hem zorunlu hem de tesadüfî nedenlerin yaratıcısıdır. Bazı etkilerin zorunlu, bazılarının ise tesadüfî nedenleri vardır. Dolayısıyla, kâinatta meydana gelen bazı şeyler zorunluluk sonucu ortaya çıkarken, bazıları da tesadüfen meydana gelmektedir. Bu durumda “Tanrı bir şeyi öngörmüşse, önceden biliyorsa, o şey gerçekleşecektir” sözü, “Tanrı bazı şeylerin zorunlu olarak, bazılarının ise tesadüfen meydana geleceğini bilmektedir” şeklinde anlaşılmalıdır²⁴⁶.

Bir şeyin meydana gelmesi, der Aquinas, ya ikincil nedenlere dayanır ya da doğrudan Tanrı tarafından yaratılır. Yaratma gibi, Tanrı'nın doğrudan yaptığı şeyler kadere bağlı değildir. Ancak ikincil nedenlere dayanan şeyler bütünüyle kaderin kapsamına girmektedir. Düşünürümüze göre, bir şey, İlk Düşünce'den ne kadar uzaklaşırsa, o ölçüde kadere bağımlı hale gelir²⁴⁷.

²⁴³ ST, I/23:7-8.

²⁴⁴ ST, I/116:1; SCG, III/93:2-4.

²⁴⁵ SCG, III/94:1-3.

²⁴⁶ SCG, III/94:11, 13.

²⁴⁷ ST, I/116:4.

Kader ile ilişkili diğer bir konu kaderin değişip değişmeyeceğidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, kader, Tanrı'nın doğrudan yarattığı şeyleri değil, ikincil nedenlerle meydana gelmesini sağladığı şeyleri kapsar. Dolayısıyla, kader dendiğinde, bir yanda âleme Tanrı'nın yerleştirdiği ikincil nedenler, bir yanda ise ikincil nedenlerin yaratıcısı Tanrı dikkate alınmalıdır. Kader konusunda görüş beyan eden bazı kimseler Tanrı'nın âleme yerleştirdiği ikincil nedenlerin değişmez olduğunu iddia ederek, kaderin değişmeyeceğini savunmuşlardır. Buna göre, ikincil nedenler değişmeksizin meydana geliyorsa, bu nedenlerin sonuçları da değişmeksizin meydana gelecektir. Öte yandan, bazı insanlar da kaderin değişebileceğine inanmaktadırlar. Aquinas, bu düşünceye inanan Mısırlıların kaderi değiştirmek için Tanrı'ya değişik kurbanlar sunduğunu aktarmaktadır. Teologumuza göre her iki düşünce de yanlıştır. Zira kader ikincil etmenler göz önüne alındığında değişebilir bir nitelik taşır. Ancak ikincil etmenlerin yaratıcısı dikkate alındığında, kaderin değişmeyeceği anlaşılır. Bununla birlikte, Aquinas'a göre, kaderin değişmezliği, mutlak değil, şartlı bir zorunluluktur²⁴⁸.

Tam bu noktada, dua ve ibadetlerin kaderi değiştirip değiştiremeyeceği meselesi akla gelmektedir. Aquinas'a göre, Tanrı'nın âlemi yönetmesi değişmez bir niteliğe sahiptir: O önceden her şeyi bilir ve ezelde âlem için bir düzen koymuştur. Ancak Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi, ne olacak olaylar üzerine zorunluluk yükler ne de duanın değerini azaltır²⁴⁹. Bununla birlikte, Tanrı'nın bütün duaları kabul ettiği de düşünülmemelidir. Tanrı'dan yüz çevirenlerin duaları ve insanların kötü istekleri, kabul olunacak dualar değildir. Ancak bazen Tanrı'ya inanan insanların dualarının da gerçekleşmediği görülmektedir. Bunun sebebi insan bilgisinin sınırlı olması ve kendisi için neyin iyi, neyin kötü olacağını her zaman doğru bir şekilde bilememesidir. Her ne kadar insan, kendisi açısından iyi bir şey istediğini düşünse de, Tanrı bu isteğin insana zarar vereceğini bildiği için bazı dualar kabul edilmez. Nitekim doktorlar da zararlı olacağını bildikleri için hastaların bazı isteklerini geri çevirirler²⁵⁰.

Tanrı, kendisinden yüz çevirmeyenlerin iyi isteklerini kabul ettiğine göre, dua ile kaderi değiştirmek mümkün olabilir mi? Aquinas, bu soruya, kısaca, duanın, Allah'ın

²⁴⁸ *ST*, I/116:3.

²⁴⁹ *SCG*, III/95:1.

²⁵⁰ *SCG*, III/96:2, 7.

önceden belirlediği şeyleri değiştirmek için yapılmadığını, sadece insanların kendileri açısından iyi görüp arzuladıkları şeyi Tanrı'dan istemek için yapıldığını söyleyerek cevap vermekle yetinebilirdi²⁵¹. Ancak bazı Kutsal Kitap ifadeleri, yazarı daha geniş açıklamalar yapmaya zorlamıştır. Kutsal Kitap'ta anlatıldığına göre, peygamber Yeşaya, ölümcül bir hastalığa yakalanan Hizkiya'ya gelerek, ona “Rab diyor ki, ...iyileşmeyeceksin, öleceksin” der. Hizkiya ağlayarak dua eder ve Tanrı Yeşaya ile yeni bir mesaj gönderir: “Duanı işittim, gözyaşlarını gördüm. Ömrünü onbeş yıl daha uzatacağım”²⁵².

Yeremya Kitabı'nda Tanrı'nın bazı toplulukları helak etmeyi düşündüğü ve bunu peygamberleri aracılığıyla ilan ettiği açıklanmaktadır. Ancak bu topluluklar kötülükten dönerlerse, Tanrı da onları helak etme fikrinden vazgeçecektir²⁵³. Yoel Kitabı'nda da Tanrı'nın, kötülüğü bırakıp kendisine yönelen insanları cezalandırmaktan vazgeçebileceği ifade edilmektedir²⁵⁴.

Aquinas'a göre, yüzeysel olarak anlaşıldığı takdirde bu Kutsal Kitap metinleri okuyucuyu yanlış bazı sonuçlara ulaştırabilir. Söz gelimi, Tanrı'nın iradesinin değişebileceği, zaman içinde Tanrı'nın bilgisinde artma olacağı gibi yanlış fikirler söz konusu metinlere dayanılarak ortaya atılabilir. Ancak bu gibi düşünceler tamamen yanlıştır. Zira Kutsal Kitap'taki başka cümlelerde de açıklandığı gibi, Tanrı, düşüncesini değiştirmez, söylediğini yapar²⁵⁵.

Aquinas, ayrıca, âlemde evrensel ve kısmî/özel olmak üzere iki düzenin bulunduğunu söyleyerek, dua ile kader arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, bir şeyin oluş nedeni ne kadar evrensel olursa, düzen de o kadar genel olur. Kısmî veya özel olarak adlandırılacak düzen, dua ve ibadet ile değişebilirken, evrensel düzen ve nedenler asla değişmez. Aziz Gregory'nin de belirttiği gibi, “Tanrı planını değiştirmez; ama yargılarını bazen değiştirir”. Burada bahsedilen yargılar, Aquinas'a göre, Tanrı'nın ezeli düzeni değil, özel nedenlerdir. Hezekiel'in ömrünün uzatılması ve Tanrı'nın bazı insanları cezalandırmaktan vazgeçmesi, Tanrı'nın ezeli

²⁵¹ SCG, III/95:1.

²⁵² Yeşaya 38:1-5.

²⁵³ Yeremya 18:7-8.

²⁵⁴ Yoel 2:14.

düzeninde ve iradesinde bir değişme olarak değil, özel düzende bir değişme olarak görülmelidir. Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın bazı olayları yaptığına pişman olduğunu ve bazı kişilere ve şeylere kızdığını belirten cümleler de bulunmaktadır²⁵⁶. Aquinas, bu cümlelerin mecazî bir anlatım olduğunu ve Tanrı'nın özel düzende değişiklik yapmasının, yaptıklarından pişman olan veya bazı şeylere kızan bir insanın davranışına benzetildiğini düşünmektedir²⁵⁷.

3. Günah Çeşitleri ve Cezaları

Aziz Thomas Aquinas günahları ölümcül ve küçük/affedilir günahlar şeklinde ikiye ayırır. Nihâî amaç olan Tanrı'dan tamamen yüz çevirmek niyetiyle yapılan işler ölümcül günah kategorisine girmektedir. Nihâî amaçtan uzaklaşmak gayesiyle yapılmayan kötü işler ise küçük günahlardır. Ölümcül günahların cezası insanın nihâî amacına, yani Tanrı'ya ulaşmasının engellenmesidir. Küçük günah işleyenler ise, nihâî amaçlarına ulaşma yolunda zorlukla karşılaştırılmak ve bu amaçlarına daha yavaş ulaşmak suretiyle cezalandırılırlar²⁵⁸.

Ölümcül günahların cezasını, insanın Tanrı'ya ulaşma imkânından mahrum kalması olarak gören Aquinas'a göre, bu, dünyada değil, âhirette çekilecek bir cezadır. Çünkü, der Aquinas, bir şeyden mahrum kalınması için insanın o şeye sahip olarak doğması gerekir. Hâlbuki insan nihâî amacı olan Tanrı'ya ulaşmış olarak doğmaz. Dünyadayken böyle bir amaca ulaşılması da mümkün olmadığına göre, ölümcül günahların cezası âhirette görülecektir. Bununla birlikte, ruh hem bilgi hem de erdem bakımından mükemmelliğe ancak beden sayesinde ulaşabilir. Ancak ölümden sonra bedenden ayrılan ruh, bir daha mükemmelliğe erişecek yetilere sahip olamaz. Bu durumda, dünya hayatındayken mükemmelliğe erişemeyenlerin, âhirette mükemmelliğe erişme şansları bulunmamaktadır. Dolayısıyla, onlar nihâî amaç olan Tanrı'ya ulaşmaktan ebediyen mahrum kalacaklardır²⁵⁹.

²⁵⁵ Çölde Sayım 23:19; Malaki 3:6.

²⁵⁶ Yaratılış 6:6, 7; I.Samuel 15:11, 35; Yasanın Tekrarı 9:7, 8; II.Krallar 17:18; 22:17; Mezmurlar 78:58.

²⁵⁷ Bkz. *SCG*, III/96:12 vd.

²⁵⁸ *ST*, I-II/72:5; *SCG*, III/143:1; De Malo, 477-479.

²⁵⁹ *SCG*, III/144:2.

Aquinas ölümcül günah işleyenlerin cezasının ebedî olmasını âdil bir ceza olarak görmektedir. Zira iyilik yapanlar nihaî mutluluğa ulaşacaklardır ve bu mutluluk ebedî olacaktır. Tıpkı bunun gibi nihaî mutluluğa ulaşmaya engel olacak işler yapanlar da ebedî bir cezaya çarptırılmalıdır. Nitekim Matta İncili'nde bu durum, “Bunlar sonsuz azaba uğrayacak, doğrular ise sonsuz yaşama kavuşacaktır”²⁶⁰ şeklinde ifade edilmektedir.

Bu açıdan bakıldığında Aquinas'ın, cezaların aslında arındırma amacına yönelik olduğunu ve zaman içinde sona ereceğini savunan düşünürlerin görüşlerini reddettiği görülmektedir. Ona göre, cezaların arındırma için verildiği ve süreli olduğu iddiası beşerî kanunların verdiği cezalar için doğrudur. Çünkü bu cezalar tıpkı ilaç gibidir ve hastalığın, kötülüğün veya kötü davranışın giderilmesini amaçlar. Hâlbuki Tanrı'nın verdiği cezalarda amaç, O'nun bütün varlıklar için koyduğu düzenin korunmasıdır. Bu ilâhî düzende her şey uygun bir şekilde yerleştirilmiştir. İnsanın yaptığı iyi işler ile kendisine verilen mükâfat arasında bir denge olduğu gibi, kötü işler ile ceza arasında da bir denge ve düzen olmalıdır. Tanrı bazı günahların cezasını müebbet olarak takdir etmiştir. Böylece Tanrı'nın koyduğu düzen korunmuş ve O'nun hikmetini yansıtmış olur.

Beşerî kanunlara dayanılarak verilen cezalarda da amaç, her zaman, suç işleyeni arındırmak veya ıslah etmek değildir; kimi zaman düzenin korunması ve toplumun genel çıkarı için fertler gözden çıkarılır. Nitekim beşerî kanunlara dayanılarak verilen ölüm cezaları böyledir. Bu ceza verilirken güdülen amaç, öldürülen kişiyi arındırmak değil, toplumdaki düzeni korumaktır. Yine beşerî kanunlar, düzenin ve toplumun korunması için, bazen, bir kişiyi müebbet olarak sürgün edebilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın bazı günahlar karşısında ebedî bir ceza vermesi adaletle aykırı bir durum değildir²⁶¹.

Ölümcül günah işleyenlerin cezası sadece Tanrı'ya ulaşmaktan mahrum kalmak olmayacaktır. Onlar bazı acı tecrübeler de yaşayacaklardır. Genel bir prensip olarak, suç ile ceza arasında bir denge ve uyum olması gerekir. Ölümcül günah işleyenler, hem

²⁶⁰ Matta 25:46.

²⁶¹ Bkz. *SCG*, III/144:5 vd.

zihnen Tanrı'dan yüz çevirmiş hem de Tanrı'nın dışında başka şeylere yönelmişlerdir. Bu sebeple onlar, sadece nihaî amaçlarından mahrum kalmakla değil, aynı zamanda acı şeyler tadararak cezalandırılacaklardır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Tanrı'nın verdiği cezalarda amaç, O'nun koyduğu düzenin korunmasıdır. Günahlara verilen ceza, başka insanların o günahı işlemesine mani olmalıdır. Hâlbuki sahip olmayı istemedikleri bir şeyden mahrum kalmak, insanlar için caydırıcı bir ceza değildir. Tanrı'dan yüz çeviren insanlar için, Tanrı'ya ulaşmak amaç olmaktan çıktığı gibi, Tanrı'ya ulaşmaktan mahrum kalmak da ceza olmaktan çıkmıştır. Ölümcül günah işleyenlerin nihaî amaç olan Tanrı'ya hiçbir zaman ulaşamayacaklarını söylemek, Tanrı'ya ulaşmayı amaç edinmeyenleri günah işlemekten alıkoymayacaktır. Bu sebeple, onlar için korkutucu olacak başka cezalar da takdir edilmelidir. Matta İncili "Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis ile onun melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe yollanın"²⁶² diyerek ölümcül günah işleyenleri bekleyen cezayı açıklamaktadır²⁶³.

²⁶² Matta 25:41.

²⁶³ Bkz. *SCG*, III/145:1 vd.

İKİNCİ BÖLÜM

AQUINAS'IN NASSA DAYALI APOLOJİSİ

Aquinas, insan aklının, doğası gereği, duyu verileriyle bilgiye ulaştığını kabul eder. Hâlbuki Tanrı duyu verilerine konu olabilecek bir varlık değildir. Bu sebeple insan, kendi çabasıyla, duyulur varlıkların, hatta bütün varlıkların üstünde olan tanrısal tözü anlayamaz. Bununla birlikte, insanın nihaî mutluluğu, bir şekilde Tanrı'yı bilmesine bağlı olduğu için, insana, Tanrı bilgisine ulaşabileceği bir yol verilmiştir. Bu yol, ontolojik bakımdan en düşük varlıklardan başlayarak, en yüceye, yani Tanrı'ya ulaşmaktır. Başka bir deyişle, insanın kendi çabasıyla Tanrı bilgisine ulaşması, sonuçlardan nedenlere, nedenlerden de İlk Neden'e ulaşma sürecidir. Ancak bu süreçte insan aklı, İlk Neden'e ulaşmada, hatta İlk Neden'e ulaşacak yolları bulmada bile başarısız olabilir. Zira insan bilgisinin başlangıç noktası olan duyular renk, koku gibi dış arazlara bağlıdır ve bu tür dış arazlarla mükemmel bir bilgiye ulaşmak çoğu zaman mümkün olmaz¹.

İnsanın kendi çabasıyla Tanrı hakkında ancak kesin olmayan ve eksik bilgilere sahip olabilmesi nedeniyle, Tanrı, insan aklını aşan konularda vahiy göndererek, insanın, nihaî mutluluğu için gerekli olan Tanrı bilgisine ulaşmasını sağlar. Vahiyle edinilen Tanrı bilgisi de iki çeşittir. İnsan zihninin duyu güçlerini aşan verileri anlayabilecek olgunluğa sahip olmadığı dönemlerde gelen vahiyler, anlaşılacak üzere değil, duyulup inanılmak üzere gönderilmiştir. İnsan zihni yeterli olgunluğa ulaştığında gelen vahiyler ise, sadece inanılan değil, görülen ve anlaşılan bir şey halini almıştır².

Özetle söylenecek olursa, insanın edinebileceği Tanrı bilgisi üç türdür. Birincisi, insanın, kendi doğal aklının ışığıyla yaratılmış varlıklara bakarak edindiği bilgilerdir. İkincisi, insan aklını aşan Tanrı bilgisinin, vahiyle insana açıklanmasıdır.

¹ ST, I/12:12; SCG, IV/1:1, 3.

² SCG, IV/1:4.

Ancak bu tür vahiy, görülen değil, sözle açıklanan ve inanılan bir şeydir. Üçüncüsü, insanın, vahyedilen şeyleri görmesini içermektedir.

Bu üç tür Tanrı bilgisi Kutsal Kitap'ta "Bunlar yaptıklarının küçücük parçaları, O'ndan duyduğumuz küçük bir damladır. Gürleyen gücünü kim anlayabilir?"³ denilerek özetlenmiştir. Aquinas'a göre, burada, "Bunlar yaptıklarının küçücük parçaları" ifadesi, insan aklının kendi çabasıyla elde ettiği bilgilere; aynı cümledeki "küçücük" kelimesi ise bu bilginin yetersizliğine işaret etmektedir. Nitekim Yeni Ahit, insan aklının Tanrı bilgisine ulaşma konusundaki yetersizliğini, "Bilgimiz sınırlıdır"⁴ diyerek açıklamaktadır.

Yukarıda verilen "Ondan duyduğumuz küçük bir damladır" şeklindeki Kutsal Kitap cümlesi, ikinci tür Tanrı bilgisini, yani kelimelerden oluşan ve inanılması gereken vahyi göstermektedir. Bu tür Tanrı bilgisinin yetersizliği de aynı cümledeki "küçük bir damla" ifadesi ile dile getirilmiş olmaktadır.

"Gürleyen gücünü kim anlayabilir?" cümlesi ise, üçüncü tür Tanrı bilgisine, yani İlk Hakikat'in inanılarak değil, görülerek bilinmesine işaret etmektedir. Mükemmel ve eksiksiz olan bu Tanrı bilgisi âhirette edinilecektir. Kutsal Kitap bu Tanrı bilgisini şöyle ifade etmektedir:

Size bunları örneklerle anlattım. Öyle bir saat geliyor ki, artık örneklerle konuşmayacağım; Baba'yı size açıkça göstereceğim⁵.

Aquinas, "Akla Dayalı Apoloji" olarak adlandırdığımız bölümde, bu üç tür Tanrı bilgisinden ilki, yani insan aklının doğal yollarla edindiği Tanrı bilgisi üzerinde durmuştur. "Nassa Dayalı Apoloji" diye adlandırdığımız bu bölümde ise, ikinci tür Tanrı bilgisi, yani insan aklını aşan ve inanılmak üzere insana sözlü olarak vahyedilen bilgiler ele alınacaktır. Aquinas, bu bölümde anlatılan konularla ilgili Kutsal Kitap bilgilerini temel ilkeler olarak kabul etmekte; bu bilgileri insan aklının elverdiği ölçüde açıklamaya ve Katolik inancını inanmayanlara karşı savunmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle, bu bölümde Aquinas, Kutsal Kitap'ta anlatılan ve insan aklının

³ Eyüp 26:14.

⁴ I.Korintliler 13:9. Ayrıca bkz. I.Yuhanna 3:2; Çıkış 33:19.

⁵ Yuhanna 16:25.

anlayamayacağı konuların, aslında, insan aklına aykırı olmadığını kanıtlamaya çalışan bir yorumcu/müfessir kimliğiyle karşımıza çıkacaktır⁶.

“Akla Dayalı Apoloji”de yaratılmış âlemden hareketle Tanrı bilgisine ulaşılmaktaydı. “Nassa Dayalı Apoloji”de ise vahiy aracılığıyla Tanrı’dan gelen bilgiler önceliklidir. Birincisinde son nokta Tanrı iken, ikincisinde hareket noktası Tanrı’dır. Aquinas’a göre, Kutsal Kitap’ta anlatılan ve insan aklının sınırlarını aşan konular teslis, inkarnasyon, sakramentler, insanların yeniden dirilişi, son yargılama ve bununla ilgili diğer meselelerdir⁷.

I. Teslis

Teslisi oluşturan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un tanrılığı konusundaki tartışmalar, daha ziyade Oğul ve Kutsal Ruh üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kutsal Ruh ve Oğul’un tanrılığı konusundaki tartışmalar ise, temelde, Baba’dan başka tanrıların çıkıp çıkamayacağı meselesine dayanır. O halde öncelikle halledilmesi gereken mesele, teslisin unsurlarından söz etmeden önce, Tanrı’dan, başka tanrıların meydana gelip gelemeyeceğinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Meseleyi daha somut olarak ortaya koymak gerekirse, Baba’dan Oğul’un çıkmasını, bu ikisinden de Kutsal Ruh’un meydana gelmesini Hıristiyan teolojisi nasıl açıklamaktadır?

Bu konuda akla ilk gelen delil, Kutsal Kitap’ta “Oğul” kelimesinin kullanılmış olmasıdır. Ancak ilk dönemlerden itibaren bu kelimenin gerçek anlamda mı yoksa mecazî anlamda mı kullanıldığı sürekli tartışılmıştır. Söz gelimi, görüşleri heretik kabul edilen Arius (ö. 336) Baba’dan Oğul’un doğmasını neden-sonuç ilişkisi içinde açıklamıştır. Ona göre Oğul Baba’dan, “ilk mahlûk” olarak; Kutsal Ruh ise hem Baba’dan hem de Oğul’dan yine “mahlûk” olarak çıkmıştır. Dolayısıyla Oğul ve Kutsal Ruh’un tanrılığı söz konusu değildir. Arius’un bu görüşlerine karşın, Aquinas, Kutsal Kitap’ta Oğul ve Kutsal Ruh’un tanrı olduğunu açıklayan cümlelere işaret etmekte ve bu cümlelerin Arius’un görüşlerini çürüttüğünü düşünmektedir⁸. Aquinas’a göre, Arius’un düştüğü temel yanlgı, Oğul’un Baba’dan çıkmasını hâricî bir olay olarak

⁶ SCG, IV/1:10.

⁷ SCG, IV/1:11.

⁸ Bkz. I.Yuhanna 5:20; I.Korintliler 6:19.

görmesidir. “Meydana gelme” bir eylemi gerektirir ve eylem, fâilin dışında meydana gelebileceği gibi, fâilde de meydana gelebilir. Söz gelimi, aklın eylemleri hâricî bir şeyde değil, bizzat akılda oluşur. Hâricî olarak meydana gelen her şey kaynağından farklıdır. Buna karşın, dâhilî bir eylemle meydana gelen şeylerle bu eylemleri meydana getiren fâil arasında bir fark olması gerekmez. Oğul’un Baba’dan, Kutsal Ruh’un ise Baba ve Oğul’dan çıkması da işte böyle dâhilî bir eylemdir. Dolayısıyla Oğul’un Baba’dan; Kutsal Ruh’un ise Baba ve Oğul’dan meydana gelmesi mümkündür⁹.

Teslisin tartışmalı iki unsuruna, yani Tanrı Oğlu ve Kutsal Ruh’un tanrılığı meselesine geçmeden önce, teslisi anlama ve açıklamanın insan zihninin sınırlarını aşp aşmadığı sorununa da değinmek gerekmektedir. Aziz Thomas Aquinas, neden Tanrı’nın varlığı, birliği ve sıfatları konusunu akılla açıklanabilecek konular olarak görürken, teslisin insan aklını aştığını düşünmektedir? Onun, teslisin insan aklını aştığını düşünmesi, insanın bu dünyadaki donanımının sınırlı olmasıyla bağlantılıdır. İnsanın Tanrı bilgisi etkiden nedene, mahlûkattan yaratana doğru ilerler. Bu sebeple, akıl yardımıyla edinilecek bilgiler, ancak Tanrı’nın yaratıcı niteliğini bize açıklayabilir. Tanrı’nın yaratıcı gücü ise teslisi oluşturan üç unsurun da ortak özelliğidir. Dolayısıyla, akılla sadece Tanrı’nın birliğine ilişkin verilere ulaşılabilir; Tanrı’daki üç farklı şahsa ait özellikler ise doğal aklın sınırlarını aşar. Nitekim Kutsal Kitap’ta da Tanrı’ya ilişkin bazı bilgilerin gizli olduğu ifade edilmektedir¹⁰.

Aquinas’a göre, teslisi akılla açıklamaya çalışmak Hıristiyanlığa fayda değil, zarar getirir. Bu sebeple, teslis Kutsal Kitap cümleleri esas alınarak anlaşılmalı ve açıklanmalıdır¹¹.

A. Tanrı Oğlu

1. Baba ve Oğul

Aziz Thomas Aquinas, Baba Tanrı ve Oğul’ndan bahsetmenin mümkün olduğunu ispat etmek için ilkin Kutsal Kitap ifadelerine başvurur. Düşünürümüze göre, Tanrı’ya Baba, İsa Mesih’e de Oğul ismini veren bizzat Kutsal Kitap’tır. Matta’da İsa

⁹ ST, I/27:1.

¹⁰ İbraniler 11:1; I.Korintliler 2:7.

Mesih'in, "Oğul'u Baba'dan başka kimse bilmez. Baba'yı da Oğul'dan başkası bilmez" dediği rivayet edilmektedir¹². Markos İncili'nin hemen başında, "Tanrı Oğlu Mesih'e ilişkin Sevindirici Haber'in başlangıcı"¹³ denilmekte ve Mesih'in Tanrı Oğlu olduğunu açıkça dile getirmektedir. Yuhanna İncili ve Pavlus'un Mektupları'nda da benzer ifadeler görülmektedir¹⁴.

Aquinas sadece Yeni Ahit'ten alıntı yapmakla yetinmemekte; Eski Ahit'in de Tanrı'ya Baba, İsa Mesih'e ise Oğul diye işaret ettiğini öne sürmektedir. Söz gelimi, Süleyman'ın Özdeyişleri Kitabı'nda şöyle denilmektedir: "Eğer biliyorsan, O'nun adı nedir, Oğul'nun adı ne?"¹⁵. Mezmurlar'da "Rab, bana, 'Sen benim oğlumsun' dedi" cümlesi de Aquinas'a göre İsa Mesih'in Tanrı Oğlu olduğuna işaret etmektedir¹⁶. Mezmurlar'daki cümlenin bu şekilde anlaşılması, pek tabiidir ki, geleneksel Yahudi yorumundan oldukça farklıdır. Bu gerçeğin farkında olan Aquinas, Mezmurlar'da bahsi geçen Oğul'un, Davut olamayacağını ispat etmeye çalışır. Ona göre, Mezmurlar'da Oğul hakkında söylenen "Sana, miras olarak ulusları, mülk olarak yeryüzünün dört bucağını vereceğim"¹⁷ ifadesi Davut'a uygun düşmemektedir. Çünkü Davut'un imparatorluğu yeryüzünün büyük bir kısmını içine almıyordu¹⁸.

Aquinas, Tanrı'ya "Baba" denilmesinin uygun bir adlandırma olup olmadığını da tartışmaktadır. Düşünürümüze göre isim, bir şahsı diğerinden ayıran şeydir. Baba'nın şahsını, teslisi oluşturan diğer iki şahıstan ayıran temel özellik "baba" olmasıdır. Dolayısıyla, Tanrı'ya "Baba" denilmesi uygun bir adlandırmadır¹⁹.

¹¹ SCG, I/32:1.

¹² Matta 11:27.

¹³ Markos 1:1.

¹⁴ Bkz. Yuhanna 3:35-36; 5:21-23; Romalılar 1:1-4.

¹⁵ Özdeyişler 30:4.

¹⁶ Mezmurlar 2:7; 89:26-27. Ayrıca bkz. Mezmurlar Özdeyişler 8:24-25.

¹⁷ Mezmurlar 2:8

¹⁸ SCG, IV/2:2-4. Öyle anlaşılıyor ki, Aquinas'a göre, Davut'un krallığının tüm dünyaya yayılmamış olması gerçeği, tek başına, burada bahsedilen Oğul'un, Davut olmadığı sonucuna ulaşmak için yeterlidir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla cümlenin bağlamı Aquinas'ı desteklememektedir. Çünkü Mezmurlar'da bu cümlenin içinde bulunduğu bölüm, baştan sona kadar Tanrı'nın Davut'a verdiği vaatleri içermektedir. Ayrıca, Aquinas'ın burada İsa Mesih'e işaret ediliyor dediği "tahtını göklerin günleri gibi kılacağım" cümlesinin hemen ardından, "Çocukları yasamdan ayrılır, ilkelerime göre yaşamazsa..." denilmektedir. Aquinas'ın iddiası doğru kabul edilirse, bu durumda, ilgili cümleler İsa Mesih'in neslinden bahsediyor olacaktır. Bu ise ne Aquinas'ın ne de başka Katolik yazarların kabul edebileceği bir düşüncedir.

¹⁹ ST, I/33:2

2. Tanrı Oğlu'nun Ulûhiyeti

Tanrı'nın, İsa'nın Babası, Mesih'in de Tanrı'nın biricik Oğlu olarak sunulması, Mesih'in Tanrı olduğunu ispata yeterli değildir; zira Kutsal Kitap'ta benzer ifadeler başka varlıklar için de kullanılmaktadır. Meselâ, “Yağmurun babası var mı? Yahut çiğ damlalarının babası kim? Buz kimin rahminden çıktı ve göklerin kırağısını kim doğurdu?”²⁰ gibi cümlelerde Tanrı'nın yağmuru, çiği ve buzu da “doğurduğundan” söz edilmektedir. Ancak Aquinas'a göre, Oğul'un durumu farklıdır ve O'nun Tanrı olduğu sadece Yeni Ahit'te değil, Eski Ahit'te de açık bir şekilde söylenmektedir. Yuhanna'nın meşhur ilk cümlesi (1:1) şöyledir: “Her şeyin başlangıcından önce Tanrısal Söz (Logos, Kelâm) vardı. Tanrısal Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Tanrı neyse Tanrısal Söz oydu”. Titos'a Mektup'ta “Kurtarıcımız Tanrı'nın iyi yürekliliği ve insanlığa sevgisi belirirdi”²¹ denilerek, İsa Mesih'in Tanrı olduğu açıkça belirtilmektedir. Eski Ahit'te de İsa'nın Tanrı olduğuna işaret sayılabilecek cümleler bulunmaktadır: “Bize bir çocuk doğdu, bize bir oğul verildi; reislik O'nun omuzu üzerinde olacak. Onun adı Harika Öğütçü, Güçlü Tanrı, Ebedî Baba, Barış Prensi olacak”²². Müellifimize göre, Kutsal Kitap'taki bütün bu deliller Tanrı Oğlu'nun ulûhiyetini kanıtlamaktadır²³.

Teologumuz daha sonra, Mesih'in Tanrı olduğuna karşı çıkanların delillerini zikreder ve bu delilleri çürütmeye çalışır. Görüşleri çürütölmeye çalışılan kişiler Photinus, Sabellius ve Arius'tur.

a) Photinus Eleştirisi

Sirmium Piskoposu olan Photinus (ö. 376), Ariusçular tarafından piskoposluk görevinden alınmış; fakat Papa Julius ve Sardica Konsili (343) kendisini eski görevine iade etmiştir. Bu karar, Papa ve konsilin, Photinus'u heretik olarak görmediğini göstermektedir. Ancak Antakya (344) ve Milan (345) konsilleri Photinus'un heretik

²⁰ Eyüp 38:28-29.

²¹ Titos 3:4.

²² Yeşaya 9:6. Ayrıca bkz. Mezmurlar 45:6-7.

²³ SCG, IV/3:3.

fikirlerine sahip olduğunu ilan etmiştir. Sirmium Konsili (351) ise Photinus'u piskoposluk görevinden almıştır²⁴.

Photinus İsa Mesih'in tanrı değil, bir insan olduğunu savunmuş ve Mesih'in tanrılığını ispat ettiği söylenen ifadelerin aslında başka insanlar için de kullanılmış olduğunu Kutsal Kitap cümlelerine dayanarak göstermeye çalışmıştır. Ona göre, Kutsal Kitap'ta ilâhî inayetle aklanmış olanlara "Tanrı'nın oğulları" denilmesi yönünde bir âdet vardır. Nitekim Yuhanna'da, "Kendisini kabul edenlerin tümüne Tanrı'nın çocukları olma yetkisi verdi" denilmektedir²⁵. Kutsal Kitap, Tanrı'ya inanan bu insanları "Tanrı'nın doğurduğu kişiler" olarak nitelendirmekten de çekinmemektedir²⁶. Yine Kutsal Kitap'ta Musa'ya, "Firavun'un Tanrısı"²⁷; krallara ve/veya yargıçlara hitaben de "Siz ilahlarsınız ve hepiniz Yüce Olan'ın oğullarısınız" denilmektedir²⁸. İsa Mesih de bu sözlere gönderme yaparak, Tanrı Kelâmı'nı alan kişilerin ilah olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir²⁹. Kutsal Kitap'taki bu cümlelerden hareket eden Photinus'a göre, İsa Mesih bir insandır ve başlangıcı vardır. Takdis edilmiş yaşamı nedeniyle ulûhiyet onurunu kazanmıştır. Bununla birlikte, "ulûhiyet" onurunu taşıyan diğer insanlardan üstündür. Ayrıca, Tanrı'ya inanan diğer insanlar gibi İsa Mesih de Tanrı Oğlu'dur ve Tanrısal iyiliğe iştirak etmesi nedeniyle Kutsal Kitap'ta İsa Mesih'e Tanrı denilmiştir³⁰.

Photinus'un, İsa Mesih'in ilah olarak takdim edilmesine karşı ileri sürdüğü deliller bunlarla sınırlı değildir. O, Kutsal Kitap'taki başka cümlelerin de kendisini desteklediğini düşünmüştür. Söz gelimi, Matta'da (28:18), "Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verilmiştir" denilmektedir. Şayet, der Photinus, İsa Mesih her şeyin yaratılmasından önce var olan bir Tanrı olsaydı, o zaman Matta'da ifade edilen bu yetkiyi sonradan elde etmezdi³¹.

²⁴ Fisher, George Park, *History of Christian Doctrine*, New York 1986, s. 142; Chapman, John, "Photinus", *Catholic University*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/12043a.htm>.

²⁵ Yuhanna 1:12. Ayrıca bkz. Romalılar 8:16; I.Yuhanna 3:1.

²⁶ Yakup 1:18; I.Yuhanna 3:9.

²⁷ Çıkış 7:1.

²⁸ Mezmurlar 82:6.

²⁹ Yuhanna 10:35.

³⁰ *ST*, III/16:1; III/2:11; *SCG*, IV/4:3.

³¹ *SCG*, IV/4:5.

Romalılara Mektup'taki "Beden açısından Davut soyundan doğan... yeterli güçle Tanrı Oğlu atanan İsa Mesih..." ifadesine de değinen Photinus, "doğmak" ve "atanmak" kelimelerinin, İsa Mesih'in ezeli olmadığını çağrıştırdığını öne sürmüştür. Elçilerin İşleri'nde Petrus'un şöyle dediği rivayet edilir: "Bu nedenle tüm İsrail toplumu kesin olarak bilsin ki, Tanrı O'nu –sizin çarmıha gerdiğiniz İsa'yı- Rab ve Mesih atadı"³². Photinus'un iddiasına göre, İsa Mesih "rab" olarak atandığına göre, Tanrı niteliğini sonradan kazanmış olmalıdır³³.

Kutsal Kitap'ta İsa Mesih'in bir kadının rahminde taşınması, yaşının ilerlemesi, açlık çekmesi, yorulması, ölüme maruz kalması, bilgisinin artması, kıyametin ne zaman kopacağını bilmemesi, ölüm korkusu çekmesi gibi gerçekten Tanrı olmakla bağdaştırılamayacak niteliklere değinen Photinus, İsa Mesih'in, erdemi nedeniyle ve inayet sayesinde Tanrı vasfını kazandığını ve O'nun gerçek bir Tanrı olmadığını iddia etmiştir³⁴.

Thomas Aquinas, bu görüşleri ilk olarak hayatları hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız Cerinthus ve Ebion'un, daha sonra Samosatalı Paul'ün dile getirdiğini ve Photinus'un da aynı görüşleri daha da geliştirerek savunduğunu söyledikten sonra, muarızlarının görüşlerini çürütmeye çalışır.

Thomas'a göre, Kutsal Kitap'taki "Enginler yokken, suları bol pınarlar yokken doğmuştum"³⁵ cümlesi, açık bir şekilde, İsa Mesih'in bütün varlıklardan önce var olduğunu gösterir. Bu nedenle, İsa'nın, Meryem'den dünyaya gelmesi nedeniyle bir başlangıcının olduğu ileri sürülemez. Bu cümlede İsa Mesih'in, varlıklar yaratılmadan önce Meryem'den doğacağını belirlediği, burada bir alınyazısına işaret edildiği öne sürülürse, Aquinas'ın buna Kutsal Kitap'tan bulduğu cevap hazırdır:

*Her şeyin başlangıcından önce Tanrısal Söz vardı. Tanrı her şeyi O'nun aracılığıyla oluşturdu ve olanlardan hiçbiri O'nsuz olmadı*³⁶.

³² İşler 2:36.

³³ SCG, IV/4:8.

³⁴ SCG, IV/4:9.

³⁵ Özdeyişler 8:24.

³⁶ Yuhanna 1:1, 3.

Aquinas, İsa Mesih'in gökten dünyaya indiğine ilişkin Kutsal Kitap cümlelerini de İsa'nın başlangıcının olmadığına dair deliller olarak sunmaktadır³⁷.

Hatırlanacağı gibi, Photinus, Kutsal Kitap'ta insanın erdemi sayesinde Tanrı niteliği kazanabileceğinin açıklandığını dile getirmişti. Aquinas, İsa Mesih ile ilgili durumun bunun tersi olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, Kutsal Kitap, İsa'nın insanlıktan Tanrılığa yükseldiğini değil, tevazuu nedeniyle Tanrı iken insanlığa indiğini açıklamaktadır³⁸. Dolayısıyla Photinus'un söyledikleri havarilerin öğretisiyle çelişmektedir.

Kutsal Kitap'ta İsa'nın dışında başka insanlara da "Tanrı Oğlu" veya "Tanrı'nın Oğulları" diye hitap edildiği yönündeki iddialara karşı, Aziz Thomas Aquinas, İsa ile ilgili ifadelerin diğerlerinden farklı olduğu ve daha özel bir nitelik taşıdığı kanaatinde. Yeni Ahit'te "Oğul" kelimesinin bazen yalın olarak kullanıldığı ("Sevgili Oğlum budur")³⁹, bazen de İsa Mesih'in "Biricik Oğul" olarak isimlendirildiği görülmektedir⁴⁰. Pavlus'un İsa Mesih ile ilgili söyledikleri ise, O'nun "Oğul" olma bakımından sahip olduğu ayrıcalıklı mevki daha açık bir şekilde dile getirmektedir:

Çünkü Tanrı önceden bildiği kişileri, Oğlu'nun benzerliğinde olsunlar diye önceden kararlaştırdı. Öyle ki, Oğul birçok öbür kardeşin arasında 'İlk doğan' olsun⁴¹.

Bu son cümleyi delil olarak gösteren Aquinas, "Şayet İsa Mesih diğerleri gibi genel anlamda 'Oğul' olarak isimlendirilseydi, kendisine 'İlk doğan' unvanı verilmezdi. 'İlk doğan' unvanı, 'Oğul' unvanının İsa Mesih'ten diğerlerine geçtiğini gösteriyor" demektedir⁴².

Thomas Aquinas, İsa Mesih'in "Oğul" olma konusundaki ayrıcalıklı yerine işaret eden başka Kutsal Kitap ifadelerine de değinmektedir. Eski Ahit'te ruhların takdis edilmesi ve günahların bağışlanması gibi sadece Tanrı'ya ait olan bazı nitelikler vardır;

³⁷ Bkz. Yuhanna 3:13; 6:38; Özdeyişler 8:29-30.

³⁸ Bkz. Filippililer 2:6.

³⁹ Matta 3:17.

⁴⁰ Yuhanna 1:14, 18.

⁴¹ Romalılara 8:29. Ayrıca bkz. Galatyalılara 4:4-5.

⁴² SCG, IV/4:14.

bu niteliklerin bir başkasına atfedilmesi mümkün değildir⁴³. Yeni Ahit'te ise bu iki özelliğin İsa Mesih'e de verildiği görülmektedir⁴⁴. O halde ruhları takdis eden ve günahları bağışlayabilen İsa Mesih'in Tanrı Oğlu olmasıyla, ruhları takdis edilmiş ve günahları bağışlanmış olanlara "oğul" denilmesi arasında fark vardır ve bu sebeple İsa Mesih hem Tanrı Oğlu hem de Tanrı'dır⁴⁵.

b) Sabellius Eleştirisi

Sabellius'un hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Libyalı olduğu, bir müddet Roma'da ders verdiği ve 220 yılından sonra öldüğü kabul edilmektedir. Tanrı'yı bölünmez bir monat olarak gören Sabellius, Tanrı Oğlu İsa Mesih ile Baba Tanrı'nın aynı ve bir olduğunu savunmuştur. Sabellius, görüşünü savunmak için güneş örneğini kullanır. Tek bir varlık olan güneş etrafına sıcaklık ve ışık yayar. Bunun gibi, Tanrı da form veya tözdür (Sabellius bunu ifade etmek için Aristoteles'in "ousia" terimini kullanır); Oğul ve Kutsal Ruh ise Tanrı'nın kendini ifade etme şekilleri/modlarıdır (Sabellius'un ifadesiyle "prosopon", yani yüz veya maske). Sabellius'a göre Tanrı başlangıçta Oğul diye adlandırılmamış, inkarnasyonun gizemi içinde Meryem'den doğduktan sonra oğulluk ismini almıştır. Baba Tanrı ile İsa Mesih'in aynı olduğu yönündeki görüşünün doğal bir sonucu olarak, Sabellius, Meryem'den doğmak, acı çekmek, ölmek ve yeniden dirilmek gibi Kutsal Kitap'ta İsa Mesih'e atfedilen bütün niteliklerin Baba Tanrı'ya da izafe edilebileceğini düşünmüştür⁴⁶. Sabellius, "Beni görmüş olan Baba'yı görmüştür... Ben Baba'dayım, Baba da bendedir... Size söylediğim sözleri kendiliğimden söylemiyorum. Bende kalıcı olan Baba kendi işlerini yapıyor"⁴⁷ gibi bazı Kutsal Kitap cümlelerini de görüşlerini kanıtlayan deliller olarak sunmaktadır.

Aquinas, Kutsal Kitap'ın, Sabellius'un görüşlerini açık bir şekilde çürüttüğünü düşünmektedir. Kutsal Kitap'ta Mesih, Tanrı Oğlu olarak sunulmaktadır. Oğulun varlık sahnesine çıkmasını sağlayan babadır. Varlığı veren ile varlık sahnesine çıkanın aynı

⁴³ Bkz. Levililer 20:8; Yeşaya 43:25.

⁴⁴ Bkz. İbraniler 2:11; 13:12; Matta 9:6.

⁴⁵ SCG, IV/4:16.

⁴⁶ Bkz. Carrington, Philip, *The Early Christian Church*, Cambridge 1957, c. 2, s. 433-435; Stevenson, J. (ed.), *A New Eusebius*, 268; Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, 121-123; Cohn-Sherbok, Lavinia, *Who's Who in Christianity*, London 2002, s. 265; SCG, IV/5:1; ST, I/31:2; I/27:1; I/28:3.

⁴⁷ Yuhanna 14:9-10. Sabellius'un delil olarak sunduğu diğer cümleler: Tesniye 6:4; 32:39.

olması düşünülemezine göre, Baba Tanrı ile Oğul aynı değildir⁴⁸. Kutsal Kitap'taki şu ifadeler de Sabellianizm'i desteklememektedir: “Kendi isteğimle değil, beni gönderenin isteğini uygulamak için gökten indim”⁴⁹. Kutsal Kitap'ta “Ben ve Baba” denildikten sonra çoğul bir fiilin kullanılması da bu ikisi arasında bir ayırım olduğunu göstermektedir⁵⁰.

Şayet, der Aquinas, Baba ile Oğul arasındaki ayırım, Sabellius'un iddia ettiği gibi, inkarnasyonun gizemi içinde ortaya çıkmışsa, bu, inkarnasyondan önce Baba ve Oğul birdi, demektir. Ancak bazı Kutsal Kitap ifadeleri bu görüşün zıddını söylemektedir: “Her şeyin başlangıcından önce Tanrısal Söz vardı. Tanrısal Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Tanrısal Söz Tanrı'ydı”⁵¹ cümlesinden de anlaşılabilceği gibi, Tanrı'yla birlikte olan Söz, Tanrı'dan farklı bir şeydir. Yaratılış Kitabı'nda da “İnsanı kendimize benzer yaratalım”⁵² denilirken, çoğul bir ifade kullanılması da Aquinas'a göre, Baba ile Oğul'un farklı olduğunu göstermektedir⁵³.

c) Arius Eleştirisi

Baba ile Oğul'un bir ve aynı olduğunu savunan Sabellianist düşüncenin karşısında, bu ikisinin farklı olduğunu benimseyen Ariusçuluk da Aquinas'ın ele alıp çürütmeye çalıştığı akımlardan biridir. İlk dönem Hıristiyanlığı'nın en önemli tartışmalarından biri hiç şüphesiz Arius'un İsa Mesih'le ilgili görüşleridir. Dinî eğitimini Antakya İlahiyat Okulu'nda tamamlayan Arius, İskenderiye Kilisesi'nin önde gelen rahiplerinden biriydi. İskenderiye Kilisesi'nin patriği Alexander'ın Sabellianist açıklamalarına tepki gösteren Arius, Baba ile Oğul'un farklı olduğu yönündeki görüşleriyle İlk dönem Hıristiyanlık tarihinde en önemli heretik akımlardan birinin kurucusu haline gelmiştir⁵⁴. İskenderiye patriği Alexander'a yazdığı mektupta Arius, doğmama, ezeli ve gerçek olma, başlangıcı olmama gibi özellikleri başka kimseyle paylaşmayan tek bir Tanrı'ya inandığını açıklamaktadır. Yine bu mektupta, Tanrı'nın

⁴⁸ SCG, IV/5:5.

⁴⁹ Yuhanna 6:38.

⁵⁰ Bkz. Yuhanna 10:30.

⁵¹ Yuhanna 1:1.

⁵² Yaratılış 1:26. Ayrıca bkz. Hoşea 1:7; Özdeyişler 8:30.

⁵³ SCG, IV/5:9.

⁵⁴ Çelik, *Süryani Tarihi*, 107-108.

her şeyden önce Oğul'u, Oğul aracılığıyla da zamanı ve evreni yarattığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla Oğul, her ne kadar yaratılışın en mükemmel örneği olsa da, sonuçta yaratılmıştır ve Baba ile aynı değildir⁵⁵. Arius görüşlerini *Thalia* adını verdiği bir eserde sistemleştirmiş; ancak bu eserin çok az bir bölümü günümüze ulaşmıştır. *Thalia*'nın günümüze gelen bölümlerinde Arius, Tanrı'nın ezelî olduğunu; Oğul'u varlıkların başlangıcı olarak ve zamandan bağımsız bir şekilde yarattığını açıklamaktadır. Bu eserde, ayrıca Oğul'un Tanrısal bir töze sahip olmadığı, dolayısıyla Tanrı'ya denk veya Tanrı'yla aynı öze sahip olamayacağı da dile getirilmektedir. Oğul, ne Tanrı'dır ne de Tanrı'yı özü itibariyle bilebilir⁵⁶.

Arius'un görüşleri dört esas etrafında özetlenebilir. Birinci esas, Kelâm'ın Tanrı'dan farklı olduğunu vurgulamaktadır. Tanrısal bir öze sahip olmayan Kelâm, Tanrı'nın emriyle yoktan yaratılmıştır. Kutsal Kitap'ta Kelâm hakkında kullanılan "doğmak (beget)" kelimesi, Arius'a göre, "yaratmak" anlamında değerlendirilmelidir. İkinci esas, yaratılmış olması göz önüne alındığında Kelâm'ın bir başlangıcının olması gereğidir. Bununla birlikte, Arius'un, Kelâm'ın her şeyden, hatta zamandan bile önce yaratıldığını kabul ettiği de unutulmamalıdır. Arius'un meşhur formülü ile söylenecek olursa, "Kelâm'ın olmadığı bir an vardır". Bunun aksini, yani Kelâm'ın ezelî olduğunu düşünmek, teologumuza göre, monoteizme aykırıdır ve aynı zamanda "bizâtihi var olan iki varlık" sonucuna götüreceği için imkânsızdır. Arius'un görüşlerinden çıkarılabilecek üçüncü esas, Oğul'un, Tanrı'yla hiçbir ortak yönünün olmamasıdır. Arius daha da ileri giderek Oğul'un, gerçek anlamda bir Tanrı bilgisine bile sahip olmadığını ileri sürmüştür. Oğul'un Tanrı Kelâmı veya Tanrı'nın hikmeti olarak adlandırılması, Kelâm ve Hikmet'e bir ölçüde iştirak etmesi nedeniyledir. Bu sebeple, Tanrı Kelâmı olarak adlandırılan Oğul, aslında, bizatihi Tanrı'ya ait olan Kelâm'dan farklıdır. Oğul, ancak kendi kapasitesinin elverdiği ölçüde Tanrı'yı bilebilir. Dördüncü esas ise, Oğul'un değişime ve günaha açık bir doğasının olmasıdır⁵⁷.

Kutsal Kitap'ta Kelâm'ın "Tanrı" şeklinde adlandırılmasının⁵⁸, Arius için bir sorun oluşturacağı düşünülebilir. Ancak bu adlandırmanın farkında olan Arius, Kutsal

⁵⁵ Stevenson, J. (ed.), *A New Eusebius*, 346-347.

⁵⁶ Stevenson, 350-351.

⁵⁷ Bkz. Kelly, 227-229.

Kitap'ta meleklerin de "tanrılar" ve "Tanrı'nın oğulları" diye isimlendirildiğine dikkat çekmektedir⁵⁹. Dolayısıyla, "tanrı" veya "Tanrı Oğlu" olmak, diğer varlıklardan üstün olmak anlamına gelir. Kutsal Kitap'taki "Sonsuz yaşam seni, tek gerçek Tanrı'yı bilmeleridir"⁶⁰ cümlesi de gerçek ve yegâne tanrının Baba olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Timoteos'a I. Mektup'ta (6:14-16) İsa Mesih ile Tanrı arasında kesin bir ayırım yapılmış ve Baba'nın, kralların kralı, tanrıların tanrısı, yegâne ölümsüz olduğu açıklanmıştır⁶¹.

Tanrı'nın İsa Mesih'ten büyük ve üstün olduğunu belirten Kutsal Kitap cümlelerini⁶² delil olarak sunan Arius'a göre, Baba ve Oğul'un doğası aynı olsaydı, büyüklükleri ve azametleri de aynı olurdu ve bu durumda Oğul Baba'dan daha aşağı bir mevkide olmazdı. O halde Oğul ile Baba aynı doğaya sahip değillerdir⁶³. Baba ile Oğul'un doğasının ayrı olduğunu gösteren başka deliller de vardır: Baba'nın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; Oğul ise böyle değildir. Kutsal Kitap'a göre Oğul'daki her şeyi veren Tanrı'dır; İsa Mesih bunlara kendiliğinden sahip olmamıştır⁶⁴. Oğul'un öğrenmeye ve yardıma ihtiyacı vardır⁶⁵. Ayrıca, İsa Mesih'in Tanrı'dan emir alması, O'na itaat etmesi ve gönderilmesi, bilgi eksikliğinin olması, yaratılması onun daha aşağı bir mevkide olduğunu göstermektedir⁶⁶.

Kısaca söylemek gerekirse, Arius'a göre, Tanrı Oğlu yaratılmıştır; diğer varlıklardan üstündür; Tanrı bütün varlıkları onun vasıtasıyla yaratmıştır; ama İsa Mesih ne Tanrı'dır ne de Tanrı ile aynı öze sahiptir. Arius'un Tanrı Oğlu hakkındaki bu görüşleri ilk dönem Hıristiyanlık tarihinde en önemli ayrılıklardan birini oluşturmuştur. Hıristiyanlığı devletin resmî dini haline getiren Roma İmparatoru Konstantin'in emriyle 325 yılında İznik'te bir konsil toplanmıştır. İlk ekümenik konsil olarak kabul edilen İznik Konsili'nde Arius sürgün edilmiş ve Ariusçülük de yasaklanmıştır. Ancak yasaklanmasına rağmen, Ariusçu görüşler İznik Konsili'nden sonra da devam etmiştir.

⁵⁸ Yuhanna 1:1.

⁵⁹ Bkz. Eyüp 38:4, 7; Mezmurlar 81:1.

⁶⁰ Yuhanna 17:3.

⁶¹ SCG, IV/6:1; ST, III/16:9.

⁶² Bkz. Yuhanna 14:28; I. Korintliler 15:28.

⁶³ SCG, IV/6:5.

⁶⁴ Bkz. Matta 11:7; Yuhanna 3:35.

⁶⁵ Bkz. Yuhanna 5:19-20; 14:15;

Hatta 352-366 yıllarında papalık yapan Liberius'un bile Arius'un görüşlerini benimsediği iddia edilmektedir. Bu iddia, I.Vatikan Konsili'nde kabul edilen papaların yanılmazlığı dogmasına yönelik eleştirilerde de sık sık gündeme getirilmektedir⁶⁷.

Aziz Thomas Aquinas, Arius'un bu görüşlerini Platoncuların söylemlerinden geliştirdiğini düşünmektedir. Nitekim Platon ve onun izinden gidenlere göre aşkın, her şeyin Yaratıcısı ve Babası olan bir Tanrı vardır. Bu Tanrı'dan "Akıl" ortaya çıkmıştır. Her şey "Akıl'da form kazanmıştır ve "Akıl" diğer varlıklardan üstündür. Dünya ve diğer mahlûkat "Akıl'dan sonra yaratılmıştır. Müellifimize göre, Arius ve taraftarları, Kutsal Kitap'ta "Tanrı Oğlu" hakkında söylenenleri işte bu düşünceye göre yorumlamaktadırlar. Bu noktada o, "İlk Göğün üzerinde bir İlk Akıl vardır ve bu Akıl İlk Göğü hareket ettirir. İlk Aklın üzerinde zirvede ise Tanrı vardır" düşüncesine sahip olan İbn Sînâ'yı da Platoncular ve Arius ile aynı kategoriye yerleştirir⁶⁸.

Aquinas, Arius ve taraftarlarının görüşlerini çürütmek için Kutsal Kitap'tan deliller getirmekte ve Ariusçülerin, delil olarak öne sürdükleri Kutsal Kitap ifadelerini yanlış anladıklarını göstermeye çalışmaktadır. Ariusçüler, Kutsal Kitap'ta Mesih gibi meleklerin de "Tanrı'nın oğulları" diye isimlendirildiğini dile getirmişlerdir. Müellifimize göre Mesih ile meleklerin aynı isimle nitelendirilmeleri farklı nedenlere dayanmaktadır. Kutsal Kitap Mesih ile melekler arasında kesin bir ayırım yapmaktadır: "Tanrı meleklerden hangisine, hangi dönemde şu sözleri söylemiştir: Sen benim Oğlumsun. Ben sana bugün Baba oldum"⁶⁹.

Mesih'in, yaratılış bakımından diğer varlıklardan üstün olduğu için "Tanrı Oğlu" olarak isimlendirildiğini ve yine aynı gerekçe ile meleklerin ve azizlerin de "Tanrı'nın Oğulları" şeklinde nitelendirildiğini iddia etmek de tam olarak doğru değildir. Zira Mesih'in "Tanrı Oğlu" olarak isimlendirilmesi ile diğerlerinin bu şekilde adlandırılması aynı nedene dayansaydı, Kutsal Kitap, Mesih hakkında "biricik Oğul" adını değil, "ilk

⁶⁶ Bkz. Markos 13:22; Yuhanna 14:16, 31; Galatyalılar 4:4; Filippililer 2:8; Koloseliler 1:15.

⁶⁷ Chapman, John, "Pope Liberius", *The Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/09217a.htm> (23.05.2005); Ariusçülük hakkında geniş bilgi için bkz. Baş, Bilal, "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryusçülük Mezhebi", *Dîvân*, sy. 9, İstanbul 2002/2, s. 167-199.

⁶⁸ SCG, IV/6:14.

⁶⁹ İbraniler 1:5.

Oğul” adını kullanırdı⁷⁰. O halde Mesih’in “Tanrı Oğlu” olarak isimlendirilmesi yaratılıştaki üstünlükten kaynaklanmamaktadır⁷¹.

Mesih, der Aquinas, yaratılıştaki üstünlük nedeniyle “Tanrı Oğlu” diye isimlendirilmiş olsaydı, gerçek bir Tanrı olamazdı; zira yaratılan hiçbir şey Tanrı diye isimlendirilemez. Ancak Kutsal Kitap Mesih’in gerçek bir Oğul ve gerçek bir Tanrı olduğunu açıklamaktadır⁷². O halde, Mesih’in “Oğul” şeklinde isimlendirilmesi yaratılıştan kaynaklanan bir şey değildir. Ayrıca, Mesih’in gerçek bir Tanrı olduğunu gösteren başka Kutsal Kitap ifadeleri de bulunmaktadır⁷³.

Aquinas, Arius’un öne sürdüğü “Mesih yaratılmıştır” iddiasını da kabul etmez. Teologumuza göre yaratılmış olan hiçbir varlık tam ve gerçek bir tanrı olamaz; zira Tanrı’daki mükemmellikler insanlara azalarak geçer. Şayet Mesih yaratılmış olsaydı, tanrısal nitelikler O’nda da Tanrı’ya göre daha az olacaktı. Fakat Kutsal Kitap Mesih’in tam ve gerçek bir tanrı olduğunu belirtmektedir: “Tanrı’nın kişiliği bütün doluluğuyla Mesih’te bulunuyor”⁷⁴. O halde Mesih sonradan yaratılmış bir varlık değildir⁷⁵. Aquinas, İsa’nın yaratılmamış olduğunu kanıtlamak için O’nun, Tanrı gibi bütün bilgilerle donanmış olduğunu, Tanrı’ya ait olan her şeyin Mesih’e de ait olduğunu ve Mesih’in insan şeklinde dünyaya gelmeden önce Tanrı formuna sahip olduğunu açıklayan Kutsal Kitap ifadelerini de kullanmaktadır⁷⁶.

Kutsal Kitap’ta sadece Tanrı’ya atfedilen yaratma, her şeyi muhafaza etme ve günahları affetme gibi⁷⁷ bazı niteliklerin İsa Mesih’e de atfedilmesi, düşünürümüze göre, Tanrı Oğlu’nun ulûhiyetini gösteren başka bir delildir. Zira her varlık, sahip olduğu doğaya uygun eylemler yapar. İnsan doğasına sahip olmayan bir varlığın, insaninkine benzer eylemler yapması mümkün değildir. Bunun gibi, Tanrı doğasına sahip olmayan bir varlık da tanrısal işler yapamaz. Tanrısal işler yaptığına göre, İsa

⁷⁰ Bkz. Yuhanna 1:14.

⁷¹ SCG, IV/7:2, 4.

⁷² I. Yuhanna 5:20.

⁷³ Bkz. Romalılar 9:5; Titos 2:13.

⁷⁴ Koloseliler 2:9.

⁷⁵ SCG, IV/7:9.

⁷⁶ Bkz. Koloseliler 2:3; Yuhanna 16:15; 17:10; Filippililer 2:6-7.

⁷⁷ Bkz. Koloseliler 1:16, 17; İbraniler 1:3.

Mesih'in tanrısal bir doğaya sahip olması gerekir⁷⁸. Burada, İsa Mesih'in bahsedilen işleri kendi gücüyle yapmadığı; Tanrı adına yerine getirdiği itirazı yapılabilir. Aquinas, bu itiraza da, yine bir Kutsal Kitap cümlesiyle cevap vermektedir: "Baba ne yaparsa Oğul da aynı şeyi yapar"⁷⁹.

Görüldüğü gibi, Aziz Thomas Aquinas; Arius, Sabellius ve diğerlerinin görüşlerini çürütmek için daima Kutsal Kitap ifadelerinden yararlanmakta ve felsefî birikimini hemen hemen hiç kullanmamaktadır. Az da olsa felsefî deliller kullandığı zamanlarda da yine Kutsal Kitap ifadelerine atıf yapmaktadır. Mesih'in yaratılmamış olduğunu ispat etmek için kullandığı aklî delil bunun iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Bir cins'in içinde yer alan herhangi bir şey, der Aziz Thomas Aquinas, o cins'e ait olan her şeyin nedeni olamaz. İnsanı meydana getiren neden bir insan olamaz; zira hiçbir şey kendisinin nedeni olamaz. İnsanın meydana gelmesine neden olan şey, insan türünün dışındaki bir şey olan güneştir, daha ileri gidilirse Tanrı'dır. Fakat Kutsal Kitap'ta da belirtildiği gibi, Oğul bütün yaratılmışların genel sebebidir⁸⁰. O halde Mesih yaratılmışlarla aynı cins'e ait olamaz⁸¹.

Aquinas, Katolik inancı çerçevesinde Tanrı Oğlu ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: Mesih, gerçek ve doğal Tanrı Oğlu'dur; ezelîdir; Baba'yla eşittir; Baba'dan çıkmıştır; ama yaratılmamış veya meydana getirilmemiştir⁸².

Burada Katolik inancı bakımından dikkat edilmesi ve üzerinde durulması gereken bir nokta bulunmaktadır: Katolik inancında bir yandan Tanrı Oğlu'nun da, Baba ile denk bir ulûhiyete sahip olduğu öne sürülürken, bir yandan da tek tanrı fikri benimsenmektedir. Baba ile Oğul'un hem farklı, hem de aynı olduğunun iddia edilmesi, belki de, teslis doktrininin en önemli zorluklarından biridir. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı Oğlu'nun ulûhiyetini yukarıda da anlatılan şekilde kanıtlamaya çalışan Aquinas'ın, bir sonraki aşamada, Tanrı Oğlu ile Baba'nın tek bir tanrı olduğunu açıklamaya çalışacağı kolayca tahmin edilebilir.

⁷⁸ SCG, IV/7:18.

⁷⁹ Yuhanna 5:19.

⁸⁰ Bkz. Yuhanna 1:3; Özdeyişler 8:30; Koloseliler 1:16.

⁸¹ SCG, IV/7:16.

⁸² SCG, IV/7:23.

Düşünürümüze göre, iki tanrı olsaydı, bu durumda, her ikisi de ulûhiyet özünü paylaşmak zorunda kalırdı. Tek bir ilâhî öz olduğuna ve bu öz Baba ile Oğul (ve de Kutsal Ruh) arasında paylaşılamayacağına göre, Baba ve Oğul tek tanrı olmalıdır⁸³.

Kutsal Kitap'taki bazı cümleler, teslis doktrininin anlaşılıp açıklanmasındaki bu zorluğu daha da arttırmaktadır. “Sonsuz yaşam, tek gerçek Tanrı olan seni tanımlar”⁸⁴ şeklindeki Yeni Ahit cümlesi, sadece Baba'nın gerçek tanrı olduğunu, İsa Mesih'in gerçek bir ulûhiyete sahip olmadığı çağrışımını yapmaktadır. Bu cümlenin açıklanmasında Aquinas, zorlama gibi görülebilecek bir yoruma gitmekte ve “tek mutlak ulûhiyet Baba'ya ait olmakla birlikte, bu, Oğul'un tanrılığını dışarıda bırakmaz” demektedir. Düşünürümüze göre, Baba ile Oğul aynı doğaya sahip olduğuna göre, Baba hakkında söylenebilecek her şey Oğul hakkında da geçerlidir. Dolayısıyla Baba gerçek tanrı ise, Oğul da gerçek tanrıdır. Nitekim “Biz gerçek Olan'dayız, O'nun Oğlu İsa Mesih'teyiz. Kendisi gerçek Tanrı ve sonsuz yaşamdır”⁸⁵ cümlesiyle Yuhanna İncili de Baba'ya izafe edilen özellikleri Oğul'a atfetmek suretiyle bu gerçeği dile getirmektedir⁸⁶.

Baba ile Oğul'un bir ve aynı tanrı olduğunu iddia eden Aquinas'ın çözmek zorunda kaldığı diğer bir zorluk, “Baba, Ben'den üstündür”⁸⁷ şeklindeki Kutsal Kitap cümlesidir. Aquinas'a göre burada bahsedilen “üstünlük”, İsa Mesih'in, daha aşağıda bulunduğunu göstermektedir. Daha aşağı bir mevkide bulunmayı tercih eden ise İsa Mesih'ten başkası değildir: “Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sınıksız sarılacak bir hak saymadı. Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı”⁸⁸. Aquinas, İsa Mesih'in Baba'dan daha aşağı bir mevkide bulunmasında şaşılacak bir şey görmez; zira İsa Mesih sadece Baba'dan değil, meleklerden de daha aşağı kılınmıştır⁸⁹. Bu ifadeler, düşünürümüze göre, İsa Mesih'in beşerî doğası göz önünde bulundurularak

⁸³ SCG, IV/8:1.

⁸⁴ Yuhanna 17:3.

⁸⁵ I. Yuhanna 5:20.

⁸⁶ SCG, IV/8:2.

⁸⁷ Yuhanna 14:28.

⁸⁸ Filipeliler 2:6-7.

⁸⁹ İbraniler 2:9.

anlaşılmalıdır. Nitekim beşerî doğası sebebiyle İsa Mesih'in acı çektiğini, öldüğünü vs. söylemek de mümkün olmaktadır⁹⁰.

Benzer bir yorum Baba'nın Oğul'a emretmesi, Oğul'un Baba'ya itaat etmesi, Oğul'un Baba'ya dua etmesi⁹¹ gibi Tanrı Oğlu'nun Baba'ya bağımlılığını gösteren Kutsal Kitap cümleleri için de yapılmaktadır. Bu cümleler, İsa Mesih'in ilâhî doğasının yanı sıra, beşerî bir doğaya da sahip olması açısından değerlendirilmektedir. Buna göre Baba, beşerî bir doğaya sahip olan İsa Mesih'e emirler vermiş; İsa Mesih de bu emre itaat etmiştir⁹².

Teslis konusundaki zorluklara Aquinas'ın önerdiği çözümleri bu şekilde aktardıktan sonra, O'nun Baba Tanrı ile Tanrı Oğlu arasında kurduğu ilişki, tek cümle ile özetlenebilir: Her ne kadar farklı şahıslara sahip olsalar da, Baba ve Oğul tek bir öze veya doğaya sahiptirler.

B. Kutsal Ruh

1. Kutsal Ruh'un Ulûhiyeti

Aziz Thomas Aquinas'a göre, Kutsal Kitap yalnızca Baba ve Oğul'un değil, aynı zamanda Kutsal Ruh'un da tanrı olduğunu açıklamaktadır. Matta İncili'nde İsa Mesih'in, göğe yükselmeden önce havarilerine, insanları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz etmelerini emretmesi⁹³ Kutsal Ruh'un tanrılığını göstermektedir. Başka bir Kutsal Kitap cümlesinde ise, gökte tanıklık edecek olan üçlüden, yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan bahsedilmektedir⁹⁴. Son olarak, paraklit ile ilgili "Baba'dan size göndereceğim Yardımcı, yani Baba'dan çıkan Gerçeğin Ruhu geldiği zaman, O bana tanıklık edecek"⁹⁵ şeklindeki cümle de Kutsal Ruh'un tanrısal niteliğine delil olarak değerlendirilmektedir⁹⁶.

⁹⁰ SCG, IV/8:4.

⁹¹ Bkz. Yuhanna 14:31; 15:10; Markos 1:35; İbraniler 5:7.

⁹² SCG, IV/8:10.

⁹³ Matta 28:19.

⁹⁴ I. Yuhanna 5:7.

⁹⁵ Yuhanna 15:26.

⁹⁶ SCG, IV/15:1.

Aquinas, Kutsal Ruh'la ilgili Katolik inancını, “O gerçek Tanrı, töz (uknum, cevher), şahıs olma bakımından Baba ve Oğul'dan farklı, fakat öz itibariyle Baba ve Oğul'la aynıdır” şeklinde özetlemektedir⁹⁷.

Teologumuzun, apolojisini nassa dayandırdığı konularda genellikle Kutsal Kitap'tan alıntı yaparak görüşlerini ispat etme yoluna gittiğini daha önce belirtmiştik. Kutsal Ruh'un tanrılığı konusunda da hem Katolik inancına yönelik eleştiriler hem de Aquinas'ın bu eleştirilere verdiği cevaplar felsefî yöneme değil, Kutsal Kitap'ın değişik cümlelerine dayanmaktadır.

Aquinas, Kutsal Ruh'un tanrılığı meselesinde ilk önce muhaliflerinin görüşlerini açıklamaktadır. Kutsal Ruh'un tanrılığına karşı çıkanların başında Arius yer almaktadır. Arius'a göre Kutsal Kitap, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu açıkça belirtmektedir: “Dağları şekillendiren, ruhu yaratan ve Sözü'nü insana açıklayan O'dur”⁹⁸.

Aquinas, Arius'un bu iddiasına cevap verirken, öncelikle, “ruh” kelimesinin Kutsal Kitap'ta ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Ruh, canlıların nefes alıp vermesidir ve ruh kelimesinin kapsamı, herhangi bir basit varlığın bile sahip olduğu dürtü ve hareketi içine alacak kadar genişletilebilir. Hava görünmez olduğu için, “ruh” ismi de, tüm görünmez güç ve tözleri (cevher) ifade eder. Bu anlamda duyuşal ruh, aklî ruh, melekler ve Tanrı “ruh” diye isimlendirilir. Yukarıda Arius'un delil olarak sunduğu Kutsal Kitap cümlesinde de (Amos 4:13) “ruhun yaratılması” söz konusu edilmektedir. Ancak Aquinas bunun yanlış bir tercüme olduğu kanaatindedir. Ona göre bu cümle “rüzgârın yaratılması” şeklinde çevrilmelidir⁹⁹. Bu, cümlenin ilk kısmında dağların yaratılmasından bahsedilmesi sebebiyle daha doğru bir çeviri olacaktır. Dolayısıyla Amos Kitabı'ndaki bu cümleden, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğu sonucu çıkarılamaz¹⁰⁰.

Arius'un, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu kanıtlamak için kullandığı başka Kutsal Kitap ifadeleri de vardır. Söz gelimi, “O kendiliğinden konuşmayacak,

⁹⁷ SCG, IV/19:1.

⁹⁸ Amos 4:13.

⁹⁹ Kutsal Kitap'ın Türkçe çevirilerinde de bu cümle şöyle tercüme edilmiştir: “Dağlara biçim veren, rüzgarı yaratan, düşüncelerini insana bildiren O'dur”.

¹⁰⁰ SCG, IV/23:2.

duyduklarını söyleyecek”¹⁰¹ şeklindeki Yeni Ahit cümlesinde Kutsal Ruh’un kendisine ait bir gücünün olmadığı görülmektedir. Bir başkası adına konuşmak, otoriteye bağlı birine uygun düşer. Bu nedenle, Kutsal Ruh Tanrı’ya bağlı ve sonradan yaratılmış bir varlıktır. Yeni Ahit’te Kutsal Ruh’un Tanrı ve Oğul tarafından gönderildiği de açıklanmaktadır¹⁰². “Gönderilmek” ifadesi, gönderilenin gönderene göre daha aşağı bir mevkide olduğu izlenimini çağrıştırmaktadır¹⁰³.

Aquinas’a göre “O kendiliğinden konuşmayacak, duyduklarını söyleyecek” cümlesi, Arius’un görüşünü destekleyen ve Kutsal Ruh’un yaratılmış olduğunu kanıtlayan bir cümle değildir. Bu cümle, düşünürümüze göre, teslis hakkında genel bilgi sahibi olunarak anlaşılmalıdır. Katolik inancında, teslisi oluşturan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh her ne kadar şahıs olma bakımından farklı olsalar da, aynı öze ve aynı doğaya sahiptirler. Daha önce de belirtildiği gibi, Oğul, Baba’dan; Kutsal Ruh ise hem Baba hem de Oğul’dan çıkmıştır. Dolayısıyla, Oğul ve Kutsal Ruh, tüm bilgilerini, güçlerini ve fiillerini Baba’dan almaktadır. Bu bağlamda “O kendiliğinden konuşmayacak” cümlesi, “O kendiliğinden herhangi bir eylem yapmayacak” şeklinde anlaşılabilir. “Duyduklarını” ifadesiyle de, Kutsal Ruh’un, Baba ve Oğul’dan aldığı bilgiler kastedilmektedir. Kutsal Kitap, insanların genellikle duyarak bilgi edinmeleri nedeniyle, Kutsal Ruh’un Baba ve Oğul’dan bilgi almasını, “duymak” sözcüğüyle ifade etmiştir. Yine bu cümlelerde gelecek zamanın kullanılmış olmasına bakarak, Kutsal Ruh’un gelecekte bilgi sahibi olacağı sonucuna ulaşılmamalıdır. Kutsal Ruh’un bilgi edinmesi ezelf bir olaydır ve Aquinas’a göre ezelflik, zamanın sınırlarını aştığı için, geçmiş, şimdiki ve gelecek bütün zaman kipleri ezelfliği dile getirmek için kullanılabilir¹⁰⁴.

Aquinas, Kutsal Ruh’un “gönderilmesi” hakkındaki cümlelerin de O’nun yaratılmış olduğunu gösteren deliller olduğunu kabul etmemektedir. Kutsal Kitap İsa Mesih’in de gönderilmesinden bahsetmektedir. İsa Mesih’in gönderilmesi, insanların kendisini görebileceği bir form almasını ifade eder. Bu, ezelden beri Tanrı’da görünmez olarak bulunan İsa Mesih için yeni bir durumdur ve bunun gerçekleşmesini isteyen Tanrı’dır. İsa Mesih’in gönderilmesi, Aquinas’a göre, bu anlamda okunmalıdır. Benzer

¹⁰¹ Yuhanna 16:13.

¹⁰² Yuhanna 14:26; 15:26.

¹⁰³ Bkz. SCG, IV/16, 2-4.

bir durum Kutsal Ruh için de geçerlidir. O da, Mesih'in vaftizi esnasında bir güvercin¹⁰⁵ ve Havariler'in üzerinde "ateşten diller"¹⁰⁶ şeklinde ortaya çıkmıştır. Kutsal Ruh'un dünyada kazandığı bu yeni formlar, Tanrı'nın isteğiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, Baba ve Oğul'un, Kutsal Ruh'u göndermesi, Kutsal Ruh'un yaratılmış olması anlamında değerlendirilmemelidir¹⁰⁷.

Aquinas, Kutsal Ruh'un "gönderilmesi" ile ilgili bir başka açıklamaya da değinmektedir. Katolik inancına göre, Oğul, Baba'dan bilgi yoluyla; Kutsal Ruh ise Baba ve Oğul'dan sevgi yoluyla çıkmıştır. Kutsal Ruh'un etkisiyle bir insanın Tanrı'yı sevmesi, bu kimseye Kutsal Ruh'un gelmesi demektir. Kutsal Ruh'un bu insana gelmesi ve onun üzerinde bir etki oluşturması ise, O'nun, Baba ve Oğul'dan aldığı bir özelliktir. Bu bağlamda, Kutsal Ruh'u, Baba ve Oğul'un "gönderdiği" söylenebilir. Benzer şekilde, bir kimsenin ilâhî bir bilgiye ulaşması ve Tanrı'yı sevmesi de, bu kişiye Tanrı Oğul'nun gelmesi anlamındadır. Bu sebeple, "gönderilme" ifadesi, Tanrı Oğul'nun ve Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu göstermez¹⁰⁸.

Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu savunanlar, Tanrı Oğul'nu tanrılık konusunda Baba ile ilişkilendiren Kutsal Kitap'ın, bu bağlamda Kutsal Ruh'tan hiç bahsetmemesini de delil olarak sunmaktadırlar. Meselâ, "Bizim için tek Tanrı vardır: Her şeyin kendisinden oluştuğu Baba. Bizler de O'nun için yaşamaktayız. Ve tek Rab olarak İsa Mesih vardır. Her şey O'nun aracılığıyla oluştu"¹⁰⁹ cümlesinde Kutsal Ruh zikredilmemektedir. Yine "Oğul'u, Baba'dan başka kimse tanımaz. Oğul'dan ve Oğul'un Baba'yı tanıtmayı dilediği kişilerden başkası da Baba'yı tanımaz"¹¹⁰ cümlesinde de Kutsal Ruh ile ilgili bir açıklamaya rastlanmamaktadır.

Aquinas'a göre, Baba ve Oğul'dan bahsedilirken, Kutsal Ruh'a değinilmemiş olması, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu göstermez. Eğer yukarıdaki iddiada ortaya konan mantık işleyişi sürdürülürse, sadece Baba'dan bahseden ve Oğul'a değinmeyen Kutsal Kitap cümlelerine bakılarak, Tanrı Oğul'nun yaratılmış olduğu sonucuna

¹⁰⁴ SCG, IV/23:3.

¹⁰⁵ Matta 3:16.

¹⁰⁶ İşler 2:3.

¹⁰⁷ SCG, IV/23:4.

¹⁰⁸ SCG, IV/23:5.

¹⁰⁹ I. Korintliler 8:6; Ayrıca bkz. Matta 11:27; Yuhanna 17:3; Romalılar 1:7.

ulaşılacaktır. Aquinas, Kutsal Kitap'ta Tanrı hakkında söylenen her şeyin, teslisi oluşturan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un her biri için geçerli olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu durumda, "Oğul'u Baba'dan başkası tanımaz" cümlesini, sadece Baba ve Kutsal Ruh'un Oğul'u tanıdıkları şeklinde yorumlamak gerekmektedir. Yine Kutsal Kitap'ta "Tanrı'nın düşüncelerini de Tanrı'nın Ruhundan başkası bilemez"¹¹¹ denilirken, aslında, Tanrı'nın düşüncelerini hem Kutsal Ruh'un ve hem de Tanrı Oğlu'nun bildiği açıklanmış olmaktadır¹¹².

Kutsal Ruh'un tanrı olmadığını savunanlar, felsefî deliller kullanarak da görüşlerini kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Hareket ettirilen her şey yaratılmış demektir; zira Tanrı hareketsizdir. Hâlbuki Kutsal Kitap'ın açıklamalarına göre, Kutsal Ruh hareket etmektedir¹¹³. Bu sebeple onun tanrı olması söz konusu değildir. Aynı şekilde, artabilen veya bölünebilen her şeyin değişken ve yaratılmış olması gerekir. Kutsal Kitap'ta bu iki niteliğin Kutsal Ruh'a izafe edildiği görülmektedir¹¹⁴. Ayrıca, Tanrı'ya yakışan kendisine yalvarılmasıdır; fakat Kutsal Ruh Tanrı'ya yalvarmaktadır¹¹⁵. Bu deliller, Arius ve onun gibi düşünenlere göre, Kutsal Ruh'un tanrı olmadığını kanıtlamaktadır¹¹⁶.

Aquinas, Kutsal Ruh'un hareket ettiğine ilişkin Kutsal Kitap ifadelerinin mecazî olduğunu düşünmektedir. Kutsal Kitap'ta bu anlamda Tanrı hakkında bile mecazî ifadeler kullanıldığı görülmektedir¹¹⁷. "Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde dolaşıyordu"¹¹⁸ denilirken de mecaz yapılmış ve Tanrı'nın iradesinin gerçekleştiği açıklanmak istenmiştir. "Bütün insanların üzerine ruhumu dökeceğim"¹¹⁹ cümlesini de, Baba ve Oğul'un Kutsal Ruh'u göndermesi olarak değerlendirmek gerekir¹²⁰. O halde, Kutsal Ruh'un hareket ettiğine ilişkin mecazî Kutsal Kitap cümlelerine dayanılarak, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğu sonucunu çıkarmanın yanlış olduğunu söylemek mümkündür.

¹¹⁰ Matta 11:27.

¹¹¹ I.Korintliler 2:11.

¹¹² SCG, IV/23:6.

¹¹³ Yaratılış 1:2; Yoel 2:28.

¹¹⁴ Sayılar 11:16-17; II. Krallar 2:9-10.

¹¹⁵ Romalılar 8:26.

¹¹⁶ Bkz. SCG, IV/6, 7, 9.

¹¹⁷ Bkz. Yaratılış 3:8; 18:21.

¹¹⁸ Yaratılış 1:2.

¹¹⁹ Yoel 2:28.

Aziz Thomas Aquinas, Arius ve diğerlerinin Kutsal Ruh'un ulûhiyetini inkâr eden iddialarına bu şekilde cevap verdikten sonra, kendisini destekleyecek başka Kutsal Kitap cümlelerine işaret etmektedir. Meselâ, Kutsal Kitap, Hıristiyanların kendisine tapıldığını söyleyerek, Kutsal Ruh'un tanrı olduğunu açıkça ifade etmektedir: "Gerçek sünnetliler bizleriz. Biz Tanrı'nın Ruhuna ibadet ediyoruz"¹²¹. Dolayısıyla Kutsal Ruh kendisine tapınılan gerçek bir Tanrı'dır.

Yaratma sadece Tanrı'ya has bir eylemdir. Kutsal Kitap'ın ifadelerinde yaratılış eylemine katıldığı belirtilen¹²² Kutsal Ruh, bu özelliği nedeniyle tanrısal öze sahip bir varlık olarak görülür. Benzer şekilde, Tanrı'ya ilişkin şeyleri bilmek yaratılmışların yapabileceği bir şey değildir. Tanrı'ya ilişkin şeyleri bildiği açıklandığına göre¹²³ Kutsal Ruh'un yaratılmış bir varlık değil, Tanrı olması gerekir¹²⁴.

Bir işin yapılmasında ortak olan kişilerin doğası da aynı olmalıdır. Tanrı Oğlu ve Kutsal Ruh'un yaptıkları iş aynıdır. Kutsal Kitap'ta da belirtildiği gibi, hem Mesih hem de Kutsal Ruh azizler aracılığıyla konuşmaktadır¹²⁵. O halde Oğul'un ve Kutsal Ruh'un doğası aynıdır. Aquinas, daha önce Baba ile Oğul'un doğasının da aynı olduğunu açıklamıştı; bu durumda, Oğul, Kutsal Ruh ve Baba'nın aynı doğaya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın ve Kutsal Ruh'un aynı eylemleri yaptığı açıklanmaktadır¹²⁶. Düşünürümüze göre bu da Kutsal Ruh ile Baba'nın doğasının aynı olduğunu ve dolayısıyla Kutsal Ruh'un tanrı olduğunu göstermektedir¹²⁷. Bunların dışında, Elçilerin İşleri Kitabı da Kutsal Ruh'un tanrı olduğunu açıkça ifade etmektedir¹²⁸.

¹²⁰ SCG, IV/23:7.

¹²¹ Filippililer 3:3. Aziz Thomas Aquinas, bu cümlelerin bazı kitaplarda "Tanrı'nın Ruhunda ibadet ediyoruz" şeklinde tercüme edildiğini; ancak Grekçe ve bazı eski Latince eserlerde kendisinin kullandığı şekliyle cümlelerin anlaşıldığını belirtiyor (Bkz. SCG, IV/17:2). Türkçe çevirilerde ise bu cümle "Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla tapıyoruz" şeklinde yer almaktadır.

¹²² Mezmurlar 103:30; Eyüp 33:4.

¹²³ I.Korintliler 2:10-11.

¹²⁴ Bkz. SCG, IV/17:2, 6, 7.

¹²⁵ II.Korintliler 13:3; Matta 10:20.

¹²⁶ Bkz. II.Korintliler 6:16; I.Korintliler 3:16.

¹²⁷ SCG, IV/17:14.

¹²⁸ İşler 5:3-4.

2. Kutsal Ruh'un Menşei

İlk dönem Kilise tarihinde tartışılan konulardan biri de Kutsal Ruh'un sadece Baba'dan mı, yoksa Baba ve Oğul'dan mı çıktığı meselesidir. Konu oldukça teorik ve günümüzden bakıldığında önemsiz gibi görünmesine karşın, Hıristiyanlık'ta farklı mezheplerin doğuşuna etki edecek kadar önemli ve aynı zamanda pratik bir nitelik taşımaktadır. Kutsal Ruh'un menşei ile ilgili bu konunun bir problem olarak ortaya çıkmasını iki nedene bağlamak mümkündür. Birincisi, Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığının açıklanması¹²⁹; buna bağlı ikinci neden ise, İstanbul Konsili'nde (381) de Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığının kabul edilmesidir. Ancak III.Toledo Konsili'nde (589) Kutsal Ruh ile ilgili ifadelerle "filioque" (ve Oğul'dan) eklenerek, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiği kabul edilmiştir. Konsilin bu kararı, ikonlarla ilgili anlaşmazlıkların da etkisiyle, 1054'te Doğu ve Batı Kiliseleri'nin ayrılmasına neden olmuştur¹³⁰. Doğu Kiliseleri "Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığı" veya "Kutsal Ruh'un Oğul aracılığıyla Baba'dan çıktığı" düşüncesini benimserken, Roma Katolik Kilisesi, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan çıktığını kabul etmiştir.

Kutsal Ruh'un menşei ile ilgili tartışmaların başlangıç noktalarından biri, yukarıda da belirtildiği gibi, Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığının açıklanmasıdır. Elbette herhangi bir dindar Hıristiyan'ın, Kutsal Kitap'ta Tanrı hakkında açıkça veya imalı bir şekilde söylenmeyen bir şeyi Tanrı'ya izafe etmesi mümkün değildir. Ancak Aquinas'a göre, Yeni Ahit'te, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıkması açıkça yer almasa da, bu anlama gelecek cümleler bulunmaktadır. Söz gelimi, "O beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alacak ve size bildirecek"¹³¹ cümlesi, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığına işaret etmektedir¹³². Aquinas, Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığını açıklayan Yeni Ahit cümlesinin yorumunda, Kutsal Kitap'la ilgili genel bir ilkenin göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünmektedir. Bu ilkeye göre, Kutsal Kitap'ta teslisin üç unsurundan biri hakkında söylenen şeyler, diğer unsurlar için de doğru ve geçerlidir. Zira teslisi oluşturan tözler, asıl itibarıyla bir ve tektir. Aynı ilke,

¹²⁹ Yuhanna 15:26.

¹³⁰ Geniş bilgi için bkz. Eroğlu, Ahmet Hikmet, "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri", *Dini Araştırmalar*, c. 2, sy. 5, Ankara, Eylül-Aralık 1999, s. 408-421.

¹³¹ Yuhanna 16:14.

¹³² *ST*, I/36:2.

Matta İncili'ndeki, "Oğul'u, Baba'dan başka kimse tanımaz"¹³³ cümlesinin anlaşılabilmesi için de gereklidir. Oğul ve Kutsal Ruh'un, Oğul'u tanınması hakkında hiçbir şey söylemiyor gibi görünen bu cümle, teslisin unsurları arasındaki öz birliğine vurgu yapıldığında daha anlamlı hale gelmektedir. Aquinas, bu konuda Yuhanna İncili'ndeki "Gerçeğin Ruhu" ifadesine de dikkat çekmektedir. İsa kendisini "gerçek" olarak tanıttığına göre¹³⁴, "Gerçeğin Ruhu" ifadesi Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığına ilişkin bazı işaretleri içeriyor demektir¹³⁵.

Kutsal Ruh'un menşei konusundaki tartışmaların çıkış noktalarından biri de, İstanbul Konsili'nin kararıdır. Bu konsilde Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığı kararı alınmıştır. İstanbul Konsili'nin bu kararına rağmen, III. Toledo Konsili Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan çıktığını açıklamıştır. Doğu Kiliseleri, ökümenik kabul etmedikleri için III. Toledo Konsili'nin kararlarını benimsememektedir. Her iki konsili de ökümenik kabul eden Roma Katolik Kilisesi ise, birbirinden farklı, hatta birbiriyle çelişiyor gibi görünen bu iki konsil kararını yorumlayarak çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. Müellifimize göre, her konsil belli bir yanlışı düzeltmek için toplanmıştır. Sonradan yapılan konsiller, önceki konsillere bir şey ilave etmez; sadece önceki konsillerde zımnî olarak ifade edilen hususları, sonradan ortaya çıkan heretik akımlara karşı inancı savunmak için açıkça dile getirir. İstanbul Konsili'nde, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığını inkâr eden herhangi bir heretik akım olmadığı için, konsil bu hususu açıklama ihtiyacı hissetmemiştir. Ancak bu konuda bazı şüphelerin ortaya çıkması üzerine sonraki konsiller Kutsal Ruh'un hem Baba hem de Oğul'dan çıktığını açıklama gereği duymuşlardır¹³⁶. Bununla birlikte, Aquinas'a göre, Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığını açıklayan İstanbul Konsili kararında bile, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığı yönünde bir anlamın gizli olduğu söylenebilir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi, Baba hakkında geçerli olan şeyler, Oğul hakkında da geçerlidir¹³⁷.

Aquinas, Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığı yönündeki Yeni Ahit cümlesini ve İstanbul Konsili kararını bu şekilde yorumladıktan sonra, Kutsal Ruh'un Oğul'dan

¹³³ Matta 11:27.

¹³⁴ Yuhanna 14:6.

¹³⁵ SCG, IV/25:2.

¹³⁶ ST, I/36:2.

¹³⁷ SCG, IV/25:4.

çıktığını gösteren başka Yeni Ahit cümlelerine işaret ederek kendi görüşünü sağlamlaştırmaya çalışır. Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'u Tanrı Oğlu'nun gönderdiği ifade edilmektedir¹³⁸. Gönderenin, gönderilen üzerinde otoriteye sahip olması gerekir. Ancak buradaki otorite, Aquinas'a göre, Oğul'un büyüklüğü ya da hâkim olmasını değil; sadece Kutsal Ruh'un menşeyini gösterir.

Aquinas, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığını usavurum yardımıyla da göstermeye çalışmaktadır. Düşünürümüze göre, birbirine zıt olmayan şeylerin aynı olması mümkündür. Söz gelimi, beyaz ve üçgen farklı iki şeydir; fakat bunlar birbirine zıt olmadıkları için aynı olabilirler. Başka bir deyişle bir şey hem beyaz hem de üçgen olabilir. Katolik inancına göre, Kutsal Ruh Oğul'dan farklıdır; böyle olmasaydı, Hıristiyan tanrı anlayışı teslis değil, düallite olurdu. Oğul ile Kutsal Ruh arasındaki farklılık bazı zıtlıklardan kaynaklanmış olmalıdır. Ancak bu farklılık ne varlık ile yokluk arasında olduğu gibi, olumlu-olumsuz zıtlığı ne de mükemmel olanla olmayan arasındaki gibi, bir şeyin eksikliğine dayanan bir zıtlıktır. Hem Oğul ile Kutsal Ruh hem de Baba ile teslisin diğer iki unsuru arasındaki farklılığın nedeni, menşe' meselesinden başka bir şey değildir¹³⁹. Baba ile Oğul arasında, babalık ve oğulluk dışında hiçbir fark yoktur. Baba ile Oğul bir ve aynı olduğuna göre, Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığını söylemek, aynı zamanda onun Oğul'dan çıktığını ifade etmek olacaktır. O halde Oğul, Baba'dan; Kutsal Ruh ise hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıkmıştır¹⁴⁰.

Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıktığına ilişkin doktrin, Kutsal Ruh'un iki şeyden meydana gelen bir varlık olamayacağı yönündeki iddia ile de eleştirilmektedir. Kutsal Ruh, birleşik değil, basit bir varlıktır. Dolayısıyla eğer o, Baba'dan mükemmel bir şekilde çıkmışsa, Oğul'un bu süreçte bir etkisinin olmaması gerekir. Aquinas'a göre, ilâhiyat konusunda bilgisi yetersiz olanlar bile bu iddiaya cevap vermenin çok kolay olduğunu bilir. İlâhî güç ve öz bir olduğuna göre, Kutsal Ruh'un oluşumunda Baba ve Oğul'un etkisi, iki farklı gücün değil, tek bir gücün etkisi olarak görülmelidir¹⁴¹.

¹³⁸ Yuhanna 15:26. Aquinas'ın Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıkmasına delil olarak sunduğu diğer Yeni Ahit cümleleri için bkz. Yuhanna 15:26; 16:14-15.

¹³⁹ SCG, IV/24:7.

¹⁴⁰ SCG, IV/24:8.

¹⁴¹ ST, I/36:4; SCG, IV/25:5.

C. Genel Olarak Teslisin Açıklanması ve Savunulması

Katolik inancına göre, ilâhî doğada Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç şahıs (unsur, uknum) bulunmaktadır. Sadece kendi aralarındaki ilişkileri açısından farklı olan bu üçlü, asıl itibariyle tek bir tanrıdır. Baba, babalık bakımından Oğul'dan farklıdır. Oğul da oğul olması sebebiyle Baba'dan farklıdır. Kutsal Ruh hem Baba hem de Oğul'dan gelmesi bakımından diğer ikisinden farklıdır. Teslisi oluşturan unsurlar arasında bunun dışında bir farklılık bulunmamaktadır. Oğul'un Baba'dan, Kutsal Ruh'un ise Baba ve Oğul'dan çıkması, yokluktan varlık sahnesine çıkmak olarak anlaşılmalıdır; Tanrı'nın kendi içinde gerçekleşen bir süreç olarak değerlendirilmelidir. Baba'dan, ilâhî akıl vasıtasıyla Kelâm, yani Oğul; ilâhî irade aracılığıyla da Sevgi, yani Kutsal Ruh çıkmıştır¹⁴².

Daha önce de belirtildiği gibi, Aquinas, teslisin akılla anlaşılamayacağını savunmaktadır. Bununla birlikte o, teslis düşüncesini insan zihni ile karşılaştırarak açıklamaya çalışır. İnsan zihni, kendisini idrak ettiğinde, kendi içindeki bir "kelâm"ı tasavvur etmiş olur. Başka bir deyişle insan zihninin içinde, *algılanmış bir zihin* bulunur. İnsan zihni kendisini sevdiğinde, iradesinde kendini "sevilen bir varlık" olarak üretir. Bu süreç daha ileri gitmez ve üç halkadan oluşan bir daire şeklinde kendi içinde hareket eder. Kısaca ifade edilecek olursa, bahsedilen üç şey de aslında zihinde meydana gelmektedir: Zihnin kendisi (sürecin kaynağı), akılda algılanan zihin ve iradede sevilen zihin.

İnsan zihninde olduğu gibi, Tanrı'da da üç unsur bulunmaktadır. Tüm ilâhî gelişimin kaynağı olan Tanrı (Baba), söz yardımıyla akılda ortaya çıkan Tanrı (Oğul) ve sevgi yoluyla ortaya çıkan Tanrı (Kutsal Ruh)¹⁴³. Aquinas'a göre, Tevrat'ta geçen "İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım"¹⁴⁴ cümlesi de, insan zihni ile Tanrı'nın üç unsurdan oluşması arasındaki benzerliği dile getirmektedir.

Teslis doktrini, hiç şüphesiz, Hıristiyanlığın en çok tartışılan konularından biridir. Aquinas'ın da kabul etmek zorunda kaldığı gibi, salt akılla anlaşılamayacak bir

¹⁴² SCG, IV/26:1, 2.

¹⁴³ Bkz. SCG, IV/26:6, 7.

¹⁴⁴ Yaratılış 1:26.

doktrin olan teslis, Hıristiyanlığın ilk yıllarından itibaren değişik eleştirilere maruz kalmıştır.

1. Tanrı'da Üç Şahıs ve Tek Öz/Doğanın Bulunması

Tanrı'nın üç şahıs ve bir doğadan oluştuğu yönündeki Katolik öğretisi sık sık eleştirilmektedir. Aquinas'ın bu bağlamda ele aldığı eleştiriler, daha ziyade, üç şahsın tek bir doğaya/öze sahip olmasının imkânı ile alakalıdır. Tek doğa öğretisine yönelik ilk eleştiride “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birbiriyle uyum içinde olan üç tözdür” şeklindeki Kilise öğretisine atıf yapılmaktadır. Bilindiği gibi, Tanrı'da töz (cevher) ile öz aynıdır; bu durumda, eğer Tanrı'da üç töz olduğu kabul ediliyorsa, aynı zamanda üç öz olduğu da kabul edilmelidir. Katolik Kilisesi'nin teslis doktrinine yönelik ikinci eleştiri, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un tek bir doğaya/öze sahip olduğunu açıklayan herhangi bir Kutsal Kitap ifadesinin bulunmamasıdır. Dolayısıyla Katolik Kilisesi, Kutsal Kitap'ta açıklanmayan bir öğretiyi kabul etmiş olmaktadır.

Aquinas'ın ilk eleştiriye verdiği cevap oldukça kısadır. Düşünürümüze göre, “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birbiriyle uyum içinde olan üç tözdür” şeklindeki Kilise öğretisinde kullanılan töz kelimesinin, *hypostasis* olarak algılanması gerektiğini düşünmektedir. Bu açıklamanın anlamlı hale gelebilmesi için, elbette, onun töz ve hypostasis kelimelerine hangi anlamları yüklediği bilinmelidir. Aquinas'a göre töz iki anlama gelebilir: İlk olarak, bir şeyin niteliği veya özünü ifade eder ve bu anlamıyla Grekçe *ousia* kelimesiyle aynı anlamdadır. İkinci anlamı ise *hypostasis*'tir. *Hypostasis* Grekçe'de hem töze ait cinsteki bireyi hem de akıl sahibi varlığı ifade eder. Aquinas, burada ikinci anlamı tercih etmekte ve teslisin üç unsurundan her birini ifade etmek için Grekçe'de kullanılan *hypostasis*'in karşılığı olarak, genellikle şahıs (person) ve töz (subsistence) kelimelerini tercih etmektedir¹⁴⁵. Kısaca söylenecek olursa, “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh... üç tözdür” şeklindeki Katolik öğretiyi, “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh... üç şahıstır” şeklinde yorumlamak mümkündür.

Teslise yöneltilecek ikinci eleştiri (“Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un tek bir öze sahip olduğu Kutsal Kitap'ta açıklanmamıştır”), Aquinas'ın da kabul ettiği bir gerçeği dile

¹⁴⁵ ST, I/29:2.

getirmektedir. Ancak Aquinas, açıkça ifade edilmemekle birlikte, Kutsal Kitap'ta teslisi oluşturan üç şahsın aslında tek bir öze sahip olduğuna işaret eden cümlelerin bulunduğunu savunmaktadır. Söz gelimi, İsa Mesih'in "Ben ve Baba biriz", "Ben Baba'da, Baba da Ben'dedir"¹⁴⁶ şeklindeki ifadeleri, aslında, Tanrı'daki üç şahsın özsel birliğini göstermektedir¹⁴⁷.

2. Oğul ve Kutsal Ruh'un Ezelî Olması

Teslisle ilgili başka bir eleştiri, Oğul ve Kutsal Ruh'un Baba gibi ezelî olmasına yöneliktir. Katolik öğretiyeye göre Oğul Baba'dan, Kutsal Ruh ise Baba ve Oğul'dan çıkmıştır. Ezelîlik açısından bakıldığında, meydana gelen şey ile meydana getiren ilke arasında bir farklılığın bulunması gerekir. Dolayısıyla Oğul ve Kutsal Ruh'un ezelîlik bakımından Baba ile aynı olması mümkün değildir. Başka bir deyişle, Baba Oğul'u meydana getirdiğine göre, Oğul belli bir noktada var olmaya başlamıştır ve bu andan önce Oğul'un var olmaması gerekir. Dolayısıyla ne Oğul ne de Kutsal Ruh ezelîdir.

Aquinas'ın da işaret ettiği gibi, yukarıdaki eleştiri, etkinin nedenden sonra meydana geldiği ön kabulüne dayanmaktadır. Bu ön kabulün doğru olup olmadığı ya fâile ya da eyleme bakılarak anlaşılabilir. Fâiller doğal ve özgür olmak üzere ikiye ayrılır. Özgür fâil etkiyi meydana getirme zamanını seçme özgürlüğüne sahiptir. Doğal fâillerin böyle bir seçme özgürlüğü yoktur. Söz gelimi, insan, âlemin başlangıç noktasında bir şey meydana getirme gücüne sahip değildir. Yukarıdaki ön kabulün doğruluğu meydana gelen eyleme bakılarak da sınanabilir. Eğer incelenen eylem, ardışık bir eylem ise, eylemi meydana getiren ilke ile etkinin aynı anda olması mümkün değildir. Ancak etkisini eş zamanlı olarak meydana getiren bir eylemde, etki ile neden arasında bir zaman farkının olması gerekli değildir.

Oğul'un Baba'dan çıkması, ardışık bir eylem olarak düşünülürse, Oğul'un sonradan varlık sahnesine çıktığı ve bu meydana gelmenin, hareketi de içinde barındıran maddî bir eylem olduğu kabul edilmiş olacaktır. Bu ise Oğul için düşünülemez bir

¹⁴⁶ Yuhanna 10:30, 38.

¹⁴⁷ ST, I/39:2.

durumdur. Dolayısıyla Oğul'un Baba'dan çıkması eş zamanlı bir eylemdir ve Baba gibi Oğul ve Kutsal Ruh da ezeldir¹⁴⁸.

3. Teslisi Oluşturan Şahısların Üstünlük ve Güç Bakımından Eşitliği

“Baba benden üstündür”, “Oğul da her şeyi kendisine bağımlı kılan Tanrı'ya bağımlı olacaktır”¹⁴⁹ şeklindeki Kutsal Kitap cümlelerinden hareketle, büyüklük/azamet bakımından Oğul'un Baba ile eşit olamayacağı dile getirilmektedir. Ayrıca, babalık sıfatına sahip olmadığı için, Oğul'un, Baba'nın yüceliğine ve büyüklüğüne erişemeyeceği de iddia edilmektedir.

Aquinas'a göre, yukarıdaki Kutsal Kitap cümlelerini doğru anlayabilmek için, İsa Mesih'in beşerî ve ilâhî iki doğasının bulunduğu ve bu cümlenin beşerî doğayla ilgili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. “Baba benden üstündür” denilirken, İsa Mesih'in beşerî doğasının, Baba'dan daha aşağıda olduğu anlatılmak istenmektedir. Oğul'un babalık sıfatına sahip olamayacağı eleştirisine karşı Aquinas, babalığın bir onur ve onurun da özle ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Teslisi oluşturan üç şahıs da, aynı tanrısal öze sahip olduğuna göre, Baba'ya ait olan bütün yücelik ve onurlar, aynı zamanda Oğul'a ve Kutsal Ruh'a da ait demektir¹⁵⁰.

Katolik öğretiye yöneltilen başka bir eleştiriye göre, “Oğul, Baba'nın yaptıklarını görmedikçe kendiliğinden bir şey yapamaz”¹⁵¹ şeklindeki Kutsal Kitap cümlesi, Oğul'un güç bakımından Baba'ya eşit olamayacağını açıklamaktadır. Benzer şekilde, Baba'nın Oğul'a emrettiği, bazı şeyleri öğrettiği de Kutsal Kitap'ta açıklanmaktadır¹⁵². Emreden emir alandan, öğreten öğrenenden üstün olduğuna göre, Baba da Oğul'dan üstün olmalıdır.

Aquinas, bu eleştirilere, gücün varlıkların doğasıyla ilişkili olduğunu açıklayarak cevap vermeye çalışır. Kâinatta da görülebileceği gibi, doğası daha mükemmel olan varlıklar daha güçlüdür. Teslisi oluşturan üç şahıs da aynı öze/doğaya sahip olduğuna göre, hem Oğul hem de Kutsal Ruh, güç bakımından Baba ile aynı mükemmelliğe

¹⁴⁸ ST, I/42:2.

¹⁴⁹ Yuhanna 14:28; I.Korintliler 15:28.

¹⁵⁰ ST, I/42:4; III/20:1.

¹⁵¹ Yuhanna 5:19.

¹⁵² Yuhanna 5:30; 14:31.

sahiptir. “Oğul kendiliğinden bir şey yapamaz” cümlesi ise, teologumuza göre, Baba’nın sahip olduğu gücün Oğul’da bulunmadığını göstermez. Nitekim cümlenin devamında, “Baba ne yaparsa, Oğul da aynıını yapar” denilerek, Oğul’un gücüne işaret edilmektedir. Yukarıdaki cümlede, Oğul’un, gücünü Baba’dan aldığı ifade edilmek istenmektedir. Bu ise Katolik inancı açısından bir sorun oluşturmaz; zira Oğul, sadece gücünü değil, doğasını da Baba’dan almıştır. Baba’nın Oğul’a öğretmesi ve emir vermesi meselesine gelince, Aquinas’a göre bu iki şekilde yorumlanabilir: Öğretmeyi, Tanrı’nın ezelde Oğul’a bilgi iletmesi; emretmeyi ise, yine ezelde O’na irade bahşetmesi olarak anlamak mümkündür. Bununla birlikte Aquinas, bu cümlelerin, İsa Mesih’in beşerî doğasına işaret ettiğini söylemenin daha doğru olacağını düşünmektedir¹⁵³.

II. İnkarnasyon

A. Katolik İnancına Göre İnkarnasyon

Aquinas’a göre, ilâhiyat ile ilgili meseleler arasında insan aklını en çok zorlayanı, gerçek bir Tanrı’nın, yani Tanrı Oğlu’nun gerçek bir insan olması anlamına gelen inkarnasyondur. Diğer mucizevî olaylar, inkarnasyon kadar gizemli ve sıra dışı değildir¹⁵⁴.

İnkarnasyonla ilgili ilk ifadeler Yeni Ahit’te bulunmaktadır. Yuhanna İncili’nde İlâhi Kelâm’ın bedenleşip insanlar arasında yaşadığı ifade edilmektedir¹⁵⁵. Aslî günah ile inkarnasyon arasındaki ilişkiye dikkat çeken Pavlus ise inkarnasyonu şöyle açıklamaktadır:

Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı’ya eşitliği sınımsız sarılacak bir hak saymadı. Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan benzeyişinde doğdu. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı¹⁵⁶

¹⁵³ ST, I/42:6.

¹⁵⁴ SCG, IV/27:1.

¹⁵⁵ Yuhanna 1:14.

¹⁵⁶ Filippililer 2:6-7.

Bu iki açık ifadenin dışında, başka cümlelerin de dolaylı olarak inkarnasyona işaret ettiği düşünülmektedir. Söz gelimi, İsa Mesih kimi zaman “Baba benden üstündür”¹⁵⁷, “Yüreğim ölüm derecesinde kederli”¹⁵⁸ gibi cümlelerle mütevazı bir şekilde kendinden bahsedip insanî yönünü ön plana çıkarırken; kimi zaman da “Ben ve Baba biriz”¹⁵⁹, “Baba’nın olan her şey Benimdir”¹⁶⁰ diyerek tanrısal yönüne vurgu yapmaktadır. Benzer şekilde, İsa Mesih’in korktuğunu, kederlendiğini, susadığını ve öldüğünü ifade eden cümleler de O’nun insanî doğasını açıklamaktadır. Buna karşın, İsa’nın hastaları iyileştirdiğine ve ölüleri dirilttiğine; cinleri çıkaracak, günahları affedecek ve ölümler ülkesinden çıkıp dirilecek kadar yetkisinin olduğuna ilişkin cümleler ise O’nun ilâhî doğasını dile getirmektedir¹⁶¹.

Katolik inanç geleneğine göre, İsa Mesih’te kusursuz bir ilâhî doğa ve kusursuz bir insanî doğa bulunmaktadır. İsa’nın beşerî doğası aklî bir ruh ve insan bedeninden oluşmaktadır. Beşerî ve ilâhî doğanın İsa Mesih’te birleşmesi, arızî değil, doğal bir durumdur. Bu sebeple, Tanrı’ya izafe edilen her şey, İsa Mesih’e de atfedilebilir. Çünkü teslisi oluşturan üç şahıs, aslında bir ve aynı öze sahiptir¹⁶².

İnkarnasyon konusunda ele alınması gereken ilk meselelerden biri, Tanrı Kelâmı ve insanın birleşmesinin, İsa Mesih’in şahsında mı, yoksa doğasında mı gerçekleştiğini çözüme kavuşturmadır. Katolik Kilisesi, birleşmenin İsa Mesih’in doğasında değil, şahsında meydana geldiğini açıklamaktadır. Ancak bu açıklamanın anlamlı hale gelebilmesi için “şahıs” ve “doğa” kelimelerinin tanımlanması gerekmektedir. “Bir şeyin neliği/mahiyeti” anlamına gelen “doğa” (natura) kelimesi ile “doğum” (nascitura) kelimesinin ilişkili olduğunu düşünen Aquinas’a göre, insanın doğası, doğuşta edindiği aslî özelliklerdir. Nitekim Aristoteles de doğayı “Bir varlıkta arızî olarak değil de aslî olarak bulunan hareket prensibi” olarak tanımlamıştır. Bu hareket prensibi kimi zaman madde kimi zaman form olabilir. Dolayısıyla doğa dendiğinde duruma göre madde veya formun anlaşılması mümkündür. Bununla birlikte, doğal varlıkların çoğalmasında amaç,

¹⁵⁷ Yuhanna 14:28.

¹⁵⁸ Matta 26:38.

¹⁵⁹ Yuhanna 10:30.

¹⁶⁰ Yuhanna 16:15.

¹⁶¹ SCG, IV/27:2-4.

¹⁶² SCG, IV/39:1.

türe ait özün korunması olduğu için, türlerin özü, doğa olarak adlandırılabilir¹⁶³. Bir varlığın doğasına bir şey ilave edildiğinde, o varlığın türü değişir. Bu açıdan bakıldığında türler sayılara benzemektedir. İlave veya çıkarma durumunda başka bir türe ulaşılır. O halde bir şeyi değiştirmeden, o şeyin doğasına/özüne ilave yapmak veya bir şeyleri çıkarmak mümkün değildir. Dolayısıyla inkarnasyonda, İsa Mesih'in hem insanî hem de ilâhî doğasına bir şey ilave edildiği ya da bu doğalardan bazı şeylerin eksildiği söylenemez¹⁶⁴.

Aquinas, “şahıs” kelimesinin anlamını açıklarken, Boethius'un “şahıs, aklî bir doğaya sahip bireysel tözdür” şeklindeki tanımına işaret etmektedir. Aquinas'ın anlayışında şahsın iki temel özelliği vardır: Aklî tözlere ait olmak ve tekil olmak. Bu durumda şahıs, “aklî doğaya sahip birey” şeklinde tanımlanabilir¹⁶⁵. Kısaca ifade edilecek olursa, İsa'da ruh ve bedenden oluşan beşerî öz ile ilâhî öz birbirinden farklıdır; fakat İsa Mesih bu iki özü *şahsında* birleştirmiştir. Ancak bu birleşmeyi tam olarak açıklamak insanın aklî sınırlarını aşar¹⁶⁶.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: İsa hem tam bir insan, hem de tam bir tanrı ise, acaba İsa'ya “yaratılmış/mahlûk” demek doğru mudur? Aquinas'a göre, İsa'nın beşerî doğası mahlûktur. Ancak herhangi bir kayıt koymadan “İsa mahlûktur” demek, Katolik inancının, “İsa Mesih tanrı değil, sadece bir insandır ve mahlûktur” iddiasındaki Aryüsçülük ile karıştırılma ihtimali nedeniyle doğru olmaz. Yukarıda da belirtildiği gibi, İsa Mesih'te iki doğa ve tek bir şahıs vardır. İsa'daki şahıs, yaratılmamış olan Tanrı Sözü'ne ait olduğu için, “İsa mahlûktur” cümlesi, Katolik inancında yanlış olarak değerlendirilmiştir¹⁶⁷.

İnkarnasyon'la ilgili tartışmalarda, Tanrı'nın insan bedenine girmesinin gerekli olup olmadığı da gündeme getirilmektedir. Hıristiyan teolojisinde inkarnasyonun gerekliliği, ilk insan Âdem'in işlediği aslî günahın bütün insanlığı etkilemesiyle açıklanmaktadır. Katolik öğretiyeye göre, bütün insanlar aslî günahla kirlenmiş ve aslî doğasını kaybetmiş olarak bu dünyaya gelirler. Tıpkı diğer günahlar gibi, aslî günahın

¹⁶³ Bkz. *ST*, III/2:1; *SCG*, IV/35:5; IV/41:2.

¹⁶⁴ *SCG*, IV/41:3.

¹⁶⁵ *ST*, I/29:1.

¹⁶⁶ *ST*, III/2:1, 2; *SCG*, IV/41:8.

bağışlanması için de bazı fedakârlıkların yapılması ve kefarete ödenmesi gereklidir. Ancak bütün insanları etkileyen bir günah için yapılacak fedakârlık, sıradan bir insanın yapabileceği bir şey değildir. Bu sebeple bütün insanlığın günahından kurtulabilmesi için fedakârlık yapan kişinin, hem bu fedakârlığı yapabilecek bir insan hem de söz konusu fedakârlıkla bütün insanların günahını kaldırabilecek insan-üstü bir varlık olması gerekir. İnsan-üstü varlıklar denilince akla ilk olarak melekler ve Tanrı gelmektedir. Melekler, yaratılışları itibarıyla insandan üstün olmakla birlikte, amaçları bakımından insandan daha aşağıdır. Dolayısıyla bütün insanların ortak günahı için melekler fedakârlıkta bulunamaz. Geriye sadece bir ihtimal kalmaktadır: O da, Tanrı'nın böyle bir fedakârlıkta bulunmasıdır. Tanrı Oğlu'nun insan kılığına bürünerek acı ve ölüme rıza göstermesiyle bütün insanlığı etkileyen bir günah ortadan kaldırılmıştır. Nitekim Yuhanna İncili'nde de bu husus, "İşte, dünyanın günahını ortadan kaldıran Tanrı Kuzusu!"¹⁶⁸ denilerek açıklanmaktadır¹⁶⁹.

Hıristiyan düşünürler inkarnasyon konusunda oldukça teorik bir tartışmayı da gündemlerine almışlardır. İnkarnasyon, ilk insanın işlediği aslı günahın tesirlerini ortadan kaldırmak için gerçekleşmiştir. İlk insan günah işlememiş olsaydı, Tanrı İsa Mesih kimliğiyle bu dünyada görünür müydü? Aquinas, farklı yorumlara değindikten sonra, Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşen ve insanın anlama kapasitesini aşan böyle bir konuda akıl yürütmenin doğru olmayacağını, Kutsal Kitap'ta söylenenlerle yetinilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Kutsal Kitap'ta daima aslı günah inkarnasyonun nedeni olarak gösterilmekte ve inkarnasyonun, aslı günahın etkisini ortadan kaldırmak üzere gerçekleştiği açıklanmaktadır. Buradan hareketle Aquinas, "günah olmasaydı, inkarnasyon da olmazdı" şeklinde bir sonuca ulaşmaktadır. Ancak Aquinas'ın ulaştığı bu sonuç, Tanrı'nın gücüne bir sınır koyma şeklinde anlaşılmalıdır¹⁷⁰.

Katolik öğretiyeye göre İsa Mesih gerçek bir tanrı ve gerçek bir insandır. İsa gerçek bir tanrı olduğuna göre, O'nun kâdir-i mutlak olması, Tanrı'ya dua etmemesi ve olmasını istediği her şeyi kendi gücüyle gerçekleştirmesi beklenir. Hâlbuki Yeni Ahit'te

¹⁶⁷ SCG, IV/48:2; ST, III/16:8.

¹⁶⁸ Yuhanna 1:29.

¹⁶⁹ SCG, IV/54:9; ST, III/1:2.

¹⁷⁰ ST, III/1:3.

İsa Mesih'in Tanrı'ya dua ettiği açıkça söylenmektedir¹⁷¹. İsa Mesih'in kimliğiyle ilgili bu sorunun çözümünde Aquinas, öncelikle duanın tanımını yapar. Dua, gerçekleştirilmesi ümidiyle Tanrı'ya isteklerimizi ifade etmektir. Eğer İsa Mesih'te tek bir irade (sadece tanrısal irade) olsaydı, bu durumda O'nun dua etmesine gerek kalmaz, istediği her şeyi kendi iradesiyle yerine getirirdi. Ancak Katolik Kilisesi, İsa Mesih'te iki doğanın ve buna bağlı olarak da iki iradenin varlığını kabul etmiştir. İsa Mesih'teki ilâhî irade istediği her şeyi yapmaya muktedir olsa da, beşerî irade kâdir-i mutlak değildir ve dua etme ihtiyacı hisseder. Ayrıca İsa Mesih'in dua etmesi, O'nun bir şey istemesinden değil, dua ederek, insanlara nasıl dua edileceğini gösterme isteğinden de kaynaklanmış olabilir¹⁷².

İnkarnasyon doktrininde benimsenen temel kabullerden biri, İsa Mesih'in "Tanrı Oğlu" olmasıdır. Hatırlanacağı gibi, Aquinas, teslis konusunda Tanrı Oğlu'nun ilâhî yönünü ayrıntılı olarak açıklamaya çalışmıştı. Burada da aynı konuya inkarnasyonla ilişkisi bağlamında tekrar değinmektedir.

"Tanrı Oğlu" veya "Tanrı'nın çocukları" ifadesi, İsa Mesih'ten önce de bilinmekteydi. Yahudi Kutsal Kitabı Tanah'ta bu ifadenin İsrailoğulları¹⁷³, Davut¹⁷⁴, yargıç ve hükümdarlar¹⁷⁵ hakkında kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, ilk dönemlerden itibaren Hıristiyan düşünürlerin gündemini meşgul etmiştir. Yeni Ahit'te kullanılan "Tanrı Oğlu" ifadesi, İsa Mesih'in tanrılığını mı, yoksa Tanrı'nın buyruklarını yerine getiren iyi bir kul olduğunu mu göstermektedir?

Aquinas'a göre, İsa Mesih'in sadece bir insan olduğu iddiası, hem Hıristiyanlığın en önemli özelliklerinden biri olan inkarnasyonun gizemini bozduğu hem de Kutsal Kitap ifadeleriyle çeliştiği için yanlıştır ve kabul edilemez. Eğer İsa Mesih, iyi bir kul olduğu için "Tanrı Oğlu" diye isimlendirilmiş ve bir bakıma sonradan tanrılığa yükseltilmiş olsaydı, Yuhanna İncili'nde "Söz insan oldu"¹⁷⁶ değil, "İnsan Söz oldu" denilmesi gerekirdi.

¹⁷¹ Bkz. Luka 6:12.

¹⁷² ST, III/21:1.

¹⁷³ Çıkış 4:22; Hoşea 11:1.

¹⁷⁴ II. Samuel 7:14; Mezmurlar 89:27.

¹⁷⁵ Mezmurlar 82:6.

¹⁷⁶ Yuhanna 1:14.

Aquinas, Yeni Ahit'te Mesih'in, Tanrı özüne sahip olduğu halde yüceliğinden soyunarak bir kul halini aldığı belirten cümlelerin¹⁷⁷ de O'nun, sadece bir insan değil, tanrı olduğunu açıkça gösterdiğini düşünmektedir. Ayrıca Yeni Ahit, Mesih'in Baba'ya gideceğini söylemektedir. Bu, İsa Mesih'in Tanrı'ya veya tanrılığa yükseleceğine bir işaret olarak değerlendirilebilir. Ancak aynı Kutsal Kitap, Mesih'in Baba'dan geldiğini de açıklamaktadır¹⁷⁸. Dolayısıyla İsa Mesih, sadece bir insan değil, tam bir Tanrı'dır¹⁷⁹.

B. İnkarnasyon Konusunda Ortaya Çıkan Farklı Görüşler

Aquinas'ın da kabul ettiği gibi, inkarnasyon doktrininin insan aklını aşan bir öğreti olması, diğer insanlar gibi birinin hem gerçek bir insan hem de gerçek bir Tanrı olduğunu hem kabul etmeyi hem de bunu doğru bir şekilde açıklamayı zorlaştırmaktadır. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren İsa Mesih'in kimliğine ilişkin ciddi tartışmalar yapılmış ve inkarnasyon konusunda pek çok değişik görüş ortaya çıkmıştır. Aquinas da kendi zamanına kadar ortaya çıkan farklı inkarnasyon öğretilerini önce açıklamakta, sonra bu görüşlerin yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır. İnsan aklını aşan bir konuda aklî delil getirme imkânı olmadığına göre, inkarnasyonla ilgili tartışmalarda da, tıpkı teslise ilgili olanlardaki gibi, daha ziyade Kutsal Kitap cümlelerine atıf yapılmaktadır.

1. Gnostisizm

Gnostisizm terimi bilgi anlamına gelen Grekçe "gnosis" kelimesinden türetilmiştir. Gnostikler, dünyanın menşesine, kötülüğün nasıl dünyaya girdiğine ve bu kötülükten nasıl kurtulacağına ilişkin bilgiye sahip olduklarına inanan kişilerdi. İlk dönem Hıristiyan tarihinde etkili olmuş önemli akımlardan biri olan Gnostisizm'in, Hıristiyanlık içinde ortaya çıkan ve Hıristiyanlık-dışı fikirleri kullanan bir akım mı, yoksa Hıristiyanlık'a ait düşünceleri de kullanan bağımsız bir akım mı olduğu sürekli tartışılmaktadır. Ancak modern yaklaşımlar, Gnostisizm'i müstakil bir akım olarak görme eğilimindedir. Bununla birlikte, ilk dönem Hıristiyanlığında Gnostisizm ile Hıristiyanlığı aynı çatı altında birleştirenler de olmuştur. Kurucusunun Simon Magus

¹⁷⁷ Filippililer 2:6-7, 9.

¹⁷⁸ Yuhanna 16:5, 28.

¹⁷⁹ SCG, IV/28:7.

olduğu kabul edilen Gnostisizm, ışık ile karanlık ve iyi ile kötü arasındaki düalizme vurgu yapan; maddenin, bedeninin ve bu dünyanın kötü olduğuna inanan; kurtuluş için maddî olan her şeyden uzaklaşmayı gerekli gören bir akımdır¹⁸⁰.

İnkarnasyon doktrini, İsa Mesih'in hem gerçek bir Tanrı hem de gerçek bir insan olduğunu ifade etmektedir. İsa'nın ilâhî ve beşerî yönü arasında kurulan bu denge, kimi zaman İsa'nın ilâhî, kimi zaman ise beşerî yönü ön plana çıkarılarak bozulmuştur. Maddenin ve bu dünyanın kötü olduğuna inanan Gnostikler, İsa Mesih'in beşerî yönünü inkâr ederek inkarnasyon tartışmalarına katılmışlardır. Bu tartışma, zorunlu olarak, İsa Mesih ile annesi Meryem arasındaki bağlantıyı da gündeme getirmiştir. Acaba İsa Mesih, annesi Meryem'den beşerî özellikler tevarüs etmiş midir? Gnostisizm'in önemli temsilcilerinden biri olan Valentine (ö. 160'tan sonra) bu soruya olumsuz bir yanıt vermiş ve İsa'nın Meryem'den hiçbir şey tevarüs etmediğini savunmuştur. Ayrıca o, İsa Mesih'in gökten indiğini¹⁸¹ ve insanlığın atası olan Âdem'in topraktan, İsa Mesih'in ise gökten geldiğini¹⁸² ifade eden Yeni Ahit'in de kendi görüşünü desteklediğini iddia etmiştir.

Aquinas'a göre Valentine'in iddia ettiği görüşün altında yatan temel anlayış, diğer Gnostik yazarlarda da görülen, yeryüzünde meydana gelen veya yeryüzüne ait olan her şeyin kötü olduğuna ilişkin Maniheist telakkidir. Bu sebeple Valentine, İsa Mesih'in, bu dünyaya ait olduğu için doğal olarak kötü olan Meryem'den hiçbir şey almadığı düşüncesine yönelmiş olmalıdır.

Aquinas, Valentine'in iddiasını çürütmek için hem Kutsal Kitap cümlelerinden hem de felsefî argümanlardan yararlanmaktadır. Birleşik varlıklar madde ve formdan oluşur. Bu durum insan için düşünüldüğünde, beden maddeye, ruh ise forma karşılık gelir. Eğer İsa Mesih'in bu dünyaya ait bir bedeni yoksa, bu durumda O, gerçek bir insan değil, sadece bir görüntüden ibaret olacaktır. Bu ise, "Bir hayalette et ve kemik olmaz, ama görüyorsunuz, bende var"¹⁸³ diyen İsa Mesih'in sözüne aykırıdır¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Gnostisizm hakkında geniş bilgi için bkz. Davies, 70-74; Chadwick, 33-41; Kelly, 22-28; Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Church Fathers (Volume 1: Faith, Trinity, Incarnation)*, Cambridge 1956, s. 495-574.

¹⁸¹ Yuhanna 3:13, 31; 6:38.

¹⁸² I. Korintliler 15:47.

¹⁸³ Luka 24:39.

Gnostiklerin kendilerini desteklemek için delil olarak kullandıkları “İkinci adam göktendir” cümlesini Aquinas iki şekilde yorumlamaktadır. İlk olarak İsa Mesih’in gökten gelmiş olması, O’nun ilâhî doğasıyla ilgilidir. İsa Mesih sahip olduğu ilâhî doğayı gökte bırakmamış, insan şekline büründükten sonra da ilâhî doğasını muhafaza etmiştir. İsa Mesih’in gökten gelmesine ilişkin ikinci açıklama, O’nun mucizevî bir şekilde doğmuş olması; yani, bedeninin göksel güçlerce şekillendirilmiş olmasıdır¹⁸⁵.

Kutsal Kitap’ta belirtildiğine göre, İsa Mesih, Davut soyundan gelmektedir¹⁸⁶. Davut’un bedeni dünyevi olduğuna göre, İsa Mesih’in bedeni de semavi değil, dünyevi olmalıdır. Yine Kutsal Kitap’ta İsa Mesih’i Meryem’in doğurduğu açıklanmakta ve Meryem, “İsa’nın annesi” olarak adlandırılmaktadır¹⁸⁷. Eğer İsa, Meryem’den hiçbir şey almamış olsaydı, Kutsal Kitap, O’nu bir kadının doğurduğunu dile getirmezdi. Dolayısıyla, beden bakımından İsa Meryem’den gelmiş olmalıdır.

İbraniler’e yazdığı mektupta Pavlus, Hz. İsa’nın, “Senin adını kardeşlerime ilan edeceğim” sözüne dayanarak İsa ile İsa’ya inananların kardeş olduğunu ifade etmekte ve İsa ile diğer insanların beden bakımından aynı olduğunu açıklamaktadır¹⁸⁸. Bu durumda, Valentine gibi, İsa’nın sadece semavi bir bedene sahip olduğu söylenirse, İsa ile diğer insanların “kardeş” olmaları imkânsız hale gelir. Aquinas, tüm bu sebeplere dayanarak, Valentine’in görüşlerinin Havarilerin öğretisine aykırı olduğuna hükmetmektedir¹⁸⁹.

2. Ariuşçülük

Daha önce teslis konusunda görüşleri kısaca aktarılan Arius, inkarnasyon konusunda da Katolik öğretiden farklı düşünür. O’na göre İsa Mesih’in ruhu yoktur; yalnızca bedeni vardır ve Kelâm bu bedende ruh gibi bulunmaktadır. Arius’u böyle bir görüşü savunmaya iten şey, Tanrı Oğlu’nun yaratılmış bir varlık olduğu ve bu sebeple de Tanrı’dan daha aşağı bir mevkiye bulunması gerektiği yönündeki düşüncedir¹⁹⁰.

¹⁸⁴ SCG, IV/30:2, 3

¹⁸⁵ ST, III/5:2.

¹⁸⁶ Romalılar 1:3.

¹⁸⁷ Matta 1:16, 18; Galatyalılar 4:4.

¹⁸⁸ İbraniler 2:11-12, 14.

¹⁸⁹ Bkz. SCG, IV/30:5-8.

¹⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 226-231.

Arius, görüşlerini kanıtlamak için Kutsal Kitap'ta İsa Mesih'in insanî yönüne vurgu yapan cümleleri kullanmıştır. Kendisine, “Bu cümleler İsa'nın beşerî doğasına işaret etmektedir; ancak O'nun ilâhî doğası da vardır” şeklinde bir itiraz yapılmasını önlemek isteyen Arius, İsa'nın ruhunun olmadığı düşüncesine yönelmiştir. Arius, ayrıca, Yuhanna İncili'ndeki “Söz insan oldu (bedenleşti)” cümlesinin de Kelâm'ın sadece bedeni olduğuna, ruhu olmadığına işaret ettiğini söyleyerek görüşünü ispata çalışmıştır¹⁹¹.

Aquinas'göre, Kelâm'ın İsa'nın bedeninde form olarak bulunduğu iddiası doğru değildir. Zira Katolik inancında Tanrı Sözü, tam ve gerçek bir tanrıdır ve Tanrı, hiçbir beden formu olamaz. Bu noktada Arius'un, Tanrı Sözü'nü, tam ve gerçek bir tanrı olarak görmediği itirazı yapılabilir. Ancak unutulmamalıdır ki, Arius'a göre Tanrı Oğlu, üstün semavi varlıklar arasında en başta bulunmaktadır ve sadece Tanrı değil, üstün semavi varlıklar da herhangi bir beden formu olamazlar.

Aquinas'a göre, Arius'un düşüncesi kabul edilirse, ruhu olmadığı için, İsa'nın tam bir insan olarak görülme imkânı ortadan kalkacaktır. Çünkü ruh, insanın özü ve formudur. İsa'nın tam bir insan olmaması ise, “Tanrı ile insanlar arasında tek bir aracı vardır: O da insan olan İsa Mesih'tir”¹⁹² şeklindeki Kutsal Kitap öğretisine aykırıdır.

Arius'ün görüşünü çürütmek için Aquinas'ın kullandığı diğer bir delil ise, insanın değişik uzuvlarının da ruha bağımlı olmasıdır. Bilindiği gibi, ruh olmaksızın insanın gözü, bedeni ve kemikleri gibi vücudun değişik parçaları çalışmaz. Şayet İsa'nın ruhu yoksa, gerçek anlamda, bedeni ve ruha bağlı olarak hareket eden diğer vücut uzuvları da yok demektir. Hâlbuki Kutsal Kitap'ta İsa beden ve kemiklerinin olduğunu söylemektedir¹⁹³. O halde İsa'nın ruhunun da olması gerekir.

Ayrıca, “Şimdi yüreğim sıkılıyor”¹⁹⁴, “Yüreğim ölüm derecesinde kederli”¹⁹⁵ şeklindeki Kutsal Kitap cümleleri de İsa Mesih'in ruhunun olduğunu göstermekte ve Arius'un görüşlerini açıkça çürütmektedir¹⁹⁶.

¹⁹¹ ST, III/5:3; SCG, IV/32:2.

¹⁹² I. Timoteos 2:5.

¹⁹³ Luka 24:39.

¹⁹⁴ Yuhanna 12:27.

¹⁹⁵ Matta 26:38.

¹⁹⁶ Bkz. SCG, IV/32:3-9.

3. Apollinarianizm

Teslisle ilgili bölümden de hatırlanacağı gibi, Arius İsa Mesih'in ilâhî doğasını reddetmiştir. Arius'un görüşüne karşı İznik Konsili'nde İsa Mesih'in gerçek bir tanrı olduğu kararı alınmıştır. Ancak İznik Konsili kararları Hıristiyanlık içinde Ariusçülüğün yanı sıra başka akımların da ortaya çıkmasına yol açmıştır. Böylece bir yanda İsa Mesih'in tanrılığını reddeden Ariusçülük, diğer yanda ise İsa Mesih'in insanlığını reddeden Apollinarianizm Hıristiyan birliğini tehdit eder duruma gelmiştir. 361 yılında günümüzde Denizli'de bulunan Laodikya piskoposluğuna getirilen Apollinarius (ö. 390?), İsa Mesih'te beşerî bir ruhun bulunduğu görüşünü reddeder. Ona göre, İsa Mesih'te insan ve Tanrı'nın birleştiğini söylemek, tanrılığı ve insanlığı birbirinden ayıracağı için düaliteye yol açacaktır. Şayet İsa Mesih'in beşerî bir yönü varsa, bu durumda o, ne bir ibadet objesi ne de kurtuluş sağlayan bir varlık olabilir. Apollinarius, İsa Mesih'te Tanrısal Kelâm ile beşerî bedenin birleştiğine inanmaktadır. Apollinarius'u böyle bir düşünceye sevk eden şey, ruhun, bedenle birlikte anne-babadan alındığına ilişkin görüşü benimsemiş olmasıdır. İsa Mesih'in ana rahmine düşmesinde sperm yerine Tanrısal Kelâm etkili olmuştur. Bu sebeple, İsa'nın, doğumunda beşerî bir ruh tevarüs etmesi mümkün değildir. Apollinarius, "Tanrı Kelâmı İsa'nın bedenine dönüşmüştür" şeklinde özetlenebilecek bu görüşü desteklemek için Kutsal Kitap'a müracaat etmekte ve "Kelâm insan oldu" ifadesini delil olarak kullanmaktadır. Kutsal Kitap'ta buna benzer bir ifade, Yuhanna İncili'nde "Şölen başkanı, şaraba dönüşmüş suyu tattı"¹⁹⁷ şeklinde bulunmaktadır. Burada suyun şaraba dönüşmesi gibi, "Kelâm insan oldu" cümlesini de Kelâm'ın İsa'nın bedenine dönüşmesi olarak anlamak gerekir¹⁹⁸. Kısaca ifade edilecek olursa, Apollinarius'a göre, İsa Mesih'te diğer insanlardaki gibi beşerî bir ruh yoktur. Diğer insanlarda ruh ve bedenin birleşmesi gibi, İsa Mesih'te de Kelâm ve beden birleşmiştir.

Apollinarius'a yönelik ilk eleştiriler İskenderiye'de 362'de yapılan konsilde yükselmiş; 377'deki Roma sinodunda ve bunun hemen ardından İstanbul Konsili'nde (381) Apollinarianizm resmen yasaklanmıştır¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Yuhanna 2:9.

¹⁹⁸ SCG, IV/31:1.

¹⁹⁹ Bkz. Aquinas, *An Aquinas Reader*, 460; Davies, 194-195; Chadwick, 148; Kelly, 289-301.

Apollinarius'un, "Kelâm İsa'nın bedenine dönüşmüştür" düşüncesini kabul etmeyen Aquinas'a göre, bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi bir değişimdir ve Tanrı kesinlikle değişmez. Tanrı Sözü gerçek bir Tanrı'dır ve bundan dolayı Kelâm'ın değişmesi söz konusu olamaz. Kelâm tanrı ise, onun aynı zamanda basit olması ve birleşik olmaması gerekir. Apollinarius'un iddia ettiği gibi, Tanrı Sözü bedene dönüşmüşse, bu durumda bir değişim olmuş demektir. Değişime uğrayan varlık ile değişimden önceki varlık birbirinden farklıdır. Söz gelimi, yukarıda da değinildiği gibi, şaraba dönüşen su, artık su değildir. Aynı şekilde, inkarnasyondan sonra bedene dönüşen Tanrı Sözü, artık Tanrı Sözü olamaz. Aquinas'a göre, Apollinarius'un görüşü kesinlikle yanlıştır. Zira Yuhanna İncili'nde de açıklandığı gibi, Kelâm ezelîdir²⁰⁰ ve inkarnasyondan sonra da İsa "Tanrı Sözü" olarak adlandırılmıştır²⁰¹.

Apollinarius'un savunduğu düşüncenin yanlışığını gösteren başka bir delil, cinslerin farklılığı temeline dayanmaktadır. Aynı maddeyi paylaşmayan ve aynı cinse ait olmayan şeyler, birbirine dönüşemezler. Bir çizgiden beyaz renk elde edilemez. Tanrı Sözü, tanrı olduğuna göre, ne bir cinse aittir ne de başka bir şeyle ortak bir maddeye sahiptir. Bu durumda Tanrı Sözü'nün bir bedene veya başka bir şeye dönüşmesi mümkün değildir²⁰².

4. Nestoryanizm

Nestoryanizm, tıpkı Ariusçülük gibi, ilk dönem Hıristiyanlık tarihinde kiliseyi bölünme tehlikesiyle karşı karşıya getiren düşüncelerden biri olmuştur. Dinî eğitimini Antakya'da alan Nestorius (ö. 451), 428 yılında İstanbul'a patrik olarak atanmıştır. Bu dönemde gündemde olan en önemli tartışma Meryem'in kimliğine ilişkindi. İskenderiye Kilisesi'nin başını çektiği bir grup Bâkire Meryem'e "Tanrı Anası" (Theotokos) unvanını vermişti. Hıristiyanlığın ilk yıllarından itibaren İskenderiye ve Antakya okulları arasında sürekli teolojik tartışmaların yaşandığı ve bu iki okulun genel olarak birbirine zıt fikirlere sahip olduğu göz önüne alınırsa, eğitimini Antakya'da alan Nestorius'un, Bâkire Meryem'e "Tanrı Anası" denilmesine karşı çıktığını söylemek şaşırtıcı olmayacaktır. Meryem'in "Tanrı Anası" olup olmadığı tartışması, İskenderiye

²⁰⁰ Yuhanna 1:1.

²⁰¹ Vahiy 19:13.

Patriği Cyril (ö. 444) ile İstanbul Patriği Nestorius arasındaki daha derin bir teolojik farklılığın sadece görünen kısmıydı. Aysbergin su altında kalan kısmında ise İsa Mesih'in inkarnasyonu ile ilgili temel yaklaşım farklılığı bulunuyordu²⁰³. Nestorius'un savunduğu inkarnasyon görüşüne göre, İsa Mesih'te insan ruhu ve gerçek insan bedeni doğal bir birleşme ile bir araya gelmiştir. Bu sebeple İsa Mesih ile diğer insanlar arasında bir fark yoktur. Tanrı, inayet yoluyla, dini bakımdan öneme sahip mübarek kişilere ve Mabet'e olduğu gibi, İsa Mesih'e de kendini yerleştirmiştir. Bundan dolayı Yuhanna İncili'nde İsa Mesih'in Yahudiler'e, "Bu tapınağı yıkın, üç günde onu yeniden kuracağım" dediği rivayet edilmekte ve daha sonra İncil yazarı, tapınak ile kastedilenin İsa'nın bedeni olduğunu açıklamaktadır²⁰⁴. İsa Mesih'in inayet yoluyla sahip olduğu bu yücelik sebebiyle O'nunla Tanrı arasında etkin bir birlik meydana gelmiş ve bu durum Yeni Ahit'te, "Beni gönderen benimledir, O beni yalnız bırakmadı. Çünkü ben her zaman O'nu hoşnut edeni yaparım"²⁰⁵ cümlesiyle ifade edilmiştir. İsa Mesih bu konuma sahip tek kişi değildir. Kutsal Kitap'ta kendilerine "tanrılar", "Tanrı'nın oğulları", "rabler", "kutsallar" ve "mesihler" denilen kişiler vardır. Tanrısal isimlerin bu insanlara verilmesi, bu insanlarla Tanrı arasında var olan etkin birliktelik nedeniyledir. Ancak diğer mübarek insanlardan daha fazla inayete mazhar olduğu ve Tanrı'yla birlikteliği diğerlerine kıyasla daha fazla olduğu için İsa Mesih'in bir üstünlüğü vardır. Bu üstünlük sebebiyle İsa tanrısal bir saygınlık ve onur kazanmış ve Tanrı'yla birlikte kendisine de tapınılmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Katolik Kilisesi'nin inkarnasyon doktrinine göre, İsa Mesih'te bir şahıs ve iki doğa vardır. Tanrı ile insan arasındaki birleşme İsa Mesih'in doğasında değil, şahsında meydana gelmiştir. Katolik Kilise'nin bu görüşüne katılmayan Nestorius ise, İsa Mesih'te iki şahıs olduğunu savunur: Bir tarafta Tanrı Sözü'ne ait şahıs, diğer tarafta ise Tanrı Sözü ile birlikte kendisine tapınılan insana ait şahıs. Eğer söz konusu iki şahsın bir ve tek olduğu söylenirse, bu, evlenen kadın ve erkeğin artık tek bir şahıs olduklarının ilan edilmesi gibi²⁰⁶, aradaki etkin birliktelik

²⁰² Bkz. *SCG*, IV/31:4.

²⁰³ Bkz. Davies, 222; Chadwick, 194-200.

²⁰⁴ Yuhanna 2:19, 21.

²⁰⁵ Yuhanna 8:29.

²⁰⁶ Bkz. Matta 19:6.

nedeniyledir. Ancak böyle bir birliktelik, birinci şahıs hakkında söylenen şeylerin, ikinci şahıs hakkında da doğru olacağı anlamına gelmez. Nitekim kadın ve erkek evlilik bağıyla bir araya geldiğinde, eşlerden biri hakkında söylenenler, diğeri hakkında aynıyla doğru olmayabilir. Bunun gibi, Kelâm ile İsa Mesih arasındaki birliktelikte şahıslar tam anlamıyla aynı değildir. İsa Mesih'e ve insanî tabiata ait olan özellikler, Tanrı'ya ya da Tanrı Sözü'ne izafe edilemez. Söz gelimi, acı çekmek, ölmek, gömülmek gibi insanî özellikler ne Tanrı'ya ne de Tanrı Sözü'ne ait olabilir²⁰⁷.

Nestorius'un fikirlerinin Kilise'yi bölünmenin eşiğine getirmesi üzerine 431 yılında Efes'te ekümenik bir konsil toplanmış ve bu konsilde İsa Mesih'te tek bir şahıs bulunduğu görüşü benimsenerek Nestorius aforoz edilmiştir²⁰⁸.

Aquinas, Nestorius'un inkarnasyon düşüncesini doğru olarak anlayamadığı kanaatindedir. Nestorius'un iddiasına göre, Tanrı Sözü ile insan arasındaki birlik, Tanrı'nın, inayetiyle kendisini bazı insanlara yerleştirmesinden başka bir şey değildir. Ancak Tanrı Sözü'nün bir insana yerleştirilmesi/verilmesi, Tanrı Sözü'nün bedenleşmesi anlamına gelmez. Zira dünyanın başlangıcından beri pek çok mübarek insanda Tanrı veya Tanrı Sözü yerleştirilmiştir. Nitekim Yeni Ahit'te bu gerçek, "Sizler yaşayan Tanrı'nın tapınağısınız. Tanrı'nın da dediği gibi, 'Aralarında oturacağım'..."²⁰⁹ denilerek dile getirilmektedir. Fakat bu cümlede bahsedilen Tanrı'nın, kendisini söz konusu insanlar arasında yerleştirmesi (oturması), inkarnasyonla aynı değildir.

²⁰⁷ Bkz. Aquinas, *An Aquinas Reader*, 459; *SCG*, IV/34, s. 163-165; *ST*, III/2:6; III/16:4; Davies, 253-254.

²⁰⁸ Mehmet Çelik'in *Süryani Tarihi I* isimli eserinde Efes Konsili'nden çıkan karar, "İsa Mesih'te tek bir doğa vardır" şeklinde açıklanmıştır (s. 165). Çelik, eserinde Efes Konsili'nde alınan bu kararın daha sonra Kadıköy Konsili'nde "monofizitlik" olarak adlandırılarak aforoz edildiğini ifade etmektedir (s. 166). Anlayabildiğimiz kadarıyla Çelik, burada "doğa" ve "şahıs" kavramlarını birbirine karıştırmaktadır. Efes Konsili'nde alınan karar, "İsa Mesih'te tek şahıs vardır" şeklindedir. Kadıköy Konsili'nde ise İsa Mesih'te beşerî ve ilâhî olmak üzere iki doğanın bulunduğu kararına varılmış ve İsa'da tek doğanın bulunduğunu iddia edenlerin (monofizitler) görüşleri reddedilmiştir. Dolayısıyla Efes Konsili'nin kararlarıyla Kadıköy Konsili'nin kararları arasında bir çelişki olmadığı gibi, Kadıköy Konsili, Efes Konsili'nde alınan kararları ve bu konsilin kararlarını benimseyenleri aforoz etmiş de değildir.

Din ve İnanç Sözlüğü (İstanbul 1998) adlı eserinde I.Efes Konsili'nin diyofizit akideyi mahkum ettiğini; fakat Kadıköy Konsili'nde diyofizit akidenin resmen kabul edildiğini ve monofizitliğin yasaklandığını ifade eden (s. 98, 109, 266) Şinasi Gündüz de benzer bir yanlışa düşmektedir. Kadıköy Konsili'nin monofizitliği yasakladığı doğrudur; ancak I.Efes Konsili'nde mahkum edilen düşünce diyofizitlik (İsa Mesih'in iki doğaya sahip olması) değil, İsa Mesih'te iki şahsın bulunduğu ilişkin görüşüdür.

²⁰⁹ II.Korintliler 6:16.

Aquinas'a göre, Hıristiyanlık, inkarnasyon inancı temeline dayanan bir dindir ve Nestorius'un iddiaları Hıristiyanlığın temelini yok edecek düşüncelerdir²¹⁰.

Tanrı'nın mübarek insanlara kendini yerleştirmesi veya bu insanlar içinde oturması ile inkarnasyon düşüncesi arasındaki farklılık, Kutsal Kitap ifadelerine dikkat edildiğinde kendiliğinden ortaya çıkar. Tanrı'nın mübarek insanlara nüfuz etmesi, "Rab Musa'yla konuştu", "Rabb'in sözü Yeremya'ya geldi" gibi ifade kalıplarıyla dile getirilmektedir. Bu tür durumlarda asla "Rabb'in Sözü, Musa veya Yeremya kılığında girdi" gibi ifadeler kullanılmamaktadır. Kelâm'ın bedenleşmesi sadece İsa Mesih'e has bir özelliktir. O halde daha önceki insanların inayete elde ettikleri yücelik ile İsa Mesih'te gerçekleşen inkarnasyon bir ve aynı değildir.

Aquinas, İsa'nın kendisi hakkında söylediği sözleri de destekleyici mahiyette kullanmaktadır. Söz gelimi, İsa, kendisinden bahsederken, "İbrahim doğmadan önce, Ben varım"²¹¹, "Ben ve baba biriz"²¹² gibi ifadeler kullanmaktadır. Aquinas'a göre zamirler, ilgili şahısları gösterir. Meselâ, hiç kimse bir başkası koşarken, "Ben koşuyorum" demez. Bunun gibi yukarıdaki Kutsal Kitap ifadelerine bakıldığında, kullanılan "ben" zamiri, konuşan şahıs ile Tanrı Sözü'ne ait şahsın aynı olduğunu açıkça göstermektedir.

Kutsal Kitap'ta belirtildiğine göre, göklere yükselmek Mesih'e²¹³, gökten inmek Tanrı Sözü'ne ait bir özelliktir. Yeni Ahit'te, "İnmiş olan ve her şeyi doldurmak üzere tüm göklerden çok yukarı çıkmış olan Kişi aynıdır"²¹⁴ denilerek, İsa Mesih ile Tanrı Sözü'nün iki ayrı şahıs değil, tek bir şahıs olduğu açıklanmaktadır.

Bir kimsenin bedeninde ortaya çıkan bir değişim ve elem, o bedenin sahibine de atfedilebilir. Söz gelimi, A şahsının bedeni yaralanmış, kırbaçlanmış ya da ölmüşse, A'nın yaralandığı, kırbaçlandığı ya da öldüğü söylenebilir. Benzer şekilde, İsa Mesih'in bedeni ile Tanrı Sözü'nün bedeni aynı olduğuna göre, İsa'nın bedeninde meydana gelen her şeyi, Tanrı Sözü'ne de izafe etmek mümkündür. Bu sebeple, Tanrı Sözü'nün (ve

²¹⁰ SCG, IV/34:3.

²¹¹ Yuhanna 8:58.

²¹² Yuhanna 10:30.

²¹³ İşler 1:9.

²¹⁴ Efesliler 4:10.

Tanrı'nın) acı çektiğini, çarmıha gerildiğini, öldüğünü ve gömüldüğünü söylemekte bir sakınca yoktur.

İbraniler'e Mektup'ta, her şeyin İsa Mesih'e ait olduğu ve O'nun aracılığıyla yaratıldığı, insanları yüceliğe eriştirenin ve insanların kurtuluşunda yetkili kişinin İsa olduğu açıklanmaktadır²¹⁵. Bunlar sadece Tanrı'ya ait olan özelliklerdir²¹⁶. İbraniler'e Mektup bu özellikleri İsa Mesih'e verdikten sonra, O'nun acı çektiğini ifade etmektedir. Bu sebeple Tanrı'nın ve Tanrı Sözü'nün acı çekip öldüğü söylenebilir.

Aquinas, Kutsal Kitap'ta "Tanrı oğlu/oğulları" ifadesinin değişik kişiler hakkında kullanılmasına da açıklık getirmektedir. İsa Mesih, doğal olarak "Tanrı Oğlu"dur; hâlbuki "Tanrı'nın oğulları" olarak isimlendirilen diğer kişiler bu sıfatı doğal olarak değil, Tanrı'nın inayeti sayesinde kazanmışlardır. Ayrıca, bu kişilerin hiçbiri, İsa Mesih'in sahip olduğu "biricik oğul"²¹⁷ veya "öz oğul"²¹⁸ olma konumuna erişememişlerdir. O halde İsa Mesih'in tanrılığı bu şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. Yeni Ahit'te, Tanrı olarak görülen İsa Mesih'in, günahkâr insanlar için öldüğü söylenmektedir²¹⁹. Dolayısıyla, Tanrı'nın ve Tanrı Sözü'nün acı çekip öldüğünü söylemek de mümkündür.

Hatırlanacağı gibi, Nestorius'un dile getirdiği iddialardan biri de Meryem'in, "Tanrı anası" veya "Tanrı Sözü'nün anası" şeklinde adlandırılmayacağıydı. Aquinas, bu iddiaya, "analık" kelimesinin anlamını açıklayarak cevap verir. Ona göre, anne, kendisinden ruh değil, beden aldığı bir kişidir. İsa Mesih de bedenini annesinden almıştır. İsa Mesih, Tanrı Oğlu olduğuna göre, O'nun bedeni, Tanrı Oğlu'nun ve Tanrı Sözü'nün bedenidir. Bu durumda, Bakire Meryem'in, "Tanrı Sözü'nün anası", hatta "Tanrı anası" diye adlandırılmasında bir sakınca yoktur. Bu noktada Aquinas, "Tanrı anası" adlandırılmasından, Kelâm'ın, tanrısal özellikleri annesinden aldığı yönünde bir anlam çıkarılmaması gerektiğine de dikkat çekmektedir.

²¹⁵ İbraniler 2:10.

²¹⁶ Bkz. Özdeyişler 16:4; Yuhanna 1:3; Mezmurlar 83:12; 36:39.

²¹⁷ Yuhanna 1:14; 3:16.

²¹⁸ Romalılar 8:32.

²¹⁹ Romalılar 5:8-9.

Yuhanna İncili'nde Kelâm'ın bedene büründüğü ifade edilmektedir. Ancak Kelâm'ın, bir kadından edindiği dışında, başka bir bedeni yoktur. Bu durumda Kelâm, bakire bir anneden meydana gelmiş olmaktadır. Bu da Meryem'in, "Tanrı olan Kelâm'ın annesi" olarak adlandırılmasını mümkün kılmaktadır²²⁰.

Aquinas'a göre, "Tanrı oğulları" olarak isimlendirilen diğer mübarek insanlarla İsa Mesih arasındaki başka bir farklılık, İsa Mesih'in yaratma konusunda sahip olduğu yetkidir. Yerleri ve gökleri yaratma, sadece Tanrı'ya has bir özelliktir. Kutsal Kitap'ta bu özelliğin İsa Mesih'e de verildiği görülmektedir. Nitekim İbranilere Mektup'ta, Musa ile İsa karşılaştırılırken, İsa'nın yaratıcı rolüne işaret edilmekte ve bu yönüyle Musa'dan üstün olduğu açıklanmaktadır²²¹. Buradan hareketle Aquinas, İsa'nın, "Tanrı oğlu" olarak adlandırılan diğer insanlardan farklılığına işaret etmekte ve O'nun inayete değil, bizatihi Tanrı olduğunu savunmaktadır.

İsa Mesih ile Tanrı Sözü'nün aynı olduğunu göstermek için Aquinas'ın kullandığı son deliller de, yine Kutsal Kitap cümlelerine dayanmaktadır. Yeni Ahit'te, "Gökte ve yeryüzünde, görünür ve görünmez her şey O'nda yaratıldı" denildikten sonra, "Bedenin, yani Kilise'nin başı O'dur. O ilktir, ölümler arasından da ilk doğandır"²²² şeklinde bir ilave yapılmaktadır. İlk cümlede "Her şey O'nda yaratıldı" denilirken Tanrı Sözü'ne atıfta bulunulmakta; "ölülerden ilk doğan" denilirken ise, İsa Mesih'e işaret edilmektedir. Bundan dolayı Tanrı Sözü ve İsa Mesih bir ve aynı şahıstır. Dolayısıyla İsa Mesih hakkında söylenenlerin hepsi Tanrı Sözü için; Tanrı Sözü hakkında söylenenlerin hepsi de İsa Mesih için geçerlidir.

Yeni Ahit'te, ayrıca, İsa Mesih'in yegâne Rab olduğu ve her şeyin O'nun aracılığıyla yaratıldığı ifade edilmektedir²²³. "Her şeyin kendisi aracılığıyla yaratılması", Tanrı Sözü'ne ait bir özelliktir. Bu özellik İsa Mesih'e de verildiğine göre, Tanrı Sözü ve İsa Mesih aynı demektir²²⁴.

²²⁰ Bkz. *SCG*, IV/34:4-20.

²²¹ İbraniler 3:1-4.

²²² Koloseliler 1:16, 18.

²²³ I.Korintliler 8:6.

²²⁴ Bkz. *SCG*, IV/34:26-30.

5. Monofizitlik

Katolik inancına göre İsa Mesih tam bir tanrı ve tam bir insandır. Başka bir deyişle, O'nda ilâhî ve beşerî olmak üzere iki doğa bulunur. Bu iki doğa tek bir şahısta, yani İsa Mesih'te birleşmiştir. Daha önce de açıklandığı gibi, Gnostikler ve Apollinarius İsa Mesih'in beşerî yönünü, Arius da ilâhî yönünü reddetmişlerdir. Nestorius ise İsa Mesih'te hem ilâhî hem de beşerî iki şahsın bulunduğunu iddia etmiştir. Nestorius'un bu görüşüne tepki olarak, İsa Mesih'te inkarnasyondan sonra sadece tanrısal doğanın var olduğunu savunan Monofizitlik akımı ortaya çıkmıştır. Monofizitlik'in kurucusu olarak gösterilen Eutyches (ö. 452?) 421 yılından 451 yılında aforoz edildiği Kadıköy Konsili'ne kadar İstanbul'da bir manastırın lideri olarak görev yapmıştır. Nestorius'a karşı büyük bir düşmanlık besleyen Eutyches'e göre, birleşmeden önce İsa Mesih'te ilâhî ve beşerî olmak üzere iki doğa vardı; ancak birleşmeden sonra İsa'da tek doğa kalmıştır. Eutyches İsa Mesih'in durumunu denize damlatılan bala benzetir. Bu bir damla bal, denizin suyu içinde görünmez olduğu gibi, İsa Mesih'in beşerî doğası da ilâhî doğası içinde görünmez olmuştur. Eutyches'e göre, birleşmeden sonra İsa Mesih'in beşerî yönü tamamen yok olmamış, sadece bir araz (ilinek) olarak varlığını sürdürmüştür²²⁵. Bu görüşleriyle Eutyches İsa Mesih'in sadece tanrısal bir doğaya sahip olduğunu kabul etmiş ve O'nun bedenini Tanrı'nın bedeni olarak görmüştür. Eutyches'in görüşlerini açıklarken iki hususa çok dikkat etmek gerekmektedir. Birincisi, Eutyches'in "İsa Mesih'in bedeni, Tanrı'nın bedenidir" şeklinde özetlenen görüşü, İsa Mesih'in bedeninin gökten geldiğini savunan Sabellianizm'le karıştırılmamalıdır; zira Eutyches'e göre İsa Mesih bedenini Bâkire Meryem'den almıştır. Tam bu noktada, dikkat edilmesi gereken ikinci husus karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar bedenini Bâkire Meryem'den almış olsa da, İsa Mesih ile diğer insanlar aynı öze sahip değildir²²⁶.

Eutyches'in bu görüşlerini değişik argümanlarla çürütmeye çalışan Aquinas'a göre, İsa Mesih bir bedene, aklî bir ruha ve tanrısal bir özelliğe sahipti. Pek tabidir ki, İsa'nın bedeni birleşmeden önce veya sonra tanrısal bir özellik taşıyor olamaz. Zira hem birleşme öncesinde hem de sonrasında, İsa Mesih'e dokunmak, O'nu görmek

²²⁵ Davies, 254; Çelik, *Süryani Tarihi (I)*, 175.

mümkündü ve bunlar ulûhiyet fikrine zıt şeylerdir. Benzer şekilde, İsa Mesih'in ruhu da tanrısal bir niteliğe sahip değildir. Çünkü O'nun ruhu, birleşmeden sonra bile, üzüntü, keder ve kızgınlık gibi birtakım sıkıntılara maruz kalmıştır. Bu tür sıkıntılara sahip olmak da ulûhiyet düşüncesiyle bağdaşmaz. İnsanın ruhu ve bedeni bir araya gelerek insan doğasını oluşturur. Bu sebeple, sadece birleşme öncesinde değil, sonrasında da, İsa'da insanî bir doğa vardır ve bu doğa, O'nun ilâhî doğasından farklıdır²²⁷.

Aquinas'ın konuyla ilgili olarak öne sürdüğü bir diğer delil, iki doğanın birleşemeyeceğine ilişkindir. Ruh ve bedenden ya da madde ve formdan oluşan her doğa kendi içinde bir bütündür. Ne ruh ne de beden tek başına “doğa” olarak isimlendirilebilir. Bu ikisi ancak bir doğanın parçaları olabilir. İnsan doğası dediğimiz şey de ruh ve bedenin bir araya gelmesiyle bir bütünlüğe kavuşur. Tanrısal doğa da kendi içinde bütünlüğe sahiptir. İnsan doğası ve tanrısal doğa, biri veya ikisi değişmeden bir araya gelemez. Katolik inancına göre, İsa Mesih tam bir insan ve tam bir tanrı olduğuna göre, O'nun ne beşerî ne de ilâhî doğasının yok olmamış olması gerekir. Bu durumda, Katolik inancına göre, İsa Mesih'te iki değil de tek doğanın bulunduğunu söylemek yanlıştır.

Bir varlığın temel ilkesine bir şey ilave etmek veya ondan bir şey çıkarmak, o şeyin türünü değiştirmek ile aynı anlama gelir. Söz gelimi, bir tanıma bir şey ilave edilir veya tanımdan bir şey çıkarılırsa, farklı bir türün tanımı elde edilmiş olur. “Canlı” ile “Akıl sahibi canlı” arasındaki fark bunun iyi bir örneğidir. Benzer şekilde, form da temel bir ilkedir. Forma yapılacak her türlü ilave, yeni bir türün ve doğanın ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bu durumda, İsa'da insanî ve beşerî doğanın birleştiği düşünüldüğünde, bu, Söz'ün tanrısallığının insan doğasına eklenmesi anlamına gelecek ve Mesih'in insanî yönü ortadan kaldırılmış olacaktır.

Aynı doğayı paylaşmayan şeyler, aynı türe ait olamazlar. İnsan ve at aynı doğaya sahip olmadıkları için türleri de farklıdır. Eğer İsa Mesih'te ilâhî ve beşerî doğanın birleştiği savunulursa, bu durumda, İsa'nın doğası ile diğer insanların doğası birbirinden farklı olacak ve dolayısıyla da, İsa diğer insanlarla aynı türü paylaşmayacaktır. Bu ise

²²⁶ Kelly, 322-323.

²²⁷ SCG, IV/35:3.

Kutsal Kitap öğretisine aykırıdır; zira Kutsal Kitap'ta İsa, insanların kardeşi olarak takdim edilmektedir²²⁸.

Aquinas'a göre, Eutyches'in "Birleşmeden önce İsa Mesih'te iki doğa vardı" düşüncesi, temel inanç ilkeleriyle de çelişmektedir. İnsan doğası ruh ve bedenden oluşur. Şayet Eutyches'in dediği gibi, birleşmeden önce İsa Mesih'te iki doğa varsa, inkarnasyondan önce, İsa Mesih'in beşerî ruhunun ve bedeninin var olması gerekir. Hâlbuki Hıristiyan inancı ruhun bedenden önce var olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Bu sebeple Aquinas, birleşmeden önce veya sonra İsa Mesih'te tek doğanın bulunamayacağını savunmaktadır²²⁹.

6. Monotelizm

İnkarnasyon konusunda Katolik inancının kabul etmediği diğer bir görüş de, İsa Mesih'te tek bir iradenin bulunduğu yönündeki düşüncedir. Aquinas'a göre, tarihte *Monotelizm (Monothelism)* diye adlandırılan bu düşüncüyü ilk olarak Eutyches ve Nestorius, daha sonra da, Antakya patriği Macarius (ö. 685?), İskenderiyeli Cyrus (ö. 641?) ve İstanbul patriği Sergius (ö. 638) savunmuşlardır. Macarius ve sonrasında gelenler, aslında İsa Mesih'te iki doğanın ve bir şahsın bulunduğu yönündeki İznik, Efes ve Kadıköy konsillerinin kararlarını kabul ediyorlar; ancak İsa Mesih'in beşerî doğasına ait bir hareketin olamayacağına ve bu sebeple de tek bir iradesinin (ilâhî iradenin) olması gerektiğine inanıyorlardı²³⁰. Monotelizm'i önemli kılan hususlardan biri, 625-638 yılları arasında görev yapan Papa I.Honorius'un bu görüşü benimsemiş olmasıdır. III.İstanbul Konsili'nde (680–681) "Mesih'te bölünmeden, değişmeden, ayrılmadan ve karışmadan duran iki doğal irade ve iki doğal eylem vardır" denilerek Monotelist görüş reddedilmiştir²³¹. İstanbul Konsili'nin bu kararıyla bir papanın heretik bir görüşü benimsemiş olduğu açıkça dile getirilmiştir. Papa I.Honorius'un Monotelist görüşü nedeniyle mahkûm edilmesi, Hıristiyanlık'ta papaların yanılmazlığı dogmasının doğruluğu konusunda bazı şüphelerin doğmasına yol açmıştır²³².

²²⁸ İbraniler 2:17.

²²⁹ Bkz. *SCG*, IV/35:9-14.

²³⁰ *ST*, III/18:1.

²³¹ Chadwick, 210-211; Davies, 257.

²³² Toner, P.J., "Infallibility", *The Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/09217a.htm> (23.05.2005).

Aquinas'a göre, İsa Mesih'te tek bir iradenin ve tek yönlü bir eylemin olduğunu savunan Monotelitist görüş, Mesih'te iki doğa bulunduğu şeklindeki Katolik inancı ile çelişmektedir. Eğer Katoliklerin iddia ettiği gibi, Mesih'te beşerî ve ilâhî iki doğa varsa, bunlara uygun olarak beşerî ve ilâhî iki eylem ve iki iradenin bulunması gerekir. Monotelitist görüşte iddia edildiği gibi, Mesih'te sadece ilâhî eylem ve ilâhî irade varsa, bu, bizi, İsa Mesih'te tek doğanın bulunduğunu savunan ve Katoliklerce heretik olarak kabul edilen Monofizitlik'e götürür. Bu sebeple Mesih'te sadece ilâhî eylemin ve sadece ilâhî iradenin bulunduğunu söylemek yanlıştır. Ayrıca, Katolik inancına göre, mükemmel bir ilâhî doğa ve mükemmel bir beşerî doğa İsa Mesih'in şahsında birleşmiştir. Mesih'teki ilâhî doğanın mükemmel olabilmesi için ilâhî bir iradenin bulunması gerekir. Benzer şekilde, beşerî doğanın mükemmel olabilmesi için, Mesih'in beşerî bir iradeye sahip olması gerekir. Bu sebeple, Mesih'te beşerî ve ilâhî iki iradenin bulunduğu kabul edilmelidir²³³.

Mesih'in iki iradeye sahip olduğu Kutsal Kitap'ta da ifade edilmektedir. Kutsal Kitap'ın bildirdiğine göre, İsa Mesih kendisi hakkında, "Kendi irademi değil, beni gönderenin iradesini yerine getirmek için gökten indim"²³⁴ demektedir. Yine İsa, Tanrı'ya, "Benim değil, Senin iraden olsun"²³⁵ diyerek hitap etmektedir. Bu cümlelerde İsa Mesih'in, Baba'nın iradesinden başka bir iradeye sahip olduğu dile getirilmektedir. İsa Mesih beşerî iradesinin yanı sıra ilâhî iradeye de sahip olmalıdır; zira daha önce de ifade edildiği gibi, Baba ve Oğul, aynı ilâhî öze sahip olduğuna göre, her ikisi için ortak bir ilâhî irade olmalıdır. Dolayısıyla, İsa Mesih'te biri beşerî diğeri ilâhî iki irade bulunur²³⁶.

C. İnkarnasyona Yönelik Eleştiriler

1. Salt insan aklına dayanarak anlaşılması ve açıklanması mümkün olmadığı için inkarnasyon doktrinine karşı pek çok eleştiriler yöneltilmiştir. Bu bağlamda ifade edilebilecek ilk eleştiri, Tanrı'nın yüceliği düşüncesine dayanmaktadır. Evrende her şeyin bir düzen içinde bulunması Tanrı'nın iyiliğinin ve yüceliğinin bir göstergesidir.

²³³ Bkz. *SCG*, IV/36:2, 3.

²³⁴ Yuhanna 6:38.

²³⁵ Luka 22:42.

²³⁶ *SCG*, IV/36:8.

Evrendeki düzene göre, Tanrı her şeyden üstün ve yüce; insan ise ontolojik olarak daha aşağıda bulunan varlıklarla birlikte olması gerekir. Dolayısıyla, Tanrı'nın insanla birleştiğini söylemek, O'nun yüceliğine ve tanrı düşüncesine uygun düşmez.

Aquinas, inkarnasyon inancının evrendeki düzen fikrine aykırı olmadığını ve Tanrı'nın inkarnasyonla yüceliğinden bir şey kaybetmediğini savunmaktadır. Ona göre, tanrısal doğayı anlamak insanın sınırlarını aşsa da, insan, aklını kullanarak Tanrı'yla birleşmek üzere yaratılmıştır. Bu zihinsel birlik düşüncesi, Tanrı ile insan arasındaki şahsî birlik için bir örnek ve delildir. Bununla birlikte, inkarnasyondan sonra hem İsa'nın beşerî tabiatının hem de Tanrı Sözü'nün ilâhî tabiatının bozulmadan korunduğu da unutulmamalıdır. Bu sebeple, inkarnasyon sonucunda ne Tanrı yüceliğinden herhangi bir şey kaybetmiş; ne de insan kendi türünün sınırlarını aşan bir konuma yükseltilmiştir²³⁷.

Yukarıda aktarılan eleştiriye göre, Tanrı'nın insan bedenine bürünmesi, Tanrı'ya uygun düşen bir şey değildir. Aquinas, Tanrı'nın bedenleşmesinde herhangi bir uygunsuzluk olmadığı kanaatindedir. Bir özelliğin bir varlığa uygun olup olmaması, söz konusu varlığın doğasıyla ilgili bir şeydir. Söz gelimi, akli bir doğaya sahip olduğu için, akıl insana uygun düşen bir özelliktir. Tanrı'nın doğası ise, O'nun iyiliğidir. Dolayısıyla tanrısal iyiliğe uygun düşecek her türlü düşünce ve özellik, Tanrı'ya atfedilebilir. Tanrı'nın, kendisini insanlara açıklaması, O'nun iyi olan doğasından kaynaklanır. Bunun en iyi yolu da insan kılığına bürünüp görünür olmaktır. O halde Tanrı'nın, kendisini insanlara açıklamak için bedenleşmesi, O'nun doğasına aykırı değildir²³⁸.

2. İnkarnasyon doktrinine yönelik bir başka eleştiri, Tanrı'nın insan kılığına bürünmesinin gerekli olmamasıdır. Tanrı her şeye gücü yeten bir varlık olduğuna göre, yapmak istediği şeyleri sadece irade etmekle yaratabilir. Bu sebeple, Tanrı'nın, birtakım faydaları meydana getirmek için, insan kılığına girmesi gereksizdir²³⁹. Ayrıca, günaha düşmüş bir insandan, affedilebilmesi için gücünün yettiğinin üstünde bir talepte bulunulması doğru değildir. Bu sebeple, günah bataklığına saplanan insanlığın

²³⁷ SCG, IV/55:2.

²³⁸ ST, III/1:1.

²³⁹ SCG, IV/53:3.

kurtuluşu, İsa Mesih'in ölümü ile sonuçlanan inkarnasyonla değil, Tanrı'nın merhametiyle sağlanabilirdi²⁴⁰.

Aquinas, Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğunu ve her şeyi iradesiyle yapabileceğini kabul etmekle birlikte, ilâhî hikmetin, âlemde bazı şeylerin meydana gelebilmesi için bazı şartlar koyduğunu söyleyerek yukarıdaki itiraza cevap vermeye çalışır. Elbette Tanrı, isteseydi, inkarnasyonla elde edilecek faydaları kendi iradesiyle yaratabilirdi. Ancak Tanrı'nın âlemdeki kurduğu düzene göre, insanın, insanlaşmış bir Tanrı'dan bazı faydaları alması daha uygundur²⁴¹.

3. İnkarnasyona karşı çıkanların kullandığı başka bir delil, inkarnasyona inanmanın zor olması ve bunun sonucunda insanlığın kurtuluşu için gerçekleştiği söylenen inkarnasyonun, aslında pek çok insanın yanlış fikirlere ve inkâra düşmesiyle sonuçlanmasıdır. Bu durumda, inkarnasyon insanın kurtuluşunu sağlayamamıştır.

İnsanların inkarnasyonu anlamakta zorlandıkları ve bazılarının bu konuda yanlış fikirlere saplandıkları doğru olsa da, Aquinas'a göre, pek çok insan inkarnasyon sayesinde kurtuluşa ulaşmış ve yanlış fikirlerden uzaklaşmıştır. Bu açıdan bakıldığında inkarnasyon ile yaratma arasında bir fark yoktur. İnsanlar Tanrı'nın iyiliğinin bir göstergesi olan yaratma konusunda da yanlış fikirlere yönelebilmektedirler. Bununla birlikte, inanan insanlar, gerek yaratma gerekse inkarnasyon hakkındaki yanlışları, ilâhî hakikatleri daha iyi anlamak için kullanabilirler²⁴².

4. Kendi varlığını insan bedenine soktuğu için, inkarnasyonun, Tanrı'nın yaptığı işlerin en büyüğü ve en önemlisi olduğu kabul edilebilir. En büyük işten elde edilecek fayda da en büyük olmalıdır. Eğer inkarnasyon insanlığın kurtuluşu için gerçekleşmişse, bu en büyük eylemin bütün insanlığın kurtuluşunu sağlaması gerekirdi; ama bunu gerçekleştirememiştir.

İlâhî iyilik ile karşılaştırıldığında, yaratılmış her türlü iyilik önemsiz kalır. Bununla birlikte, yaratılanlar açısından bakıldığında, akıllı varlıkların kurtuluşundan daha büyük ve daha önemli başka bir şey olamaz. İnsanın kurtuluşunun inkarnasyona

²⁴⁰ ST, III/1:2.

²⁴¹ SCG, IV/55:5.

²⁴² SCG, IV/55:9.

bağlı olduğu düşünülduğünde, inkarnasyonun önemi anlaşılmış olur. Ancak inkarnasyonun bütün insanların kurtuluşunu sağlaması zorunlu değildir. Sadece inkarnasyona inananlar kurtuluşa ulaşır. Aquinas'a göre, bu noktada inkarnasyonun bütün insanlara hitap ettiği de akılda tutulmalıdır. İnkarnasyonun nimetlerinden istifade etmek istemeyenler, kendilerini kurtuluştan mahrum bırakmış olmaktadır²⁴³.

5. Tanrı'nın, insan bedenine girdikten sonra, ulûhiyetini gösterecek işler yapmamış olması da inkarnasyon doktrinine yapılan eleştirilerden biridir. Eğer Tanrı, insanların kurtuluşu için insan bedenine bürünmüşse, kendisinin Tanrı olduğunu insanlara göstermeye yetecek işaretler göstermesi gerekirdi. Ancak durum böyle olmamıştır. Hatta sadece ilâhî yardım alan bazı insanlar, Tanrı'yla birleşmedikleri halde, İsa Mesih'in yaptığı gibi, belki de daha büyük mucizeler gerçekleştirmişlerdir. Nitekim Yeni Ahit'te "Size doğrusunu söyleyeyim, benim yaptığım işleri, bana iman eden de yapacak; hatta daha büyüklerini yapacaktır"²⁴⁴ diyerek bu hususa işaret eden bizzat İsa Mesih'tir. O halde, Tanrı'nın inkarnasyonu insanlığın kurtuluşunu sağlayacak delilleri tam olarak gösterememiştir.

Aquinas, Tanrı'nın, inkarnasyonla insanların kurtuluşuna yetecek delilleri gösterdiğini düşünmektedir. Tanrı olduğunu kanıtlamanın en iyi yolu, sadece Tanrı'ya ait olan şeyleri yapmaktır. Tabiat kurallarını aşacak şeyler yapabilme gücü, sadece Tanrı'ya ait bir özelliktir. İsa Mesih de körleri ve cüzamlıyı iyileştirerek, ölüleri diriltirerek sadece Tanrı'ya ait olan işleri yapmış ve böylece Tanrı olduğunu göstermiştir. Yukarıdaki iddiada savunulduğu gibi, başka insanların da benzer şeyler yaptığı öne sürülebilir. Fakat Aquinas'a göre, aynı işi yapıyor olsalar da, İsa'nın tarzı ile diğerlerinin tarzı tamamen farklıdır. Başka insanlar dua ederek mucizevî şeyler yaparlarken, İsa Mesih kendi gücüyle ve kendi buyruğuyla bu işleri yapmaktadır. Hatta İsa, kendisi gibi veya kendisinin yaptığından daha büyük mucizevî işler yapmaları için başka insanlara da yetki ve güç vermektedir. İsa Mesih'in yaptığı olağanüstü işler sadece maddî ve bedensel değil; aynı zamanda manevîdir. İsa Mesih'le veya O'nun adını anarak insanlar Kutsal Ruh'la dolmakta, güzel işler yapmaya yönelmekte ve Tanrı'yla ilgili meselelerde aniden aydınlanmaktadır. Okuma yazma bilmeyenler,

²⁴³ SCG, IV/55:10.

başkalarına ilâhî hakikatleri anlatacak kadar yetenekli hale gelmektedir. Bütün bunlar, Aquinas'a göre, İsa'nın tanrılığını gösteren açık işaretlerdir²⁴⁵.

6. İnkarnasyonun geç gerçekleşmesi de eleştiri noktalarından birini oluşturmaktadır. Eğer insanın kurtuluşu için Tanrı'nın bedenleşmesi gerekliyse, bu bedenleşme neden daha önce gerçekleşmemiştir? İsa Mesih'in dönemine kadar gelip geçen nesiller neden böyle bir kurtuluştan mahrum bırakılmışlardır?

Bu sorulara cevap verirken Aquinas, inkarnasyonun bütün insan nesilleri için gerekli olduğunu kabul etmekle birlikte, inkarnasyonun dünyanın başlangıcında gerçekleşmesinin gerekli olmadığını öne sürmektedir. İnkarnasyonun gecikmesi, Aquinas'a göre, insanların, işledikleri günahın farkına varmaları amacına yöneliktir. Hiçbir kimse, kusurunu ve sorununu bilmeden, günaha karşı tam olarak çare bulamaz. Ancak kusurunu bilen insan, alçak gönüllü bir şekilde, günahlarını bağışlayacak olan Tanrı'ya yönelebilir. Ayrıca kurtuluş için gerekli olan inkarnasyonun gecikmesi, insanın, ne kendi çabasıyla, ne erdemli davranışlarıyla, ne de Eski Ahit'in yasalarına bağlı kalarak kurtuluşun mümkün olduğunu anlamasını sağlamıştır. İnsanlık bu dönemde üç süreçten geçmiştir: Dinî kurallar öncesi, dinî kurallar dönemi ve inayet dönemi. Mükemmelliğe ulaşmak için insanların bu süreçleri geçmesi gerekmektedir. Aquinas, burada çocukların eğitimini örnek olarak sunmaktadır. Çocuklara başlangıçta küçük şeyler öğretilir. Onların önemli şeyleri anlamaları için zihinlerinin olgunlaşması gerekir ve bu da zamanla olur. Bunun gibi, insanlık da patriyarklar, dinî kurallar ve peygamberler aracılığıyla inkarnasyonun gizemini kavrayabilecek olgunluğa getirilmiştir. Bu sebeple, inkarnasyon dünyanın başlangıcında değil, İsa Mesih döneminde gerçekleşmiştir. "Ama zaman dolunca Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlunu gönderdi"²⁴⁶ şeklindeki Yeni Ahit cümlesi de Tanrı'nın kurtuluş planındaki süreci açıklamaktadır. Aquinas, bu süreci, kraldan önce elçilerin gelerek halkı saygılı davranmaya hazırlamalarına benzetmektedir²⁴⁷.

²⁴⁴ Yuhanna 14:12.

²⁴⁵ SCG, IV/55:11.

²⁴⁶ Galatyalılar 4:4. Ayrıca bkz. 3:34-25.

²⁴⁷ Bkz. ST, III/1:5; SCG, IV/55:12.

7. İnkarnasyona yönelik başka bir eleştiri, Tanrı'nın, bir ölümlünün bedenine girmesiyle alakalıdır. Eğer Tanrı ölümsüz, acı çekmeyen, muhteşem bir bedende ortaya çıksa ve bunu da bütün insanlara gösterseydi, insanlar açısından daha inandırıcı ve gelecekle ilgili ümitleri için daha umut verici olurdu. Bu sebeple Tanrı'nın, ölümlü ve güçsüz bir varlığın bedenini alması uygun değildir.

Aquinas, Tanrı'nın acı ve ölüme maruz kalmayacak bir bedene değil, bilakis, acı ve ölüme bağımlı bir bedene girmesinin daha doğru olduğuna inanmaktadır. Ona göre bunun birkaç nedeni vardır: Birincisi, eğer inkarnasyon, diğer insanlar gibi acı ve ölüme maruz kalmayan bir kişide meydana gelseydi, insanlar için bu varlık, hayaletten öte bir anlam taşımayacak ve bu nedenle de inkarnasyonla hedeflenen sonuç gerçekleşmeyecekti. İkinci neden, inkarnasyonun insanların günahlarını ortadan kaldırmak üzere meydana gelmiş olmasıdır. İlk insanın işlediği aslî günah nedeniyle insanlık ölüme ve bu dünya hayatındaki diğer acılara maruz kalmıştır. Bu nedenle Tanrı'nın, hiç günah işlememişken, acı ve ölüme tâbi bir bedene bürünmesi; acı ve ölümü tadarak aslî günahın etkisini insanlardan kaldırması gerekli olmuştur²⁴⁸. İnkarnasyonun ölümlü bir insanın bedeninde gerçekleşmesinin üçüncü nedeni, Tanrı'nın, çektiği acı ve ölümün üstesinden gelerek bize bir erdem örneği vermesidir. Bu örnek sayesinde insanlar, bedensel acılarının üstesinden gelme konusunda daha etkin ve daha cesur davranacaklardır²⁴⁹.

8. İnkarnasyon doktrinine göre, Tanrı Oğlu, Baba'sına itaat ederek ölümü seçmiştir. İtaat, âmir konumunda olanın iradesine boyun eğmektir. İnkarnasyon göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'ya, ölüm emri veren bir irade izafe edilmiş olur. Hâlbuki Tanrı yaşamın sona ermesini değil, devamını murat eder. Bu sebeple, bir insanın ölümünü istemek, Tanrı fikriyle uyumlu bir nitelik değildir.

Aquinas, bu eleştiriye Tanrı'nın insandan ne istediğini açıklayarak cevap verir. Tanrı insanın erdemli davranması ister. Bir kimse ne kadar erdemli davranırsa, o oranda Tanrı'ya itaat etmiş olur. Erdemli davranışlar arasında en önemlisi yardımseverliktir. Bir kimsenin başkaları için kendini ölüme teslim etmesi, yapılabilecek en büyük

²⁴⁸ Romalılar 8:3.

²⁴⁹ SCG, IV/55:14.

iyiliktir. Yeni Ahit'te bu gerçek, "Hiç kimsede, insanın, dostları uğruna canını vermesinden daha büyük bir sevgi yoktur"²⁵⁰ denilerek ifade edilir. İsa Mesih'in ölümü tercih etmiş olması, O'nun tanrılığına aykırı değildir. Zira Aquinas'ın müteaddit defalar dile getirdiği gibi, İsa Mesih'te ilâhî ve beşerî doğa birbiriyle karışmadan bulunmaktadır. Ölüm, acı gibi şeyler Mesih'in ilâhî değil, beşerî doğasıyla ilgilidir. Benzer bir durum tüm insanlar için geçerlidir: Zira insanların da bedenleri ölmekte; ama ruhları varlığını sürdürmektedir²⁵¹.

9. İnkarnasyon doktrininde, ölümü hak eden bir günahkârın yerine masum bir insan ölüme gönderilmektedir. Bu ise Tanrı'nın adalet ilkesine aykırıdır.

Aquinas'a göre bu da haklı bir eleştiri değildir. Tanrı'nın, Mesih'in ölmesini istemiş olması ne bir saygısızlık ne de zulümdür. Zira Tanrı, Mesih'e istemediği bir şeyi yaptırmamıştır. İsa Mesih ölümü kendisi seçmiştir²⁵².

10. İnsanlara alçak gönüllülüğü öğretmek için bir insanın ölmesi gerekli değildir. Tanrı, diğer buyruklarında yaptığı gibi, vahiy yoluyla insanlardan alçakgönüllü olmalarını isteyebilirdi.

İlâhî vahye muhatap olan insanların alçakgönüllülüğü de vahiyle öğrenmeleri mümkündür. Ancak, davranışlar daima sözden daha etkilidir. Bu konuda pek çok örnek bulunduğu halde, hiçbirisi İsa Mesih'in yaşamı ve ölümü kadar etkili olmamıştır²⁵³.

D. Bâkire Meryem: İsa Mesih'in ve Tanrı'nın Anası

Kelâm'ın İsa Mesih'in bedeninde ortaya çıkmasını ifade eden inkarnasyon doktrini Bâkire Meryem'in durumunun da sorgulanmasını gerektirmiştir. İlk dönem Hıristiyanlık tarihinde bu mesele oldukça şiddetli tartışmaların doğmasına yol açmıştır. İznik ve Kadıköy Konsili'nde İsa Mesih'in hem gerçek bir insan hem de gerçek bir Tanrı olduğunun kabul edilmesinden sonra, Bâkire Meryem *Theotokos* (Tanrı doğuran/Tanrı anası) olarak adlandırılmaya başlanmıştır. *Theotokos* teriminin kullanılmasına tepki olarak ise, Hıristiyanlık tarihinde Meryem'in sadece bir insan

²⁵⁰ Yuhanna 15:13.

²⁵¹ SCG, IV/55:17.

²⁵² SCG, IV/55:19.

²⁵³ SCG, IV/55:21.

annesi olduğunu savunan Nestoryanizm mezhebi doğmuştur²⁵⁴. Konuyla ilgili tartışmaların alevlenmesi üzerine Efes'te bir konsil toplanmasına karar verilmiş ve bu konsilde (431) Nestorius'un görüşleri reddedilerek Meryem'in "Tanrı Anası" olduğu karara bağlanmıştır²⁵⁵.

Bâkire Meryem'in *Theotokos* (Tanrı Anası) olarak adlandırılması, çözülmesi gereken bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Kutsal Kitap'ın kullanmadığı bir unvanı, Efes Konsili'nin Meryem'e izafe etmesi bu problemlerden biridir. Ayrıca, İsa Mesih'in tanrılığı, O'nun beşerî doğasıyla değil, ilâhî doğasıyla ilgilidir. Hâlbuki İsa Mesih, ilâhî doğasını Bâkire Meryem'den almamıştır. Bu sebeple Meryem'in "Tanrı Anası" diye adlandırılması doğru görünmemektedir. Katolik düşüncesine karşıt başka bir argümana göre, "Tanrı", Baba, Oğul ve Kutsal Ruh için ortaklaşa kullanılan bir kelimedir. Meryem'e "Tanrı Anası" denilirse, bu durumda onun, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un anası olduğu gibi kabul edilemez bir düşünceye kapı açılmış olacaktır.

Aquinas, Meryem'in "Tanrı Anası" olarak isimlendirilmesinin doğru olup olmadığı meselesine girmeden önce, isimlendirme hakkında bilgi vermektedir. Düşünürümüze göre, somut şeylere işaret eden her kelime, aslında işaret ettiği şeyin şahsı (hypostasis) için kullanılır. Katolik inancına göre inkarnasyon, İsa Mesih'in şahsında gerçekleşmiştir. Tanrı olan İsa Mesih, beşerî ve ilâhî iki doğaya sahiptir. Gerek beşerî doğasına, gerekse ilâhî doğasına ait olan özellikler İsa Mesih'in şahsına atfedilir. Dolayısıyla, İsa Mesih'in beşerî doğası gereği doğduğundan söz edilebiliyorsa, Tanrı'nın doğduğundan bahsetmek de mümkündür. O halde, beşerî doğası bakımından İsa Mesih'in annesi olan Meryem, aynı zamanda O'nun ilâhî doğasının da annesidir, yani "Tanrı Anası"dır.

Kutsal Kitap'ta Meryem'e "Tanrı Anası" denilmediği doğrudur. Ancak Aquinas'a göre Kutsal Kitap'ın değişik cümleleri birlikte düşünüldüğünde, Meryem'in "Tanrı Anası" olduğu sonucuna ulaşılabilir. Söz gelimi, Kutsal Kitap'ta bir taraftan İsa Mesih'in tanrı olduğu açıklanırken, bir taraftan da Meryem'in, İsa Mesih'in annesi

²⁵⁴ Çelik, 143.

²⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Chadwick, *The Early Church*, 194-200; Çelik, 145-168.

olduğu ifade edilmektedir²⁵⁶. Bu iki ifade bir araya getirildiğinde Meryem'in "Tanrı Anası" olduğu anlaşılır.

"İsa Mesih ilâhî doğasını değil, beşerî doğasını Meryem'den almıştır. Bu sebeple, Meryem'e 'Tanrı Anası' denemez" şeklindeki itiraz, Aquinas'ın belirttiğine göre, Nestorius'a aittir ve Aquinas, bu eleştiriye cevap verirken, İskenderiye Patriği Cyril'in Nestorius'a gönderdiği mektuptan alıntı yapmaktadır. Bu mektupta Cyril, "İnsanın ruhu bedeniyle birlikte doğar ve bu ikisi tek bir varlık olarak kabul edilir. Bedeni doğuran kişi, sadece bedenin değil, aynı zamanda ruhun da annesidir. İsa Mesih için de durum buna benzer" diyerek Meryem'in "Tanrı Anası" olduğunu göstermeye çalışır.

"Meryem 'Tanrı Anası' ise, bu durumda Baba ve Kutsal Ruh'un da anasıdır" şeklinde özetlenebilecek itiraza karşı Aquinas, Kutsal Kitap'ta "Tanrı" kelimesinin hem teslisi oluşturan üç şahsın ortak adı olarak, hem de Baba, Oğul veya Kutsal Ruh'tan herhangi birini ifade etmek için kullanıldığını dile getirmektedir. Meryem'in "Tanrı Anası" olduğu söylenirken, kastedilen Baba veya Kutsal Ruh değil, bedenleşmiş Oğul'dur²⁵⁷.

İsa Mesih'in mucizevî bir şekilde babasız olarak doğması, Meryem'e "İsa Mesih'in annesi" denilip denilmeyeceği meselesini de gündeme getirmektedir. Zira hamile kalmasında, Meryem'in herhangi bir fonksiyonu olmamış; sadece bunun için gerekli olan maddeyi sağlamıştır. Tıpkı yatak ya da sıranın malzemesini sağlayan kütük, yatağın/sıranın annesi olarak adlandırılmayacağı gibi, Meryem'in de İsa Mesih'in annesi olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Ayrıca, Âdem'den yaratıldığı halde, Havva'ya "Âdem'in kızı" denilmediği gibi, İsa Mesih'in mucizevî doğumunda Meryem'e anne, Mesih'e de onun oğlu denilmesi doğru değildir.

Aquinas'a göre bu itirazlar yersizdir ve Meryem İsa Mesih'in gerçekten annesidir. Zira Mesih'in bedeni gökten inmemiş, Meryem'in kanından oluşmuştur. Bu ise bir kimseye "Anne" denilmesi için yeter sebeptir. Kütüğe yatak veya sıranın annesi denilememesi, annelik, babalık veya oğulluk gibi kavramların cansızlar için değil,

²⁵⁶ I.Yuhanna 5:20; Matta 1:18.

²⁵⁷ ST, III/35:4.

canlılar için kullanılması nedeniyledir. İsa Mesih'in doğumu, Meryem ile Kutsal Ruh'un etkin olduğu mucizevî bir olaydır. Bu olayın Meryem ile ilgili kısmı olağan, Kutsal Ruh'un etkisi ise olağandışıdır. Dolayısıyla, Meryem İsa Mesih'in gerçek ve doğal annesidir²⁵⁸.

III. Aslî Günah

Hız. Âdem'in işlediği günahın bütün insanlara geçmesi anlamına gelen aslî günah doktriniyle ilgili ilk açıklamalar Yeni Ahit'te Pavlus'un mektuplarında görülmektedir. Önceleri koyu bir Hıristiyan düşmanı iken sonradan Hıristiyan olan Pavlus'a göre, Âdem'in işlediği suç yüzünden günah, günah sebebiyle de ölüm dünyaya girmiştir²⁵⁹. Yine Pavlus'un mektuplarından öğrendiğimiz kadarıyla, Âdem'in işlediği günah, benzerini işlemeyenlerin bile ondan hissedar olmasına ve sonuçta ölümlerine yol açmıştır. Ancak bütün insanların günahına kefarete olarak İsa Mesih'in çarmıhta can vermesiyle birlikte aslî günahın etkisinden kurtulmak mümkün olmuştur²⁶⁰. Pavlus'un bu görüşü, beraberinde “Âdem'in işlediği günah neydi?”, “Bu günah sonraki nesillere nasıl geçiyor?”, “Bebeklerde de aslî günah bulunmakta mıdır?” gibi soruları getirmiştir.

Bazı noktalarda farklı anlatımlara sahip olmakla birlikte, Tevrat ve Kur'an-ı Kerim ilk sorunun cevabını açıkça vermektedir. Hıristiyanlık açısından bakıldığında, Âdem, diğer varlıklardan farklı olarak “Tanrı benzeyişinde” (imajında) yaratılmıştır. Tanrı Âdem'e iyiyi kötüyü bilme ağacının meyvesini yasaklamıştır. Bu yasağın ardından Havva yaratılmış ve yılanın kandırmasıyla Havva, Havva'nın etkisiyle de Âdem ağacın meyvesinden yemişlerdir. Böylece insanlık tarihinin ilk günahı işlenmiş; Âdem ile Havva cennetten kovulmuşlardır²⁶¹.

Aslî günah doktrininde Hıristiyan yazarları meşgul eden en önemli problem, “Aslî günah sonraki nesillere nasıl geçer?” sorusunun cevaplanmasında ortaya çıkmaktadır. Ancak ilk dönemlerde İsa Mesih'in kimliğiyle ilgili sert tartışmalar nedeniyle olsa gerek, bu problemin dört ve beşinci yüzyıllara kadar gündeme gelmemiştir. Bu dönemden sonra aslî günah konusunun Grek Kilise Babaları,

²⁵⁸ ST, III/35:3.

²⁵⁹ Romalılar 5:12.

²⁶⁰ Bkz. Romalılar 5:14-19; I.Korintliler 15:22.

²⁶¹ Bkz. Yaratılış 2, 3.

Augustinus ve Pelagius (ö. 418?) arasında tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Aslî günahın sonraki nesillere nasıl geçtiğini açıklamak için Grek Kilise Babaları bir “yaratma teorisi” (creationism) geliştirmişlerdir. Pelagius’un da benimsediği bu teoriye göre, Tanrı her bir ruhu, bedenle birleşme anında yaratmaktadır. Tartışmaların diğer bir ucunda yer alan Augustinus ise ruhun ne zaman ve nasıl var olmaya başladığı konusunda mütereddit kalmıştır. Bununla birlikte o, ruhun ebeveynden çocuklara geçtiği yönündeki düşüncenin, aslî günahın açıklanmasında en elverişli fikir olduğunu kabul etmektedir.²⁶².

Aslî günahın tesirindeki insanın doğası konusunda, Grek Kilise Babalarının, Batı’daki meslektaşlarına nazaran, daha iyimser bir yaklaşım içinde oldukları kabul edilmektedir. Nitekim ilk günahın ardından insan iradesinin bozulmadığına dikkat çeken Grek yazarlar, günümüzde anlaşıldığı şekliyle bir aslî günah doktrini benimsememişler ve yeni doğmuş çocuklarda herhangi bir günahın bulunmadığını savunmuşlardır. Başka bir deyişle, ilk insandan, sonraki nesillere miras olarak günah veya suç değil, insan doğasını etkileyen bir yara kalmıştır. Grek yazarlara göre, insanın kurtuluşa erişebilmesi, hem ilk günahın ardından bozulmadan kalan özgür iradeye hem de Tanrı’nın yardımına bağlıdır. Tanrı’nın yardımı olmadan insanın iyi bir şeyi yapması mümkün olmamakla birlikte, iradenin doğru şekilde ve güzel işlere yönlendirilmesi, insanın ilâhî yardıma mazhar olmasını sağlar²⁶³.

İlk günahın etkisinde olmasına rağmen, insan doğasının yine de iyi olduğunu kabul ederek, insana karşı olumlu bir tavır geliştiren Grek Kilise Babalarının karşısında, aslî günah doktrinini sistemleştiren Augustinus yer almaktadır. Augustinus’a göre, yaratılışı itibarıyla aslî bir doğruluğa ve mükemmelliğe sahip olan ilk insan, eşsiz aklî yeteneklere haiz ve fiziksel hastalıklardan da uzaktı. Bedeni ruhuna, bedenî arzuları iradesine ve iradesi de Tanrı’ya bağlıydı. İlk insanın tek zafiyeti, yaratılmış olması, yani değişen bir doğasının ve buna bağlı olarak iyilikten yüz çevirme potansiyelinin bulunmasıydı. Bu zafiyet Âdem’e ilk günahı işletmiş ve işlenen bu günah, Augustinus’a göre, bütün insanlara geçmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, Augustinus, ruhun ne zaman ve nasıl var olmaya başladığı konusunda kesin bir sonuca ulaşamamış ve bu

²⁶² Kelly, 344-345.

konuda birbirine zıt iki teorinin de doğru olabileceğini düşünmüştür. Söz konusu teorilerden biri, ruhun, bedenle birleşme anında yaratılması; diğeri ise ruhun ebeveynden çocuklara geçmesidir. Augustinus'a göre aslî günah her iki teoriyle de açıklanabilir. Eğer ruh ebeveynden çocuklara geçiyorsa, aslî günah doğrudan anne-baba aracılığıyla insana geçmektedir. Eğer her ruh, bedenle birleşme anında yaratılıyorsa, bu durumda da, bedene girdiği için ruh aslî günahı devralmaktadır. Her ne kadar aslî günah doktrinini sistemleştiren kişi olarak kabul edilse de, "Hiçbir şey 'eski günah'ı anlamaktan daha zor olamaz" diyerek meselenin güçlüğünü ortaya koyan da yine Augustinus'tur. Düşünre göre, bütün insanlar, ilk insan olması dolayısıyla Âdem'de tek bir kişi gibiydi. Bu sebeple Âdem'in işlediği günah, bütün insanların işlediği günah olmuştur. Bu noktada aslî günah doktrini açısından bebeklerin durumu gündeme gelmektedir. Günah iradeye dayanan bir tercih sonucu meydana gelir; bebekler iradelerini kullanmadığına göre aslî günahattan muaf olabilirler mi? Augustinus bu soruya olumsuz yanıt vermekte ve hem aslî günahın hem de bu günahattan kaynaklanan suçun insan doğasında meydana getirdiği zararın doğuştan itibaren insanda mevcut olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda vaftiz, aslî günahattan kaynaklanan suçu gidermek için uygulanmaktadır. Aslî günahın ardından, insanın günahattan kaçınma ve iyiliği yapma yetisini kaybettiğini iddia ederek, oldukça kötümser bir insan portresi çizen Augustinus'a göre, Tanrı'nın inayeti olmadan insanın iyilik yapması veya kötülükten kaçınması, yani kurtuluşa ulaşması mümkün değildir²⁶⁴.

İngiliz asıllı bir teolog olan Pelagius ise, aslî günah konusunda Augustinus'un tam karşısında yer almıştır. Ahlâk meseleleri üzerine yoğunlaşan bir kişi olarak Pelagius, Augustinus'un insan doğasıyla ilgili kötümser görüşlerine katılmaz. Augustinus'un "İnsan kendi başına kötülükten ve günahattan kaçınmaz" şeklinde özetlenebilecek öğretisi, Pelagius'a göre, her şeyden önce Yaratıcı'ya saygısızlık anlamı taşır. İnsanı ilâhî inayetin kuklası haline getirecek olan böyle bir anlayışa karşı, Pelagius, özgür iradeye ve mesuliyete vurgu yapan bir teori geliştirmiştir. Bu teoriye göre, beşerî bir fiil üç şeyle meydana gelir: Güç, irade ve icra. Bunlardan birincisi

²⁶³ Bkz. Kelly, 348-352.

²⁶⁴ Bkz. Hall, T.O, Jr., "Sin, Original", *The Perennial Dictionary of World Religions*, 694-695; Tümer, Günay, "Aslî Günah", *DİA*, İstanbul 1991, III/496-497; Kelly, 361-366.

Tanrı'ya, son ikisi ise insana aittir. İrade ve icra kendisine ait olduğu için insan mesuliyet üstlenmekte, mükâfat veya cezayı hak etmektedir. İnsan doğasının kötülük yapmaya meyilli olduğu yönündeki düşünceyi kesinlikle reddeden Pelagius'a göre, her ruh, bedenle birleşme anında yaratıldığına göre, insanların bu dünyaya aslî günahla kirlenmiş olarak gelmeleri mümkün değildir. Aslî günah doktrini, bir kimsenin işlediği suçun, başkasına yüklenmesi anlamına geldiği için de kabul edilemez. Pelagius, ayrıca, bütün insanların inayete mazhar olabileceklerini iddia ederek de Augustinus'tan ayrılmaktadır. Augustinus'a göre, Tanrı, ezelde kimleri kurtaracağına karar vermiştir ve sadece bu insanlara inayetini gönderir. Bu seçimi yaparken Tanrı, gelecekte kimlerin iyi davranacağını, kimlerin kötü davranacağını göz önünde bulundurmaz. Kurtuluşa ereceklerin seçimi tamamen ilâhî bir gizemdir. Buna karşın, Pelagius, Tanrı'nın ezelde kimlerin iyi davranacağını bildiğini ve bu bilgiye dayanarak inayetini bahşettiğini savunur.

Augustinus ile Pelagius arasındaki tartışmaların sona ermemesi üzerine, önce Kartaca Konsili (412), daha sonra da Efes Konsili (431) bu meseleyi gündemine almış ve Pelagianizm'i yasaklamıştır²⁶⁵.

A. Aslî Günah

Aquinas aslî günah meselesini ele alırken, ilk olarak, Âdem'in yaratılması ve ilk günahı işlemesine dair Tevrat rivayetine gönderme yapmaktadır. Tanrı, Âdem'e, iyiyle kötüyü bilme ağacından yememesini emreder. Aksi takdirde, Âdem bu ağaçtan yediği gün ölecektir²⁶⁶. Aquinas, Âdem'in, yasak meyveyi yediği gün ölmediğine işaret ederek, Kutsal Kitap'taki ifadenin, "öleceksin" olarak değil de, "ölüme mahkûm edileceksin" şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Ölümün Âdem'e günahının karşılığında bir ceza olarak verildiğini söyleyen Aquinas'a göre, Âdem, başlangıçta ölümsüz olarak yaratılmıştır. Bu noktada Aquinas, aslî günahı açıklamak için anlatılan bu olayı tersinden okuyarak sonuçtan nedene ulaşmaya çalışır. Bütün insanlar, hatta yeni doğan bebekler bile öldüğüne göre, hepsi Âdem'in işlediği günahı işlemiş olmalıdır. Dolayısıyla bütün insanlar aslî günahla bu dünyaya gelmektedir. Fakat bu, dünyaya gelen insanların bizzat işlediği bir günah değildir. Zira iradelerini

²⁶⁵ Bkz. Chadwick, 227-229; Kelly, 357-361; Davies, 235-237.

kullanamadıkları için, bebek ve çocukların günah işlemeleri söz konusu olamaz. O halde dünyaya gelenlerin sahip oldukları günah, onlara daha öncesinden, insanlığın menşesinden geçmiş olmalıdır.

Günahın sonraki nesillere geçmesi, pek tabidir ki, Âdem'in işlediği ilk günahın taklit ve tekrar edilmesi nedeniyle değildir. Böyle olsaydı, sadece günah işleyenlerin ölümle cezalandırılmaları gerekirdi. Hâlbuki Yeni Ahit'te de ifade edildiği gibi, ölüm Âdem'in günahına benzer bir günah işlemeyenler üzerinde de hükmünü sürdürmüştür ve sürdürmektedir²⁶⁷. Dolayısıyla bu dünyaya gelen insanların ölmeleri, kendilerinin işledikleri bir günahın değil, daha önceden gelen bir günahın sonucudur²⁶⁸.

Aquinas'a göre vaftiz sakramenti de insanların aslî günahla doğduklarını gösteren başka bir delildir. Bilindiği gibi, Hıristiyanlık'ta yaygın olan uygulama yeni doğan çocukların vaftiz edilmesidir. Eğer bu çocuklarda herhangi bir günah olmasaydı, Kilise, günahı affettirmek için böyle bir âyin yapmazdı. Bebek ve çocukların günah işlemeleri mümkün olmadığına göre, vaftiz edilen çocukların bu dünyaya aslî günahla geldiği ortaya çıkmaktadır.

Aslî günahla ilgili olarak Aquinas, "Aslî günah sonraki nesillere nasıl geçer?" sorusuna da değinmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, aslî günah konusunda Hıristiyan yazarları en çok uğraştıran mesele budur. İnsan ruh ve bedenden oluştuğuna ve günah insanın ruhuyla ilgili olduğuna göre, ruhun ne zaman yaratıldığı meselesi, aslî günahın sonraki nesillere nasıl geçtiği meselesinden önce çözülmelidir. Grek Kilise Babaları ve Pelagius'a göre Tanrı, ruhu, bedenle birleşme anında yaratır. Augustinus, bu konuda kesin karar verememiş olmakla birlikte, ruhun ebeveynden çocuklara geçtiği yönündeki düşüncenin, aslî günahı daha iyi açıklayabildiğini ifade etmektedir. Aquinas, bir yandan, sperm ana rahmine düştüğünde ruhun yaratıldığını söyleyerek²⁶⁹, Grek yazarlar ve Pelagius'un görüşlerine yaklaşırken, diğer yandan günahın sonraki nesillere geçmesi konusunda Augustinusçu bir çizgiyi takip etmektedir.

²⁶⁶ Yaratılış 2:15-17.

²⁶⁷ Romalılar 5:14.

²⁶⁸ SCG, IV/50:3; ST, III/1:3.

²⁶⁹ SCG, II/88:13.

Bu çerçevede Aquinas, aslî günahın sonraki nesillere nasıl geçtiğini açıklamadan önce, konuyla ilgili görüşleri kısaca özetlemektedir. Buna göre, bazı yazarlar aslî günahın aklî ruhla ilgili olduğunu ve aklî ruhun da spermle sonraki nesillere aktarıldığını söyleyerek çözüm bulmaya çalışmışlardır. Ruhun ebeveynden geçmediğini savunanlar ise, bedenle ilgili kusurların ebeveynden çocuklara geçmesi gibi, ebeveynin ruhunda bulunan suçun da çocuğa geçebileceğini iddia etmişlerdir. Ancak Aquinas'a göre, bu teoriler aslî günahı tam olarak açıklamakta yetersizdir. Zira ruhtaki kusurların, bedendeki kusurlar gibi sonraki nesillere geçtiğini söylemek, sonraki nesillerin neden suçlu olduklarını açıklayamaz. Başka bir deyişle, kör olarak doğan bir kimse, körlüğü nedeniyle suçlanamaz. Bunun gibi, aslî günahın, ruhtaki bir kusur olarak ebeveynden çocuğa geçtiği söylendiğinde, insanların aslî günaha sahip olmaları, onlar için bir suç ve günah olmaktan çıkacaktır. Zira böyle bir anlayışta aslî günah, iradenin bir ürünü değil, insanın ebeveyninden, körlük gibi, tevarüs ettiği doğal bir olaya dönüşür. Bu ise Pavlus'un, İsa Mesih'in çarmıha gerilerek bütün insanlığı günahın esaretinden kurtardığına ilişkin yorumuna aykırıdır.

Aquinas, aslî günahın sonraki nesillere nasıl geçtiğini Âdem'den doğan insanların tek bir insan olarak görülebileceğini söyleyerek açıklamaya çalışır. Düşünürümüze göre, ortak bir doğaya sahip oldukları için, Âdem'den doğan insanların tek bir insan olarak görülmeleri mümkündür. Bu, bir topluluğa üye olan bütün bireylerin tek bir beden, bütün toplumun ise tek bir insan olarak görülmesine benzer. Âdem'den doğan insanlar, tek bir bedeninin organları gibidir. Bedendeki organlardan her biri, söz gelimi el, kendi iradesiyle değil de, ruhun iradesiyle hareket eder. Bu sebeple, meselâ, elin işlediği bir cinayet, sadece ele ait bir günah olarak görülemez. Bu suç, ruhun iradesiyle yapıldığı için bütün bedene aittir. Bunun gibi, yeni doğan bir çocuğun sahip olduğu aslî günah, bu çocuğun değil, ilk babasının, yani Âdem'in iradesiyle işlenen bir suçtur ve bu sebeple Âdem'den gelen bütün insanları etkiler²⁷⁰.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba aslî günah çocuklara sadece babadan mı geçer? Âdem ve Havva ile ilgili olarak düşünüldüğünde, soruyu şöyle sormak da mümkündür: Eğer sadece Havva iyilikle kötülüğü bilme ağacının meyvesinden yeseydi,

²⁷⁰ ST, I-II:81:1.

Âdem yemeseydi, bu durumda aslî günah yine de sonraki nesillere geçecek miydi? Bu mevhum soruya da cevap vermeye çalışan Aquinas, insanlarda neslin devamını sağlayan aktif gücün erkekten, maddenin ise kadından geldiğini söyledikten sonra, aslî günahın kadından değil, sadece erkekten geçebileceğini ifade etmektedir. Bu durumda, “Sadece Havva ilk günahı işlemiş olsaydı, aslî günahın tesiri sonraki nesillere geçmeyecekti” sonucuna ulaşılabilir²⁷¹. Nitekim Kutsal Kitap’ta da günahın bir erkek yüzünden dünyaya girdiği açıklanmaktadır²⁷².

Âdem’in işlediği aslî günahın yanı sıra, öz anne-babanın işlediği günahların çocuklarına geçip geçmediği meselesine de değinmektedir. Düşünürümüz, eserlerinde her zaman izlediği yöneme sadık kalarak, bu konuda da öncelikle muarızlarının görüşlerine yer vermektedir. Sonraki nesillere sadece aslî günahın geçeceğini düşünen Aquinas’a karşı, muarızları, öz anne-babanın işlediği günahların da kendi çocuklarına geçebileceğini savunmakta ve Kutsal Kitap’taki bazı cümleleri buna delil olarak kullanmaktadırlar. Söz gelimi, meşru bir evlilik sonucu dünyaya gelen Davut, “Günahlar içinde doğdum ben; günahlar içinde annem bana hamile kaldı”²⁷³ diyerek, annesinin günahlarının kendisine geçtiğini dile getirmektedir. Başka bir Kutsal Kitap cümlesi, Tanrı’nın kıskanç olduğunu ve kendisinden nefret eden bir kişinin işlediği günahın cezasını, çocuklarına, hatta üçüncü ve dördüncü nesil torunlarına çektireceğini açıklamaktadır²⁷⁴. Babanın işlediği bir suçun cezasını çocukları çekiyorsa, bu, suçun çocuklara geçtiğini gösterir. Bu durumda, sadece Âdem’in işlediği aslî günahın değil, başkalarının işlediği günahların da sonraki nesillere geçtiği ortaya çıkmış olur. Kıskanç Tanrı’nın, babaların işlediği suçun cezasını çocuklardan veya torunlardan almasını, “Çocuklar suçu değil, cezayı tevarüs ederler” şeklinde yorumlamak doğru olmaz. Çünkü neden olmadan sonuç ortaya çıkmaz. Ceza da günahın sonucudur. O halde çocuklara sadece ceza değil, suçun da geçmesi gerekir. Aksi takdirde, Tanrı suçsuz bir insanı cezalandırmış olur ve bu da Tanrı’nın kusursuz adaletine uygun düşmez. Yine Kutsal Kitap’ta Yahudiler’in, “O’nun (İsa’nın) kanının sorumluluğu bizim ve

²⁷¹ *De Malo*, 387-391; *ST*, I-II:81:5.

²⁷² Romalılar 5:12.

²⁷³ Mezmurlar 51:5.

²⁷⁴ Çıkış 20:5.

çocuklarımızın üzerinde olsun!”²⁷⁵ dediği aktarılmaktadır. Bu cümle de Âdem’den sonra gelenlerin işlediği günahların sonraki nesillere geçebileceğine işaret etmektedir. Ayrıca, insan neslinin ömrü gün geçtikçe kısalmaktadır. İlk insanlar, bugünkülerden çok daha uzun yaşamışlardır. Ölüm, aslî günahın bir cezası olduğuna ve insan ömrü gittikçe kısaldığına göre, sonraki nesillerin tevarüs ettiği günah, öncekilerden daha çok demektir. Başka bir deyişle, günümüzde doğanlar, hem Âdem’in işlediği aslî günahı, hem de kendi anne-babalarının işledikleri günahları miras aldıkları için, ömürleri ilk insanlara göre daha kısa olmaktadır²⁷⁶.

Aquinas’a göre, ne Âdem’in aslî günahıtan sonra işlediği günahlar ne de öz anne-babanın günahları sonraki nesle geçer. Teologumuz, aslî günahın dışındaki günahların da ebeveynden çocuklara geçtiğini savunanların, Kutsal Kitap cümlelerini yanlış yorumladıklarını düşünmektedir. Söz gelimi, Davut’la ilgili Kutsal Kitap cümlesinde, “günahlar” şeklinde çoğul bir ifade kullanılmasını değişik şekillerde yorumlamak mümkündür. Kutsal Kitap’ta tekil şeylerle ilgili olarak çoğul ifade kullanımının yaygın olması bu yorumlardan biridir. Nitekim Matta İncili’nde benzer bir durum görülmekte ve İsa Mesih’i bebekken öldürmek isteyen sadece Hirodes olduğu halde, “Çocuğu öldürmek isteyenler öldü” denilerek çoğul bir ifade kullanılmaktadır. Ayrıca, aslî günahın pek çok günahın nedeni olması da aslî günahla ilgili çoğul bir ifade kullanılmasına yol açmış olabilir.

Aquinas’a göre cezalar manevî ve bedenî olmak üzere iki türdür. Cezaların bu şekilde tasnif edilmesi, kiskanç olan Tanrı’nın, babaların günahlarına karşılık olarak çocukları ve torunları cezalandıracağına ilişkin Kutsal Kitap ifadesinin doğru olarak anlaşılabilmesi için gereklidir. Zira manevî cezalar ruha yöneliktir ve çocukların ruhları ebeveynlerinden gelmediği için, babaların günahları nedeniyle çocukların manevî cezalara çarptırılması söz konusu olamaz. Nitekim Kutsal Kitap’ta, “Oğul babasının suçundan sorumlu tutulamaz”²⁷⁷ denilerek manevî cezaların sadece o cezayı hak edene uygulanacağı açıklanmaktadır. Bedenî cezalar söz konusu olduğunda ise, babaların

²⁷⁵ Matta 27:25.

²⁷⁶ Bkz. *De Malo*, 391-393.

²⁷⁷ Hezekiel 18:20.

işlediği suçlar nedeniyle çocuklar veya torunlar bazen cezaya çarptırılabilir. Zira beden bakımından çocuk, ebeveynin bir parçasıdır.

İsa Mesih'in öldürülmesini isteyen Yahudilerin vali Pilatus'a hitaben söyledikleri "Onun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızın üzerine olsun" sözü ise, Aquinas'a göre, sonradan gelen nesillerin İsa Mesih'in yapılan zulümler konusunda atalarının yaklaşımını benimsemeleri durumunda geçerli olabilir.

Aquinas, günümüzdeki insanların ilk insanlardan daha az yaşadığı iddiasını gerçekçi bulmamaktadır. Ona göre günümüzdeki insanların yaşam süreleri ile Davut dönemindeki insanların yaşam süreleri arasında bir fark yoktur²⁷⁸. Dolayısıyla, zaman ilerledikçe insanların tevarüs ettiği günahlar artmamaktadır. Aslî günah birdir ve bunun dışında hiçbir günah sonraki nesillere geçmez²⁷⁹.

B. Aslî Günaha Yönelik Eleştiriler

Hıristiyanlığın en temel özelliklerinden biri olan aslî günah doktrini, tarih içinde pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Eleştirilerin özellikle, bir insanın işlediği günahtan dolayı başkasının nasıl sorumlu tutulacağı ve aslî günahın sonraki nesillere geçmesinin mümkün olup olmadığı meselesine yoğunlaştığı görülmektedir.

1. İlk eleştiri, ilk insanın işlediği aslî günahın sonradan gelen insanları etkilemesine yöneliktir. Bir insanın günahı başkasına yüklenemez. Nitekim bu husus Kutsal Kitap'ta da dile getirilmektedir: "Oğul babasının suçundan sorumlu tutulamaz, baba da oğlunun suçundan sorumlu tutulamaz"²⁸⁰. İnsanlar kendi iradeleriyle yaptıkları nedeniyle övülür ya da yerilirler. Bu sebeple ilk insanın günahının bütün insanlığı etkilediği iddia edilemez.

Aquinas, herkesin kendi iradesiyle yaptıkları nedeniyle övüleceğini ya da yerileceğini kabul etmekle birlikte, ilk insanın işlediği aslî günahın bütün insanlara geçtiğini de savunmaktadır. Ona göre, bir şeyin tek tek bireylerde meydana gelme şekli ile türlerde meydana gelme şekli farklıdır. Tek bir insanın işlediği günah nedeniyle başkası suçlanamaz. Fakat bir türün özüne ait bir günah söz konusu ise, bu günahın o

²⁷⁸ Bkz. Mezmurlar 90:10.

²⁷⁹ Bkz. *De Malo*, 397-399.

²⁸⁰ Hezekiel 18:20.

türdeki bütün bireylere geçmesi mümkündür. Akıl sahibi varlıklarda bulunan bir tür kötülük olarak görülebilecek olan günah, aynı zamanda, iyiliğin eksikliği şeklinde de değerlendirilebilir. İyiliğin eksikliği olarak görüldüğünde, bu günahın, herkesi kapsayan ve öze ait bir günah mı, yoksa kişisel bir günah mı olduğu sorusu gündeme gelir. Kişisel günahlar elbette günah işleyen kişiyi bağlar. Fakat ilk insanın işlediği aslî günah, hem Âdem'i etkilemiş hem de insanlığın ortak tabiatında bulunan bazı iyi yönlerin yok olmasına yol açmıştır. Tanrı, başlangıçta insanı mükemmel bir tabiatta yaratmıştır. “Aslî adalet” denilen bu yaratılışta beden ruha, insandaki güçler akla, akıl da Tanrı'ya bağlıydı. Âdem günah işlemeseydi, bu mükemmel insan doğası sonraki nesillere aktarılacaktı. Ancak aslî günahla birlikte akıl Tanrı'dan yüz çevirmiş; insandaki diğer güçler akla, beden de ruha tabi olmayı bırakmıştır. Bu değişiklikler insanın doğasında meydana geldiği için, aslî günahın etkisi sonraki nesillere geçmiştir. Dolayısıyla aslî günah kişisel bir günah değil, doğal (bütün insanların doğasını etkileyen) bir günahdır²⁸¹.

2. İkinci eleştiri, aslî günahın sonraki nesillere geçme imkânını sorgulamaktadır. Katolik Kilisesi'nin iddia ettiği gibi, aslî günahın insanın doğasını bozduğu ve bu sebeple diğer insanlara geçtiği düşüncesi doğru olamaz. Çünkü arazlar (ilinek) bir kimseden başkasına geçmez. Bunun tek istisnası arazın bağlı olduğu öznenin başka birisine geçmesidir. Günahın öznesi akıllı ruhtur ve günahın sonraki nesillere geçmesi için, özne olan ruhun ebeveynden çocuklara geçmesi zorunludur. İnsanların ruhları sonraki nesillere aktarılmadığına göre, aslî günah sonraki nesillere geçmez²⁸².

Aquinas, bu eleştiriye cevaplarırken, aslî günahın sonraki nesillere geçmesi ile ruhun sonraki nesillere aktarılması arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre, günahın öznesi akıllı ruh olmakla birlikte, aslî günahın sonraki nesillere geçtiğini söylemek, günahın öznesi olan ruhun da ebeveynden çocuklara geçtiğini benimsemek anlamına gelmez. Aslî günahın sonraki nesillere geçmesi, türlerin sahip olduğu doğanın sonraki nesillere aktarılmasına benzer. Söz gelimi, insan doğasının sonraki nesillere geçmesini sağlayan sperm olmadığı gibi, aslî günahın aktarımında da ebeveynin bir rolü yoktur²⁸³.

²⁸¹ SCG, IV/52:6.

²⁸² ST, I-II/81:1; SCG, IV/51:4.

²⁸³ SCG, IV/52:8.

3. Aslî günaha yönelik başka bir eleştiri İsa Mesih'le alakalıdır. İlk insanın işlediği günah sonraki nesillere geçtiğine göre, beden bakımından Âdem'in neslinden gelen İsa Mesih'te de aslî günahın bulunması gerekir. Bu ise Hıristiyan öğretilerine aykırıdır.

Aquinas, beden bakımından Âdem'in neslinden gelmiş olsa da İsa Mesih'te aslî günahın bulunmadığını savunmaktadır. İsa Mesih, bedenini annesinden; bedenin formu olan ruhunu ise Kutsal Ruh'tan almıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi, aslî günah babadan çocuklara geçtiği ve İsa Mesih de babasız olarak yaratıldığı için, aslî günah İsa Mesih'e geçmemiştir²⁸⁴.

4. Aslî günahı eleştirenlerin kullandıkları başka bir delil ise, doğal kaynaktan (menşeden) gelen bir şeyin, o şey için doğal olacağı iddiasıdır. Buna göre doğal olan bir şey günah olmamalıdır. Söz gelimi, görme duyusunun eksik olması bir günah olarak görülemez. Bunun gibi, insanın hiçbir müdahalesi olmaksızın doğal bir süreçle tevarüs edilen aslî günahın da sonraki nesiller için günah olarak değerlendirilmesi yanlıştır.

Aquinas'a göre insanın menşesinden gelen doğası, eksiklikleriyle birlikte sonraki nesillere geçer. Burada eksiklik ile kastedilen, Tanrı'nın insanı yaratırken kendisine bahsettiği inayet ve yardımın ilk günahın ardından geri alınmasıdır. Sonraki nesillerde de devam eden bu mahrumiyet, ilk nedene bakıldığında bir günah, insanın doğası göz önünde bulundurulduğunda doğal olarak değerlendirilir. Bundan dolayı Yeni Ahit'te "Doğal olarak gazap çocuklarıydık"²⁸⁵ denilmektedir²⁸⁶.

5. Aslî günahın insan doğasını bozduğunu ve bozulan insan doğasının sonraki nesillere bu şekliyle geçtiğini söyleyerek aslî günahı açıklamaya çalışan Aquinas'a yöneltilen başka bir eleştiri, aslî günahın insan doğasını bozamayacağını iddia etmektedir. Bu iddiaya göre, bir varlığın iyi olan doğası günah ile bozulmaz. Şeytanlarda bile doğal iyilik varlığını sürdürür. İlk insanın işlediği aslî günah da insan doğasını bozmuş olamaz. Dolayısıyla aslî günah sonraki nesillere geçmez²⁸⁷.

²⁸⁴ SCG, IV/52:9.

²⁸⁵ Efesliler 2:3.

²⁸⁶ SCG, IV/52:10.

²⁸⁷ SCG, IV/51:10.

Aquinas da günahın insanın iyi olan doğasını bozmayacağını kabul etmektedir. Günahın etkisi, Tanrısal inayetin insan doğasına eklediği iyilikler üzerindedir. Aslı günah inayetin insan doğası üzerindeki olumlu bazı etkilerini ortadan kaldırmıştır²⁸⁸.

6. İnsandan, tür olarak kendine benzeyen varlıklar doğar. Türlerin çoğalmasıyla ilgili olmayan noktalarda, çocuğun ebeveynine benzemesi gerekmez. Varlıkların özüne ait bir şey olmadığı için günah, türlerin temel özelliklerinden biri değildir. O halde günah işleyen ilk insandan, başka günahkârların doğması gerekmez²⁸⁹.

Aquinas'a göre, aslı günahın etkilenme bakımından çocuklar ebeveynlerine benzerler. Aslı günah olmasaydı, ilk insana inayete verilen özellikler sonraki nesillere aktarılacaktı. Ancak aslı günah nedeniyle insan söz konusu özelliklerden mahrum kalmış ve bu durum sonraki nesillere geçmiştir²⁹⁰.

IV. Sakramentler

“Yemin, işaret, bağ” gibi anlamlara sahip Latince “sacramentum” kelimesinden türetilen *sakrament* (*sacrament*), terim olarak, Hıristiyanlık'ta manevî armağanları sembolize etmek ve taşımak üzere İsa Mesih'in kurduğuna inanılan maddî işaretleri ifade eder. Kelimenin ilk olarak Tertullian ile birlikte üçüncü yüzyıldan itibaren kullanılmaya başladığı görülmektedir. Dört ve beşinci yüzyıllarda her türlü âyini ifade eden sakrament, Augustinus tarafından “görünür kurban” ya da “görünmeyen kurbanın kutsal işareti” olarak tanımlanmıştır. Aquinas da bu yorumu benimseyerek sakramenti “kutsal işaret” olarak tarif etmiştir.

Sakramentler üzerine ilk ciddi çalışmayı yapan Hugh of Saint Victor (ö. 1141) sakramentlerin sayısını otuza kadar çıkarmış; ancak kendisinden sonra Peter Lombard sakramentlerin sayısını yedi olarak belirlemiştir. 1439 yılında Floransa Konsili Lombard'ın düşüncesini onaylayarak Roma Katolikleri açısından yedi sakramenti tespit etmiştir. Bu yedi sakrament vaftiz, evharistiya, güçlendirme, günah itirafı, son yağlama, nikâh ve rahip takdisidir. Bu sakramentlerin etkili olabilmesi için üç şeyin bulunması gerekir: Doğru “madde” (maddî işaret), “form” (gerekli sözler), ve “niyet”. Katolik ve

²⁸⁸ SCG, IV/52:14.

²⁸⁹ SCG, IV/51:11.

Ortodoks Kiliseler yedi, Ermeniler altı (son yağlamayı sakrament olarak görmüyorlar), Protestan Kiliseler iki sakramenti (vaftiz ve evharistiya) kabul ederken, Tanrı ile insan arasında hiçbir şeyin bulunmaması gereğine inanan Unitaryenler ve Kuveykılar bütün sakramentleri reddederler²⁹¹.

A. Sakramentlerin Gerekliliği

Eserlerinde sakramentlerin gerekli olup olmadığıyla ilgili tartışmaya da değinen Aquinas'ın açıklamalarına göre, sakramentlerin gerekli olmadığını düşünenler, temelde, İsa Mesih'in getirdiği kurtuluşun yeterli olduğuna ve sakramentlerin maddî unsurlar içermeleri nedeniyle kurtuluşa vesile olamayacağına vurgu yapmaktadırlar. Bu görüşte olanlara göre, günah insanın ruhuyla ilgili manevi bir şey olduğu için, günahtan kurtuluş çarelerinin de manevi olması beklenir. Kutsal Kitap'ta bunu destekleyecek deliller de bulunmaktadır. Söz gelimi, bir Kutsal Kitap cümlesi bedenle ilgili uygulamaların çok az yararının olacağını açıklamaktadır²⁹². Sakramentler maddî şeylerle ve birtakım sözlerle yerine getirildiğine göre, onlar sayesinde gelecek faydalar insanın kurtuluşunu sağlayamaz. Yine Kutsal Kitap'ta anlatıldığına göre Pavlus, Tanrı'dan "Lütfum sana yeter" şeklinde bir söz işitmiştir²⁹³. Eğer Pavlus'un duyduğu Tanrı sözü doğru ise, kurtuluş için sakramentlere gerek olmamalıdır. Ayrıca, yeter neden, bir şeyin meydana gelmesini tek başına sağlayan, başka bir şeye ihtiyaç duymayan nedendir. İsa Mesih'in çarmıhta çektiği sıkıntılar insanın kurtuluşu için yeter nedendir. Dolayısıyla kurtuluş için sakramentler gerekli değildir.

Aquinas, sakramentlerin gerekli olmadığını savunan bu itirazların ilkinde cevap verirken, bedenle ilgili uygulamaların çok az faydasının olacağını kabul etmekle birlikte, sakramentlerin sadece bedenle ilgili değil, belli oranda ruhsal bir uygulama olduğuna dikkat çekmektedir. İkinci itirazla ilgili olarak, yazar, Tanrı'nın lütfunun yeterli olduğu, ancak bu lütfun kazanılması için yine de sakramentlere ihtiyaç

²⁹⁰ SCG, IV/52:15.

²⁹¹ Bkz. ST, III/60:1; Talley, T.J., "Sacraments", *The Perennial Dictionary of World Religions*, 636; "Sacraments (Christian)", *The Penguin Dictionary of Religions*, Middlesex 1984, s. 278-279; Erbaş, Ali, *Hristiyan Ayinleri (Sakramentler)*, İstanbul 1998, s. 31-36; Hellwig, Monika H., "Sacrament: Christian Sacraments", *The Encyclopedia of Religion*, XII/505; Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 296.

²⁹² I.Timoteos 4:8.

²⁹³ II.Korintliler 12:9.

duyulacağı açıklamasını yapmaktadır. İsa Mesih'le gelen kurtuluşun yeter neden olduğu ve başka bir nedene tevessül etmenin gerekli olmadığı itirazına Aquinas'ın verdiği cevap, ikinci itirazın cevabıyla paraleldir. İsa Mesih'le gelen kurtuluş yeterli olmakla birlikte, bu kurtuluşa sakramentler aracılığıyla ulaşılır. Başka bir deyişle, sakramentler etkisini, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesiyle kazanılan kurtuluştan alır. Dolayısıyla İsa Mesih'in getirdiği kurtuluşa ulaşabilmek için sakramentler gereklidir²⁹⁴.

Sakramentlerin gerekliliği ile ilgili diğer bir tartışma, sakramentlerin maddî bir nitelik taşımasına ilişkindir. Günah da, günahtan kurtuluş da manevî ve ruhsal bir şey olduğuna göre, neden sakramentler maddî şeylerle uygulanmaktadır? Aquinas'a göre, sakramentlerin görünür şeylerle uygulanmasının üç nedeni vardır. Birincisi, insanın, manevî ve zihnî şeyler de dâhil olmak üzere, bilgiye duyular aracılığıyla ulaşmasıdır. Bu sebeple, sakramentlerin görünür olması insan doğasına daha uygundur. İkinci neden, araçlar ile ilk neden arasında bir uyum olması gereğidir. Hatırlanacağı gibi, insanın kurtuluşunun ilk ve evrensel nedeni insan şekline bürünmüş olan Kelâm'dı (inkarnasyon). O halde bu evrensel nedenin gücünü insana ulaştıracak olan tedaviler de nedenine benzemeli, yani görünür olmalıdır. Son olarak, mademki insan görünür şeylerle günaha düştü, o halde, yine görünür şeylerle kurtuluşa erişmesi uygun olacaktır. Tanrı'nın yarattığı şeyler bizatihi kötü ve günaha sevk eden şeyler olamaz. İnsanlar Tanrı'nın yarattığı varlıkları yanlış bir şekilde kullandıkları için günah işlemiş oluyorlar; şayet kendilerine emredildiği şekilde kullanırlarsa Tanrı'nın yarattığı bu varlıklar insanın kurtuluşunu sağlayabilir²⁹⁵.

Belirtilen bu nedenlerden dolayı, Aquinas, görünür ve cismanî şeylerin manevî kurtuluşa hizmet edemeyeceğini düşünmenin yanlış olduğu kanaatindedir. Bu tür görünür şeyler, kendisi de ete kemiğe bürünmüş ve acı çekmiş olan Tanrı'nın kullandığı araçlardır. Araçlar, kendilerine ait bir güçle çalışmaz; bağlı buldukları varlığın gücü sayesinde iş görürler. O halde görünür şeyler manevî kurtuluşa hizmet edebilir²⁹⁶.

Bilindiği gibi, Katolik ve Ortodoks Kiliselerinde vaftiz, güçlendirme, evharistiya, günah itirafı (tövbe), son yağlama, rahip takdisi ve nikâh olmak üzere yedi

²⁹⁴ ST, III/61:1.

²⁹⁵ SCG, IV/56:4-6.

sakrament uygulanmaktadır. Sakramentlerin gerekliliği konusu ele alınırken, bu yedi sakramentin tamamının, kurtuluş için zorunlu olup olmadığı meselesinin de çözüme kavuşturulması gerekmektedir. Bu konuda Aquinas, öncelikle “zorunlu/gerekli” ifadesinin ne anlama geldiğini açıklamanın lüzumunu hissetmektedir. Düşünürümüze göre, “gerekli” denilen şeyler iki türlü olabilir: Birincisi, insanın yaşaması için yiyeceğin “mutlaka” gerekli olması gibi, bir şey, eğer kendisi olmadan amaca ulaşamıyorsa, bu, mutlaka gereklidir. İkincisi ise, bir şeye daha kolay ve daha uygun bir şekilde ulaşmak için “gerekli” olan araçları ifade eder. Bunun örneği de, yolculuk için bir bineğin gerekli olmasıdır. Mutlaka gerekli olan üç sakrament vardır: Vaftiz, günah itirafı ve rahip takdisi. Vaftiz ve günah itirafı bireyler için, rahip takdisi ise Kilise için gereklidir. Vaftiz, herkese gerekli olan vazgeçilmez bir sakramenttir. Çocuklar, sadece vaftiz olarak kurtuluşa erişebilirler. Vaftiz edildikten sonra günah işleyenler için günah itirafı zorunlu hale gelir. “Yöneticisi olmayan halk düşer”²⁹⁷ şeklindeki Kutsal Kitap cümlesinin de işaret ettiği gibi, rahip takdisi Kilise’nin devamı için mutlaka gerekli olan sakramenttir. Diğer sakramentler ise, daha iyi bir Hıristiyan olmak için gerekli olan âyinlerdir. Güçlendirme, vaftizi; son yağlama da günah itirafını teyit eder; nikâh ise Hıristiyan nüfusun sayısını muhafaza etmek ve arttırmak için önemlidir²⁹⁸.

B. Eski ve Yeni Şeriattaki Sakramentler Arasındaki Farklar

Hıristiyan inancına göre, daha önceki kutsal metinlerde (Eski Ahit’te) vaat edilen nihaî kurtuluş, Tanrı Kelâmı’nın İsa Mesih olarak ortaya çıkması (inkarnasyon) ve Mesih’in aslî günaha kefarete olmak üzere ölümü tercih etmesiyle sağlanmıştır. Kurtuluşu ortaya çıkaran şey, ete kemiğe bürünen ve acı çeken Kelâm’dır. Bu nedenle, inkarnasyondan önce uygulana gelen sakramentler, İsa ile gelecek olan kurtuluşun müjdeleyicisi olarak değerlendirilmelidir. İsa’nın ölümünün ardından sakramentler, artık, insanlığa kurtuluşu vadeden değil, sağlayan ibadetlerdir.

Bu noktada İsa Mesih’ten önce uygulanan sakramentlerin durumu tartışılmaya başlanmıştır: Tanrı değişmediğine ve yaptığı bir şeyden veya verdiği bir emirden pişman olmadığına/olmayacağına göre, Eski Ahit’teki şeriatta belirtilen ve Tanrı’nın

²⁹⁶ SCG, IV/56:7; ST, III/60:4.

²⁹⁷ Özdeyişler 11:14.

²⁹⁸ ST, III/65:4.

emrettiği sakramentler gözetilmeli midir? Aquinas, Tanrı'nın değişmeyeceğini ve pişman olmayacağını kabul etmekle birlikte, eski sakramentlerin uygulanmasının gerekmediğini düşünür. Zira Tanrı farklı zamanlarda insanlara farklı emirler verebilir. Bu durumu, çocuklarına emirler veren bir baba örneğiyle açıklayan Aquinas'a göre, babanın küçük çocuğuna verdiği emirle, büyük çocuğuna verdiği emirler farklıdır. Bunun gibi, Tanrı da, inkarnasyondan önceki eski sakramentleri ve emirleri geleceğe işaret etmek için vermiştir. Yeni sakramentler ise geleceğe dönük değil, şimdiye yöneliktir²⁹⁹.

Eski ve yeni sakramentler arasında fark gözeten Aquinas'ın karşılaştığı diğer bir sorun ise, hem eski hem de yeni sakramentlerin birlikte uygulanmasını öngören Nasuralılar* ve Ebionitler'in savunduğu iddiadır. Düşünürümüze göre eski ve yeni sakramentleri bir arada uygulayanlar doğru bir davranış içinde değildir. Zira bu kişiler bir yandan İncil'in sakramentlerini yerine getirerek, inkarnasyon ve diğer gizemlerin mükemmel bir şekilde gerçekleştiğine şahadet ediyor olacaklar; diğer yandan ise şeriatın eski sakramentlerini yerine getirerek, bu gizemlerin gelecekte ortaya çıkacağını söylüyor olacaklardır. Dolayısıyla hem eski hem de yeni sakramentlerin birlikte uygulanması çelişkili bir durumdur³⁰⁰.

C. Sakramentler

Aquinas sakramentlerin sayısını ve adlarını açıklarken bir benzetmeden yararlanmaktadır. İnsan, bedensel yönüyle üç şeye zorunlu olarak; dördüncüsüne de gerektiğinde ihtiyaç duyar. Zorunlu şeylerin ilki doğum anında elde edilen yaşamdır; ikincisi, büyürken kazanılan boy ve güçtür; üçüncüsü ise, hem yaşamın korunması hem de büyüme için gerekli olan besindir. Bunlar olmaksızın doğal yaşam süremez. Doğal yaşamı zayıflatacak engeller de vardır. Bu engeller karşısında dördüncü bir nitelik gerekli olur: O da yaralanmış olan bedeninin tedavisidir.

²⁹⁹ Bkz. *SCG*, IV/57:1-2.

* Filistin bölgesinde İsa'dan önce ortaya çıkmış ve M.S. 4. yy'a kadar varlıklarını devam ettiren heterodoks bir Yahudi mezhebidir. Nasuralılar, Kudüs'teki Yahudileri sapıklıkla suçlar ve onların ellerindeki Torah'ın gerçek Torah olmadığı iddia ederlerdi. Nasuralılar ile Ebionitler arasındaki en önemli fark, İsa Mesih'in doğumuna ve kimliğine ilişkindir. Nasuralılar, Mesih'in, bâkire Meryem'den doğan bir Tanrı Oğlu olduğuna; Ebionitler ise İsa'nın, Yusuf ve Meryem'den normal bir doğumla dünyaya gelen sıradan bir insan olduğuna inanırlardı. Geniş bilgi için bkz. Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 279; Kelly, 139.

Aquinas'a göre ruhsal yaşam da bunun gibidir. Zorunlu olan şeylerin ilki, vaftiz ile ruhsal bakımdan doğmaktır; ikincisi, güçlendirme (konfirmasyon) ile ruhsal gelişimi sağlamak ve güçlenmektir; üçüncüsü de evharistiya ile ruhsal besini almaktır. Ruhsal tedavi ise, günah itirafı ya da son yağlama ile sağlanır. Önem sırasına göre sakramentler vaftiz, güçlendirme, evharistiya, rahip takdisi, nikâh, günah itirafı ve son yağlama şeklinde tasnif edilmektedir³⁰¹.

1. Vaftiz

Sakramentlerin ilki, Hıristiyanlığa girişi sağlayan vaftizdir. Hıristiyan inancına göre, insan dünyaya aslî günahı yüklenmiş olarak gelir. Aslî günahın yanı sıra kişinin bizzat işlediği günahlar da insanı Tanrı'dan ve ruhsal yaşamdan uzaklaştırmaktadır. Bu sebeple, hem aslî günahı hem de diğer günahlardan kurtulmak için vaftiz olmak ve Hıristiyanlığı kabul etmek gereklidir³⁰². Vaftiz, Hıristiyanlık'ta dine girmek ve "aslî günahı kurtulmak için belli usullere uyularak su ile yapılan bir sakramenttir"³⁰³.

Daha önce de ifade edildiği gibi, sakramentlerin tam olarak yerine getirilebilmesi için madde, form ve niyet olmak üzere üç şeyin birlikte bulunması gerekir. Madde ile sakramente kullanılacak maddî unsur ve işaret kastedilmektedir. Bu işaret ile o sakrament yapıldığında elde edileceği düşünülen sonuç arasında bir uyum olmalıdır. Vaftiz ilk insandan tevarüs ettikleri aslî günahı ve geçmişte kendilerinin işledikleri günahları temizleyen bir sakrament olduğuna göre, tıpkı bedeni kirlerden temizlerken yapıldığı gibi, vaftizde de suyun kullanılması anlaşılabilir bir durumdur³⁰⁴. Vaftiz sakramentinde kullanılan işaretin su olması, bazı itirazların doğmasına yol açmıştır. Bu itirazların temelinde Vaftizci Yahya'nın İsa Mesih hakkında söylediği, "O sizi Kutsal Ruh'la ve ateşle vaftiz edecek"³⁰⁵ cümlesi yer almaktadır. Aquinas, vaftiz için uygun işaretin su olduğuna inanmakta ve Vaftizci Yahya'nın sözünün değişik şekillerde anlaşılabilmesini iddia etmektedir. İsa Mesih'in göğe yükselmesinin ardından,

³⁰⁰ SCG, IV/57:3.

³⁰¹ Bkz. SCG, IV/58:3-4; ST, III/65:1, 2.

³⁰² SCG, IV/59:1.

³⁰³ Erdem, Mustafa, "Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara 1993, s. 133.

³⁰⁴ SCG, IV/59:2.

³⁰⁵ Matta 3:11; Luka 3:16. Markos İncili'nde (1:8) İsa Mesih'in sadece Kutsal Ruh'la vaftiz edeceği söylenmekte ve ateşten bahsedilmemektedir.

Havarilerin üzerine ateşten dillere benzer bir şey mucizevî bir şekilde inmiş ve Havariler değişik dillerde konuşmaya başlamışlardır³⁰⁶. Aquinas'a göre, Vaftizci Yahya'nın sözü bu olaya işaret ediyor olabilir. Sözü edilen ateşin, musibet anlamında değerlendirilmesi de mümkündür. Zira musibetler de insanların günahlarını temizler. Bu sebeple Aquinas, vaftizin işaretinin ateş değil, su olduğunu düşünmektedir³⁰⁷.

Vaftiz sakramentinin formu, rahibin söylediği "Sizi Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz ediyorum" cümlesidir. Bu ifade, İsa Mesih'in göğe yükselmeden önce Havarilerine söylediği, "Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin"³⁰⁸ cümlesine dayanmaktadır.

Vaftiz sakramentini sadece piskoposlar değil, aynı zamanda rahip ve diğer Kilise görevlileri de uygulayabilir. Hatta Hıristiyanlık'ta bütün insanların kurtuluşu amaçlandığı ve kurtuluş için de vaftiz gerekli olduğu için, vaftiz sakramentini Kilise'deki din görevlilerinin dışında kalan sıradan insanlar bile yerine getirebilir. Bununla birlikte, Katolik Kilisesi'nde kadınların vaftiz sakramentini uygulayıp uygulayamayacağı tartışma konusu olmuştur. Yeni Ahit'te de kadının ders verip erkeğe egemen olmasına izin verilmemiş, kadınların Kilise'de soru sormak için bile konuşmalarının utanç verici bir durum olduğu açıklanmıştır³⁰⁹. Ayrıca, Kartaca Konsili'nde, "Ne kadar eğitilmiş ve ne kadar kutsal olursa olsun, bir kadın Kilise'de ders vermeye veya vaftiz sakramentini uygulamaya yeltenmemelidir" şeklinde bir karar alınmıştır. Aquinas, kadınların vaftiz sakramentini yürütmelerinin, ancak bu görevi yerine getirebilecek bir erkek bulunmadığı zaman mümkün olduğunu düşünür. Bununla birlikte, sakramenti uygulayabilecek bir erkek olmasına rağmen, bu görevi bir kadın yaparsa, sakramentin tekrarlanması gerekmez; ancak vaftizi yapan kadın ve buna müsaade edenler günah işlemiş olurlar³¹⁰.

Bir şeyin meydana gelmesi, önceki bir şeyin yok olması anlamına gelir. Ruhsal bir doğum anlamındaki vaftiz ile insan daha önceki yaşamından ayrı bir hayat kazanmakta ve vaftizden önceki günahlarından kurtulmaktadır. Bu noktada, vaftizin

³⁰⁶ Bkz. İşler 2:1-13.

³⁰⁷ ST, III/66:3.

³⁰⁸ Matta 28:19.

³⁰⁹ I.Timoteos 2:12; I.Korintliler 14:35.

tekrarlanıp tekrarlanmayacağı meselesi gündeme gelmektedir. Aquinas'a göre vaftiz ruhsal bir doğumdur ve tıpkı bedensel doğum gibi sadece bir kez meydana gelebilir. Ayrıca, günah ile günahın cezası arasında uyum olmalıdır. Âdem aracılığıyla dünyaya giren aslî günah sadece bir kez işlenmiştir. Bundan dolayı, bu günahın kefareti olan vaftiz de sadece bir kez gerçekleşmelidir³¹¹.

2. Güçlendirme (Konfirmasyon)

Vaftizi pekiştirme ve mükemmelleştirme âyini olarak tanımlanabilecek güçlendirme sakramenti, vaftiz edilmiş bir kişinin imanında sadık kalacağına ve bu konuda hiçbir engele boyun eğmeyeceğine söz vermesini ve rahibin bu kişiyi kutsal yağla alnını yağlayarak güçlendirmesini ifade etmektedir. Konfirmasyon sayesinde Hıristiyan, Kutsal Ruh'la güçlendirilmektedir. Başlangıçta vaftizin bir parçası olarak uygulanan bu sakrament zamanla müstakil hale gelmiştir. Konfirmasyon Doğu Kiliseleri'nde vaftizden hemen sonra yapılır. Batı Kiliseleri'nde bu sakrament, vaftiz olanın çocuk mu, ergin mi olduğuna bağlıdır. Vaftiz edilen çocuksa, güçlendirme çocuk ergenliğe eriştikten sonra, yani 13–16 yaşlarında yapılır. Vaftiz edilen kişi ergin ise, güçlendirme vaftizle birlikte yapılır. Vaftiz hem Kilise'de hem de evde aile içinde yapılabilirken, güçlendirme sadece Kilise'de yapılabilir³¹².

Yeni Ahit'te güçlendirme sakramentiyle ilgili açık bir ifadenin bulunmaması, bu sakramentin menşei konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aquinas'ın belirttiğine göre, bazıları güçlendirme sakramentini İsa Mesih'in ve havarilerin değil, konsillerin tesis ettiğini savunurlarken, bazıları da bu sakramenti tesis edenlerin havariler olduğunu iddia etmişlerdir. İki düşüncenin de yanlışlığına dikkat çeken Aquinas, Kutsal Kitap'taki bazı cümlelere dayanarak güçlendirme sakramentini İsa Mesih'in ihdas ettiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre, İsa Mesih'in Havarilere söylediği “Gitmezsem, Yardımcı (Paraklit) size gelmez. Ama gidersem, O'nu size gönderirim”³¹³ şeklindeki cümle, güçlendirme sakramentini İsa Mesih'in

³¹⁰ ST, III/67:2-4.

³¹¹ Bkz. ST, III/66:9; SCG, IV/59:5-6.

³¹² Bkz. Erbaş, 181-185; Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 349; Tümer – Küçük, 297-298; Güç, 202.

³¹³ Yuhanna 16:7.

kurduğuna işaret etmektedir. Zira burada bahsedilen Yardımcı'nın gelişi ile güçlendirme sakramentinde kişinin Kutsal Ruh'la dolması aynı şeydir³¹⁴.

Manevî hayatın en güçlü hali, kişinin hiç kimseden çekinmeden Mesih'e iman ettiğini açıklayabilmesi, bu konuda en ufak bir şüphesinin olmaması ve imanından vazgeçme konusunda her türlü baskıya göğüs gerebilmesidir. Güçlendirme sakramentiyle kazanılan manevî güç, kişiyi, bir bakıma Mesih'e iman yolundaki savaşta en ön safa yerleştirir. Bir kral adına savaşanlar kendi nişanlarını taktıkları gibi, güçlendirme sakramentini alanlar da Mesih'in işareti olan haçı taşırlar. Önlerinde taşıdıkları bu haç, onların Mesih'e imanlarını açıkça ifade etmelerinin bir göstergesidir³¹⁵.

Güçlendirme sakramentinin maddesi yağ ve pelesenk'in (belsem) karışımı ile elde edilen kutsal yağdır (chrism). Yağ Kutsal Ruh'un gücüne; pelesenk ise güzel kokusuyla iyi şöhrete işaret etmektedir. Bu sakramentin ardından kişi, Kilise'nin kıyısında-köşesinde bulunur bir durumdan çıkıp savaş alanına girmiş olmaktadır³¹⁶. Güçlendirmenin formu ise, rahibin söylediği, "Seni haç ile takdis ediyorum ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına seni kurtuluş yağıyla güçlendiriyorum" cümlesidir³¹⁷.

Daha önce de belirtildiği gibi, güçlendirme sakramenti, vaftizi mükemmelleştirmek için yapılır. Bu sebeple vaftizi sıradan insanların bile yapmasına müsaade eden Katolik Kilisesi'ne göre, vaftizin mükemmelleştirilmesi anlamına gelen güçlendirmeyi sadece piskoposlar yapabilir³¹⁸. Katoliklik'teki bu uygulamaya karşı, Doğu Kiliseleri'nde rahipler bütün sakramentleri yaptırma yetkisine sahiptirler³¹⁹.

3. Ekmek-Şarap Âyini (Evharistiya)

Aquinas, manevî hayatın maddî hayata benzediğini düşünmekte ve sakramentleri içinde yaşadığımız maddî hayatın evrelerine karşılık gelecek şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Maddî hayatımızdaki doğumun karşılığı manevî doğum olan vaftiz,

³¹⁴ *ST*, III/72:1.

³¹⁵ *SCG*, IV/60:1.

³¹⁶ *SCG*, IV/60:2; *ST*, III/72:2.

³¹⁷ *ST*, III/72:4.

³¹⁸ *SCG*, IV/60:3; *ST*, III/72:11.

³¹⁹ Erbaş, 183.

maddî hayattaki gelişimin karşılığı ruhsal gelişimi ifade eden güçlendirme ve maddî hayatımızı devam ettirmemizi sağlayan yeme-içmenin karşılığı da manevî yaşamın idamesini sağlayan ekmek-şarap âyini³²⁰. Bedenin maddî besinleri arasında ekmek ve şarap yer aldığı için, evharistiya sakramentinin maddesi olarak gıdayı temsil eden ekmek ve şarap kullanılmaktadır.

Mesih'in çarmıhta insanlar için kendini feda etmesi bir tür "kurban" olduğu için, onun çarmıhta çektiği sıkıntıları anmak için yapılan ekmek-şarap âyininin bir adı da "kurban"dır. Ayrıca Hıristiyanların bir araya gelmelerine vesile olduğu için bu âyin "komünyon" olarak da adlandırılmaktadır. Son olarak, gelecekte Tanrı'nın lütfunun gerçekleşeceğini ve sonsuza kadar süreceğini önceden haber verdiği için, ekmek-şarap âyininin evharistiya (güzel lütf) şeklinde isimlendirildiği de olmaktadır³²¹.

İnsan kılığına bürünmüş olan Tanrı Sözü, insanla, vaftiz aracılığıyla yeniden doğum olarak; evharistiya ile ruhsal bir gıda olarak birleşmektedir. Vaftizde Tanrı Sözü'nün gücü; evharistiya sakramentinde ise Tanrı Sözü'nün tözü (cevher) insana sunulmaktadır. İsa Mesih'in çarmıha gerilip ölmesiyle birlikte kanı bedeninden ayrılmıştır. Evharistiya sakramentinde ekmek İsa Mesih'in kansız bedenini, şarap ise kanını temsil eder³²². Bu durum Yeni Ahit'te İsa Mesih'in söylediği "Bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir. Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda"³²³ cümleleriyle ifade edilmektedir.

Hıristiyan mezhepleri arasında bu sakramentin maddesi olarak kullanılan ekmeğin mahiyeti ve ekmek ile şarabın, İsa Mesih'in eti ve kanına dönüşmesi noktasında bazı görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. İlk tartışma ekmeğe maya katılıp katılmayacağına ilişkindir. Ekmek İsa Mesih'in bedenini temsil etmektedir ve ekmeğe maya katılıp katılmaması değişik mezheplerin İsa Mesih'in bedeniyle ilgili görüşlerini yansıtmaktadır. Söz gelimi, İsa Mesih'in babasız dünyaya gelmesine vurgu yapan Roma Katolik Kilisesi, babası olmadığı için İsa Mesih'in bedeninin, mayasız bir ekmeğe benzediğini düşünür ve bu sakramentte ekmeğe maya katmaz. Ortodoks Kiliseler ise

³²⁰ ST, III/73:1; SCG, IV/61:1.

³²¹ ST, III/73:4.

³²² Bkz. SCG, IV/61:2-4.

³²³ Yuhanna 6:55-56.

mayanın unla birleşmesi gibi, Tanrı Kelâmı'nın da İsa Mesih'in bedenine büründüğünü açıklayarak bu sakramentte mayalı ekmek kullanmaktadırlar. Katolik Kilisesi'ne göre evharistiyada mayalı ekmek, Ortodoks Kiliseleri'ne göre ise mayasız ekmek kullanmak günahdır. Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı bir Hıristiyan olarak Aquinas evharistiyada mayasız ekmek kullanılmasını doğru bulmakta ve görüşünü desteklemek için Kutsal Kitap cümlelerine müracaat etmektedir. Yeni Ahit'te açıklandığına göre, İsa Mesih'in havarilere ekmeği uzatıp "Bu benim bedenimdir", arkasından da şarabı uzatıp "Bu benim kanımdır" dediği gece, Yahudilerin mayasız ekmek bayramı olarak kutladıkları fısıh bayramının ilk günüdür³²⁴. Dolayısıyla, o gece İsa Mesih'in mayasız ekmek kullanmış olması gerekir³²⁵.

Hıristiyan mezheplerinin görüş birliğine varamadıkları bir diğer konu, evharistiyada kullanılan ekmek ve şarabın İsa Mesih'in bedeni ve kanına dönüşmesidir. Evharistiya sakramentinde katılımcıların yedikleri ekmek gerçekten İsa Mesih'in bedeni ve içtikleri şarap da O'nun kanı mıdır? Yoksa ekmek ve şarap sadece birer sembol ve işaret midir? Katolik Kilisesi, önce 4.Lateran Konsili'nde (1215), daha sonra da Trent Konsili'nde (1551) ekmek ve şarabın töz değişimine (transubstantiation) uğrayarak İsa Mesih'in bedeni ve kanı haline geldiğini kabul etmiştir. Aquinas'ın belirttiğine göre, Berengarius'un (ö. 1080?) öncülüğünü yaptığı heretik bir akım, bu sakramentte kullanılan ekmek ve şarabın gerçekten İsa Mesih'in bedeni ve kanı olmadığını, sadece bir işaret olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak bunun yanlış olduğunu düşünen Aquinas'a göre, insanlığın kurtuluşu için insan bedenine giren İsa Mesih, göğe yükseldikten sonra da inananları kurtuluş yolunda yalnız bırakmamış ve evharistiya âyininde bizzat bulunarak inananlarla birleşmiştir. Nitekim Kutsal Kitap'ta "Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda"³²⁶ denilerek, evharistiya âyininde sağlanan birleşmeye işaret edilmektedir. Ancak İsa Mesih'in bedeninin ve kanının bu sakramentte bulunması duyularla ve akılla algılanamaz; sadece imanla hissedilir. Evharistiya'nın bu şekilde açıklanması bazı problemlerin doğmasına da yol açmıştır. Söz gelimi, pek çok değişik yerde bu sakramentin aynı anda yapıldığı düşünüldüğünde,

³²⁴ Matta 26:17-28; Markos 14:12-24; Luka 22:7-20.

³²⁵ ST, III/74:4.

³²⁶ Yuhanna 6:56.

İsa Mesih'in bedeninin ve kanının evharistiya esnasında bizzat bulunması nasıl mümkün olabilir? Bu sorunu çözmeye çalışırken Aquinas'ın birtakım kelime oyunlarına gittiği görülmektedir. Düşünürümüze göre, İsa Mesih'in bu sakramente bizzat bulunması, sakramente has (âyinsel) bir durumdur. Her ne kadar sakrament bir tür "işaret" ise de, İsa Mesih'in evharistiyada bulunmasını bir işaret veya sembol olarak algılamamak gerekir. Mesih'in ekmek-şarap âyininde bulunması bu sakramente özel bir şekilde meydana gelmektedir³²⁷. Bu mesele Aquinas'tan sonra da tartışılmaya devam etmiştir. Luther, evharistiya âyininde İsa Mesih'in bedeni ve kanının takdis edilen suda gerçekten bulunduğunu kabul ederken; Zwingli, bu âyini bir hatıra olarak görmekte ve ekmekle şarapta herhangi bir değişimin olmadığını savunmaktadır. Hem Ortodoks hem de Protestan mezhepler ekmek ve şarapta bir töz dönüşümü olduğu fikrini reddetmektedirler³²⁸.

Maddesi ekmek ve şarap olan evharistiya sakramentinde kullanılan form, diğer sakramentlerin formundan farklıdır. Diğer sakramentlerde, meselâ vaftizde, sakramenti alan kişi takdis edilir. Hâlbuki evharistiyada ekmek ve şarap, İsa Mesih'in bedeni ve kanına dönüşmek suretiyle takdis edilmektedir. Ayrıca diğer sakramentlerde rahip sakramentin formunu söylerken "Seni vaftiz ediyorum", "Seni güçlendiriyorum" şeklinde kendisine ait zamirler kullanır. Evharistiya'da ise sanki İsa Mesih konuşuyormuş gibi, ekmek takdim edilirken, "Bu benim bedenimdir"; şarap takdim edilirken ise "Bu benim kanımın kadehidir" denilmektedir³²⁹.

Aquinas'a göre, evharistiya sakramentini sadece rahipler uygulayabilir. Diyakozlar ancak İsa Mesih'in kanı olarak görülen şarabı dağıtabilirler. Zorunlu hallerde diyakozların Mesih'in bedenini, yani ekmeği dağıtmalarına izin verilir. Rahibin günahkâr olması evharistiya âyini yürütmesine engel değildir. Çünkü rahip kendi gücüyle değil, İsa Mesih'in görevlendirdiği bir kişi olarak âyini idare etmektedir ve işlediği günahlar rahibin bu niteliğini ortadan kaldırmaz. Hatta Aquinas'a göre, önceden rahipken birtakım heretik görüşlere kapılarak Hıristiyan topluluğundan tecrit

³²⁷ ST, III/75:1.

³²⁸ Bkz. Crim, Keith, (ed.), *Dictionary of World Religions*, New York 1989, s. 243; Güç, 203-204; Erbaş, 174-175.

³²⁹ ST, III/78:1.

(excommunication) edilen kimseler bile, ihtiyaç anında evharistiya sakramentini yürütebilirler³³⁰.

4. Günah İtirafı

Bundan önce anlatılan üç sakrament insanlara ilâhî inayeti vermekle birlikte, onları hiç günah işlemeyen bir varlık haline dönüştürmez. Ahlâkî erdemler insan ruhuna işlenmiş olsa da, insanlar kimi zaman bu erdemlere aykırı hareket edebilirler. Çünkü eylem ve alışkanlıklar insan iradesinin ürünleridir. İrade de iki zıttan birini seçmek olduğuna göre, insanlar kimi zaman doğru olanı, kimi zaman da yanlış olanı seçebilirler.

Aristoteles'in "Bütün kötüler cahildir" sözüyle ifade ettiği gibi, tüm günahlar aslında bir tür cahillikten kaynaklanır. O halde, insanın günahlardan tamamen kurtulabilmesi, ancak cehaletten tam anlamıyla kurtulduğunda mümkün olabilecektir. Yukarıdaki ilk üç sakrament, insanları cehaletten tam anlamıyla kurtarmaz. Dolayısıyla inayet sağlama fonksiyonu olan sakramentler, insanları günahattan korunan varlıklar haline getirmez³³¹.

Vaftiz edildikten sonra günah işleyen birinin, günahlarından kurtulması için tekrar vaftiz edilmesi mümkün değildir. Zira vaftiz, daha önce de ifade edildiği gibi, sadece bir kez yapılır. İlâhî merhamet ve Mesih'in inayetinin gücü, insanları vaftizden sonra işledikleri günahın bataklığında ve etkisinde bırakmayacak kadar büyüktür. Bu sebeple, vaftizden sonra işlenen günahlar için başka bir sakrament tesis edilmiştir. Bu da günah itirafıdır³³².

Günahından tövbe etmek isteyen Hıristiyan, kendisine uygun cezayı vermesi için Mesih'in adaletine sığınmalıdır. Mesih'in adaleti, O'nun vekilleri vasıtasıyla gerçekleşir. Fakat hiç kimse bilmediği bir hatayı yargılayamayacağı için, *itiraf* zorunlu hale gelmektedir. İtirafı dinleyen rahibin, Mesih'i temsilen konu hakkında hüküm verecek bir gücünün olması gerekir. Bu gücün iki yönü vardır: İtirafı dinleme yetkisi ve günahları affetme veya mahkûm etme gücü. İtirafı dinleme ve hüküm verme

³³⁰ Bkz. *ST*, III/82:3, 5, 7.

³³¹ *SCG*, IV/70:2-3.

³³² *SCG*, IV/72:1. Hıristiyanlık'ta günah itirafı ile ilgili uygulamaların tarihî gelişimi için bkz. Katar, Mehmet, *Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe*, Ankara 1997, s. 90-120.

yetkisi, İsa Mesih'ten Petrus'a³³³, Petrus'tan da Kilise'ye geçmiş ve "Kilise'nin iki anahtarı" olarak biline gelmiştir.

Günah itirafının maddesi, tövbe eden kişinin itiraf edip üzüntü duyduğu günah; formu ise, rahibin söylediği "Seni affediyorum" cümlesidir. Bu sakrament, formunu, İsa Mesih'in Petrus'a hitaben söylediği "Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak"³³⁴ cümlesinden almaktadır³³⁵.

Kısaca söylenecek olursa, vaftiz olmadan kimse kurtuluşa erişemez; benzer şekilde, vaftizden sonra günah işleyen hiçbir Hıristiyan da günah itirafı yapmadan kurtuluşa ulaşamaz³³⁶. "Tövbe etmezseniz hepiniz mahvolacaksınız"³³⁷ şeklindeki Kutsal Kitap cümlesi de günah itirafının, insanın kurtuluşu için ne kadar gerekli ve önemli olduğunu açıklamaktadır. Bununla birlikte, Aquinas'a göre, kurtuluş için gerekli olması bakımından günah itirafı ile vaftiz arasında bir fark vardır. Vaftiz kurtuluşa erişmek isteyen herkes için zorunlu bir sakramenttir. Vaftiz olmayan hiç kimse kurtuluşa erişemez. Hâlbuki günah itirafı, herkes için değil, sadece vaftizden sonra günah işleyenler için gereklidir. Bedensel hastalıklara yakalananlar ilaç kullanmak zorunda olduğu gibi, vaftizden sonra günah işleyenlerin de mutlaka günah itirafında bulunması gerekir³³⁸. Vaftiz ve güçlendirme sakramentleri kişinin hayatında sadece bir kez yapılabilirken, günah itirafı ihtiyaç anında tekrarlanabilir. Kutsal Kitap'ta anlatıldığına göre, Petrus, İsa Mesih'e, "Kardeşim bana karşı kaç kez günah işlerse onu bağışlamalıyım. Yedi kez mi?" diye sorunca, İsa Mesih, "Yedi kez değil, yetmiş kere yedi kez" cevabını vermiştir³³⁹. Bu rivayet, Aquinas'a göre, günah itirafının tekrarlanabileceğini açıklamaktadır³⁴⁰.

Günah itirafı sakramenti bir yönüyle Hıristiyan tarihinde özellikle Ortaçağ'da sıklıkla kullanılan endüljanslarla da ilgilidir. "Cezayı affetme", "bağışlama" anlamına gelen endüljans, Hıristiyan teolojisinde sadece Katolik kilisesine has bir terim olarak

³³³ Bkz. Matta 16:19.

³³⁴ Matta 16:19.

³³⁵ Bkz. *ST*, III/2, 3.

³³⁶ Bkz. *SCG*, IV/72:9-11.

³³⁷ Luka 13:3.

³³⁸ *ST*, III/84:5.

³³⁹ Matta 18:21-22.

³⁴⁰ *ST*, III/84:10.

Tanrı'nın affettiğine inanılan günahların dünyevî cezalarının kilise tarafından kısmen ya da tamamen bağışlanmasını ifade etmektedir³⁴¹. Endüljans iki şekilde uygulanır: Birincisi, rahibin, günah itirafında bulunan kişiyi hiçbir ceza vermeden affetmesidir. İsa Mesih'in zina eden bir kadını ceza vermeden affetmesine³⁴² işaret eden Aquinas, endüljans uygulamasının İsa Mesih'e dayandığını ve Kilise'nin de bu uygulamayı onaylayıp devam ettirdiğini açıklamaktadır. Ona göre, Kilise'nin yanlış yapması söz konusu değildir ve bu sebeple de endüljansın yanlış bir uygulama olduğu düşünülemez. Endüljansın ikinci şekli, işledikleri küçük günahlar nedeniyle ölümden sonraki ilâhî yargılamada arafta kalmaya mahkûm edilenlerin buradan kurtarılmasıdır. Aquinas, endüljansın bu şekilde uygulanabileceğine delil olarak, Yeni Ahit'teki "Yeryüzünde çözeceğin her şey, gökyüzünde de çözülmüş olacak" cümlesini göstermektedir. Buna göre Kilise'nin bu dünyada araftan kurtardıkları, Tanrı katında da araftan kurtulmuş olacaktır³⁴³. Endüljansları verme yetkisinin papalara ait olduğu genel olarak kabul edilmekle birlikte, Aquinas, endüljansları yargılama yetkisiyle ilişkilendirmekte ve gerek diyakozların gerekse rahip olmayan diğer kişilerin, yargılama yetkisine sahip oldukları takdirde, endüljans verebileceklerine inanmaktadır³⁴⁴.

Endüljans kazanabilmek için hayır kurumlarına yardım etmek, fakirlere bağış yapmak (sadaka vermek), değişik yerlere hac yolculukları yapmak, Haçlı Savaşları'na katılmak gibi birtakım işler yapılmalıdır³⁴⁵. Bunları yapanlar kazanacakları endüljanslar ile küçük günahlarından arınmak için arafta geçirecekleri süreyi azaltmakta veya sona erdirmektedirler. Endüljanslar bir müddet sonra hem bu iyilikleri yapanları hem de yakınlarını içine alacak şekilde uygulanmaya başlamıştır. Hatta daha da ileri gidilerek ölmüş akrabaları araftan kurtaracak endüljanslar yazılmıştır. Bu noktada yaşayanların yaptığı iyiliklerin ölümlere faydalı olup olamayacağı meselesi gündeme gelmektedir. Bilindiği gibi, günah itirafının ardından rahip günah işleyen kişiye günaha kefarete olmak üzere bazı cezalar vermektedir. Aquinas'a göre bu kefaretin iki amacı vardır: Birincisi, tövbekârın, işlediği günahın doğan manevî borcunun ödenmesini

³⁴¹ Harman, Ömer Faruk, "Endüljans", DİA, İstanbul 1995, c. 11, s. 209.

³⁴² Yuhanna 8:1-11.

³⁴³ *ST, Supplement*, 25:1.

³⁴⁴ *ST, Supplement*, 26:2.

³⁴⁵ Waddell, C., "Indulgences", *The Perennial Dictionary of World Religions*, 340.

sağlamaktır. Kefaretin ikinci amacı ise, insanı günah işlemekten uzaklaştırmasıdır. Günahı uzaklaştırma amacı düşünüldüğünde, bir insanın yaptığı iyilik, bir başkasının iyi olmasını sağlayamadığı gibi, bir kimsenin ödediği kefarete de başkasına fayda sağlamaz. Ancak günahı doğan borcun ödenmesi söz konusu olduğunda, bir kimsenin, başkasının borcunu ödemesi mümkündür. Nitekim Kutsal Kitap, “Birbirinizin yüklerini taşıyın”³⁴⁶ diyerek, başka bir insanın kefarete borcunu ödemenin mümkün olduğunu açıklamaktadır³⁴⁷.

Kısaca söylenecek olursa, günah Tanrı’ya karşı işlenmiş bir suçtur ve bu suçun karşılığında insan üç türlü cezaya çarptırılabilir. Eğer ölümcül günahlardan birini işlemişse, cehennemde ebedî cezaya mahkûm edilir. Eğer küçük günah işlemişse, bunun cezası ya dünyada ya da arafta geçici bir süre acı çekmektir. Günah itirafı, ölümcül günahların ve cezası yeryüzünde çekilecek olan küçük günahların silinmesini sağlar. Dünyada işledikleri küçük günahlar sebebiyle, araftakilerin çektikleri acılar da endüljanslarla affedilir. Kişi bu dünya hayatında bizzat endüljans kazanabileceği gibi, ölmüş kişiler adına da endüljans alınabilir. Ölen kişi adına sadaka vererek, kutsal yerleri ziyaret ederek veya iyilik yaparak endüljans alınmışsa, bu endüljans arafta çekilecek cezalara kefarete olabilir³⁴⁸.

5. Son Yağlama

Son yağlama Ortodoks Kiliselerde hastalıklardan kurtuluş, Roma Katoliklerinde ise kolay ölüm amacıyla hastaların yağlanmasını ifade eden bir sakramenttir. Katolik ve Ortodokslar son yağlamayı kabul edip uygularken, Ermeniler ve Protestanlar bu sakramenti kabul etmezler³⁴⁹.

Hastaların yağlanmasındaki temel gaye, onların acılarına tahammül etmeleri ve böylece günaha düşmelerinin engellenmesidir. Zira hastanın içinde bulunduğu ruhsal durum, onun manevî hayatını olumsuz şekilde etkileyebilir. Hastalık anında kişi, bedenî zafiyetlerini sabır ve alçakgönüllülükle karşılırsa, ruhunu güçlendirir. Ancak

³⁴⁶ Galatyalılar 6:2.

³⁴⁷ *ST, Supplement*, 13:2.

³⁴⁸ Ensley Francis G., “Indulgence”, *An Encyclopedia of Religion*, (ed. Vergilius Ferm), New York 1945, s. 169; *ST, Supplement*, 71:10.

³⁴⁹ Pittenger W.Norman, “Sacraments”, *An Encyclopedia of Religion*, 678; Güç, 205-206; Erbaş, 193.

hastalıklara tahammül etmek her zaman çok kolay olmaz ve bedenî zafiyetler erdemli davranmaya engel olarak ruhsal sağlığı bozabilir. Bu sebeple, hastanın tahammül etmesini sağlayacak ve bedenî zafiyetlerin etkisiyle hastanın günaha yönelmesini önleyecek manevî bir ilaç kullanılır. Söz konusu manevî ilaç, son yağlama sakramentidir³⁵⁰.

Kutsal Kitap'ta son yağlama sakramentine işaret olabilecek cümle şu şekildedir:

İçinizden biri hasta mı? İnanlılar topluluğunun ihtiyarlarını çağırtsın, Rabb'in adıyla üzerine yağ sürüp onun için dua etsinler. İmanla edilen dua hastayı iyileştirecek ve Rab onu ayağa kaldıracak. Eğer hasta günah işlemişse, günahları bağışlanacak³⁵¹.

Son yağlama sakramenti ile ilgili bu cümlenin *Yakub'un Mektubu* isimli Yeni Ahit kitabında yer alması ve Kutsal Kitap'ta bu sakramenti İsa Mesih'le ilişkilendiren herhangi bir cümlenin bulunmaması tartışmalara yol açmış ve son yağlamayı İsa Mesih'in değil, havarilerin kurduğu iddia edilmiştir. Kutsal Kitap'ta son yağlamayı kuranın İsa Mesih olduğuna ilişkin bir cümlenin bulunmayışı, Aquinas'a göre, İncil yazarlarının İsa Mesih'in yaptığı her şeyi kaleme almamış olmalarından kaynaklanmaktadır. İncil yazarları insanın kurtuluşu meselesiyle ilgileniyorlardı ve bu bağlamda kurtuluş için gerekli olan vaftiz, evharistiya, günah itirafı ve rahip takdisi gibi sakramentleri İsa Mesih'in kurduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Aynı yazarlar kurtuluş için zorunlu olmayan güçlendirme ve son yağlama sakramentlerinin kurucusunu açıklama ihtiyacı duymamışlardır. Bununla birlikte Kutsal Kitap'ta havarilerin hastaları yağlayarak iyileştirdiklerinden bahsedilmektedir. Bu gerçekten hareketle Aquinas, son yağlama sakramentini İsa Mesih'in kurduğunu; ancak bu sakramenti açıklama işinin havarilere kaldığını savunmaktadır³⁵².

Son yağlama sakramentinin maddesi yağ, formu ise *Yakub'un Mektubu* kitabından aktarılan yukarıdaki cümledir. Son yağlama sakramentini sadece piskoposlar değil, rahipler de verebilir³⁵³. Son yağlama hasta olan herkese değil, ölüme yaklaşan

³⁵⁰ SCG, IV/73:1.

³⁵¹ Yakup 5:14-15.

³⁵² ST, Supplement, 29:3.

³⁵³ ST, Supplement, 29:4, 7; 31:3.

kişilere uygulanır. Bu sakramenti alan bir kişinin sağlığı düzelirse, bu kişi bir daha ölümcül bir hastalığa yakalandığında son yağlama sakramenti de tekrarlanabilir³⁵⁴.

Son yağlaması yapılan kişilerin, bazen, bedenî zafiyetlerden tam olarak kurtulamadığına bakılarak, bu sakramentin gereksiz ve etkisiz olduğu düşünülmemelidir. Aquinas'a göre, son yağlamanın öncelikli hedefi, bedenî zafiyeti iyileştirmek değil, bedenî zafiyetin insanı günaha sürüklemesine engel olmaktır. Bedenî zafiyetler ruhsal zafiyetlere, ruhsal zafiyetler de günaha sevk eder. Bu tür ruhsal zafiyetlerin ilacı son yağlama sakramentidir. Bazen de, kişi işlediği günahları hatırlamayabilir. Son yağlama bu durumda olan insanların günahlarının temizlenmesini de sağlar³⁵⁵.

6. Rahip Takdisi

Rahip takdisi, kilisede ibadetleri yönetecek olan görevlilerin seçilmesi ve bu göreve atanmadan önce takdisi ile ilgili sakramenttir³⁵⁶. İsa Mesih'in sahip olduğu manevi güç, Havarilere ve onlardan da Kilise rahiplerine geçmiştir. Rahiplerin uyguladıkları sakramentlerle bu güç, görünür işaretler aracılığıyla insanlara aktarılmaktadır. Rahip takdisindeki görünür işaretler belirli sözlerin söylenmesini ve birtakım davranışların uygulanmasını içerir. Görevlinin adayın üstüne elini koyması, başını yağla meshi, kitap veya kadehin vermesi gibi manevi gücün adaya geçmesini sağlayan uygulamalar rahip takdisinde yerine getirilmektedir. Manevi şeylerin görünür işaretlerle bir başkasına aktarılması sakrament diye adlandırıldığına göre, rahip takdisi de bir sakramenttir³⁵⁷.

Aquinas'a göre, çocuklar ve akıl nimetinden yoksun olanlar da rahip takdisi sakramentini alabilirler. Evlilik ve günah itirafı gibi bazı sakramentlerde âyine katılan kişinin bir şeyler yapması gerekir ve bu sakramentlerin çocuklara ve akıl nimetinden yoksun olanlara verilmesi doğru değildir. Ama rahip takdisi âyinde sakramenti alan kişinin yapacağı bir şey yoktur. Dolayısıyla çocuklar ve aklını kullanamayanlar da bu

³⁵⁴ SCG, IV/73:4; ST, Supplement, 32:2; 33:1.

³⁵⁵ SCG, IV/73:2; ST, Supplement, 30:1.

³⁵⁶ Tümer-Küçük, 160; Güç, 206.

³⁵⁷ SCG, IV/74:4.

sakramenti alabilirler³⁵⁸. Bununla birlikte, gayri meşru doğanların, köle ve kadınların rahip takdisi sakramentini almaları mümkün değildir. Gayri meşru doğanlar, sakramentleri yönetmek için gerekli olan itibara sahip olamayacakları için bu sakramenti alamazlar. Sakramentlerde asıl olan, rahibin üstün bir konumda bulunmasıdır. Kadınlar yaratılışları icabı, köleler de sonradan buyruk altına girdikleri için, onların rahip takdisi alması uygun görülmemiştir³⁵⁹.

Hristiyanlık'ta Kilise'de görev yapan din adamları yediye ayrılır. Bunlar rahip, diyakoz, diyakoz yardımcısı, rahip yardımcısı/sunak görevlisi (acolyte/altar boy), kötü ruhları çıkarıcı (exorcist), okuyucu ve kapıcıdır. Bu tasnifte de hemen görülebileceği gibi, piskoposluk yedi rahip arasında yer almamaktadır. Aquinas'a göre, Kilise'deki her türlü dinî görev evharistiya sakramentiyle ilişkilidir. Evharistiya sakramenti açısından bakıldığında, rahip ile piskopos arasında herhangi bir fark yoktur. Bu sebeple Aquinas, piskoposluğu Kilise'deki din görevlerinden biri olarak kabul etmemektedir³⁶⁰. Katolik inancına göre, rahip, diyakoz ve diyakoz yardımcısı evlenemezler ve bu sebeple de “Kutsal Din Görevlileri” olarak adlandırılırlar³⁶¹.

Bu sakramenti alan kişiler takdis edilmiş olur ve sakramentleri yönetme hakkını elde ederler. Takdis edilerek alınan şeyler ise ebediyen geçerlidir; zira takdis edilen hiçbir şey bir daha takdis edilemez. Bu durumda rahip takdisi alan kişiler, sakramentleri yönetme hakkını ebediyen elde etmiş olmaktadırlar. Burada, günah işleyen rahiplerin sakramentleri yürütüp yürütemeyeceği sorusu akla gelebilir. Aquinas'a göre, rahip takdisi ebediyen geçerli olduğu için günahkâr rahipler de görevlerine devam eder ve sakramentleri yönetebilirler³⁶². Bunun sebebi, rahiplerin, sakramentleri kendi güçleriyle değil, Mesih'in gücüyle uygulamalarıdır. Bu açıdan bakıldığında rahipler sadece aracı kişilerdir. Dolayısıyla, rahiplerin günahları, inananların Mesih'ten gelen kurtuluşu ifade eden sakramentleri almasını engellemez. Ayrıca İsa Mesih, yanlış davranışlar içinde olan Yahudi din bilgini yazıcıların ve Ferisiler'in bile dediklerinin yapılmasını

³⁵⁸ *ST, Supplement, 39:2.*

³⁵⁹ *Bkz. ST, Supplement, 39:1, 3, 5.*

³⁶⁰ *ST, Supplement, 40:5.*

³⁶¹ *Bkz. ST, Supplement, 37:1, 2, 3.*

³⁶² *SCG, IV/77:2.*

emretmektedir³⁶³. Bu da kötü ve günahkâr insanların sakramentleri yönetme yetkisi olduğunu göstermektedir³⁶⁴.

7. Nikâh

Nikâhın bir sakrament olarak değerlendirilmesi, ilk bakışta, çok anlamlı görülmeyebilir. Ancak Aquinas'a göre, evliliğin pek çok amacı vardır. Meselâ, evlilik ile politik olarak bir bölgedeki insan neslinin devamı amaçlanmış olabilir. Yine evlilik ile dini bakımdan Hıristiyanlığın devam etmesi amacı güdülebilir. Evliliğe politik amaçlar açısından bakıldığında, nikâhı düzenlemek devletin işi olmaktadır. Ancak dinî amaçlı bir olay olarak görüldüğünde, nikâh Kilise'ye ait bir iş haline gelir. Kilise rahipleri aracılığıyla halka verilen şeyler “sakrament” olarak adlandırıldığına göre, nikâh da bir sakramenttir. Zira evlilik sayesinde sonraki nesillerin Tanrı'ya ibadet edecek şekilde yetiştirilmesi mümkün olmakta ve bu sebeple de evlenen kişiler takdis edilmektedirler³⁶⁵. Nitekim Kutsal Kitap da evlilik hakkında, “Büyük bir sakramenttir” şeklinde bir ifade kullanmaktadır³⁶⁶.

Evlilik insana ilâhî bir lütuf verebilir mi? Aquinas, bu soruya üç değişik cevabın verildiğini açıklamaktadır. Peter Lombard'ın savunduğu birinci görüşte, evlilik sadece bir işaret olarak görülmekte ve kişiye bir lütuf sağlayamayacağı düşünülmektedir. Bu görüşün doğru olmadığını düşünen Aquinas'a göre, evlilik işarettten öte bir anlam taşımazsa, Yeni Kanun'un (Hıristiyanlığın) evlilik âyini ile Eski Kanun'un (Yahudiliğin) evlilik âyini arasında bir fark olmaz. Dolayısıyla evliliği bir Hıristiyan sakramenti olarak görmenin imkânı ortadan kalkar. İkinci görüşün temsilcisi olan Aziz Albertus Magnus, kişiyi günahattan koruduğu için evliliğin ilâhî bir lütuf verebileceği kanaatindedir. Aquinas, bu görüşün de evlilik açısından Eski Kanun ve Yeni Kanun arasında bir fark gözetmediğine dikkat çekerek kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Aziz Bonaventure'nin dile getirdiği üçüncü görüşe göre, Hıristiyan, İsa Mesih'e iman temeli üzerine kurulmuş olan bir evliliğin gereklerini yerine getirerek ilâhî lütufa mazhar olur. Erkek, Tanrı'nın kendisine vermiş olduğu potansiyelle hanımına çocuk

³⁶³ Bkz. Matta 23:2-3.

³⁶⁴ SCG, IV/77:5.

³⁶⁵ SCG, IV/78:2; ST, Supplement, 42:1.

³⁶⁶ Efesliler 5:32. Bu cümle Türkçe tercümelerde “Bu büyük bir sırdır” şeklinde çevrilmiştir.

doğurtabilmektedir. İnanan bir insanın evlilik dışında bu potansiyelini gerçekleştirme mümkün değildir. Aquinas'ın da benimsediği bu görüşe göre, erkek, Hıristiyanlığa uygun bir evlilik kurduğu ve hanımına çocuk doğurtarak Hıristiyanların sayısını arttırdığı için lütuf kazanmaktadır³⁶⁷.

Aquinas, erkekle kadının evlenerek birleşmesini Mesih'le Kilise'nin birleşmesine benzetmektedir. Dünyanın sonuna kadar inananlarıyla birlikte olacağını açıklayan³⁶⁸ Mesih'le Kilise arasındaki birliktelik ebedî olduğu gibi, Kilise'nin bir sakramenti olan nikâh da eşlerin yaşamlarının sonuna kadar sürmelidir. Ayrıca, Kutsal Kitap'ta evli insanlar hakkında, "Tanrı'nın birleştirdiğini kullar ayırmasın" denilmektedir. Aquinas, bu cümleye dayanarak, eşlerin ömür boyu evli kalmasının doğal hukukun bir gereği olduğunu düşünmektedir³⁶⁹.

Aquinas'a göre, nikâh sakramentinin üç olumlu sonucu vardır: Birincisi, yeni nesillerin Tanrı'ya ibadet eden insanlar olarak yetiştirilmesidir. İkincisi, eşler arasında sadakatin tesis edilmesi; üçüncüsü ise Mesih'le Kilise arasındaki birliktelik gibi, erkekle kadın arasındaki birlikteliğin de sona ermemesidir³⁷⁰.

V. Eskatoloji

A. İnsanların Dirilişi

Hıristiyan inancında ilk insanın işlediği günahın insanları İsa Mesih'in kurtardığı kabul edilmiştir. Kutsal Kitap'ta açıklandığına göre, Âdem ilk günahı işlediğinde, ondan, insanlara sadece bu ilk günah değil, ilk günahın bir cezası olarak ölüm de geçmiştir³⁷¹. Thomas Aquinas, Romalılara Mektup'ta geçen bu ifadeden hareket ederek, insanların, ilk günah gibi ölümden de İsa Mesih ile kurtulacaklarını öne sürmüştü³⁷² ve bu görüşünü de yine Kutsal Kitap ifadelerine dayandırmıştır³⁷³. İsa Mesih, Âdem'in işlediği günahın lekesini temizleyebilmek için, ölümü göze alarak kendini feda

³⁶⁷ *ST, Supplement, 42:3.*

³⁶⁸ Matta 28:20.

³⁶⁹ *SCG, IV/78:5; ST, Supplement, 67:1.*

³⁷⁰ *SCG, IV/78:6.*

³⁷¹ Romalılar 5:12.

³⁷² *SCG, IV/79:1.*

³⁷³ Romalılar 5:17.

etmişti³⁷⁴; fakat onun görevi burada bitmiyordu. Günahın lekesini temizlediği gibi, günahla birlikte gelen cezanın, yani ölümün de ortadan kaldırılması gerekiyordu. İşte bu amaçla İsa Mesih insanlara bir daha görünecektir³⁷⁵.

İnsanların aslî gınahtan kurtulmaları vaftiz sakramentiyle mümkündür. Fakat ölümden kurtulmak nasıl mümkün olacaktır? Ölümden kurtuluş, Mesih'in gücüyle ölümlerin dirilmesinden sonra gerçekleşecektir. Aquinas, bu konuda da yine Kutsal Kitap ifadelerine gönderme yapar:

Eğer Mesih'in ölümden dirildiği duyuruluyorsa, nasıl oluyor da aranızda bazıları ölümler dirilmez diyor? Eğer ölümler dirilmezse, Mesih de dirilmemiştir. Mesih dirilmemişse, bildirimiz de imanınız da boştur³⁷⁶.

O halde, der Aquinas, ölümden sonra diriliş, Hıristiyan inancının temel prensiplerinden biridir³⁷⁷.

Eskatoloji konusunda önemli tartışmalardan biri ölümden sonraki dirilişin ruhen mi yoksa bedenen mi olacağına ilişkindir. Aquinas'a göre insanların ruhen dirileceğini söyleyenler yanılmaktadırlar; çünkü bizzat Kutsal Kitap ifadeleri bu görüşü çürütmektedir³⁷⁸. Meselâ, I. Korintliler'de (15:44) "Doğal bir beden olarak gömülür, ruhsal bir beden olarak dirilitilir" deniliyor. Birkaç cümle sonra ise şöyle bir ifade kullanılıyor (15:53): "Çünkü bu çürüyen varlığımız çürümezliği, bu ölümlü varlığımız ölümsüzlüğü giyinmelidir". Aquinas'a göre buradaki "çürüyen" ve "ölümlü" varlık ifadeleri bedene işaret etmekte ve dolayısıyla da dirilişin bedenen olacağını göstermektedir³⁷⁹.

Aquinas'ın kullandığı başka bir delil ise Yuhanna Kitabı'ndaki iki cümledir. Yuhanna 5:25'te, "Size doğrusunu söyleyeyim, ölümlerin Tanrı Oğlunun sesini işitecekleri ve işitenlerin yaşayacakları saat geliyor, geldi bile" denilmektedir. Bu cümle, ilk bakışta, dirilişin ruhen olacağına ilişkin bir izlenim vermektedir. Bununla

³⁷⁴ İbrâniler 9:27-28.

³⁷⁵ Bkz. I. Korintliler 15:20-23.

³⁷⁶ I. Korintliler 15:12-14.

³⁷⁷ SCG, IV/79:4.

³⁷⁸ Bkz. II. Timoteos 2:16-18.

birlikte, birkaç cümle sonra (5:28) konu biraz daha açıklığa kavuşturulmakta ve “Mezarda olanların hepsinin O’nun sesini işitecekleri saat geliyor” diye yazılmaktadır. Düşünürümüz, bu cümleden yola çıkarak, ruhların mezarda olmadıklarını ve dolayısıyla da bedenin bu sesi duyup dirileceğini savunur³⁸⁰.

Aquinas, dirilişin bedenen olacağına ilişkin aklî deliller de getirir. Ona göre insan ruhu ölümsüzdür. Bedenin ölümünden sonra ruhlar, bedenden bağımsız olarak varlıklarını sürdürür. Ancak özü itibariyle ruh beden formu ve bedene bağlı olduğu için, ruhun, beden olmaksızın var olması kendi tabiatına aykırıdır. Tabiata aykırı olan hiçbir şey de ebedî olamaz. Dolayısıyla ruh, beden olmaksızın ebediyen var olamaz. Ruhun varlığını ebediyen sürdürebilmesi için, bedenle tekrar birleşmesi gerekmektedir. Kısacası, ruhun ölümsüzlüğü, bedenlerin dirilmesini gerektirir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Aquinas’a göre insanın doğal arzusu mutlu olmaktır. Nihâî mutluluk ise, mutlu olan kişinin mükemmeliğidir. Eksik olan her şey mükemmelliğe kavuşmak ister. İnsanın doğal bir parçası olan ruh, bedenle tekrar birleşmezse, insan nihâî mutluluğu elde edemez³⁸¹.

İlâhî inayet sayesinde günahkârlar cezayı, iyiler de mükâfatı hak ederler. İnsan ruh ve bedenden oluştuğuna göre, dünyada yaptığı iyilik ve kötülüklerde hem beden hem de ruhun katkısı var demektir. Bu nedenle beden ve ruh birlikte, cezayı veya mükâfatı hak eder. Ancak insan kötülüklerinin de iyiliklerinin de karşılığını bu dünyada tam olarak görmez. Hatta kimi zaman kötülerin bu dünyada ceza görmek yerine, rahat ve mutlu bir şekilde yaşadığı görülür. Nitekim Eyüp Kitabı’nda (21:7) “Kötüler yaşıyor, yaşlandıkça güçleri artıyor” denilerek bu husus dile getirilmektedir. O halde bu dünyada yapılanların karşılığı tamamen bu dünyada görülmemektedir. İnsanlar yaptıklarının karşılığını yeniden dirildiklerinde tam anlamıyla göreceklere, bu durumda, ruhun bedenle yeniden birleşmesi gerekir. Böylece hem ruh hem de beden yaptıklarının karşılığında birlikte ödüllendirilir ya da cezalandırılır³⁸².

³⁷⁹ SCG, IV/79:7.

³⁸⁰ SCG, IV/79:8; Aquinas, konuyla ilgili olarak sadece Yeni Ahit’ cümlelerinden yararlanmamıştır. Ona göre, Eski Ahit’te de (Eyüp 19:25-26) dirilişin bedenen olacağı açıklanmaktadır.

³⁸¹ ST, Supplement, 75:1; SCG, IV/79:11.

³⁸² SCG, IV/79:12.

B. İnsanların Âhiretteki Durumları ve Nitelikleri

Bilindiği gibi ölüm, Hıristiyan inancında, insana aslî günah nedeniyle bulaşmış olan bir noksanlıktır. İsa Mesih, ölümüyle insan doğasında bulunan aslî günahı temizlediğine göre, aslî günahın neden olduğu ölüm de ortadan kalkacaktır. Nitekim Yeni Ahit'te Pavlus bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Eğer ölüm bir tek adamın suçu yüzünden o tek adam aracılığıyla egemenlik sürdüyse, Tanrı'nın bol lütfunu ve aklanma bağışını alanların bir tek adam, yani İsa Mesih sayesinde yaşamda egemenlik sürecekleri çok daha kesindir”³⁸³.

Aquinas'a göre âhirette dirilen insanlar ölümsüz olacaktır:

*Şayet (âhirette) dirilecek olan insanlar tekrar ölürlerse, bu durumda ölüm ebedî olarak devam edecektir. (Hâlbuki) İsa Mesih'in ölümüyle ölüm kesin bir şekilde yok edilmiştir... O halde (âhirette) dirilecek olanlar bir daha ölmeyecektir*³⁸⁴.

Aquinas'ın konuyla ilgili olarak öne sürdüğü aklî delil, neden ile sonuç arasındaki ilişkiye dayanır. Ona göre, sonuç nedenine benzer. İsa Mesih'in dirilmesi insanların dirilmesinin nedenidir. Pavlus'un da dediği gibi, “Mesih, bir daha ölmek üzere dirilmiştir”³⁸⁵. İnsanların dirilişinin nedeni Mesih'in dirilişi olduğuna ve Mesih ölümsüz bir şekilde dirildiğine göre, âhiretteki yaşam ebedî olacaktır³⁸⁶.

Âhiretteki yaşamın ilk niteliğinin ölümsüzlük olduğu bu şekilde ortaya çıktıktan sonra, Aquinas, dirilen insanların yeme-içme ve cinsel arzu gibi ihtiyaçlarının da olmayacağını iddia etmektedir. Zira yeme-içme bu dünyada insanın gelişmesi için gereklidir; âhirette ise insanlar belirli bir yaşta yaratılacakları ve yaşlanmayacakları için böyle bir ihtiyaçları olmayacaktır. Benzer şekilde cinsel yaşam bu dünyada insan neslinin devamını sağlar; âhirette insanlar ebediyen yaşayacağına göre cinsel yaşama da ihtiyaç kalmayacaktır³⁸⁷.

³⁸³ Romalılar 5:17; Ayrıca bkz. Romalılar 5:15-16; Yeşaya 25:8; Vahiy 21:4.

³⁸⁴ SCG, IV/82:3.

³⁸⁵ Romalılar 6:9.

³⁸⁶ SCG, IV/82:4.

³⁸⁷ SCG, IV/83:2.

Cinsel birleşme insan neslinin devamını sağlar. Yeniden dirilmeden sonra cinsel birleşme devam ederse, bu durumda, şimdiki hayatımızda olduğu gibi, çocuklar doğacaktır. Yani, dirilişten önce var olmayan nesil/nesiller ortaya çıkacaktır. Bu ise pek çok sorunu beraberinde getirir. Söz gelimi, dirilişten sonra doğan bu insanlar aslî günahattan yoksun olacaklardır. İnsanların ölümü aslî günahattan kaynaklandığına göre, bu insanlar ölümlü olmayacaklardır. Bu ise Pavlus'un şu sözüyle çelişen bir durumdur: "Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla bütün insanlara yayıldı"³⁸⁸. Dirilişten sonra doğan insanların kurtuluşunu sağlayan İsa Mesih olmayacaktır. Bu da Pavlus'un öğretisiyle çelişmektedir: "Herkes nasıl Âdem'de ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacak"³⁸⁹.

Aquinas, ahirette insanlar acıkmayacakları ve neslin devamını sağlamak durumunda olmayacakları için, yeme-içme ve cinsel ilişkinin gerekli olmadığını savunmaktadır. Ancak düşünürümüzün bu görüşünde, yeme-içme ve cinsel ilişkinin zevk boyutu gözden uzak tutulmamakta mıdır? Yeniden dirilen insanlar, yeme-içmeyi geliştirmek veya büyülemek için değil, cinsel birleşmeyi de nesli çoğaltmak için değil de sırf zevk almak için yapabilirler. Böylece insanların nihaî ödülü olan bu ebedî yaşamda hiçbir zevkten mahrum kalmamış olur.

Aquinas, bu görüşün birkaç nedenden dolayı kabul edilemeyeceğini düşünür. Dirilişten sonraki yaşam, dünya hayatından daha mükemmel bir şekilde düzenlenmiştir. Şimdiki yaşamımızda yeme-içmeyi ve cinsel birleşmeyi sadece zevk için yapmak, yaşamı veya nesli devam ettirmeyi düşünmemek kötü ve zararlıdır. Hayatın ve neslin devamını sağlamak için tabiat bize yeme-içmeyi ve cinsel birleşmeyi zevkli hale getiriyor. Dolayısıyla yeme-içme ve cinsel birleşmenin amacı zevk almak değildir. Bu durum ölümden sonra dirilenler için de geçerlidir. Onlar da yeme-içmeyi ve cinsel birleşmeyi sırf zevk almak için yapamazlar³⁹⁰.

Aquinas'a göre, meleklerle paylaşacağımız en yüce zevklerin (Tanrı'yı görmek gibi) bulunduğu bir yerde, hayvanlarla paylaştığımız bedensel zevklerin ardına düşmek saçmadır. "Meleklerin mutluluğu tam değildir, zira onların bedenleri yoktur" şeklindeki

³⁸⁸ Romalılar 5:12.

³⁸⁹ I. Korintliler 15:22.

Kutsal Kitap cümlesi, Aquinas'ın bu görüşünü çürütüyor gibi görünse de, o, başka bir Kutsal Kitap cümlesiyle kendi düşüncesini sağlamlaştırır: “Dirilişten sonra insanlar ne evlenir ne de evlendirilir, gökteki melekler gibidirler”³⁹¹.

Aquinas, burada sözü Yahudi ve Müslümanlara getirerek onların dirilişten sonraki yaşamda yeme-içmenin ve cinsel zevklerin olacağına inandıklarını belirtir. Bazı Hıristiyan heretiklerin de Yahudi ve Müslümanların görüşünü benimsediğini açıklar. Müslümanların konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi vermediği için, onun İslâmî delilleri görüp görmediğine ilişkin herhangi bir ipucu edinilememektedir. Teologumuz, sadece Hıristiyan heretiklerin görüşünü ve onları destekliyor görünen delilleri vermekte; ardından da bu delilleri çürütmeye çalışmaktadır.

Bazı Kutsal Kitap cümlelerinden, dirilişten sonra yeme-içme ve cinsel yaşamın olacağına ilişkin yorumlar çıkarmak mümkündür. Meselâ, Tanrı, Âdem'e, “Verimli olun, çoğalın” ve “Cennetteki her ağacın meyvesini yiyebilirsiniz”³⁹² dediğine göre, Âdem'in günah işlemeden önce cennette ölümsüz bir hayat sürerken, yiyip içtiği ve cinsel ilişkide bulunduğu düşünülebilir.

İsa Mesih de çarmıhtaki ölümünün ardından dirildiğinde yiyip içmiştir³⁹³. Ayrıca, Yeşaya Kitabı'nda âhiretteki yaşamda insanların yemek yiyeceklerine ilişkin imalar vardır³⁹⁴. Matta'da “Babamın egemenliğinde tazesini içeceğim o güne dek, asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim”; Luka'da ise “Egemenliğimde benim soframda yiyip içecek ve tahtlar üzerinde oturarak İsrail'in on iki oymağını yargılayasınız”³⁹⁵ denilmektedir. Bütün bunlar, Hıristiyan heretiklerin âhirette yeme-içme ve cinsel ilişkinin bulunacağı görüşünü desteklemek için kullandığı cümlelerdir³⁹⁶.

Aquinas, heretiklerin öne sürdüğü Kutsal Kitap cümlelerini yorumlayarak kendi görüşünün doğruluğunu göstermeye çalışmaktadır. Heretiklerin Âdem ile ilgili söyledikleri yeterli bir delil değildir. Çünkü Âdem, kişisel mükemmelliğe sahip bir

³⁹⁰ Bkz. *SCG*, IV/6-10.

³⁹¹ Matta 22:30.

³⁹² Yaratılış 1:28; 2:16.

³⁹³ Bkz. Luka 24:42-43; İşler 10:41.

³⁹⁴ Bkz. Yeşaya 25:6, 8; 65:13, 17.

³⁹⁵ Matta 26:29; Luka 22:30.

³⁹⁶ Bkz. *SCG*, IV/83:13-17.

insan olmakla birlikte, insan ırkı henüz çoğalmadığı için, Âdem'in beşerî tabiatı henüz tamamlanmamıştı. Âdem insan neslinin ilk kaynağı olmak üzere yaratıldığı için, çocuklarının olması, çocuklarının olması için de yiyip içmesi gerekiyordu. Yeniden dirilenlerin mükemmellikleri ise, insan tabiatının tam anlamıyla olgunlaştığı bir dönemde gerçekleşecektir. Dolayısıyla, dirilişin ardından ne insanların çoğalmasına ne de yiyip içmeye ihtiyaç olacaktır. Yeniden dirilenlerin durumuyla Âdem'in durumu farklıdır³⁹⁷.

Aquinas, İsa Mesih'in, dirilişinden sonra yemek yemesinin, bir zorunluluktan değil, insanlara dirildiğini ispat etmek için yapılmış bir eylem olduğu görüşündedir. Bu sebeple, söz konusu örnek, genel dirilişten sonra yeme-içmenin olabileceğini göstermez³⁹⁸.

Aquinas, heretiklerin öne sürdüğü Kutsal Kitap ifadelerinin ise literal manasıyla değil, manevi olarak yeme-içme anlamında kullanıldığı kanaatindedir. Kutsal Kitap'ta bazı soyut ve manevi şeylerin bu şekilde anlatıldığı başka örnekler de vardır. Meselâ, Süleyman'ın Özdeyişleri Kitabı'ndaki "Şarabımı hazırlayıp sofrasını kurdu... 'Gelin yiyeceklerimi yiyin, hazırladığım şaraptan için' diyor" cümlesi de Aquinas'a göre literal anlamıyla alınmamalıdır. Dolayısıyla, heretikler Kutsal Kitap'tan alınan ve dirilişten sonra yeme-içmenin olduğunu gösterdiği düşünülen cümleleri yanlış anlamışlardır.

Matta'daki (26:29) "Babamın egemenliğinde tazesini içeceğim o güne dek, asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim" cümlesi, Aquinas'a göre, İsa Mesih'in çarmıhta öldükten sonra dirilmesinin ardından Havarileriyle yemek yiyip "taze" şaraptan içtiği anlamına gelmektedir. "Babamın egemenliği" ifadesi ise, Mesih'in dirilişinin Tanrısal krallığın başlangıcı kabul edildiğini göstermektedir³⁹⁹. Kısaca söylemek gerekirse, Aquinas, dirilişten sonra insanların yeme-içme ve cinsel ilişkiyle vakit harcamayacaklarını düşünmektedir.

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuca göre, âhirette insanlar ebedî bir yaşam sürecektir; yeme-içme ve cinsel ilişkide bulunma ihtiyaçları olmayacaktır. Ayrıca,

³⁹⁷ SCG, IV/83:18.

³⁹⁸ SCG, IV/83:19.

³⁹⁹ SCG, IV/83:20-21.

âhiretteki insanlar çocuk ya da yaşlı olarak değil, insan için en mükemmel yaş kabul edilen İsa Mesih'in yaşında (33 yaşında) dirileceklerdir⁴⁰⁰.

C. Son Yargılama

Aquinas'a göre ölümden sonra birisi özel, diğeri genel olmak üzere iki türlü yargılama vardır. Özel yargılama, kişinin ruhu bedeninden ayrılır ayrılmaz gerçekleşir. Bu yargılama ölüm anında gerçekleştiği için, zamanı konusunda kişiye özel bir nitelik taşır. Genel yargılama ise ruhların tekrar bedenle birleşmesinden sonra meydana gelir ve bu herkes için ortak bir zamanda olur. Dolayısıyla, özel yargılama sadece ruh, genel yargılama ise hem ruh hem de bedenle ilgilidir⁴⁰¹.

Hıristiyanlık söz konusu olduğunda son yargılamayı kimin yapacağı meselesi de çözülmesi gereken bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, son yargılayıcı Baba Tanrı mı, yoksa Oğul mu olacaktır? Aquinas'a göre, insan doğasına bağlı olarak acı çeken ve öldükten sonra dirilen Mesih genel yargılamayı yapacaktır. Nitekim Baba Tanrı'nın Oğul'a böyle bir yargılama yetkisi verdiği Kutsal Kitap'ta da açık bir şekilde ifade edilmektedir⁴⁰². Bununla birlikte, son yargılama esnasında, İsa Mesih'in yanında oturacak olan Havariler de görev alacaklardır⁴⁰³. Aquinas, bunun sadece Havariler'e ait bir özellik olmadığını; Havariler'in yolunu takip edenlerin de İsa Mesih'in yanında oturarak son yargılamada etkili olacaklarını iddia etmektedir⁴⁰⁴.

1. Cennet

Son yargılamanın ardından cennete girmeyi hak edenler orada nihaî mutluluğa ulaşacaklardır. Daha önce de ifade edildiği gibi, Aquinas'a göre insanın nihaî mutluluğu yeme-içme ve cinsel hazlar gibi bedensel şeyler değil, Tanrı'yı görmektir. Ancak tam bu noktada, hem filozofları hem de ilahiyatçıları asırlarca meşgul eden, "Yaratılmış olan yaratılmamış olanı nasıl görebilir?" sorusu gündeme gelmektedir. Teologumuz bu konuda öncelikle Kutsal Kitap cümlelerine atıf yaparak çözüm yolu bulmaya çalışmaktadır. Yeni Ahit'te cennette Tanrı'nın bizatihi görüleceğine ilişkin olarak,

⁴⁰⁰ SCG, IV/88:1, 5; ST, Supplement, 81:1; 3.

⁴⁰¹ ST, Supplement, 88:1; SCG, IV/96:1.

⁴⁰² Yuhanna 5:27.

⁴⁰³ Bkz. Matta 19:28.

⁴⁰⁴ SCG, IV/96:2, 4; ST, Supplement, 89:1.

“Şimdi her şeyi aynada silik bir görüntü gibi görüyoruz, ama o zaman yüz yüze görüşeceğiz”⁴⁰⁵ denilmektedir. Yine Kutsal Kitap’ta, Mesih yeniden geldiğinde inananların O’nu olduğu gibi, yani özü itibariyle görecekları; Mesih’in kendisini sevenlere görüneceği açıklanmaktadır⁴⁰⁶. Her ne kadar bu cümleler, inanç açısından Tanrı’nın görüleceğini ifade ediyorlarsa da, bunun nasıl mümkün olacağına ilişkin herhangi bir bilgi içermemektedir. Sorunu daha somut bir şekilde ortaya koymak gerekirse, insanın bilme ve görme faaliyetinde, bilinen şey ile bilen akıl ve görünen şey ile gören göz arasında uygunluk olması gerekir. Hâlbuki insan akli ile Tanrı’nın özü arasında herhangi bir uygunluk bulunmamaktadır. Bu durumda sonlu ve sınırlı insan aklının, sınırsız Tanrı’yı özü itibariyle bilmesi nasıl mümkün olabilir? Aquinas’a göre, bilen ile bilinen arasındaki uygunluk her zaman gerekli değildir. Bu sebeple, insanın Tanrı’yı özü itibariyle görüp bilmesi bu uygunluk olmasa da mümkündür. Bununla birlikte, göz manevî şeyleri algılayamayacağı için, Tanrı’nın gözle görüleceğini düşünmek de doğru olmaz. Tanrı’nın özü itibariyle bilinmesi, ancak O’nun akla bahşedeceği manevi bir gözle mümkün olacaktır. Zira manevî şeyleri anlamak gözün değil, aklın işidir⁴⁰⁷.

Cennete girenlerin cehennemdekileri görüp görmeyeceği meselesi de Aquinas’ın tartıştığı konular arasındadır. Aquinas, cennetliklerin, içinde buldukları nimetin daha iyi farkında olabilmeleri için, cehennemlikleri ve onların çektiği acıları görmelerine izin verileceğini savunmaktadır. Düşünürümüzün bu cevabı, bir soruyu daha gündeme getirmektedir: Cehennemde çekilen sıkıntıları gören cennetlikler cehennemliklere acıyacaklar mı, yoksa onların durumuna sevinecekler mi? Aquinas’a göre, acımak başkasının mutsuzluğuna ortak olmaktır. Hâlbuki cennetlikler için hiçbir mutsuzluk söz konusu olmayacaktır. Ayrıca, acımak, bir kimsenin sıkıntısından kurtulmasını isteme anlamına gelir. Ancak, cehennemlikler ebediyen orada kalacağına göre, cennetliklerin onlara acımaları veya onların cehennemden çıkmalarını arzu etmeleri mümkün değildir. Cennetlikler, cehennemdeki acıları görünce, cehennemliklerin acı çekmesine değil, bu azaptan kurtuldukları ve ilâhî adaletin gerçekleştiğini gördükleri için sevineceklerdir.

⁴⁰⁵ I.Korintliler 13:12.

⁴⁰⁶ Bkz. I.Yuhanna 3:2; Yuhanna 14:21.

⁴⁰⁷ *ST, Supplement*, 92:1, 2.

Bu durumda, cehennemliklerin azabının, dolaylı olarak cennetlikleri sevindireceği ortaya çıkmış olmaktadır⁴⁰⁸.

Özet olarak belirtmek gerekirse, cennetlikleri bekleyen üç ödül vardır: Görmek, bilmek ve murada ermek. Aquinas, bu üç ödülü, üç erdeme benzetir. Görmek imanın, bilmek umudun karşılığıdır. Hem cennet ödülü ve hem de erdem olan “murada erme”, görme ve bilmeyi de içine alarak en mükemmel şekilde cennette gerçekleşir⁴⁰⁹.

2. Cehennem

Yeni Ahit’te ve ilk dönem Hıristiyan geleneğinde, cehennemin “gehenna” ve “limbus” olmak üzere iki bölümden oluştuğu inancı benimsenmiştir. *Gehenna* cehennemin kötüler için ayrılmış ve ebedî ceza çekilecek bölümüdür. *Limbus* ise, Hz. İsa’dan önce yaşamış olan iyi insanların kaldıkları bölümdür. İsa Mesih çarmıha gerilip öldükten sonra “Limbus”’a gitmiş ve daha önce ölmüş iyi insanları oradan çıkararak kurtarmıştır⁴¹⁰.

Hıristiyan teolojisinde “limbus”un cehennemin bir parçası olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Aquinas’a göre, mekân bakımından limbus cehennemin bir parçasıdır. Bununla birlikte, içindekilerin durumu bakımından cehennem ile limbus arasında fark vardır. Cehennemdekiler fiziksel acılara maruz kalırken, limbus’ta fiziksel azap yoktur. Cehennem ebedî, limbus ise geçicidir⁴¹¹.

Hıristiyan teolojisinin sistematik hale gelmesinin ardından, cehennemin, geniş anlamıyla, dört bölümden oluştuğu kabul edilmiştir:

- a) Dar anlamıyla cehennem, şeytan ve insanlardan oluşan lanetlilerin ceza görecekleri yerdir.
- b) *Çocuklar limbusu (limbus parvulorum)*. Burada aslî günahtan kurtulmadan ölen çocuklar cezalarını çekerler. Aslî günahtan başka hiçbir günahı

⁴⁰⁸ Bkz. *ST, Supplement*, 94:1-3.

⁴⁰⁹ *ST, Supplement*, 95:5.

⁴¹⁰ Briggs, R.C., “Heaven and Hell”, *The Perennial Dictionary of World Religion*, 297; Sayar, Süleyman, “Cehennem”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2005, c.3, s. 118.

⁴¹¹ *ST, Supplement*, 69:5.

olmayanlar, ateşle veya herhangi bir fiziksel azapla cezalandırılmazlar. Onların cezaları, Tanrı'yı görmekten mahrum kalmaktır⁴¹².

c) *Atalar limbusu (limbus patrum)*. İsa Mesih'ten önce yaşayıp ölmüş iyi insanların ruhlarının bulunduğu yerdir. Bu insanlar İsa Mesih'le gerçekleşen kurtuluşu göremedikleri için cennete girememişlerdir. Ancak İsa Mesih çarmıha gerilip öldükten sonra atalar limbusu'na inmiş ve buradaki insanları cehennemden kurtarmıştır.

d) Araf. Hıristiyan olmakla birlikte küçük günahları bulunan kişilerin cennete girmeden önce geçici bir süre kalarak günahlarından arınacakları yer⁴¹³.

Aquinas cehennemliklerin durumunu ele alırken, öncelikle, Tanrı tarafından yaratılmaları sebebiyle, onların da aslında iyi ve temiz bir ruha sahip olduklarını dile getirir. Ancak bu insanlar yaratılış gayelerini unutmuşlar ve Tanrı'dan yüz çevirmişlerdir. Aquinas'a göre, tıpkı kurtuluşa erenler gibi, Tanrı'dan yüz çevirip ebedî cezaya çarptırılacak olan bu insanlar da her türlü eksiklikten uzak ve 33 yaşında (İsa Mesih'in yaşında) diriltileceklerdir. Nitekim Yeni Ahitte de "Ölüler çürümez durumda dirilecek"⁴¹⁴ denilerek buna işaret edilmektedir.

Bilindiği gibi, birleşik cisimler madde ve formdan oluşur. Bunun gibi, insan da beden ve ruhtan müteşekkildir. Bu oluşumda beden maddeye, ruh ise forma karşılık gelir. Form maddeden üstün olduğu gibi, ruh da bedenden üstündür. Başka bir deyişle, beden ruha tâbidir. Bununla birlikte, Tanrı'dan yüz çevirdikleri ve yaratılış amaçlarından uzaklaştıkları için, âhirette cezaya çarptırılacak olanlarda beden ruha değil, ruh bedene tâbi olacaktır. Ayrıca, Tanrı bilgisinin ışığından mahrum kalacakları için, cehennemliklerin bedenleri katı ve karanlıktır⁴¹⁵.

Burada şu soru akla gelebilir: Günahkârlar bedenlen cezaya çarptırılacaklarına göre, onların çürümeyeceklerini nasıl düşünebiliriz? Zira bir cisim uzun bir süre ateşte kaldığında, onun yanıp kül olduğu görülmektedir. Aquinas'a göre, bu dünya hayatında,

⁴¹² Bkz. *ST, Supplenet (Appendix I)*, 1:1.

⁴¹³ Hontheim, Joseph, "Hell", *Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/07207a.htm> (09.06.2005).

⁴¹⁴ I.Korintliler 15:52.

⁴¹⁵ *SCG*, IV/89:3, 6.

maddenin bir formdan başka bir forma dönüşmesi mümkün olduğu için, ateşe atılan bir cisim yanıp kül olur. Hâlbuki dirilişten sonra, ister iyi olsun, ister günahkâr, insan bedeninin bir formdan başka bir forma dönüşebilme niteliği olmayacaktır⁴¹⁶.

Son yargılamanın ardından cehennemde acı çekmeye mahkûm edilenlerin orada ebedî olarak mı, yoksa geçici bir süre mi kalacakları ahiretle ilgili meseleler arasında önemli bir yer işgal eder. Aquinas, ahirette verilecek cezaları şiddet ve süreleri açısından değerlendirmektedir. Cezaların şiddeti, işlenen suçun şiddetine bağlıdır. Bir kimse ne kadar kötü bir günah işlerse, o kadar şiddetli bir cezaya çarptırılır. Buna karşın, cezaların süresi, suçun süresine göre belirlenmez. Söz gelimi, zina çok kısa sürer; ama beşerî hukukta bile cezasının süresi, suçun süresine kıyasla çok daha fazladır. Beşerî hukuk kurallarına göre, bir şehre veya devlete karşı suç işleyenler, bazen o şehirden veya ülkeden ebediyen sürgün edilmekte, bazen de idamla cezalandırılmaktadırlar. Bunun gibi, Tanrı'ya karşı ölümcül günah işleyenler, ebediyen Tanrı'nın ülkesine girme hakkını kaybeder ve ebedî cezaya çarptırılırlar⁴¹⁷.

Cehennemde ebediyen kalmak, sadece Hıristiyan olmayanlara ve dinsizlere ait bir durum mudur? Yoksa cehennem azabı, ölümcül günah işleyen Hıristiyanlar için de ebedî mi olacaktır? Cehennemdeki azabın ebedîliği açısından, Hıristiyan olmayanlarla ölümcül günah işleyen Hıristiyanlar arasında bir fark gözetmeyen Aquinas'a göre, Hıristiyanlığı bilmeyen insanlar cehennemde ebediyen kalacaklarsa, Hıristiyanlığı bilerek ölümcül günah işleyenler için de cehennem ebedî olmalıdır. Nitekim Kutsal Kitap'ta, "Doğruluk yolunu bilip de kendilerine emanet edilmiş olan kutsal buyruktan geri dönmektense, bu yolu hiç bilmemiş olmak onlar için daha iyi olurdu"⁴¹⁸ denilmektedir. İnsan Hıristiyan olmakla ebedî cezadan kurtulamaz. Ebedî cezadan kurtulmanın yolu, Hıristiyan olduktan sonra sakramentleri de yerine getirmektir⁴¹⁹.

Aquinas'a göre, ruh ile beden ayrılmasından (ölümden) hemen sonra iyiler mükâfatlarını, kötüler de cezalarını görürler. Bu dünya hayatını iyi olarak tamamlayan, âhirette ebediyen iyi bir iradeye sahip olacaktır. Benzer şekilde bu dünya hayatını kötü

⁴¹⁶ SCG, IV/89:7.

⁴¹⁷ ST, I-II/87:3,4; *Supplement*, 99:1.

⁴¹⁸ II.Petrus 2:21.

⁴¹⁹ ST, *Supplement*, 99:4.

bir kişi olarak tamamlayan da âhirette ebediyen kötü bir iradeye sahip olacaktır. Aquinas, ancak böyle düşünöldüğü takdirde, ebedî ceza fikrinin akla uygun hale gelebileceğini düşünmektedir. Âhirette değişim olmadığı için, kötü bir yaşam sürmüş olanların, orada ceza gördükten sonra iyi bir iradeye sahip olma ihtimalleri yoktur. Bu nedenle iyi olanlar ebediyen mükâfata nail olacaklar, kötü olanlar ise ebediyen cezaya çarptırılacaklardır⁴²⁰.

3. Araf

Araf, Katolik öğretisinde işlenen küçük günahların cezası olarak ölümden sonra geçici cezaya çarptırılma ve böylece günahların kirinden kurtulma veya kurtulma yeri anlamına gelmektedir. Her ne kadar Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren ölümler için dua edilmesi bir gelenek haline gelmişse de, araf (purgatory) kelimesinin Hıristiyan teolojisine girmesi 12. yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir. İlk olarak Floransa Konsili'nde (1439), sonra da Trent Konsili'nde (1545–1563) arafın varlığı ve ölümler için duanın faydalı olacağı resmen açıklanmıştır. Ortaçağ'da Aziz Gregory, Bonaventure ve Aquinas araftaki cezanın, Tanrı'yı görmekten mahrum kalmak ve ateşte yanmak şeklinde iki boyutunun olduğunu savunmuşlardır⁴²¹.

Aquinas'a göre araf, Hıristiyanlığa girmiş kişilerin affedilmemiş küçük günahları karşılığında ceza görecekleri yerdir. Ölümcül günahlar dünya hayatında yapılan bütün iyilikleri yok ettiği için, bu tür günahı olanlar âhirette hiçbir iyilik göremeyeceklerdir. Hâlbuki küçük günah iyiliği tamamen yok etmez. Bununla birlikte, hiçbir günahkâr cennete giremeyeceği için, küçük günah işleyenlerin arafta günahlarından arınmaları gerekir⁴²².

Arafın cehennemden ayrı bir yer olup olmadığı da Hıristiyan teolojisinde tartışılmıştır. Cehennemin ebedî, arafın ise geçici olması nedeniyle, bu ikisinin farklı yerler olduğu iddia edilmiştir. Arafın yerine ilişkin herhangi bir Kutsal Kitap cümlesinin bulunmaması, meselenin nihaî olarak çözümünü engellemektedir. Bununla birlikte Aquinas, Aziz Gregory'nin, "Aynı ateş günahkârları yakacak, seçilmişleri

⁴²⁰ Bkz. *SCG*, IV/91:1 vd.; IV/93:5.

⁴²¹ Bigham, Thomas J., "Purgatory", *An Encyclopedia of Religion*, 628; MacGregor, Geddes, "Indulgence", *Dictionary of Religion and Philosophy*, New York 1989, s. 513.

temizleyecektir” cümlesine atıf yaparak, araf ve cehennem aynı yer olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu durumda lanetlilerin ebediyen, küçük günah işleyenlerin ise günahlarından arınacak kadar yanacak olduğu cehennem aynı yerdir⁴²³.

⁴²² *ST, Supplement (Appendix II), 1.*

⁴²³ *ST, Supplement (Appendix II), 2.*

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Aziz Thomas Aquinas'ın Hıristiyanlığı savunan bir apolojist olarak incelendiği bu çalışmada, düşünürümüzün görüşleri olabildiğince tarafsız bir şekilde ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu bölümde, ulaştığımız sonuçlara geçmeden önce, çalışmamızın temel kaynağı olan *Summa Contra Gentiles* ile İslâm ve Müslümanlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağız. Giriş'te de ifade edildiği gibi, yazıldığı dönemden itibaren *SCG*'nin Müslümanlara ve İslâm'a karşı Hıristiyanlığı savunmak amacıyla yazıldığı kabul edilmiştir. Ancak *SCG*'de İslâm hakkında verilen bilgilerin çok sınırlı olması asırlardır süre gelen bu kabulün sorgulanmasını gerektirmektedir. *SCG*'nin gerçek hedef kitlesini tespit edebilmek, öyle görünüyor ki, öncelikle yazarın "Gentiles" kelimesine yüklediği anlamın ortaya çıkarılmasına bağlıdır. Yazarımız her ne kadar Müslümanları "Gentiles" kapsamına alıyor gibi görünse de¹, bu kelime ile yalnızca onları kastetmediğini gösteren ipuçlarını bulmak mümkündür. Söz gelimi, güneş, ay, su gibi değişik unsurları veya göklerin ruhunu ya da bütün evrenin ruhunu tanrı kabul edenler, "Gentiles" olarak adlandırılmaktadır². Benzer şekilde, birden çok tanrının bulunduğunu ve bunlar arasında birinin en yüce Tanrı olduğunu savunanlar da "Gentiles" kelimesiyle

¹ Bkz. *SCG*, I/2:3.

² *SCG*, I/20:35; 27:9.

ifade edilmektedir³. O halde kitabın isminden hareketle, *SCG*'nin sadece Müslümanlara karşı yazılmadığını söylemek mümkündür.

SCG'nin içeriğine bakıldığında, yazarın, Müslümanların olduğu kadar, belki de daha fazla, Yahudilerin, Katoliklik dışındaki Hıristiyan mezheplerin, paganların; Grek, Yahudi ve Müslüman filozofların yanlış düşüncelerini hedef aldığı görülmektedir. Bu da *SCG*'nin sadece Müslümanlara ve İslâm'a karşı yazılmadığını gösteren ikinci delildir.

Aquinas'ın *SCG*'yi yazarken izlediği temel yöntem, Hıristiyan öğretilerini mümkün olduğunca aklî argümanlarla; aklın yetersiz kaldığı durumlarda ise, Kutsal Kitap cümlelerine müracaat ederek açıklamaya çalışmaktır. Aklın ışığıyla aydınlatmaya çalıştığı konular, Tanrı (Tanrı'nın varlığı, birliği, temel nitelikleri), yaratma ve Tanrı'nın âlemi yönetmesidir. Anlamakta ve açıklamakta aklın yetersiz kaldığı konular ise teslis, inkarnasyon, sakramentler ve eskatolojidir. Aquinas'ın akılla açıkladığı konularda öne sürdüğü görüşler (Tanrı'nın varlığı, birliği, cüz'iyâtı bilmesi; âlemin yoktan yaratılmış olması; Tanrı'nın âleme müdahale etmesi) İslâm dini açısından da benimsenen hususlardır. Burada Aquinas'ın, sadece, Allah'ın cüz'iyâtı bilemeyeceğini ve âlemin ezelî olduğunu düşünen Müslüman filozofların görüşlerini çürütmeye çalıştığı görülmekte ve bu iki konuda Aquinas ile Müslüman teologların aynı görüşte oldukları ortaya çıkmaktadır. O halde, *SCG*'nin ilk bölümünü oluşturan ve akılla açıklanan konular, İslâm dinine değil, bazı Müslüman düşünürlerin *belirli* görüşlerine karşı bir apoloji niteliği taşımaktadır. *SCG*'nin ikinci bölümünü oluşturan ve akılla açıklanamadığı için sadece Kutsal Kitap cümlelerine müracaat edilerek savunulmaya çalışılan konularda (teslis, inkarnasyon, sakramentler ve eskatoloji), Aquinas'ın hedef kitlesi ne İslâm dini ne de Müslüman düşünürler olabilir. Zira düşünürümüzün de belirttiği gibi, vahye dayalı apoloji, Eski ve Yeni Ahit'i kabul etmeyen Müslümanlar için bağlayıcı ve ikna edici değildir.

Kısaca söylenecek olursa, İslâm ve Müslümanlar açısından bakıldığında, *SCG*, sadece İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi bazı Müslüman düşünürlerin Aristoteles yorumlarına

³ *SCG*, I/42:22.

karşı Hıristiyanlığı savunan bir apoloji niteliği taşımaktadır. Bu sebeple, SCG'nin İslâm'a ve Müslümanlara karşı yazıldığına ilişkin iddialar doğru görünmemektedir⁴.

Aquinas'ın İslâm'ı bilip bilmediği de bu bağlamda tartışılan konular arasındadır. Düşünürümüzün, İslâm'ı bir “mezhep”; Muhammed'i şehvî vaatlerle insanları yoldan çıkararak bir kişi olarak gördüğü bilinmektedir. Ona göre Muhammed, kendisini destekleyecek hiçbir mucize gerçekleştirmediği gibi, önceki kitaplarda onun geleceğine ilişkin herhangi bir haber de yer almaz. Muhammed, dinî konularda hiçbir bilgisi olmayan insanları kandırması ve bu insanlarla birlikte şiddet uygulayarak kendisine inananların sayısını arttırmıştır. Kısacası, Aquinas'a göre, İslâm sadece aptalların inandığı, şiddet ve şehvetten ibaret bir öğretimdir⁵.

Bu değerlendirmeler, Aquinas'ın İslâm'ı gerçekten bilmediği; Ortaçağ'da Batı'da oluşmuş İslâm algısını ve imajını olduğu gibi kabul ettiği izlenimi vermektedir. Buna karşın, düşünürümüzün, İslâm'ı çok iyi bildiği de zaman zaman iddia edilmektedir. Bu iddiayı savunanlara göre, her ne kadar Aquinas, doğrudan Kur'ân ve hadise herhangi bir atıfta bulunmasa da, onun İslâm dini hakkında verdiği bilgilerden Kur'ân'ı ve bazı İslâmî öğretileri bildiği sonucu çıkarılabilir. Söz gelimi, Aquinas'ın, “önceki peygamberler Muhammed'in geleceğine ilişkin herhangi bir açıklama yapmamışlardır” şeklindeki iddiasından hareketle, onun, tebşîrât ile ilgili İslâmî öğretiyi bildiğini öne sürülmektedir. Aquinas'ın, poligami ve inananların cennette maddî zevklerle (yeme-içme ve cinsel ilişki) ödüllendirileceğine ilişkin İslâmî öğretileri bildiği düşünülmektedir⁶. Müslümanların Hıristiyanlığa bakışı hakkında yazdığı şu satırlar da, düşünürümüzün İslâm hakkında bazı bilgilere sahip olduğunu göstermektedir:

Serazenler ...“Mesih Tanrı Oğludur” dediğimiz için bizimle alay etmekte; üç tanrıyı kastetmediğimiz halde, Tanrı'da üç şahıs olduğunu kabul ettiğimiz için deli olduğumuzu düşünmektedirler. “Tanrı Oğlu olan Mesih, insanlığın kurtuluşu için çarmıha gerilmiştir” dediğimiz için de bizimle alay etmektedirler; çünkü “Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa, Oğlu'nun sıkıntı çekmesine

⁴ Konuyla ilgili farklı görüşler için bkz. Torrell, 104-107.

⁵ Bkz. SCG, I/6:4.

fırsat vermeden de insanları kurtarabilirdi ya da insanları hiç günah işleyemeyecek bir şekilde yaratabilirdi” demektedirler. Onlar, Hıristiyanların “(evharistiya âyininde) sunaktaki Tanrı’yı yeriz” şeklindeki iddialarını da onların (Hıristiyanların) aleyhine kullanmaktadırlar: Mesih bir dağ kadar büyük olsaydı bile, şimdiye kadar bitmesi gerekirdi... Sizin beyanınıza göre, ... hem Serazenler hem de diğer uluslar Tanrı’nın ön-bilgisinin veya kararının insan eylemleri üzerine bir zorunluluk yüklediğine inanmakta ve “Tanrı buyurmadıkça insan ölemez ve günah işleyemez. Herkesin sonu alınaya yazılıdır” demektedirler⁷.

Son iki cümleye dayanarak, Aquinas’ın, İslâm’da kader ve takdir anlayışları hakkında bilgi sahibi olduğu iddia edilmektedir⁸.

Öyle görünüyor ki, Aquinas’ın İslâm’ı bildiğine ilişkin iddialar ve deliller doğrudan Aquinas’ın yazdıklarına değil, onun eserlerinden çıkarılan birtakım yorumlara dayanmaktadır. Yukarıdaki alıntıdan hareketle Aquinas’ın İslâm bilgisini ölçmek yanıltıcı olabilir; zira yazarımız burada bir mektuba cevap vermekte ve kendisine gelen mektupta yazan bilgileri tekrar etmektedir. Aynı alıntıya dayanarak onun İslâm hakkında en temel bazı bilgileri bile bilmediği; sadece mektupta yazılanlarla sınırlı bilgilere vâkıf olduğu da öne sürülebilir. Aquinas’ın poligami ve cennetle ilgili İslâmî öğretilerin farkında olduğu iddiası doğru olmakla birlikte, bu iki konudaki bilginin doğrudan İslâmî kaynaklardan mı, yoksa o dönemde Batı dünyasında oluşan İslâm imajından mı elde edildiği açık değildir. Dahası, haçlı seferlerinden sonra Batı’da pek çok insanın, İslâm’ın poligami ve cennet konularına yaklaşımı hakkında bilgi sahibi olduğunu düşünmek de mümkündür.

Kısaca ifade edilecek olursa, eserlerinde genellikle önce muârizlarının görüşlerini ve delillerini veren Aquinas, Kur’ân, hadis, İslâm tarihi, kelâm veya fıkhıtan

⁶ SCG, IV/83:14.

⁷ Aquinas, *Reasons for the Faith against Muslim Objections (and One Objection of the Greeks and Armenians), to the Cantor Of Antioch*, I, (trans. Joseph Kenny), <http://www.diafrica.org/nigeriaop/kenny/Rationes.htm> (03.10.2002).

⁸ Geniş bilgi için bkz. Waltz, “Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas”, *The Muslim World*, 66/2, Hartford 1976, s. 88-92.

herhangi bir alıntı yapmamıştır. Aquinas'ın bu tutumuna bakılarak iki farklı yorum yapılabilir: O, ya İslâm'ı bir din olarak dikkate değer bulmamış ve bilgisizlikten kaynaklanan bir duyarsızlık tavrı göstermiştir⁹. *Avrupa ve İslam* adlı eserinde Hişam Cuayyıt Batılı insanın bu tutumunu şöyle özetler:

*Batı dünyanın üzerinde durmakta ve aşağıya bakmaktadır*¹⁰.

Ya da Aquinas, İslâm'ı istediği kadar ve istediği şekilde görmüş; bulmak istediği şeyi aramıştır. Zaten, haclı seferlerinin yapıldığı bir ortamda, dindar bir yazarın öncelikli hedefi, rakip dini doğru bir şekilde öğrenmek değil, başarılı bir şekilde yıpratmak olacaktır¹¹. Nitekim tarih boyunca insanların, dinleri konusunda kışkırtıcı bir tavır sergiledikleri de doğrudur:

*İnsan ne kadar zeki olursa olsun, bir ülkenin geleneklerini ve ekonomisini gözlemlemekle, fazilet ve ayıplarıyla bir dinî sistemi içten, sempatik bir yaklaşım ve anlayışla gözlemlemek arasında derin bir uçurum vardır*¹².

Hangi değerlendirme kabul edilirse edilsin, Aquinas'ın İslâm hakkında kaynaklara dayanan gerçek bilgilere sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Onun, 1143 yılında Latince'ye çevrilen¹³ Kur'ân'ı okuduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Açıkçası, Aquinas'ın, İslâm'ı “şiddet” ve “şehvet”ten *ibaret* bir din olarak gördüğünü söyleyen Norman Daniel'e¹⁴ hak vermemek elde değildir. Öyle görünüyor ki, Aquinas'ın İslâm bilgisi kaynaklara değil, Batı'da hâkim olan çarpık İslâm imajına dayanmaktadır. Argümanlarını yanlış bir İslâm imajı üzerine kuran Aquinas'ın veya onüçüncü asrın diğer Hıristiyan yazarlarının Hıristiyanlığı savunan eserleri Müslümanlar üzerinde etkili olmamıştır. Bu dönemin apoloji ve polemikleri,

⁹ Daniel, Norman, *The Arabs and Mediaeval Europe*, London 1986, s. 283.

¹⁰ Cuayyıt, Hişam, *Avrupa ve İslam*, (çev. Kemal Kahraman, v.dğr.), İstanbul 1995, s. 43.

¹¹ Southern, Richard W., *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, (çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2000, s. 50.

¹² Cuayyıt, 38.

¹³ Kalın, İbrahim, “Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş”, *Dîvân*, sy. 15, İstanbul 2003/2, s. 8.

¹⁴ Daniel, Norman, *Islam and the West, the Making of an Image*, Oxford 1993, s. 169. Ayrıca bkz. Tolan, 243.

tartışmalarda Müslümanları susturmak için işe yaramış olabilir; ancak hiçbir zaman Müslümanların kalplerine girip onları Hıristiyanlaştıracak bir etki yapmamıştır¹⁵.

Düşünürümüzün İslâm'ı bilmemesi ve SCG'nin İslâm'a ya da Müslümanlara karşı yazılan bir kitap niteliği taşıması, Aquinas'ın Hıristiyanlığı savunma çabalarını gölgelemez. SCG apoloji tarihinin en sistemli ve en kapsamlı eserleri arasındaki yerini yine de korumaktadır. Papa VI. Innocent'in (ö. 1362), "Onun öğretisi, Kutsal Kitap dışındaki bütün diğer doktrinlerden daha üstündür"¹⁶ şeklindeki açıklaması, Aquinas'ın Hıristiyan teolojideki yerini ve önemini açıkça göstermektedir.

Çalışmamız boyunca görüldüğü gibi, Aquinas'ın öncelikle yapmak istediği şey, Hıristiyan öğretileri aklî argümanlarla açıklamaya çalışmak ve böylece apolojisinin Hıristiyanlık dışındaki dinlere mensup olanlar için de ikna edici ve bağlayıcı bir nitelik kazanmasını sağlamaktır. Ancak Hıristiyan felsefesinin zirve isimlerinden biri olan Aquinas'ın bile teslis, inkarnasyon ve sakramentler gibi Hıristiyanlığın en temel konularını, daha doğrusu Hıristiyanlığı diğer dinlerden ayıran özelliklerini akılla açıklayamaması ve bu konuların aklın sınırlarını aştığını düşünmesi, Hıristiyanlığın aklın değil, öznel tecrübelerin dini olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim apolojilerde de sık sık dile getirildiği gibi, Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, anlamak inanmaktan sonra gelir.

Hıristiyan felsefesi ve Ortaçağ felsefesi üzerine yazılan eserlerde ve Aquinas hakkında yapılan çalışmalarda "Aquinas, Aristoteles'i Hıristiyanlaştırmıştır" iddiası sık sık dile getirilir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla, Aquinas'tan önce Müslüman düşünürler Aristoteles felsefesiyle teist bir dinin inanç esaslarını uzlaştırmaya çalışmışlardır. Müslüman düşünürlerin Aristoteles yorumları Aquinas üzerinde derin etkiler bırakmıştır¹⁷. Bu sebeple, Batı dünyasının, Aquinas ile Aristoteles arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışırken, aradaki en önemli halkayı atladığı iddia edilebilir. Bununla birlikte, felsefe ile dini uzlaştırma konusunda Aquinas'ın, Müslüman öncülerinden daha başarılı olduğu da kabul edilmelidir. Bu durum, özellikle, İbn Sînâ

¹⁵ Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, 249-250.

¹⁶ Kennedy, D.J., "Thomas Aquinas, St.", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm> (08.08.2005).

¹⁷ Bkz. Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 2004, s. 40.

gibi Müslüman düşünürler tekfir edilirken, Aquinas'ın "aziz" ilan edilmesi ve öğretisinin Katolik Kilisesi'nin resmî öğretisi olarak kabul edilmesi göz önünde bulundurulduğunda daha açık bir şekilde görülmektedir.

İslâm filozoflarının tekfir edilmelerine neden olan üç meselede (Tanrı'nın cüz'iyâtı bilememesi, âlemin ezelf olması, yeniden dirilmenin sadece ruhânî olması) Aquinas, dinin kabullerini esas almıştır. Düşünürümüze göre, Tanrı cüz'iyât da dâhil olmak üzere her şeyi hem tümel hem tikel olarak bilir; âlem yoktan yaratılmıştır (ancak âlemin ezelf bir şekilde yaratılmış olması da mümkündür) ve âhiretteki yaşam sadece ruhî değil, aynı zamanda cismanîdir. Aquinas'ın "aziz" olarak ilan edilip Hıristiyan teolojisinde en saygın beş kişi arasında görülmesi, onun felsefe ile dini uzlaştırırken dini önceleyen bir tavır içinde olmasına bağlanabilir. Nitekim Aquinas, felsefeye karşı teolojinin, filozofa karşı teologun üstünlüğüne daima inanan bir "Kutsal Doktrin" uzmanıdır.

Aquinas, Tanrı'nın varlığı ile ilgili görüşlerini açıklarken, Tanrı'nın var olup olmadığı tartışmasına girmemektedir. Bundan hareketle, Aquinas'ın, apolojisinde, ateistleri ve Tanrı'nın varlığından şüphe eden septikleri hedef kitlesi olarak görmediği sonucu çıkarılabilir.

Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığını ispat etme yöntemi olarak ontolojik kanıt yetersizdir ve sonuçtan nedene gitmek demek olan kozmolojik kanıt tercih edilmelidir. Düşünürümüz, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın "beş yol"unu gösteren kişi olarak biline gelmiştir. Ancak Aquinas beş yolu açıklarken, Müslüman düşünürlerden oldukça istifade etmesine rağmen, onlara yeterince atıf yapmamıştır. Bu da, Batı dünyasında, kozmolojik kanıtın Batılı düşünür ve teologlarca geliştirildiğine ilişkin bir kanaatin asırlarca hüküm sürmesine neden olmuştur. Bu durum, ancak XX. yüzyılda William Lane Craig'in kozmolojik delille ilgili çalışmasıyla değişmiştir.

Aquinas, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra da yaşamını sürdürdüğünü ve ebedî olduğunu düşünmektedir. Ancak ruhun ebedî olması, ezelf olmasını gerektirmez. Ona göre ruh, spermin ana rahmine düşmesi anında yaratılır. Ruhun yaratılması hakkındaki bu düşünce aslî günah doktriniyle de ilişkilidir. Eğer ruh ezelde veya âlemin yaratılmasından önce değil de, sonradan yaratılmışsa, aslî günah sonraki nesillere nasıl

geçmektedir? Düşünürümüze göre, bir topluluğa üye olanlar tek bir beden gibi görünürler. Bunun gibi, bütün insanlar Âdem'in şahsında tek bir kişidir ve Âdem'in işlediği günah, kendisinden sonra gelen bütün insanları etkiler.

Aquinas'a göre, âlemde görülen kötülükler amaçlanmış ve doğal bir şey değildir. Başka bir deyişle, kötülüklerin nedeni kötülük değil, iyiliktir; zira bütün varlıklar, yaratılışları gereği iyiliğe yönelir. Ancak kimi zaman insanların algıları yanılır ve "iyi" zannederek birtakım kötülüklerle yönelebilirler.

Düşünürümüz, insanların nihaî mutluluğunun akılla ilgili ve Tanrı'yı görmek ve bilmekten ibaret olduğunu savunmaktadır. İnsan nihaî mutluluğuna bu dünyada değil, âhirette ulaşabilecektir.

Hıristiyan teolojisinde kurtuluşa erenlerin ezelde belirlendiğine ilişkin bir inanç benimsenmiştir. "Seçilmişler" diye adlandırılan ve kurtuluşa ulaşacakları ezelde Tanrı tarafından belirlenmiş olan bu insanların seçimi, kendilerinden değil, sadece Tanrı'nın özgür iradesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, Tanrı, iyi ve erdemli bir yaşam süreceklerini önceden bildiği için bu insanları seçmiş değildir. Bu, tamamen gizemli ve özgür bir seçimdir. Aquinas'a göre, sadece seçilmişler belirlenmiştir; lanetliler ise belirlenmiş değildir. Bununla birlikte, seçilmiş bir insanın, özgür iradesini kullanarak kendisini inayetten mahrum bırakması mümkündür.

Aquinas, günahları "ölümcül" ve "affedilir/küçük" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ölümcül günah, insanın, nihaî amacı olan Tanrı'dan yüz çevirmesidir. Ölümcül günah işleyenler, nihaî amaçlarına, yani Tanrı'ya *ebediyen* ulaşamayacaklardır. Onlar sadece Tanrı'yı bilmekten mahrum kalmayacak, aynı zamanda birtakım bedensel acılara da maruz kalacaklardır.

Müellifimize göre, Hıristiyanlığın en ayırıcı özelliklerinden biri olan teslisin akılla anlaşılması mümkün değildir. Bu konuda yegâne bilgi kaynağı Kutsal Kitap verileridir. Teslis, Tanrı'da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç şahsın bulunmasını ifade etmektedir. Düşünürümüze göre bu üç şahıs, kendi aralarındaki ilişkileri açısından farklı, ancak özü itibarıyla birdir. Baba'dan Oğul; Baba ve Oğul'dan ise Kutsal Ruh çıkmıştır. Ancak bu, teslisin üç şahsı arasında bir zaman farkı olduğunu göstermez.

Baba gibi, Oğul ve Kutsal Ruh da ezelîdir. Ayrıca Tanrı'daki bu üç şahıs, aynı doğaya sahip oldukları için, üstünlük ve güç bakımından da birbirlerine eşittirler. Kısaca ifade edilecek olursa, Tanrı'da üç şahıs ve tek bir doğa vardır.

Aquinas'ın da kabul ettiği gibi, Hıristiyan ilâhiyatıyla ilgili meseleler arasında insan aklını en çok zorlayıcı inkarnasyondur. Yukarıda açıklanan teslis inancına göre, Tanrı'da üç şahıs ve tek doğa vardır. İnkarnasyon doktrinin, teslisin tam zıddı bir ifade biçimi içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Buna göre, İlâhî Kelâm'ın bedenleşmiş hali olan İsa Mesih'te bir şahıs ve beşerî ve ilâhî iki doğa vardır. Dolayısıyla, İsa Mesih hem tam bir insan hem de tam bir Tanrı'dır.

Aquinas'a göre âhirette insanlar ya cennete ya da cehenneme gideceklerdir. Cennete gidenler burada yeme-içme ve cinsel ilişki gibi bedensel ihtiyaçlardan sıyrılmış olarak bulunacaklardır. Aquinas'ın yazdıklarından hareketle, cehennemin üç bölüme ayrıldığı söylenebilir. Birincisi, ebedî ceza çekilecek yer olan "gehenna"dır. İkincisi, çarmıhta öldükten sonra İsa Mesih'in indiği ve daha önce ölmüş iyi insanları oradan kurtardığı "limbus"tur. Üçüncüsü ise küçük günah işleyen Hıristiyanların, günahlarından arınacakları yer olan araftır.

BİBLİYOGRAFYA

- Acar**, Rahim, *Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas' Positions*, (Basılmamış Doktora Tezi), Harvard University, Boston 2002.
- "Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas Aquinas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Dîvân*, sy. 15, İstanbul 2003/2, s. 205-213.
- Aertsen**, Jan A., "Aquinas's Philosophy in its Historical Setting", *The Cambridge Companion to Aquinas*, (ed. Norman Kretzmann – Eleonore Stump) Cambridge, 1993, s. 12-37.
- Altıntaş**, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1985.
- Anselm**, Saint, *Proslogion*, (trans. David Burr), <http://www.fordham.edu/halsall/source/anselm.html> (15.06.2005).
- Aquinas**, Thomas, *An Aquinas Reader*, (ed. Mary T. Clark), New York 1996.
- *Faith, Reason and Theology*, (trans. Armand Maurer), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1987.
- *On Being and Essence (De Ente et Essentia)*, (trans. Robert T. Miller), <http://www.fordham.edu/halsall/basis/aquinas-esse.html> (23.06.2005).
- *On the Eternity of the World*, (*On the Eternity of the World* içinde), (trans. Cyril Vollert v.dğr.), Milwaukee 1964.

- *Reasons for the Faith against Muslim Objections (and One Objection of the Greeks and Armenians), to the Cantor Of Antioch, I*, (trans. Joseph Kenny), <http://www.diafrica.org/nigeriaop/kenny/Rationes.htm> (03.10.2002)
- *Summa Contra Gentiles* (çev. A. G. Pegis, J. F. Anderson, Vernon J. Bourke, Charles J. O'Neil), I-V, Notre Dame 1975.
- *Summa Theologica*, I – XX, London 1913 – 1942.
- *The De Malo of Thomas Aquinas* (ed. Brian Davies), New York 2001.
- *The Pocket Aquinas*, (ed. Vernon J. Bourke), New York 1960.
- Aristoteles**, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul 1996
- *Fizik*,(çev. Saffet Babür), İstanbul 1997.
- *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), İstanbul 2000.
- Atay**, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.
- Aydın**, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000.
- Aydın**, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1999.
- "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Ankara 1984, s. 433-451.
- Aydınlı**, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.
- *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul 1997.
- Baş**, Bilal, "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüşçülük Mezhebi", *Dîvân*, sy. 9, İstanbul 2002/2, s. 167-199
- Bayraktar**, Mehmet, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 461-470.

- Bernabeo**, Paul, "Apologetics", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), New York 1987, I/349-353.
- Biggam**, Thomas J., "Purgatory", *An Encyclopedia of Religion*, (ed. Vergilius Ferm), New York 1945, s. 628.
- Bircan**, Hasan, Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001.
- Blackburn**, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 1996.
- Bourke**, Vernon J., "Thomas Aquinas, St.", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), Macmillan 1967, s. 105-116.
- Briggs**, R.C., "Heaven and Hell", *The Perennial Dictionary of World Religion*, (ed. Keith Crim), New York 1989, s. 297-298.
- Bruce**, Alexander B., *Apologetics or Christianity Defensively Stated*, New York 1897.
- Burrill**, Donald R. (ed.), *The Cosmological Arguments, A Spectrum of Opinion*, New York 1967.
- Carrington**, Philip, *The Early Christian Church I-II*, Cambridge 1957.
- Chapman**, John, "Pope Liberius", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/09217a.htm> (23.05.2005).
- "Photinus", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/12043a.htm> (13.06.2005).
- Cohn-Sherbok**, L., *Who's Who in Christianity*, London 2002.
- Craig**, William Lane, *The Kalâm Cosmological Argument*, London 1979
- *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988.
- Crim**, Keith (ed.), *Dictionary of World Religions*, New York 1989.
- Cuayyıt**, Hişam, *Avrupa ve İslam*, (çev. Kemal Kahraman, v.dğr.), İstanbul 1995.

- Dağ**, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 319-404.
- Daniel**, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh 1980.
- *The Arabs and Mediaeval Europe*, London 1986.
- Dulles**, Avery, *A History of Apologetics*, Oregon 1999.
- Durusoy**, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993.
- Efil**, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul 2002.
- Eleonore**, Stump, *Aquinas*, London 2003.
- Ensley** Francis G., "Indulgence", *An Encyclopedia of Religion*, (ed. Vergilius Ferm), New York 1945, s. 169.
- Erbaş**, Ali, *Hıristiyan Ayinleri (Sakramentler)*, İstanbul 1998.
- Erdem**, Mustafa, "Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara 1993, s. 133-154.
- Eroğlu**, Ahmet H., "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri", *Dinî Araştırmalar*, c. 2, sy. 5, Ankara, Eylül-Aralık 1999, s. 387-414.
- Fahri**, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987.
- Fisher**, George Park, *History of Christian Doctrine*, New York 1986.
- Garvie**, Alfred E., *A Handbook of Christian Apologetics*, New York 1915.
- Gazzâlî**, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Kâhire, Dâru'l-Maârif, t.y.
- Geisler**, Norman L., *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Michigan 1999.
- *Christian Apologetics*, Michigan, 1992.

- Gilson**, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (çev. I. T. Shook), New York 1956.
- *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (trans. Edward Bullough), New York 1987.
- Gündüz**, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998.
- Hall**, Thomas O., "Predestination", *The Perennial Dictionary of World Religions*, New York 1989, s. 580-581.
- "Sin, Original", *The Perennial Dictionary of World Religions*", (ed. Keith Crim), New York 1989, 694-695.
- Harman**, Ömer Faruk, "Endüljans", *DİA*, İstanbul 1995, c. 11, s. 209-211.
- Hellwig**, Monika H., "Sacrament: Christian Sacraments", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), New York 1987, XII/504-511.
- Hinnels**, John N. (ed.), *The Penguin Dictionary of Religions*, Middlesex 1984.
- Hontheim**, Joseph, "Hell", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/07207a.htm> (09.06.2005).
- İbn Rüşd**, *Felsefe – Din İlişkileri*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004.
- Kalın**, İbrahim, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Dîvân*, sy. 15, İstanbul 2003/2, s. 1-51.
- Karlığa**, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 1993.
- Katar**, Mehmet, *Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe*, Ankara 1997.
- Kaya**, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Kennedy**, D.J., "Thomas Aquinas, St.", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm> (08.08.2005)

- Kretzmann**, Norman, *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford 1999.
- Kretzmann**, Norman & Eleonore Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993.
- Kutluer**, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002.
- Küken**, Gülnihal, *Doğu – Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Ruşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1996.
- Lindberg**, Conrad E., *Apologetics or A System of Christian Evidence*, Illinois 1917.
- Leo XIII**, *Aeterni Patris*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html (31.08.2005).
- MacGregor**, Geddes, "Indulgence", *Dictionary of Religion and Philosophy*, New York 1989, s. 513.
- Maher**, Michael – **Boland**, Joseph, "Soul", *The Catholic Encyclopedia* (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/14153a.htm> (05.07.2005)
- Meyer**, Hans, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (trans. Frederic Eckhoff), Missouri 1954.
- Nichols**, Aidan, *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence*, Michigan 2003.
- O'Meara**, Thomas, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997
- Paul**, Papa II. John, *Akıl ve İman*, (çev. İsmail Taşpınar), İstanbul 2001.
- *Fides et Ratio*, 78, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html, (31.08.2005)

- Paksüt**, Fatma, *Platon ve Platon Sonrası*, Ankara 1980.
- Pittenger** W.Norman, "Sacraments", *An Encyclopedia of Religion*, (ed. Vergilius Ferm), New York 1945, s. 676-678.
- Pius X**, *Doctoris Angelici*,
<http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/doctoris.htm> (31.08.2005).
- Pius XI**, *Studiorum Ducem (On St. Thomas Aquinas)*,
<http://www.papalencyclicals.net/Pius11/p11studi.htm>, (31.08.2005).
- Pius XII**, *Humani Generis*,
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html, (31.08.2005).
- Platon**, *Gorgias*, (*Diyaloglar I* içinde), (çev. Melih Cevdet Anday), İstanbul 1982.
- -----
Phaidon, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1989.
- Yasalar*, (çev. Candan Şentuna – Saffet Babür), İstanbul 1994.
- Ramm**, Bernard, *Varieties of Christian Apologetics*, Michigan 1984.
- Reid**, J.K.S., *Christian Apologetics*, Michigan 1969.
- Richardson**, Alan, *Christian Apologetics*, New York 1947.
- Robinson**, Timothy A., *Aristotle in Outline*, Cambridge 1995.
- Rohde**, Erwin, *Psyche the Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, London 1925.
- Ross**, David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan v.dğr.), İstanbul 2002.
- Rowe**, William L., *The Cosmological Argument*, New York 1998.
- Sarioğlu**, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003.
- Sarıkcıoğlu**, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002.
- Sayar**, Süleyman, "Cehennem", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2005, c.3, s. 109-125.

- Southern**, Richard W., *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, (çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2000.
- Stevenson**, J. (ed.), *A New Eusebius*, London 1982.
- Talley**, T.J., "Sacraments", *The Perennial Dictionary of World Religions*, s. 636.
- Tarakcı**, Muhammet, "Calvin", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2005, c. 3, s. 12-17.
- Taylan**, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 2000.

İslâm Felsefesi, İstanbul 1991.
- Tolan**, John V., *Seracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.
- Toner**, P.J., "Infallibility", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), <http://www.newadvent.org/cathen/09217a.htm> (23.05.2005).
- Torrell**, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas Volume 1: The Person and His Work*, (trans. Robert Royal), Washington, D.C., 1996.
- Tümer**, Günay, "Aslî Günah", *DİA*, İstanbul 1991, III/496-497.
- Tümer**, Günay – **Küçük**, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara 1997.
- Türker**, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956.
- Waltz**, James, "Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas", *The Muslim World*, 66/2, Hartford 1976, s.81-95.
- Weber**, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991.
- Weisheipl**, James, "Thomas Aquinas", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York 1987, XIV/484-490.
- Wippel**, John F., "Essence and Existence", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (ed. Norman Kretzmann v.dğr.), Cambridge 1982.

----- *Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington,
D.C., 2000

Wolfson, H. Austryn, *The Philosophy of the Church Fathers (Volume 1: Faith,
Trinity, Incarnation)*, Cambridge 1956.

EK 1: KISA KRONOLOJİ

- 1215 Dominik Tarikatı kuruldu.
- 1221 Aziz Dominik öldü.
- 1224 Napoli Üniversitesi kuruldu.
- 1225 Thomas Napoli yakınlarındaki Aquino’da doğdu.
- 1230 Monte Cassino’da bir manastıra gönderildi.
- 1239 Monte Cassino’dan ayrıldı ve Napoli Üniversitesi’ne gitti.
- 1244 Dominiken Tarikatı’na katıldı.
- 1245 Paris Üniversitesi’ne gitti ve burada Albertus Mangus’un derslerine katıldı.
- 1248 Albertus Magnus ile birlikte Köln’e gitti.
- 1252 Paris’e döndü ve *Sentences* üzerine ders vermeye başladı
- 1256 “Teoloji doktoru” unvanını aldı.
- 1259 İtalya’ya gitti ve burada on yıl boyunca değişik yerlerde dersler verdi.
- 1261 Tamamlanması 4 yıl süren *Summa Contra Gentiles*’i yazmaya başladı.
- 1268 Paris’e döndü ve burada 4 yıl üniversite hocalığı yaptı.
- 1272 Napoli Üniversitesi’nde ders vermek üzere İtalya’ya gitti.
- 1274 49 yaşında öldü.
- 1278 Dominiken Tarikatı Ruhânî Konseyi, Thomas’ın öğretisini resmen kabul etti.
- 1282 Fransisken Tarikatı Ruhânî Konseyi, *Summa Theologica*’nın Fransisken okullarında okutulmasını yasakladı.
- 1323 Roma Katolik Kilisesi, Thomas’ın görüşlerini resmen tanıdı.
- 1567 Papa V. Pius, Thomas’ı “Kilise Doktoru” (Doctor ecclesiae) ilan etti.

EK 2: THOMAS AQUINAS'IN ESERLERİ*

A. TEOLOJİK ESERLER

1. *Scriptum super libros Sententiarum* (1254-1256)
2. *Summa contra Gentiles* (1259-1264)
3. *Summa theologiae* (1265-1273)

B. TARTIŞMALI SORULAR

1. *De ueritate* (1256-1259)
2. *De potentia* (1265-1266 veya 1259-1263)
3. *De Anima* (1265-1266)
4. *De spiritualibus creaturis* (1267-1268)
5. *De Malo* (1266-1272)
6. *De uirtutibus* (1271-1272)
7. *De unione uerbi incarnati* (1272)
8. *De quodlibet I-XII* (1268-1272)

C. KUTSAL KİTAP ŞERHLERİ

1. *Expositio super Isaiam ad litteram* (1252)
2. *Super Ieremiam et Threnos* (1252)
3. *Principium “Rigans montes de superioribus” and “Hic est liber mandatorum Dei”* (1256)
4. *Expositio super Iob ad litteram* (1261-1265)
5. *Glossa continua super Evangelia (Catena aurea)* (1262-1264)
6. *Lectura super Matthaeum* (1269-1270)
7. *Lectura super Ioannem* (1270-1272)
8. *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli* (1265-1268)
9. *Postilla super Psalmos* (1273)

* Bu eserlerle ilgili kısa tanıtımlar için bkz. Torrell, 330-361.

D. ARİSTOTELES ŞERHLERİ

1. *Sentencia Libri De anima* (1267-1268)
2. *Sentencia Libri De sensu et sensato* (1268-1270)
3. *Sentencia super Physicam* (1268-1269)
4. *Sentencia super Meteora* (1270)
5. *Expositio Libri Peryermenias* (1270-1271)
6. *Expositio Libri Posteriorum* (1271-1272)
7. *Sentencia Libri Ethicorum* (1271-1272)
8. *Tabula Libri Ethicorum* (1270)
9. *Sentencia Libri Politicorum* (1269-1272)
10. *Sentencia super Metaphysicam* (1270-1271)
11. *Sentencia super librum De caelo et mundo* (1272-1273)
12. *Sentencia super libros De generatione et corruptione* (1272-1273)

E. DİĞER ŞERHLER

1. *Super Boetium De Trinitate* (1257-1259)
2. *Exposito libri Boetii De ebdomadibus* (1259'dan sonra)
3. *Super Librum Dionysii De divinis nominibus* (1261-1265 veya 1265-1268)
4. *Super Librum De causis* (1272)

F. POLEMİK TÜRÜ ESERLER

1. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256)
2. *De perfectione spiritualis uitae* (1269-1270)
3. *Contra doctrinam retrahentium a religione* (1269-1270)
4. *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270)
5. *De aeternitate mundi* (1271)

G. RİSALELER

1. *De ente et essentia* (1252-1256)
2. *De principiis naturae* (1252-1256)

3. *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum* (1265-1267)
4. *De regno ad regem Cypri* (1267)
5. *De substantiis separatis* (1271)

H. MEKTUPLAR

1. *De emptione et uenditione ad tempus* (1262)
2. *Contra errores Graecorum* (1263-1264)
3. *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* (1265)
4. *Expositio super primam et secundam Decretalem ad archidiaconum Tudertinum* (1261-1265)
5. *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* (1261-1270)
6. *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis* (1265-1267)
7. *De forma absolutionis* (1269)
8. *De secreto* (1269)
9. *Liber De sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo* (1270-1271)
10. *Responsiones ad lectorem Venetum de 30 et 36 articulis* (1271)
11. *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis* (1271)
12. *Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis* (1271)
13. *Epistola ad ducissam Brabantiae* (1271)
14. *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli* (1270)
15. *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli* (1273)
16. *De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum* (1268-1272)
17. *De iudiciis astrorum* (1269-1272)
18. *Epistola ad Bermardum abbatem casinensem* (1274)

İ. İBADETLERLE İLGİLİ ESERLER

1. *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae* (1264)
2. *Hymn "Adoro Te"* (?)

3. *Collationes in decem precepta* (1261-1268 veya 1273?)
4. *Collationes in orationem dominicam, in Symbolum Apostolorum, in salutationem angelicam* (1273)
5. *Other Sermons*