

FELSEFE DÜNYASI

2010/2 Sayı: 52 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. İsmail KÖZ
Doç. Dr. Erdal CENGİZ
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

P.K. 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 20 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 YeniMahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE AHLAKİ BİR PROBLEM OLARAK “DÜNYA-ALGISI”

Şamil ÖÇAL*

I

Ortaçağlar genel anlamada dini felsefelerin etkin bulunduğu çağlar olduğu için, dünya konusundaki algılar da doğal olarak dini bir veçhe taşımaktadır. Ortaçağların felsefi düşünce bakımından en önemli özelliği dünyanın tam anlamıyla Varlık olan ve kendisinde varlık-öz ayrımı bulunmayan Tanrı tarafından var kılınan varlık-öz ayrımını yapısında taşıyan parça varlıklardan oluşan bir şey olarak görülmesidir. Bu, bir yandan bu dünyaya bir başkasına bağlılık özelliği, diğer taraftan da Tanrı'nın var etmesi ya da varlığını sürdürmesini sağlama-sı olmaksızın dünyadaki varlıkların kendi başına var olamayacakları ve sahip olduğu anlamı kendinde taşımayıp dışarıdan devşirdiği anlamına geliyordu. Tanrı, birliğin, değişmezliğin, istikrarın simgesi iken, dünya çokluğun, değişme ve istikrarsızlığın simgesi haline gelmiştir. Bu ontolojik ve epistemolojik statüden başka, dünya ayrıca değer olarak, aşağılarda yer almıştır. Dinlerin etkin olduğu ortaçağlarda, dünya yaratılmışlığından dolayı hem iyi olarak, hem de maddeyi içermesi dolayısıyla kutsallık bakımından aşağılarda görülmüştür. Hıristiyan ve Müslüman filozoflar fiziksel anlamda dünyayı kötülemedikleri gibi, onun Tanrı'nın yaratması dolayısıyla iyi olduğunu vurguladılar. Ortaçağlarda dünya ve gökler anlamlarla yüklü olarak tasvir edilir. Mesela ortaçağlarda özellikle Hıristiyan toplumlarında yaşayan insanlar, gök kürelerin dönüşü esnasında çeşitli tonda musiki ürettiklerini ancak ölümlü insanın ve dünyanın bu ilahi musikiyi duyamayacağına inanıyordu.¹ Ortaçağ insanı, sema ile karşılaştırıldığında dünyanın çok karanlık olduğunu inanıyordu. Çünkü, Tanrı ışığın kaynağıydı ve dünyadan itibaren bu kaynağa yaklaştıkça her bir küre gittikçe daha ışıklı ve aydınlıklı oluyordu.²

Ortaçağlar, ya da modern öncesi çağlarda Max Weber'in değişimiyle dünya büyüklü bir yerdi. Ölüm dahil her şeyin bir anlamı vardı. Bilimsel rasyonalizasyon sürecinin getirdiği şey, insanın çevresi ve dünya ile bilginin daha fazla artması anlamına gelmez.³ Çünkü medeniyetten habersiz olan bir vahşinin bile,

* Yrd. Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

¹ Micheale Anderson, *Medieval Culture in Europe*, M. et A. Livres (Paris 1938), 9.

² Ufuk Ege, "The Portrayels of the Universe in Medieval Literature" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 40 3-4 (2000), 257.

³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (3. Baskı, İstanbul 1993) s. 135.

kullandığı eşyalar ya da çevresindeki yaşam koşulları ile ilgili bilgisi modern bir insandan daha fazladır. Modern insan elindeki paranın satın alma gücünün neye dayandığı konusunda, belki açık bir bilgiye bile sahip değilken, mübâdele usulü alışverişin câri olduğu ortaçağlarda yaşayan bir kimsenin elindeki ürünün değişim gücünün nereden kaynaklandığına dair daha bilinçli ve bilgili olduğunu söyleyebiliriz. Ortaçağlar da dünya ve dünya yaşamı her zaman işin içine bir hesaplanamaz, tahmin edilemez bir unsurun katılabileceği ihtimalinin göz önünde bulundurulduğu bir yaşam tarzıydı. Dünya ve dünyevi hayatta anlamlarının önemli bir kısmını bu hesaplanamaz, esrarlı kaynaktan alıyordu. Max Weber'e göre, modern dönemlerde rasyonalizasyon ve entellektüalizasyon, insanın her şeyi kendi gücüyle, esrareniz dış bir müdahale olmadan hesaplayıp denetleyebileceği ve isterse her an öğrenebileceği inancına sahip olmasını sağladı.⁴ Max Weber'e göre dünyanın bütüden arındırılmasının bir sonucu olarak ölüm de anlamsızlaşmıştır. Ortaçağ insanı şayet bu dünyada yapması gereken her şeyi yaparak, çözmek istediği tüm bilmeceleleri çözerek ve öbür dünyaya sıkı bir hazırlık yaparak ayrılmışsa ölüm onun için önemli bir anlama sahipti. Modern dönemde yaşayan bir insana göre kendi yaşamı sonsuz bir ilerleme içinde yer aldığı için, ölüm her zaman bir projenin yarıda kalması olarak algılanacaktır.⁵ Bu yüzden modern dönem insanı için ölümün bir anlamı yoktur. İnsanı her zaman bu dünyada "yapacağı çok şey vardır" ve "ölümü zamansızdır".

Bu çalışmada ortaçağlarda Hıristiyan ve İslam düşünürlerine göre dünya algısı ve bunun ahlaki düşünce üzerindeki muhtemel etkilerini ele alacağım. Hıristiyan felsefesinin dünya hakkındaki algısını tespit etmek için müracaat edilecek iki filozof St. Augustine, ve St. Thomas olacaktır. Modern dönemlerin dünya algısının ortaçağlardakinden farkını ortaya koymak, ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Sadece bu bağlamda Max Weber'in modern öncesi çağlarla ilgili yaptığı kapsamlı açıklamalara, bu dönemin anlaşılmasında katkı yapacağı ümit edilerek müracaat edilmiştir.

II

Ortaçağlarda Tanrı dünya ilişkisi konusunda, erken dönemlerde savunulan görüş Platonik dünya anlayışının Hıristiyanlaşması sonucu oluşmuştu. Platon, var olan her şeyin, aşkın olanın içkin olan hayatın her yönünde hazır olduğunu bu suretle de, tanrısallığa iştirak ettiğini savunuyordu. İlk dönem kilise babaları, Yaratana iştirak eden bir yaratma anlayışıyla Platonun bu düşüncesini

⁴ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 135.

⁵ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 136.

Hıristiyanlaştırdılar.⁶ Yaratılmış varlıkların, buna göre, her şeye müdahil olan Tanrı'ya katıldıkları ölçüde bir varlığa sahip olduklarına inanılıyordu. İrenaeus Tanrı'nın realiteye hakim olmakla birlikte onu aştığına inanıyordu.⁷ İyiliğin, güzelliğin, hakikatin en mükemmeli Tanrı'nın özüne aitti. Sonlu varlıklar ancak bu gibi şeylere, Tanrı'nın bir lufu olarak ona katılmak suretiyle, türev olarak sahiptiler. Tanrı yaratılmış varlık düzenine müdahale ettiği için, Yaratma Tanrı'nın aklının bir yansıması olarak kabul ediliyordu.⁸ Dış dünyadaki yasa da Tanrı'nın aklının bir yansıması idi; bu yasaya itaat etmek, kendinden iyi olan ve insanın gerçek doğasının gerçekleşmesi anlamına gelen eylemlerde bulunması demekti. İyi eylem, insanın kendisine uygun olan amacına yönelmiş olup, Tanrıyla ve diğer yaratıklarla ortaklık kurmak anlamına geliyordu. Tanrı insan için sadece iyi olanı isteyebilirdi, çünkü onun emirleri, iyiden ayrılması mümkün olmayan bir iradeden sâdır oluyordu. Klasik Hıristiyan düşüncesinde, Tanrı ve dünya arasındaki ilişki, yaratılan şeyin Tanrı'ya katılması çerçevesinde anlaşılan bir şeydi. Tanrı, her ne kadar kendi özünde bilinemez olarak kabul edilse de dünyada ve dünya aracılığıyla zuhur ediyordu. Ortaçağların sonlarına doğru, Tanrı'yı uzak, tümüyle bilinemez ve kendi iradesini empoze etmek suretiyle dünya ile irtibat kuran bir realite olarak algılayan yeni bir teoloji gelişti. Tanrının iradesini iyinin önüne geçiren bu teoloji, Tanrı'nın yarattığı düzen karşısında mutlak özgürlüğünü vurgulayan bir yaklaşım ortaya koydu.⁹

İradeci teoloji adı verilen bu yeni teolojik yaklaşım, Tanrı-dünya ilişkisi konusunda yeni bir anlayış ortaya koydu. Tanrı, dünya ile ona katılma şeklinde, irade yoluyla bir ilişki içindeydi. Mesela bu anlamda Duns Scotus, dünyadaki şeylere değerini verenin Tanrı'nın mutlak iradesi olduğunu ileri sürüyordu. Şeyler, Tanrının onlara katılması, ya da Tanrı ile ortak bir doğadan gelmiş olması sebebiyle iyi olmayıp, Tanrı iradesiyle onların iyi olmasına karar verdiği için

⁶ James, K. A Smith, *Introducing Radical Orthodoxy : Mapping a Post-Secular Theology* (Grand Rapids: Baker Academics 2004), 88-89.

⁷ Julie Canlis, " Being Made Human : The Significance of Creation for İrenaeus' Doctrine of Participation", *Scottish Journal Of Theology* 58, no. 4 (2005), 441.

⁸ Connor Cunningham, "Language : Wittgenstein After Theolog", *Radical Orthodoxy : A New Theology*, ed. John Milbank, Catherina Pickstock, Graham Ward (Routledge, London 1999), 81-82.

⁹ David Knowless, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd Edition (London: Longman, 1988), 280.

onlar iyi idi.¹⁰ Aynı şeyin daha sonra Martin Luther'in ifadelerine de yansındığını görüyoruz.¹¹

Bu bakış açısı, yaratılmış düzenin mümkün şeylerden oluşan bir düzen olarak görülmesini de beraberinde getirdi. Bu düzende eşya, ilahi doğada temellenen ancak Tanrı öyle olmalarını irade ettiği için iyi olmuş olan iyinin ebedi düzenini yansıtıyordu. Tanrı'nın özgürlüğü, hiçbir şeyin olumsuzluğun ötesine geçemeyeceği bir biçimde yorumlanıyordu. Tanrı istediğinde bu dünyada kendi belirlemiş olduğu düzeni değiştirerek, doğruyu yanlış, karayı ak yapabilirdi. Rahmet, iyilik, adalet gibi şeyler, Tanrı ne anlam vermek istiyorsa o anlama geliyordu. Tanrı'nın önemli sıfatları, Onun iyiliğinden ziyade Onun kudretine işaret eden şeyler haline geldi. Gordon Leff'in güzel ifadesiyle tüm özellikleri Tanrı'nın mutlak kudretinin alevleriyle eridi.¹²

Aziz Augustine dünyanın metafizik statüsünü açıklarken, yaratılmış dünyanın, durmaksızın yokluk uçurumuna doğru yuvarlanma eğiliminde olduğunu; evreni yokluğun işgal etmesinden kurtaracak şeyin, evrene kendisinin tek başına temin edemeyeceği veya korumayacağı bir varlığın dışarıdan verilmesi olduğunu açıklar. Ona göre Hıristiyan evreni Tanrı'nın inayetini sadece güzel manzarası ile yansıtmaz; evrenin varoluşu da Tanrı'nın inayetini gösteren bir olgudur.¹³

Aziz Thomas Aquinas doğada cârî olan bir neden sonuç ilişkisinin onu Tanrı'ya bağladığını düşünüyordu. Çünkü genel olarak tüm varlık düzeninde önce gelen şey, sonra gelen şeyin nedenidir. Eksik varlığın temelinde kâmil olan varlık bulunur. Tanrı ilk ve mutlak kemal sahibi olduğuna göre, kendisi dışındaki tüm varlıkların nedenidir.¹⁴ Aziz Thomas'a göre, hareketin nedeni Tanrı'nın dünyaya karşı duyduğu aşktır.

Dünya konusunun, şüphesiz onun hemen yanında başka bir dünya konusunun geniş ölçüde tartışıldığı bir dönem olmasından başka, bu dönemdeki tartışmalar ya da düşüncelerin, aydınlanma döneminin dünya algısı üzerinde de önemli etkisinin olduğunu görüyoruz. Modern çağların kendisini ortaçağlara karşı konumlandığını düşünürsek, modern çağın en önemli özelliği, insanın

¹⁰ Knowles, *The Evolution of Medieval Theology*, 293-97.

¹¹ J. B. Schneevind, "Voluntarism and the Foundation of Ethics", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 70, no. 2 (1996) : 25-26.

¹² Gordon Leff, "The Fourteenth Century and The Decline of Scholasticism" *Past and Present* 9, no. 1. (1956) : 34.

¹³ Aziz Augustine, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Temuçin Yayınları (İstanbul 1997) X: 6.

¹⁴ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, çev. Şamil ÖÇAL, 2. baskı (Açılımkıtap İstanbul 2005) s. 83.

benlik davasının öne çıktığı bir “dünyevilik” tir. Ortaçağlarda ise insan, kendisini sürekli başka bir dünyaya hazırlık yapan, bu dünyayı da, o dünya dolayımıyla anlamaya çalışan biri olarak tezahür eder.

Hıristiyan felsefesinin antikçağdan tevarüs ettiği kötülüğün kaynağı problemi ister istemez dünyayı ahlaki tartışmaların merkezine taşıyordu. Hıristiyanlığın her halükârda varlığından emin olduğumuz yegâne şey olan dünyaya karşı bağlılarını ümitsizliğe düşürdüğü, buna karşılık, ancak var olduğuna inanılan başka bir dünya hakkında hiç ümidimizi kaybetmememizi salık verdiği ileri sürülmüştür. Hz. İsa’nın her zaman dünyevi şeylerle ilgili olumsuz ifadeler kullanması, Aziz Pavlus’un sürekli olarak insan bedenini mahkûm eden ifadeler kullanması, bekaretin korunmasından övgüyle söz, etmesi söz konusu iddiada bulunan kimselerin ileri sürdükleri en önemli deliller arasında yer alır. Belki azizlerin sîretine bakarak Hıristiyanlığı anlamaya çalışırsak, her yönden dünya hayatını kötüleştiren bir tablo ile karşı karşıya kalmamız işten bile değildir. Bu tür menkıbevi hikayelere İslam dahil her dinde rastlamak mümkündür. Ancak bu tür hikâyelerin bir inanç sistemindeki oluşumunda çok fazla etkili olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Hıristiyanlık, diğer yandan dünyaya iyimser gözle bakan ve bunu felsefi bir temele oturtabilen bir unsuru da kendi bünyesinde barındırmaktadır.

Kötülük probleminde ilk Hıristiyan polemikçilerin, reddiye türü eserlerle karşı çıktıkları ve heretik olarak gördükleri Gnostiklerin getirmiş olduğu çözümler, Hıristiyanları bu konuda, Tanrı’nın birliğini zedelemeyecek çözümler bulmaya yöneltti. Gnostik düşüncenin dünya konusundaki düşüncelerinin komumuz açısından oldukça önemli olduğunu vurgulamamız gerekir. İskenderin fetihlerinden sonra Helenizmin hakim ideoloji ya da dünya görüşü haline gelmesiyle birlikte, tabanda kalan doğuya ait düşünceler farklı adlar altında ve farklı dinlerin ve düşüncelerin içinde kendini göstermeye başlamıştır. Hans Jonas, doğuya ait düşünce unsurlarını hem Hıristiyanlık içinde, hem de Yahudilik içinde bulmak mümkün olmasına rağmen, Gnostik hareketlerin bunların tümünü kendi bünyesinde barındırdığını söylemektedir. Gnostik düşüncenin en önemli karakteristiklerinden birisi dini kurtuluş teorisine bağlı eskatolojik bir hareket olmasıdır. Gnostizmde hakim olan bir diğer özellik ise, aşkın olan yani bu dünyaya aşkın olan (transmundane) bir tanrı anlayışına sahip olmasıdır. Onların sadece aşkın bir Tanrı değil buna bağlı olarak aşkın ve öbür-dünyacı bir kurtuluş düşüncesine bağlı olduklarını görüyoruz.¹⁵ Gnostiklerin diğer bir özellikleri ise düalist bir varlık anlayışını (Tanrı-Dünya, madde-ruh, ruh -beden, ışık-karanlık, iyi-kötü, hayat-ölüm) savunmuş olmalarıdır. Gnostisizmin dini bir

¹⁵ Hans Jonas, *Gnostic Religion*, (Boston, Beacon 1991), 31.

hareket olması konusunda herhangi bir şüphe olmamasına karşılık onların Hıristiyanlıkla olan ilişkileri, özellikle geçen yüzyılın ortalarına doğru ele geçen yeni belgelerden sonra, tartışmalı hale gelmiştir. Çünkü bu belgelerin okunmasından sonra, İlk Hıristiyan polemikçilerin, Gnostiklerin görüş ve düşünceleri ile ilgili bazı bilgilerinin yanlış olduğu ortaya çıktı. Zaten Gnostisizm adının da Hıristiyanlığa bir ortodoksilik hüviyeti kazandırılırken, bir "öteki" inşasının gereğinden doğduğu ileri sürülmüştür.¹⁶

Her şeye rağmen, Hıristiyanlığın ilk çağlarında yaşayan Gnostiklere atfedilen belli başlı düşüncelerden şüphe etmek için pek fazla neden yoktur. Buna göre alemi ve insanlığı hakiki Tanrı yaratmamıştır. Genesis'in dünyayı yaratan yaratıcısı cehalettir ve kıskanç bir göz boyayıcıdır. İsa Mesih ete bürünüp ölmedi, sadece alt düzeydeki Tanrı'yı ve O'nun meleklerini kandırmak için böyle göründü. Tanrı'nın ruhu sevip bedenden nefret eden biri olması gerektiği düşüncesi, ya hayatın çileci bir reddine, ya da örf ve adetleri serbestçe alaya almaya yol açmıştır. Gnostiklerin her zaman dünyayı olumlayan değerlere muhalefet ettikleri kabul edilmektedir. Buna rağmen, dünyayı Tanrı'dan daha düşük seviyede bir tanrısallığa sahip olan birinin yarattığını savunmayan Gnostikler olduğu gibi, Gnostik olmayıp da bu görüşü savunanlar vardı.¹⁷

Her ne kadar Hans Jonas, Gnostiklerin dünya ile düşüncelerinin dünya konusunda, biri oldukça münzevi diğeri de serkeşlik olmak üzere iki farklı tavır takınmalarına yol açtığını söylese de, birinci tavırla ilgili elimizde çokça malzeme bulunmasına rağmen ikinci tavrın yani gnostiklerin serkeş bir hayat yaşadıklarına dair çok fazla malzeme bulunmadığı söylenmektedir.¹⁸ Her şeye rağmen, Gnostiklerin dünyaya karşı olumsuz aşağılayıcı bir düşünceye sahip oldukları ve bunun da onların ahlaki anlayışları üzerinde etkili olduğu yadsınamaz. Dinler Tarihi araştırmacısı Şinasi Gündüz, Sâbiilerin de Gnostik inançlara sahip kimseler olduğunu söylemektedir. Sabilerin, yaratmayı ışık ve karanlık olmak üzere iki farklı güce dayandırmaları ve kötü şeylerin kaynağı olan katranlık güç konusundaki kullandıkları ifadeler, kurtarıcıya olan inançları Gnostiklerle yakınlık arz etmektedir.¹⁹

Gnostisizm, bazı bakımlardan Yeni Platonculukla örtüşürse de, her yönüyle Yeni Platonculuğun devamı olarak kabul edilemez. Gnostisizme yaygın olarak atfedilen düşüncelere bakarak, dünya konusunda daha radikal bir tutum içinde olduğunu söyleyebiliriz. Demiurge, Kurtarıcı Tanrı'nın bir karşıtı olarak,

¹⁶ Karen L. King, *What is Gnosticism ?* (Harvard University Press , 2003), 1-3

¹⁷ Karen L. King, *What is Gnosticism ?*, b 3, 8.

¹⁸ Karen L. King, *What is Gnosticism ?*, 3, 13.

¹⁹ Şinasi Gündüz, *Sâbiiler, (Son Gnostikler)*, 2. Baskı (Vadi Yayınları , Ankara 1999) , 90, 95, 134.

dünyadaki kötülüğün sorumluluğunu tamamen üstlenmiş vaziyettedir. Âlem yolunu kaybetmiş ruhların (*pneuma*) bir labirentidir. Dünya kozmos olarak, kurtuluşa karşıt bir düzen, bir düşüş sistemi anlamına gelir. Kurtarıcı Tanrı'nın dünyayla bir işi olmadığı gibi, aynı zamanda, kendi rakibi konumundaki Demiurge'un ürünü olduğu için de ona karşıdır. İyi Tanrı'nın, kaybolmuş ruhları bilgi yoluyla kurtarması için gönderdiği temsilciler bile Demiurge'un bekçilerini aldatmak için insan bedenine girerek dünyaya gelen kimseler olarak betimlendiğine şahit oluyoruz. Gnostik dünya anlayışında, politik bir söylem aynen kozmik sisteme de aktarılmıştır. Dünya gayr-i meşrû bir şekilde yaratılmıştır. Dünyanın sona ermesiyle birlikte bu gayr-i meşrû düzen sona erecek ve nihai kurtuluş gerçekleşecektir.²⁰ Gnostikler muhtemelen, Yahudi Hıristiyan geleneğinde ve Eski Ahit'te betimlenen sürekli dünyaya müdahale eden, sürekli insandan kurban ve tören isteyen, dünyayı ve insanı yaratarak bir şeriat gönderen Tanrı imajından çok hoşnut olmamışlardı. Onlara göre bu Tanrı kendi yaratmış olduğu bu dünyadaki câri olan düzeni bozarak insanı kurtaramazdı. Bu sebeple bu ancak Demiurge olabilirdi. Kendisinin yaratmadığı insana hiçbir şey borçlu olmadığı halde insanı kurtaran, bir tanrının bu hareketi salt sevgiden kaynaklanması gerekir. Bu kurtarıcı tanrı kendisi tarafından yaratılmayan bu evreni yok etme, ve evrende kendisince konulmayan yasaya isyan çağrısı yapma hakkına da elbette sahip olacaktır. Tanıma bilme, anlamına gelen "*gnosis*" kavramı üzerine biraz daha dikkaklice düşündüğümüzde, kurtarmanın tamamen, insanın kendisinin evren tarafından nasıl aldatıldığı ile ilgili aydınlatılması anlamına geldiğini görmemiz zor olmayacaktır. Gnostik düşüncenin merkezinde dünya değil, insan ve onun kurtuluşu yer alır.²¹

Aziz Augustine (354-430) kendisini Gnostiklerin düalist düşüncelerinden ve dünyanın kötülüğüne dair düşüncelerden kurtarmak için farklı yaratılış teorileri geliştirmekle yükümlü hissediyordu. Gençlik dönemlerinde Aziz Augustine, Manici düalizm biçimine sahip Gnostik düşünceleri savunuyordu. Daha sonra bu düşünceyi terk etmesine rağmen Tanrının yarattığı bir evrende kötülüğün varlığı bir problem olarak hala karşısında duruyordu.²² Onun bu bağlamda sormuş olduğu temel soru şuydu: Şayet Tanrı yoksa dünyadaki iyilik, Tanrı varsa dünyadaki kötülük nereden kaynaklanıyordu? Aziz Augustine'nin kötülük problemini, gençliğinde hayranı olduğu Plotinus'a dönerek açıklaması, kendi Hıristiyan inancı bakımından mümkün görünmüyordu. Plotinus'a göre madde yokluktan ibaret olduğu için aynı zamanda kötülüğün de kaynağıydı. Ancak Aziz

²⁰ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, , 128.

²¹ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, 130.

²² Aziz Augustine, *İtirafar*, VII : 3.

Augustine kötülüğün kaynağı olarak maddeyi gören düşünceyi kabul edemezdi. Çünkü Aristo gibi maddeyi en alt derecesinde formdan yoksun bir halde düşündüğümüzde bile o, form için bir kapasiteye sahiptir ve kendisinde formu kabul edecek bir uygunluk görülmektedir. Bunun anlamı şudur: Madde her durumda iyi olma kabiliyetine sahip olduğu için “kötü” olarak nitelendirilemez. Madde-nin iyi olması onun Tanrı'nın bir eseri olduğunu gösterir. Tanrı Kutsal Kitap'ta “Ben ki Var olanım” diyerek kendisini varlıkla nitelendirdiği için, ve Tanrı için varlık, var olmak, mutlak iyilik anlamına gelmektedir. O'nun yarattığı olan şey-lerden her biri kendisine özgü varlığını O'ndan alır. Tanrı'nın zıddı yok olandır. Sonuçta doğada var olan her şey iyidir ve her iyi olan da varlığını O'ndan alır.²³ Aziz Augustine'in ifadelerinden anlaşıldığına göre doğadaki güzellik iyilik her-kes tarafından kolayca anlaşılabilir. Ancak “Katolik bir Hıristiyanın” doğadaki güzelliği anlayabileceğini savunur.²⁴ Bu da dünyanın künhüne vâkıf olmak için iyi bir iman sahibi olmanın zorunlu koşulması anlamına gelir.

Az. Augustine'nin, tabiatı iyi olarak nitelendirmesinin salt diyalektik bir yolla ulaşılmış bir sonuç olduğu sanılmamalıdır. Kutsal Kitap'ın Tekvin kısmı-nın ilk âyetinde geçen “*Ve Allah yarattığı her şeyi gördü, ve işte çok iyi dedi*”²⁵ ifadesi, dünyanın iyiliğine dair teolojik bir temel sağlıyordu. Dünya bir bütün olarak değerlendirildiğinde “iyi” idi. Peki şer yani kötülük dediğimiz şeyler nereden kaynaklanıyordu? Aziz Augustine bu soruya tüm ortaçağdaki dünya anlayışını kökten değiştirecek bir cevap verdi. Burada temelde dünyaya zulme-den yükün sorumluluğu insana verilmiş oluyordu. Tanrı'nın varlığı ve iyiliği insanın aleyhine ispat edilmiş oluyordu. Ona göre kötülük ancak “yokluk”la alakalı ve olsa olsa arızî bir durumdur. Şerrin objektif bir varlığının olmayışı ve yoklukla alakalı oluşu, Augustine'e göre, aynı zamanda onun ortadan kaldırılabil-eceği ümidinin oluşuna da yol açar. Buna rağmen varlıkların tümünün aynı derecede iyi olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü dünyadaki varlıklar arasında bir iyilik derecelendirmesi vardır. Varlıklardan bir kısmı diğerine göre “daha iyi” ya da “daha az iyi” olarak nitelendirilebilir. Eğer varlıklarla ilgili mutlaka “kötü” nitelendirmesinde bulunmamız gerekiyorsa-ki Aziz Augustine kesinlikle buna karşı çıkar- bunun “daha az iyi” olanla alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Bir şey başlangıçta, onun işlevselliği, araçsallığı, estetik görünümü bir yana sadece

²³ Saint Augustine, *The Enchiridion: On Faith, Hope, and Love*, trans. J. F. Shaw and ed. Henry Paolucci (Chicago: Regnery Gateway, 1961), 10:10

²⁴ Saint Augustine *The Nature of the Good against the Manichees* (De natura boni), *Augustine: Earlier Writings*, içinde İng. Trerc. ve ed. . ed. J. H. S. Burleigh, Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 1:326.

²⁵ K. Mukaddes, Tekvin 1: 31.

var olduğu için iyidir. Başka bir deyişle , bir şey salt var olduğu için iyi dememizi zaten hak etmiştir. Bu sebeple Aziz Augustine, bir çok yerde “iyilik” ve “varlık” kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmaktadır.²⁶ Ayrıca, dünyada parça parça bazı şeylerin daha az iyi olması bütünü mükemmelliği açısından da zorunludur.²⁷ Augustine'nin “bütünü mükemmelliği” ile kastettiği şey şüphesiz estetik boyut ifade eden bir ifade gibi görünmektedir.

Doğanın yaratılmışlığından kaynaklanan sınırlılık, değişme, oluş ve yok oluş (*kevn ü fesâd*), doğada bir tür fiziksel kötülüğün bulunduğu anlamına gelir mi? Dünyadaki şeyler kendi özlerinde mümkün halde buldukları için , her zaman yokluğa geri dönme imkanı ile karşı karşıyadırlar. Şayet dünyadaki varlıklar var iseler ve var olmalarını sürdürüyor iseler, bunun sebebi kendileri olmaz. Bu varlıklar kendileri bakımından yüzleri yokluğa dönüktür ve ancak Tanrının yaratıcı fiili onları varlıkta tutmaktadır. Şu halde doğal varlıklardaki değişimin kaynağı onlarda bulunan imkandır.

Aziz Augustine, insanın bireysel ve toplumsal hayatının geçtiği yer olan dünyanın, Tanrı'nın şehrinin sakinleri ile, yeryüzü şehrinin sakinlerince farklı değerlendirildiğine inanmaktadır. Tanrı şehrinin sâkinleri kendilerini bu dünyada bir yolcu gibi görürler. Ancak dünyanın içinde iken dünyadan yararlanırlar; gerçekte onlar dünyadan hoşlanmazlar.²⁸

Aziz Augustine hem ortaçağ Hıristiyan düşüncesi hem de modernist dünya tasarımları için de çok önemlidir. Çünkü, kaynakları farklı olsa bile hem ortaçağ Hıristiyanlık düşüncesi hem de modern Batı düşüncesi, Augustine tarafından, Gnostisizmin dünya anlayışının oluşturduğu tehditi bertaraf etmeye yönelik başlatılan dünyanın iyiliğine dair düşünsel bir mücadelenin devamıdır.²⁹ Hıristiyan düşüncesinin başlatmış olduğu dünyanın iyiliği anlayışı, farklı yönlerde ilerlemesini sürdürse de, modernizm tarafından sürdürülmüştür.

Thomas Aquinas (1224/25–1274) da, Aziz Augustine gibi dünyanın iyiliğini Tanrı'nın iyiliğine bağlamaktadır. Hem insan, hem de dünya Tanrı'nın iyiliği dolayısıyla varlık alanına çıkmıştır. Thomas Aquinas, iyiliğin doğasının en temel özelliklerinden birisinin kendisini dışarıya yaymak olduğunu düşünmektedir.³⁰ Dünyanın yaratılması da işte bu yüzden Tanrı'nın iyi olmasına bağlıdır. Bu sebeple iyi kendisi gibi iyi olan bir âlem var etmiştir. Platon'un ve

²⁶ Augustine, *The Nature of the Good* , 4: 327, 15: 330, 17: 330.

²⁷ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, 115.

²⁸ Saint Augustine , *The City Of God* , Gerald G. Walsh, s. J. At. al. , (Image Books , Double Day New York 1958) 332 : 15. 2.

²⁹ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, s. 142

³⁰ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* , I (Mc Graw Hill Book Company , New York 1976) 19 4

Plotinus'un düşüncelerinin izlerini burada açıkça görmek mümkündür. Aquinas'a göre kötülük iyiliğin yokluğu anlamına gelir. Zaten bu yoksunluk, bir bütün olarak dünyayı ilgilendirmemekte tek tek şeyleri ilgilendirmektedir. Mesela görme duyusuna sahip olmayan insan için bu bir yoksunluk iken taş için görmenin bir yoksunluk olduğunu düşünemeyiz. Çünkü görme taşın aslı özelliklerinden bir şey değildir. Tüm yaratılmış varlıklar yaratılmış olduklarından dolayı iyidir.³¹ Aquinas şeylerin iyiliklerinin sadece, Tanrı tarafından yaratılmış olmalarından değil, aynı zamanda Tanrı'ya benzemelerinden de kaynaklandığını savunur. Dünyadaki varlıkların tümü var olmaları bakımından Tanrı'ya benzerler.³² Hatta bu benzerlik, Aquinas tarafından teslis çevresinde de ona göre izah edilebilir. Varlıklar kendi nedenleri olarak Baba'yı, formları bakımından Kelami, sevilen ve var olması istenen biri olması bakımından da Kutsal ruhu temsil ederler.³³ İnsan Tanrı'nın yaratmış olduğu varlıklar arasında, sahip olduğu anlam kapasitesiyle diğerlerinden farklıdır. İşte bu bakımdan varlıklar arasında Tanrı'ya en çok benzeyen O'dur. İnsan, entelektüel boyutuyla en fazla Tanrı'ya benzerken, fiziksel varlığı bakımından da varlık olarak, yani diğer varlıklar kadar Tanrı'ya benzer.³⁴ Aquinas'ın bu görüşünün varlıklar arasında bir iyilik sıralaması anlamına geldiğini görmek zor değildir. Bu bakımdan rasyonel varlıklar Tanrı'nın en mükemmel varlıklarıdır. Çeşitli maddelerin birleşmesiyle oluşan karmaşık varlıklar, ilkel olanlardan daha mükemmeldir. Bu bakımdan, bitkiler, minerallerden, hayvanlar da bitkilerden daha mükemmeldir. Bu çıkarımda insan, varlıklar arasında en mükemmel olarak zirvede yer alır.³⁵ Çünkü insan hem cansız varlıklar gibi belli bir kütleyle, hem bitkiler gibi hayata hem de kendisi dışındaki canlı varlıklar gibi bir hareket ve duyuya sahiptir. İnsanın bu büyük varlık zincirinin en başında yer alması, Aquinas'a göre insanın et yemesini ve avcılık yapmasını tecviz eden nedendir. Beslenmek için, nasıl ki bitkiler toprağı, hayvanlar da bitkiyi kullanıyorsa, insan da aynı şekilde bitki ve hayvanı kullanmaktadır.³⁶ Daha üstteki varlığını devam ettirmek için, bir alt derecede yer alan varlığa dayanırsa da, evrenin bir bütün olarak varlığını devam ettirmesi için hepsinin de varlığı zorunludur. Evren, aslında mükemmelliğini varlıklar

³¹ Aquinas, *Summa contra Gentiles*, trans. English Dominican Fathers from Leonine Edition. New York: Benziger Brothers, 1924. (Past Masters [electronic resource]; Charlottesville: InteLex Corp., 1996.) 3.7;

³² Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 2.46

³³ Aquinas, *Summa theologiae*, 1.45.7

³⁴ Aquinas, *Summa Theologiae*, 1.93.2, 6 ; *Summa contra Gentiles*, 2.46

³⁵ Aquinas, *Summa Theologiae*, 1.47.2

³⁶ Aquinas, *Summa Theologiae*, 1. 75.

arasındaki bu iyilik hiyerarşisine borçludur.³⁷ Dünyanın bu hiyerarşik yapısı ile ilgili ortaya çıkan ahlaki bir sorun hemen burada kendini belli etmektedir: Hiyerarşinin üstünde yer alan varlıkların, daha alt basamaklarda yer alan varlıkları kullanmalarının, bir bütün olarak evrenin varlığını idâme ettirmesinin bu bakımdan Aquinas tarafından meşru olarak kabul edildiğini söyleyebilir miyiz? Jean Porter , Aquinas'ın bu ifadelerinden hareket ederek , onun insanın daha alt seviyedeki varlıkları kendi hizmetinde kullanabileceği görüşünde olduğunu savunur.³⁸ Ne var ki, Aquinas'ın bu görüşünü bir "tür ayrımcılığı" olarak görmemek gerekir. Onun vurgulamak istediği şey, insan da dahil olan tüm varlıkların bütün olarak evrenin varlığını sürdürmesi için birbirlerine mühtaç olmasıdır. Nitekim insan diğer varlıklardan istifade ederken , kendi arzusuna göre davranamaz. Çünkü insan diğer varlıkları kullanırken, bunun tüm insanlığın hayrına yönelik bir hareket olması gerekir. Her varlığın başka varlık için taşıdığı işlevsel iyiliğinden başka kendinde taşımış olduğu, kendi doğasından kaynaklanan ve saygı duymamız gereken bir iyilik vardır.³⁹ Aydınlanma ile birlikte, bilimin dünyaya bakışının değiştiği ve insanın dünyayı her bakımdan tüketme hakkını kendinde görmeye başladığı bilinmektedir. Aydınlanmanın getirdiği bu yeni anlayışın oluşmasında Aquinas'ın , ya da genel anlamdaki bir Hıristiyan iyimserliği anlayışının etkili olup olmadığı ayrı bir araştırma konusudur. Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi , Aquinas'ın insana bu noktada sınırsız bir yetki tanımadığını ve belli sınırları olduğunu hatırlamamız gerekir.

III

Genel olarak İslam düşüncesinde dünya ya da kozmos (*el-âlem*) mekansal ve zamansal bir niteleme olmadan "Allah'ın dışındaki her şey" (*mâsivâ*) olarak tanımlanabilir. İbn Arabi âlemin *mâsivâ* olmasının yanında aynı zamanda Allah'ı gösteren bir işaret ve insan bilgisinin kaynağı olduğunu söyler.⁴⁰ İslam düşüncesinde her tartışmada Allah- âlem ilişkisini göz önünde bulundurma gereği vardır. Çünkü Allah, âlem ile, yaratma ile başlayan sürekli bir ilişki içinde olduğu gibi insan da, âlem içinde, ondan daha donanımlı bir vaziyette ancak sürekli olarak âlemlerle ilişki içerisinde yaşamak zorundadır. Bu hem, insanın âleme karşı belli bir değer atfedip ona göre belli bir tavır içerisinde olmasını gerektirir, hem de insanın dünya ile ilgili bu tutumu diğer insanlara ve topluma

³⁷ Aquinas, *Summa theologiae*, 1.47.2

³⁸ Jean Porter, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), 178.

³⁹ Jean Porter, *The Recovery of Virtue*, 178.

⁴⁰ William Chittick, *The Self-Disclosure of God ; The Principles of İbn al-Arabi's Cosmology* , (State University of New York Press 1998), 3.

karşı olan tutumunu da belli oranda etkiler. Çünkü, dünya bu bakımdan herkesle paylaşılan bir yer ve ortamdır. İnsanın bu dünyadaki varlıklar arasında en üstünü oluşu, akıl ve yapma, üretme ve en önemlisi de Tanrı'ya kendi iradesiyle ulaşması dolayısıyladır. Bu özellikleri ona aynı zamanda diğer şeyler üzerinde tahakküm etme hakkı ve buna bağlı olarak onlarla ilgili bir sorumluluk yüklemektedir.

Kindî'den (ö. 866) itibaren Müslüman filozoflar dünyanın Tanrı karşındaki ontolojik statüsüne uygun bir açıklama getirmeye çalışmışlardır. Kindî, hem kelamcı sıfatıyla hem de felsefi donanımıyla dünyanın sonluluğunu ve yaratılmışlığını ispat etmeye çalıştı.⁴¹ O, Dünyanın yapısındaki oluş ve bozulmuş bile, evrende var olan güçlü bir yönetime ve bilgeliğe işaret ettiğini savundu. Ay altı âlemdeki şeylerdeki bozulan unsurların ve bozulmadan varlıklarını devam ettiren unsurların, bozulmalarını ya da belli bir süreye bozulmadan varlıklarını sürdürmelerine sebep olan Tanrı'dır. Dolayısıyla âlem Tanrı'nın verdiği bir düzenle ayakta durmaktadır.⁴² Kindî, ayrıca Sokrates'in sürekli olarak dünyaya aldırış etmeyen bir hayat yaşamasından, yeme ve içme gibi ihtiyaçları en aza indirgemesinden söz eder. İnsanın dışında yer alan ve iyi gibi görünen şeyler, her zaman kötüdürler. Çünkü insanın bunlara sahip olması, mutsuzluk getirir. Kindî'nin sözleriyle bize tanıtmış olduğu Sokrates'in, erdemi öne çıkarmaktan ziyade fiziksel dünyadan kaçınmayı tavsiye etmesi önemlidir. Kindî'nin Sokrates aracılığıyla insanları fiziksel dünyadan uzaklaşmaya çağırması bir yandan dünyanın maddi bir yapıya sahip olması ve bu yönüyle insanı, tanrısal amaçlardan uzaklaştırması diğer yandan da, maddi şeylerin bilgisinin maddi olmayan şeylerin bilgisinden insanı uzaklaştırmasıdır.⁴³ Kindî, daha popüler olan *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları* adlı bir başka eserinde, insanların genellikle, para, iktidar gibi insana zevk veren duyulur şeylerin peşinde koştuklarını ve bunları değerli saydıklarını söyler. Kindî'ye göre bu insanlar, dünyadaki bu gibi duyulur şeylere âriz olan iki tür kırılganlığı bilmeyen ahmaklardır. Bu iki tür kırılganlıktan birisi bu gibi şeylerin bu dünyaya ait olması ve bu oluş ve bozulmuş dünyasında sürekli ve istikrarlılık arz eden hiçbir varlığın bulunmamasıdır. Duyulur varlıkların geçici olmalarının sebebi zaten budur. İkincisi duyulur şeyler, her hangi bir güç tarafından kolayca elde edilebileceği için onları korumak kolay olmaz. Esasında bu gibi şeyler zaten herkesin sahip olması mümkün olan şeylerdir. Biz bunlara sahip olmayı başkalarından daha çok hak etmiş sayılma-

⁴¹ Kindî, *Risâleler, (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine)*, çev. Mahmut KAYA, (İstanbul 1994. s. 91), 207.

⁴² Kindî, *Risâleler, (Oluş ve Bozulmuş'un Yakın sebepleri üzerine)*, 96.

⁴³ Peter Adamson, *el-Kindî*, (Oxford University Press 2007), 148.

yız.⁴⁴ Kindî'ye göre biz, şayet dünyada sahip olduğumuz maddi imkanların, sürekli olmasını, hiç bozulup gitmesini istemiyorsak, bu dünyada doğal olmayan, ona ait bir özellik olmayan bir şey istiyoruz demektir. Dünyada söz konusu özelliklere sahip olan bir şeyin bulunması mümkün değildir. Kindî, bu noktada dünyaya daha farklı bir bakış açısı ile bakmayı ve onunla ilgili değer yargılarımızı değiştirmeyi önerir. Dünyanın mevcut yapısını, eksikliklerini bilerek ona göre yaşamak, ya da doğaya uygun yaşamak. Kindî'nin dünya ve doğa ile ilgili olan bu değerlendirmesi daha önce ele aldığımız Stoacıların görüşlerine benzerdir. Kindî zaman zaman dünyadaki zevkleri en alt düzeye indirmeyi bile teklif eder.⁴⁵ Hatta bir yerde, ruh sağlığının beden sağlığından daha önemli olduğunu savunur.⁴⁶ Kindî, dünyadaki varlıkların geçiciliklerini vurgulamakla Platoncu bir görüşe, doğaya uygun bir hayatı tavsiye etmekle de Stoacı bir görüşe yaklaşmış olmaktadır. İnsanın mutlu olması, duyulur şeyleri öğrenmekle değil ancak ma'kulât dediğimiz akledilir şeyleri düşünmekle mümkün olur. Dolayısıyla insan dünyada ancak dünyayı bu anlamda terk edip, aklın dünyasına girmekle mutluluğu yakalamış olur.

Kindî'ye göre bu dünya kirlidir. İnsan ancak akli gücü ile şerefli şeyleri düşünmekle bu âlemin kirinden kurtulabilir.⁴⁷ Bizler bu dünyadan, arabanın bir köprüden geçtiği gibi gelir geçeriz, uzun süre kalmayız. Bizim asıl yerimiz ölümden sonraki şerefli âlemdir. Çünkü orada nefis yaratıcısına ve onun rahmetine ve nuruna yakın olur.⁴⁸

Fârabi metafiziğinde Tanrı her yönüyle en mükemmel varlıktır. Diğer varlıklar hiç bir şekilde Tanrı'ya benzemezler ve Tanrı'dan sudûr etmişlerdir. Tanrı'nın dışındaki varlıkları ayüstü ve ayaltı âlem olmak üzere ikiye ayıran Farabi'ye göre ayüstü âlemde, oluş ve bozuluş olmadığı için kötülük de yoktur. Çünkü bunlar her ne kadar Tanrı'dan farklı olsalar da maddeden soyutlanmış bir halde bulunurlar. Ayaltı âlemde her şey, eksiktir ve kendi kemalini kazanma peşindedir.⁴⁹ Farabi, kurguladığı ideal toplum düzenindeki yöneticinin toplumla ilişkisini, Tanrı'nın âlemlerle olan ilişkisine benzeterek düzenlemesi gerektiğini savunur. Âleme nasıl belli ilkeler hâkimse ve âlem sahip olduğu düzeni bu ilkeler sayesinde götürüyorsa, aynı şekilde toplum hayatında da bu türden ilkeler

⁴⁴ Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, Çev. Mustafa Çağırıcı (İstanbul İFAV yayınları 1998), 49, 51.

⁴⁵ Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, 51; *Risâleler, Nefs Üzerine*, s. 132.

⁴⁶ Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, 52.

⁴⁷ Kindî, *Risâleler, Nefs Üzerine*, 133.

⁴⁸ Kindî, *Risâleler, Nefs Üzerine*, 134.

⁴⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan (Vadi Yayınları Ankara 1997), 56.

olmalıdır.⁵⁰ Farabi, hem bireysel anlamda hem de toplumsal anlamda insanın mutluluğunu temin edecek olan ideal toplum yapısının, doğadaki düzenin taklit edilerek kurulabileceği kanısındadır.

İbn Sina'nın (980 -1037), dünya ile ilgili ahlaki yargılarına geçmeden önce, onun ontolojisinde yapmış olduğu mümkün varlık-zorunlu varlık ayrımını ele almak gerektiğini düşünüyorum. İbn Sina vücûd'un mâhiyetin bir 'arazı olduğunu söyleyerek varlık konusuna; ve buna bağlı olarak, varlık ve mâhiyet arasındaki kavramsal ayrımı zengin bir felsefi içerik kazandırdı. Geleneksel İslam felsefesinde, varlık-mâhiyet ayrımı "ma'kûl" bir ayırım olmakla birlikte, dış dünyada varlığın bir bütün olarak bulunduğu kabul edilir. Mâhiyet, bu ayırma göre "zihni varlık" olarak belirlemektedir. İbn Sina'ya göre, mâhiyet olması bakımından mâhiyetler, (*min haysu hiye hiye*), doğal kavramlar, tümeler (*el-kullu't-tabiiyyu, natural universals*)den ibarettir.⁵¹ Mâhiyet, salt kendisi bakımından ele aldığımızda, hem varlıktan hem de yokluktan bağımsız olarak bulunur. İbn Sina'ya göre dünyadaki varlıklar söz konusu olduğunda vücûd mâhiyete zâidtir.⁵² Hiç şüphesiz İbn-i Sina bu ayrımı ancak mümkün varlıklarla ilgili yapar ve dünyanın var olmada Tanrı'ya olan gereksinimine işaret etmektedir. Şeylerin özleri, yani mâhiyetleri tek başına alındığında, yani onları Tanrı'ya nispet etmediğimizde bunların herhangi bir gerçeklikleri yoktur ve salt yokluk olmak dışında kendilerine herhangi bir kimlik atfedilemez. İbn Sina bu noktada Kur'an-ı Kerim'de yer alan "O'nun zâtının dışındaki her şey yok olucudur" ayetini⁵³ kendi görüşüne delil olarak getirir. İbn Sina, bu şekilde dünyanın ontolojik statüsünün olumsuzluğuna, zorunlu varlık karşısında mümkün varlığın ikincil konumu ile ilgili yaptığı bu ayırımla dikkat çekmiştir.

İbn Sina'ya göre zorunlu varlık olan Tanrı özü gereği sırf iyilik (*hayr-ı mahz*)tir. İyilik her şeyin sahip olmayı arzuladığı şeydir. Dünyada istisnasız her şeyin sahip olmayı istediği şey, varlık (vücûd) ya da yetkin bir varlığa sahip olmaktır. O, varlığı mutlak anlamda iyilik (*hayr*) olarak kabul ettikten sonra, kötülüğün bir zâtı, özü olmadığını söyler.⁵⁴ Kötülük her şeyde, o şeye ait yet-

⁵⁰ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, (Vadi Yayınları Ankara 1999,) 65-66.

⁵¹ Seyyid Huseyin Nasr, "Existence (wujud) and Quiddity (mahiyah) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, (Fordham University Press, December, (New York 1989) Vol. XXIX, No. 4, Issue no. 116, s. 414.

⁵² İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Farsçaya) terc. Dr. Hasan Melikşâhî, (Tahran 1363.)s. 256.

⁵³ K. Kerim Rahman 55: 27

⁵⁴ İbn Sina, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli Ömer Türker, (Litera Yayıncılık, İstanbul 2005) 101: 5,10.

kinliğin yokluğuna; iyilik ise varlığına bir yönden delâlet ederler.⁵⁵ Ancak mümkün varlıklar tam bir varlık yetkinliğine ulaşamadıkları için, tümüyle iyilik sayılmazlar. Çünkü dünyadaki mümkün varlıklar her an yoklukla yüz yüze gelebilirler. Böyle bir riski kendisinde barındıran bir varlığın bütünüyle iyilik olması mümkün değildir. Şu halde mümkün varlıklar bünyelerinde, eksikliklerinden kaynaklanan bir kötülüğü barındırmaktadırlar.

Tanrı kendi zatını bilmek suretiyle bu dünyadaki” “iyilik düzenini” de bilir. Tanrının kendi zatında bilgi olarak bulundurduğu imkânlar âleminde bir “iyilik düzeni” düşünmekte ve bu düşündüğü şey yine bir “iyilik düzeni” olarak ondan taşmaktadır. Bu, İbn Sinâ’ya göre Tanrı’nın dünyaya yönelik bir inayettir.⁵⁶ Doğal dünyadaki şeylerin birbirleriyle olan ilişkisinde şahit olduğumuz “doğal sebepler” de esasında Tanrı’nın inayetinden başka bir şey değildir.⁵⁷ Âlemdeki bu düzenlilik Tanrı’nın âleme olan cömertliğinin bir göstergesidir.⁵⁸ Dünyanın temel dinamiği, kötülük değil iyiliktir. Dünyadaki kötülük, arızîdir. Buna rağmen, dünyada bazı şeyler asıl yaratılışı iyilik olduğu halde bu anlamda bazen kötülüğe dönüşebilmektedir. Fakat bunlar yine de rastlantısal şeylerdir.⁵⁹ Her ne kadar Tanrı, içerisinde kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratmaya kadir olsa da, bunun mutlak anlamda iyi bir dünya olduğunu söyleyebilir miyiz? İbn Sina’ya göre böyle bir dünyanın durumu mevcut dünyamızdan oldukça farklı olacaktır. Bizim kötülük olarak gördüğümüz şeyler, bir başka açıdan bakıldığında iyiliğin bir tamamlayıcısı olarak da görülebilir. Tümel anlamdaki bir düzen ancak bu şekilde anlamlı olur. Yaşadığımız dünyanın bu sebeple , mümkün dünyaların en iyisi olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁰ Fakat içerisinde kötülüğün olmadığı bir dünya yaratmamış olmasının sebebinin İbn Sina da tam olarak bilememekte ve bunun nedeni insanlara açık olmayan bir sır olduğunu söylemektedir.⁶¹

Büyük ahlakçı filozof İbn Miskeveyh’in (ö. 1030) dünya, dünya malı ve çalışma konusundaki değerlendirmeleri konumuz açısından oldukça önemli malzemeler sunacak niteliktedir. İbn Miskeveyh, insanın ahlaki erdemler elde etmesinde önemli olan birçok unsuru öne çıkarıp tavsiye etmesine rağmen, dünyadan el etek çekmek ve toplumdaki uzaklaşmayı insanın mükemmelleşmesi

⁵⁵ İbn Sina, K.Şifâ, *Metafizik II*, 51:15.

⁵⁶ İbn Sina , K. *Şifâ-Metafizik II*, 36: 10; 42: 20; 112: 5; 147: 15.

⁵⁷ İbn Sinâ, *Şifâ ilâhiyyât*, 439.

⁵⁸ İbn Sina , *en-Necât* , neşr. M. Tâki Daniş, (Tahran 1364) 298, 601-602; *Şifâ-ilâhiyyât*, 367-368.

⁵⁹ İbn Sina, *er-Risâletü'l-arşıyye*, (Kahire 1980) . 39-40.

⁶⁰ İbn Sinâ, K.Şifâ-Metafizik,II, 167: 25, 168: 5.

⁶¹ İbn Sina, *er-Risâletü'l-arşıyye*, s. 37-39.

önünde engel olarak görmektedir. İnsan ancak bu dünya ile aktif bir ilişki kurarak, kendisinde gizil olarak bulunan erdemleri açığa çıkarabilir. İnsan aktif olmaksızın dünyadan çekilerek, kendi başına bu faziletleri açığa çıkarma gücüne sahip değildir. Dünya hayatında mal sahibi olma, hikmet ve erdemini açığa çıkması bakımından zorunluluk arz eder. İbn Miskeveyh, bu bakımdan Müslüman ve Hıristiyan mistiklerin, dünyadan ve toplumdaki kaçmak suretiyle, daha erdemli olacakları yolundaki düşüncelerini eleştirir ve toplumsal hayattan kaçanların ne iyilik ne de kötülük yapma fırsatları olmayacağını savunur.⁶²

Gazzâlî (ö.1111) nin bilgi anlayışını incelediğimizde, belki de bir E'şari duyarlılığıyla, Mucize'nin varlığına açıklama getirmek malsadiyla sebeple sebepli arasındaki ilişkiyi reddettiği görüyoruz. Gazzâlî'ye göre sebep ile sonuç arasında zorunlu olarak bir bağın olduğu söylenemez. Sebep ve sonuç iki ayrı ferdiyete sahiptir; bu yüzden bunlardan birinin reddi, ya da varlığının kabul edilmesi veya reddedilmesinin öteki ile bir ilişkisi yoktur. Gazali ateş ve pamuk arasındaki ilişkiyi örnek göstermek suretiyle bu görüşüne açıklık getirmeye çalışır. Pamaukla ateş bir araya geldiğinde yanma olayının meydana geldiğini ve yanma olayının sadece bu iki varlıkla ve bunların bir araya gelmesiyle sınırlı olan bir olaya olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Gazali'ye göre yanmanın nedeni doğrudan doğruya ateş değil Allah'tır. Çünkü ateş cansızdır, cansız bir şeyin fiili olamaz. Aslında gerçek fail Allah'tır. Allah, İbrahim Peygamberin ateşe atılması olayında olduğu gibi Allah istediğinde, bu özelliği her an ateşten geri alabilir.⁶³ Bizim sürekli olarak ateş ile pamuğun bir araya gelişinde onları yanıyor olarak görmekten başka bir delilimiz yoktur. Olan şey, Gazali duyularımızı bilgi kaynağı olmasını prensipte kabul ederken, dünyadaki kötülük probleminde de belki İslam düşüncesi içerisinde oldukça özgün sayılabilecek bir bakış açısı getirdiğini söyleyebiliriz. Gazzâlî, bir bütün olarak dünyayı Tanrı tarafından yaratıldığı için "iyi" olarak görür. Buna rağmen onun, Hıristiyan iyimserleri gibi kötülüğün varlığını tamamen iyiliğe ircâ ederek açıklamaya çalışmadığını görüyoruz. Gazzali kötülüğün varlığını, içerisinde gizli bir iyilik (hayır) barındırmış olmasına bağlar. Ancak insan bazen, kangren olan bir ayağın kesilmesinde olduğu gibi, kötülük olan şerhlerin içindeki gizli iyi ya da iyilikleri anlayamayabilir.⁶⁴ Gazzâlî'nin bu düşüncesinin gereği kötülük dünyadaki düze-

⁶² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk, ve tathîru'l-a'râk* (Beyrut 1398) 49, 107, 147.

⁶³ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti*, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956) 68.

⁶⁴ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerh-i esmâillâh'l-husnâ*, (Beyrut, trsz,) s. 43-44 (Naklen, İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad, Kelam ve Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, (İz Yayıncılık, İstanbul 196) s. 152.)

ni tahrip eden ve iyilik karşısında tahripkar bir güç olmaktan çıkarak, dünyaya içkin olarak bulunan gayenin gerçekleşmesine hizmet etmektedir. Gazzâlî'ye göre insan bu dünyaya imtihan için gönderilmiştir. Bu imtihana muhatap olan ruhtur. Eğer ruh bedenden ayrı bir şekilde var olsaydı, ondan kötülük sâdır olmamış olacaktı. Gazzâlî dünyayı bir imtihan yeri olarak gördüğü için, iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın bir arada ve birbirine karıştırılmış halde bulunmasını imtihanın gereği olarak görür. Meleklerin, dünyada kargaşa çıkaracağını ileri sürerek insanın yaratılmalarına itiraz etmelerinin asıl sebebi de, Gazzâlî'ye göre budur.⁶⁵

Mutasavvıf yönüyle ele aldığımızda Gazzâlî'nin genel anlamda dünya ile ilişkilendirdiği şeylerin her zaman bir tuzak ve ahlaki anlamda olumsuzluk içerme ihtimali olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz.⁶⁶ Ancak burada, Gazzâlî'nin sık sık yediği dünya'nın fiziksel anlamda dünya olmadığına ve insanın manevi ve entelektüel gelişimine engel olan, onu sürekli olarak bedensel zevkler peşinde koşmaya, tüketime ve lüks hayata teşvik eden bir hayat tarzı olduğuna dikkat etmek gerekir. Gazzâlî'nin bu konuda hiçbir zaman tek bir tavır içinde olmadığını görüyoruz. Gazali çoğu kez, dünya ile alakalı, çalışma, rızık peşinde koşma, mal mülk sahibi olma gibi konularda olumsuz bir tavır takınırken, tevekkülü, tedbir ve çalışmayı bırakarak, ataleti tercih edenleri cehaletle suçlamaktadır.⁶⁷

Gazzâlî, değerlerle ilgili Sünni tutumu benimseyerek değer koymada yegane otoritenin Tanrı olduğunu söyler. Bunu dünya için de söyleyebiliriz. Dünya ve dünya hayatı, hem Tanrı katında hem de onun gönderdiği peygamber katında kendi başına değerli olan şeyler değildir. Ahlaki davranışlar dünyevi bir fayda elde etmek için yapılmaz. Ahlakın asıl amacı dünyevi faydalar yanında öteki dünyadaki karşılıklardır.⁶⁸

Gazali, siyaset anlayışı bakımından dünyayı değerlendirirken, dünyanın Allah'ın iradesinin gerçekleşmesindeki önemine vurgu yapar. Ona göre siyasetin en yüksek şekli, bu dünyada istikrar ve refahı ahirette de kurtuluşu teminat altına alan, "siyaset-i şer'iyeye" veya "siyaset-i nebeviye"dir. Burada cismânî ve ruhani olan iç içedir. Dinsiz dünya mutsuz, dünyasız din imkansızdır. Allah'ın iradesi her iki halde de gerçekleşmez.⁶⁹

⁶⁵ Mustafa Çağırıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 3. baskı, (Dem Yayınları, İstanbul 2006) s. 254.

⁶⁶ İhyâ-u ulûlummiddîn, III, 246

⁶⁷ Gazzâlî, *Yalan Dünya*, (Bedir Yayınevi İstanbul 2007) s. 12 vd.

⁶⁸ M. Çağırıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 268.

⁶⁹ Gazali, *İhya* (Kahire, 1334) I: 12-13.

Tasavvufî dünya görüşüne bağlı olan kimselerin dünya ile ilgili temel yaklaşımları, genel olarak dünyaya karşı olumsuz bir tavır içerir. Hiç kuşkusuz bu, kısmen bu dünyanın geçiciliği ölüm olgusu ve sürekli olduğuna inanılan başka bir dünyanın varlığına iman ile açıklanabilir. Tasavvufî düşüncede, dünya hayatının insana sunduğu imkânlar birer tuzak olarak görülür. K. Kerim de zaman zaman dünya hayatının, geçiciliğine insanı yoldan çıkarıp, asıl amaçtan uzaklaştırıcı özelliğine dikkat çekmiştir. Tevekkül, sıklıkla mutasavvıflar tarafından yanlış yorumlanmış, çalışmanın ve gayretin terk edilmesi olarak anlaşılmıştır. Sufi kişinin "ibn-i vakt" olarak tasvir edilmesi, yarın kaygısı taşıyan kimsenin kalbinde hikmetin yerleşmeyeceğine inanılması, Hucvîrî'nin dünya külfetlerine katlanmayı, sebeplere başvurmayı ahlaka aykırı görmesi⁷⁰ mutasavvıfların dünya ile ilgili genel tavırlarını yansıttığını söyleyebiliriz.

Buradan yola çıkarak Sabri Ülgener, tasavvuf kültürünün hâkim olduğu Müslüman toplumlarda dünyaya ve dünya malına karşı dıştan bir mesafe bilincinin oluştuğunu; bunun da insanların dünyayı bir mücadele alanı, eşyayı da kendisine şekil verilecek Tanrının bir emâneti olarak görmek yerine gününü gün ederek hoşça vakit geçirilecek bir seyrângâh hâline getirdiğini savunmaktadır.⁷¹ Sabri Ülgener'in yapmış olduğu sosyolojik analizler tamamen Weberyan bir tanımlama çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Max Weber, rasyonel kapitalizmin başka toplumlar da değil de sadece Batıda ortaya çıkmasının nedenlerini sorgularken, kapitalizmin içine doğduğu yegâne toplum olan Batı'nın ideolojik ve yapısal unsurları ile diğer toplumların-özellikle de doğu toplumlarınınkini karşılaştırdı. Weber, Calvinizm'in etkisiyle birlikte batıda ortaya çıkan ve taşıdığı dini sorumluluk gereği dünya ile sürekli dışı dışı mücadele ederek, Tanrı'nın rızasını kazanmak için dünyayı dönüştürmeye çalışan insan tipinin, ortaçağların feodal düzeninde ortaya çıkan savruk yaşama biçimini benimseyen insana tepki olarak doğduğunu savunuyordu.⁷² Ülgenere göre Melamilik gibi dünyanın madî yönüne değil ancak, ilgi yönüne mesafeli davranan anlayışları hariç tutarak, tasavvufî düşüncenin hem içten hem de dıştan dünyaya karşı açık bir mesafe bilinci oluşturduğunu savunur. Dünya böylece bilinçlerden silinmiş, yaşanılan bir yer olmasına rağmen, "yok"luğa terk edilmiştir. Hatta dünyanın şerefının yokluk olduğu düşüncesini esas alan anlayışlar hararetle savunulmuştur.⁷³ Hiç

⁷⁰ M. Çağırıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 113.

⁷¹ Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, (Derin Yayınları İst. 20069), 96.

⁷² Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, (Hil Yayınları İstanbul 1985), 98.

⁷³ Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 97, dipnot 10.

Şüphesiz Ülgener'in bu tespitleri, insanın dünya algısının, düşünce ve ahlaki tasavvuruna etkisi bakımından çok önemlidir. Ülgener, Weber'in Batıda ortaya çıkan yeni insan anlayışını tek bir sebebe bağlı olarak açıklamasına, müslüman toplumların kapitalistleşmemesinin nedenlerini açıklarken kullanmasını engelleyeceği için, yeteri kadar eleştirel yaklaşımdan kaçınmaktadır. Bundan dolayı, Ülgener de aynı hataya düşerek, Weber'in İslamı tek bir dünya algısının hakim olduğu bir din olarak takdim etmesini eleştirmesine rağmen, Müslüman Osmanlı toplumunda kapitalist ekonominin gelişmemesini doğu insanının, dünyaya bakış tarzına bağlamaktadır. Kendi içinde çeşitlilik arz eden tasavvufi düşünce içinde gelişen dünya algısının, iktisadi hayatın gelişiminde etkisi olduğu açıktır. Ancak bunun her zaman tek bir yönde negatif ya da pozitif yönde olduğunu iddia etmek doğru değildir.

Genelde yaygın olan tutum dünyanın kötülenmesi olmasına rağmen, bazı sufiler, dünya ile kastedilen şeyin somut bir şeye indirgemenin yanlışlığına dikkat çekerek, dünyanın esasında insanı Tanrı yoluna girmekten alıkoyan, ibâdet de dâhil her şey olabileceğine dikkat çekmişlerdir.⁷⁴ Bu durumda dünya ve dünya malının mutlak anlamda kötülüğü elbette söz konusu olamazdı. Önemli olan ona karşı insanın tutumu ve onu Tanrının hoşnutluğunu kazanmaya yol açacak bir araç olarak görmektir. Buna rağmen tasavvuftaki dünyanın kötülenmesiyle ilgili bu yaygın tutum çoğu kez yanlış anlaşılabilir, tüm dünyaya ve maddeye karşı bir mesafe alışı indirgenmiştir.

Mutasavvıfların dünya karşısındaki tavırlarına örnek olarak Mevlana'ayı seçmenin uygun olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Mevlana, hem tasavvuftaki aşırı tutumları dışlaması bakımından hem de nazari ve pratik tasavvufu temsil etmesi bakımından, örnek almaya müsait bir düşünür portresi çizmektedir.

Mevlana dünyayı bir hayalden ibaret görmektedir. Her ne kadar bu dünya varmış gibi görünse de Tanrı'nın her şeyi yarattığı yer, halkın yani yaratmanın tezgâhlandığı yer bu dünya değildir. Bize yokmuş gibi görünen başka bir dünyadır. Mevlana bu sebeple bu dünyaya bir değer atfetmeyi anlamsız bulur. Asıl anlam yokluktur.⁷⁵ Mevlana'ya göre yeryüzü anlamlarla doludur. Çünkü dünya Tanrı'nın sıfatlarının birer yansımasından ibarettir. Her şey Tanrının varlığına işaret etmektedir. Bu hem dünyanın fiziksel yapısı için hem de, dünyadaki insan bireylerinin yaşantıları ve onların toplumsal yapıları için de geçerlidir.⁷⁶

⁷⁴ Ali Bolat, İbn Atâ'nın Tasavvufi Yaklaşımları, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı XIII (Ankara 2004) s. 307.

⁷⁵ Mevlana, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, terc. Sefik Can, 5. baskı İstanbul-2003, c. I-II s. 307-308, bey. 686-690.

⁷⁶ *Mesnevî V-VI*, 616-617, bey.3640-3646; C.III-IV, s. 80.bey. 989-991.

Gökyüzüne erkeklik yeryüzüne de kadınlık atfeden Mevlana , bunların birbirlerine aşk bağı ile bağlı olduklarını söyler. Gökyüzü göndermiş olduğu yağmurla sürekli, güneşle , bir erkeğin karısını beslediği gibi besler. Yeryüzü de buna karşılık, canlı cansız ürünler verir.⁷⁷

Yeryüzünde her şeyin değeri zıddıyla bilinmektedir. İşte dünya da öbür âlemin kıymetini bilelim diye yaratılmıştır: "Hâsılı elest ülkesinin kıymetini bilelim diye dünya hayatı öne sürülmüştür. Buradan kurtulup oraya varınca, ölümsüzlüğün tatlı âleminde Allaha'a teşekkür eder durursun. Orada dersin ki 'meğer dünyada toprak elemiş, faydasız şeylerle uğraşmış da, bu tertemiz âlemden kaçıp durmuşum.'⁷⁸

Mevlana,dünyaya bazı olumsuzluklar yüklerken insanın Tanrıyla olan ilişkisini esas alır. Dünya, bu bakımdan , para, elbise, gibi şeylere indirgenemez. İnsan Tanrı'dan uzak tutan her şey ona göre dünyadır. İnsan dünya mallarına şayet , iyi niyetlerle sahip olacak olursa , Mevlana'ya göre bunda kınanacak bir şey yoktur. Çünkü Hz. Süleyman da onca mülke sahip olmasına rağmen , bu sahip olduğu şeyler ona Tanrı'nın yolundan alıkoymamış aksine Tanrı'nın övgüsüne mazhar olmuştur.⁷⁹ Mevlana'nın dünya ile ilgili kullandığı ifadelerin onun bu görüşü ışığı altında değerlendirilmesi gerekir.

Mevlana dünyanın insan için anlamını anlatmak için bazı benzetmelere başvurur. Bunlar gerçekten de dünya ile ilgili oldukça zengin bir metaforik anlatımlardır. Bunlardan birisi zindan benzetmesidir. İnsan Tanrı katından bu kirli âleme zindanına düşmüş bir varlıktır ve sürekli olarak ait olduğu âleme özlem duymaktadır. Tıpkı, havuzdaki suyun rüzgar tarafından emilip asıl madenine götürülmesi gibi insanın aldığı nefeste insanın bu zindandaki varlığını yavaş yavaş tüketmekte onu ait olduğu dünyaya götürmektedir. İstese de istemese de insanın yolculuğu geldiği o dünyaya yöneliktir.⁸⁰

VI: SONUÇ

Ortaçağlar dinlerin etkisiyle, felsefe öbür dünyada mutluluğa erişmek için yapılan bir faaliyet haline geldiği için, bu dünya her bakımdan, başka bir dünya dolayısıyla filozofun ilgisini çekmiştir. Ortaçağlarda dünya, insan-Tanrı-dünya üçgeninde değerlendirilmiş, kendisine ancak Tanrı dolayısıyla bir değer atfedilmiştir. Bu dönemde dünya ile ilgili değerlerin her zaman olumsuz olduğunu söylemek mümkün değildir. Dünyaya bünyesinde taşımış olduğu "iyiliği" de "kötülüğü" de yaratılmışlığından getirmiştir. Dünya, fiziksel varlığıyla Tan-

⁷⁷ Mesnevi III-IV, s. 350, byt. 4409-4414.

⁷⁸ Mesnevi c. V-VI, s. 59-60. bey. 598-603.

⁷⁹ Mesnevi c. I-II, s. 83. by. 983-990.

⁸⁰ Mesnevi c. V-VI, s. 538, bey. 2795-2798.

rı'nın yarattığı ve O'nun iyiliğine ve gücüne işaret eden bir şey olarak kabul edilirken, insanı daha ulvî gayelere ulaşmasını engelleyen bir potansiyel güç içerdiği kabul edilmiştir. Genellikle mistik eğilim taşıyan düşünürlerin dünyaya attettiklerin kötülük de esasen bununla ilgilidir. Ortaçağ filozof ve düşünürleri dünyadaki varlıkların hepsini aynı seviyede görmemişlerdir. Fiziksel varlık olarak dünyadaki tüm varlıklar aynı ontolojik değere sahip olarak görülürken, buna ilaveten sahip oldukları özellikler dolayısıyla birbirlerinden farklı değerler taşıdıkları kabul edilmiştir. İşte insan bu bakımdan dünyevî varlıklar hiyerarşisinin en üstünde yer aldığı için diğer varlıkları kullanma hakkına sahip olduğu savunulmuştur.

Özet : Ortaçağ felsefesi modern dönemlerde hala tartışılmaya devam etmektedir. Rasyonalistler ortaçağları, bilim sanat ve felsefe bakımından karanlık çağlar olarak kabul etmekte ve insanın kendisi ve dünya hakkında tasarrufta bulunma hakkının olmadığını söylemektedirler. Buna karşılık , bazıları da aydınlanmanın getirmiş olduğu ve insanın, bilimsel ve düşünsel bakımdan ilerlemesini sağlayan değerlerin ilk kökenlerinin ortaçağlarda olduğunu savunmuşlardır. Bu çalışmada ortaçağ İslam ve Hıristiyanlık felsefesinde dünya algısı ve bu algının ahlaki boyutları ele alınacaktır. El-Kindi, Farabi, İbn-i Sina , Gazali ve İbn Miskeveyh gibi Müslüman filozoflarla, Aziz Augutine ve Thomas Aquinas gibi Hıristiyan felsefesinin temsilcileri ortaçağlardaki dünya algısının oluşmasında etkili olan filozofların görüşleri bu bağlamda tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Ortaçağ felsefesi, dünya algısı, ahlak, kötü, iyi, yaratma.

The world-apprehension as an Ethical Problem at the Medieval Philosophy

ABSTARCT:

Ethics and the religion are the two important aspects of the philosophies that had emerged at the medieval ages. Natuarally, Philosophers have dealt with other problems, like , knowledge, language, being and time. But they have given them a religios flavor. In this paper paper ı will demonstrate how mode of world-perception of the mediaval Muslim and Christian philosphers impact their thoughts on ethics. Muslim philosophers like El-Kindi, al-Farabi, Avicenna , al-Ghazzali and İbn Miskeveyh, Rumi as well as the Christian Philosphers like St. Augsutine and St. Thomas.

Key words: Medieval Philosophy, world-perception, ethics, evil, good, creation.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter *el-Kindi* , (Oxford University Press 2007) 148.

Anderson ,Michael, *Medieval Culture in Europe*, M. et A. Livres Paris 1938.

Aristoteles, *Basic Works of Arsitotle* , I-I , ed. Richard Mc Keon , Random House New York 1941.

Aqunas , St. Thomas, *Summa Theologiae* , I (Mc Graw Hill Book Company , New York1976.

----- *Summa contra Gentiles*, trans. English Dominican Fathers from Leonine Edition. New York: Benziger Brothers, 1924. (Past Masters [elektronik kaynak]; Charlottesville: InteLex Corp., 1996.)

Augustine, Saint *The Enchiridion: On Faith, Hope, and Love*, trans. J. F. Shaw and ed. Henry Paolucci Chicago: Regnery Gateway, 1961.

----- *The Nature of the Good against the Manichees* (De natura boni), *Augustine: Earlier Writings*, içinde İng. Terc. ve ed. . ed. J. H. S. Burleigh, Library of Christian Classics , Philadelphia, Westminster Press, 1953.

----- *The City Of God* , İng. terc. Gerald G. Walsh, s. J. At. al. , (Image Books , Double Day New York 1958) 332 : 15. 2.

----- , *İtirafklar*, çev. Dominik Pamir , Temuçin Yayınları , İstanbul 1997.

Blumenberg , Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace , (Cambridge , MA ,MIT Pres 1983).

Bolat, "Ali İbn Atâ'nın Tasavvufi Yaklaşımları" , *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* , sayı XIII (Ankara 2004)

Caizzi,, Fernanada Declava "Minor Socratics" , *Blackwell Companion to Ancient Philosophy* , edt. Mary Louise

Canlis , Julie, " Being Made Human : The Significance of Creation for İreaneus' Doctrine of Participation", *Scottish Journal Of Theology* 58, no. 4 (2005).

Cunningham , Connor , "Language : Wittgenstein After Theolog", *Radical Orthodoxy : A New Theology* , ed. John Milbank, Catherina Pickstock , Graham Ward , Routledge , London 1999.

Çağırıcı ,Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak* , 3. baskı , (Dem Yayınları, İstanbul 2006) s. 254.

Gill and Pierre Pellegrin , (Balackwall Publishing MA 2006).ss-119-136
Ege, Ufuk , "The Portrayals of the Universe in Medieval Literature", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* , 40 3-4 (2000), 255-274.

Epikuros, *Mektuplar ve Maksimler* , çev. Hayrullah Örs, İstanbul 1962 .

- Farabi, *İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları Ankara 1997.
- *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, (Vadi Yayınları Ankara 1999,) 65-66.
- Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerh-i esmâillahi'l-husnâ*, Beyrut, trsz, ----- *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Kahire 1334.
- *Yalan Dünya*, Bedir Yayınları, İstanbul 2007.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, çev. Şamil ÖÇAL, 2. baskı Açılımkitap İstanbul 2005.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul 1998.
- Gündüz, Şinasi, *Sâbiiler, (Son Gnostikler)*, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Henry, P., and H. R. Schwyzer., *Plotini Opera*, Volume VI. (Oxford Clarendon Press, 1964, 1976, 1982), s. 18 vd.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlak, ve tathîru'l-a'râk* (Beyrut 1398)
- İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Farsçaya) terc. Dr. Hasan Melikşâhî, (Tahran 1363.)
- *en-Necât*, neşr. M. Tâki Daniş, Tahran 1364.
- *er-Risâletü'l-arşîyye*, Kahire 1980.
- , *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Jonas, Hans, *Gnostic Religion*, Boston, Beacon 1991.
- Kaçuradi, İonna i, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1999
- Kenny Anthony, *Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- Kerferd, G. B., "The Sophist", *Routledge History of Philosophy, Vol 1 From Begining to Plato*, ed. C.C. W. Taylor, (New York 1997) ss-225-249.
- Kindi, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, tahk. Ve Çev. Mustafa Çağırıcı, İFAV yayınları, İstanbul 1998.
- *Risâleler*, çev. Mahmut KAYA, İstanbul 1994.
- King, Karen L. *What is Gnosticism?* (Harvard University Press, 2003)
- Knowless, David, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd Edition, London: Longman, 1988.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad, Kelam ve Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 196.
- Leff, Gordon, "The Fourteenth Century and The Decline of Scholasticism" *Past and Present* 9, no. 1. (1956).
- Lewis, C. S., *The Discarded Images*, (Cambridge University Press Cambridge 1979)

MacInyre , Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi* , çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler , Paradigma Yayınları İstanbul 2001.

Murata, Sachiko *The Tao of İslam: A Sourcebook on Gender Relationship in İslamic Thought* , State University of New York Press , Albany 1992.

Mevlana, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, terc. Sefik Can, 5. baskı İstanbul-2003, c. I-II s. 307-308, bey. 686-690.

Nasr, Seyyid Huseyin "Existence (wujud) and Quiddity (mahiyah) in İslamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, (Fordham University Press, December, (New York 1989) Vol. XXIX, No. 4, Issue no. 116, s. 414.

Platon, *Phaidon*, Türkçesi Hamdi Ragıp Atademir Kemal Yetkin , Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.

Schneevind , J. B., "Voluntarism and the Foundation of Ethics" , *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 70, no. 2 (1996) .

Türker, Mübahat *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti* , Türk Tarih Kurumu Basımevi , Ankara 1956.

Weber , Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çeviren, Taha Parla 3. Baskı , İstanbul 1993.

_____ , *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* , Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları İstanbul 1985.