

Thomas Aquinas'ta iman, teoloji ve akıl ilişkisi

Muammer
İSKENDEROĞLU

Giriş

Thomas Aquinas (1225-1274) ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin yetiştirdiği en önemli düşünürlerden biridir. Onu sadece yaşadığı dönem olan XIII. asrın değil, tüm zamanların en büyük Hıristiyan düşünürlerinden biri yapan özellik, döneminde henüz Batı Avrupa'ya yeni ulaşmış olan Aristo külliyyatına ilave olarak Müslüman ve Yahudi düşünürlerin eserlerinden de faydalanarak Hıristiyan düşüncesinde yeni bir senteze ulaşmasıdır. Aristocu temel üzerine bina edilen bu düşünce sistemi, o güne kadar Batı Hıristiyanlığında en etkili sistem olma özelliğini tekelinde bulunduran Augustineci düşünce sistemi karşısına en önemli alternatif olarak çıkmış ve her ne kadar Thomas'ın hayatında fazla etkili olamamışsa da, zamanla otoritesini benimsetmiştir. Döneminin diğer düşünürleri gibi Thomas Aquinas'ın da çözüm aradığı en önemli problemlerden biri, kendilerine yeni ulaşan Yunan ve İslâm düşüncesi mirası ile mensubu olduğu Hıristiyan inancı arasında nasıl bir ilişkinin benimsenmesi gerektiğidir.

İman-akıl ilişkisi akademik kariyerinin erken dönemlerinden itibaren Thomas'ı meşgul eden bir problemdir. Bunun bir yansıması olarak onun bu problemi birçok eserinde tartıştığını görmekteyiz. Bu çalışmamızda Thomas'ın iman, teoloji ve akıl ilişkisine dair temel görüşlerini sunmaya çalışacağız. Bunu yaparken de, kronolojik olarak zikretmek gerekirse, *Commentary on the Sentences*¹ (1252-1254), *Commentary on the De Trinitate of Boethius*² (1257), *Summa Contra Gen-*

1 Aquinas, *Commentary on the Sentences (Sent.)*, çev. Ralph McInerny, *Thomas Aquinas: Selected Writings*, Penguin Books, London 1998, s. 50-66.

2 Aquinas, *Faith, Reason and Theology; Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius (Trin.)*, çev. Armand Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1987.

*tila*³ (1259-65) ve *Summa Theologica*⁴ (1266-1273) adlı eserlerini temel alacağız. Bu eserleri farklı dönemlerde kaleme almasına rağmen Thomas'ın, ilk eserlerinde ifade ettiği fikirleri hayatının sonuna kadar savunduğu söylenebilir.

Batı Avrupa'ya yeni ulaşan Yunan ve İslâm düşüncesi mirasının etkisiyle felsefenin gücünü en ağır bir şekilde hissettirmeye başladığı bir ortamda Thomas Aquinas'ın cevap aradığı temel sorular şunlardır: Tabii akıl vasıtası ile elde edilen felsefi bilgiye ilave olarak vahiy veya ilâhî aydınlanma vasıtası ile elde edilen bir kutsal öğretiye ihtiyaç var mıdır? Bu kutsal öğreti bir bilim midir? Şayet bu öğreti bir bilim ise, nazari bir bilim mi, yoksa amelî bir bilim midir? Bu bilimin diğer bilimlerle olan ilişkisi nedir? Sözkonusu kutsal öğretinin hikmet ile ilişkisi nedir? Tanrı bu öğretinin konusu olur mu? Kutsal öğreti felsefi argümanlar kullanabilir mi?

Bu makalede Thomas'ın tartıştığı sorular üç temel başlık altında işlenecektir. İlk olarak Thomas'ın bir kutsal öğretiye neden ihtiyaç olduğu sorusunu nasıl cevaplandığı üzerinde durulacaktır. İkinci olarak Thomas'ın teoloji olarak da isimlendirdiği bu kutsal öğretiyi nasıl tanımladığı işlenecek, son olarak da "Teoloji, felsefi argümanlar kullanabilir mi?" sorusu cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Bu sorular daha önce Yunan felsefi geleneğiyle karşılaşan Yahudi ve İslâm dinî geleneğinde de cevap aranan ve günümüzde de haklarında arayışın devam ettiği temel sorular olarak görülebilir. Böyle görüldüğü takdirde, Thomas'ın sunduğu argümanlar günümüz için çok daha anlamlı olacaktır.

1. Bir Kutsal Öğretiye İhtiyaç Var mı?

İnsanın değişik uğraşları arasında en yüce ve en faydalı uğraşının hikmet arayışı olduğunu belirten Thomas, hikmet sahiplerinin yoluna girerek gücünün el verdiği ölçüde Katolik inancının ortaya koyduğu hakikatleri yaymayı ve bu inançla çelişen öğretileri de çürütmeyi kendine gâye edindiğini açıkça ifade eder.⁵ Bu anlamda Thomas, Etienne Gilson'un da ifade ettiği gibi,⁶ her şeyden önce bir Kilise doktorudur.

3 Aquinas, *Summa Contra Gentiles (SCG)*, *Book I: God*, çev. Anton C. Pegis, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1975.

4 Aquinas, *The Summa Theologica (ST)*, çev. Fathers of the English Dominican Province, *Great Books of Western World*, ed. R.M. Hutchins, c. XIX-XX, Enc. Britannica, Inc., Chicago 1988.

5 *SCG*, I, 2.2.

6 Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, çev. L.K. Shook, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, s. 3.

Muhatabın sadece Hıristiyan değil, Yahudi, Müslüman ve hatta Putperest olduğu bir ortamda bu inancın nasıl savunulması gerektiği ve bu inançla çelişen görüşlerin hangi yolla reddedilmesi gerektiği konusu günümüzde olduğu gibi Thomas'ın yaşadığı dönemde de Hıristiyan düşüncesi içinde değişik yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olan bir problemdi. Thomas'a göre, bu problem ile ilgili tartışmalar da muhatap Hıristiyan olduğunda Yeni Ahid, Yahudi olduğunda ise Eski Ahid kaynak olarak alınabilirdi. Fakat bu metinlerin hiçbirini kaynak olarak kabul etmeyen Putperest ve Müslümanlara karşı başka bir yola başvurulmalıydı. Thomas'a göre bu yol da her insanın üzerinde uzlaşmak zorunda olduğu tabii aklın yoludur.⁷ Bu nedenle Thomas, kendi düşünce sistemini şekillendirirken tabii akıl vasıtasıyla ulaşabilecek en üst noktada olduklarına inandığı Aristo, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Musa b. Meymûn gibi düşünürlerin Putperest, Müslüman veya Yahudi kimliklerini ikinci plana iterek onların bu birikimlerinden mümkün olduğunca faydalanmaktan çekinmemiştir.⁸

Tabii aklın önemine yapılan bu vurgu insanı hakikat bilgisine ulaşmak için tabii aklın ve onun ürünü olan felsefenin yeterli olduğu, vahye veya kutsal öğretilere ihtiyaç kalmadığı fikrine götürebilir. Thomas da birçok eserinde bu fikri tartışma gereği duymakta ve insan aklının hakikat bilgisi için felsefeye ilaveten kutsal öğretilere veya ilâhî ışığın aydınlatmasına ihtiyacı olup olmadığı sorusuna cevap aramaktadır.⁹ Yeni-Eflâtunculuk kaynaklı bu ilâhî aydınlatma yoluyla bilgi kavramı, Augustine vâsıtasıyla Hıristiyan düşüncesinde yer edinmişti. İbn Sînâ felsefesinin XIII. asır Hıristiyan dünyasında yayılmasıyla da Augustine ve İbn Sînâ'nın "ilâhî aydınlatma doktrini"nin yeni bir sentezi bu dönemdeki birçok Hıristiyan düşünür için insan bilgisini en iyi izah şekli olmuştur. Dolayısıyla Thomas'ın da insan bilgisinin kaynağını izah için ilâhî aydınlatma teorisine başvurması kaçınılmazdı.

İnsanın bir kutsal öğretilere ihtiyacı olduğunu kabul eden Thomas bu kabulünü nefsin fâil ve münfâil güçlerine atıfla temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda fâil güç olan fâil aklın nefsin bir gücü olmadığını iddia eden İbn Sînâ'nın görüşünü reddeden Thomas'a göre, Aris-

7 SCG, I, 2.3.

8 Thomas Aquinas'ın felsefi arka planı için bkz. A. Gülnihal Küken, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa, İstanbul 1996; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004; David B. Burrell, "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers", *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. Kretzmann-E. Stump, Cambridge 1995.

9 Bkz. *Sent.*, I, 1.1; *Trin.*, 1.1; *ST*, Ia, 1.1.

to'nun da tespit ettiği gibi insan nefsinin hem fâil hem de münfail gücü vardır. Thomas tabiî eylemler için tabiî fâil güçlerle münfail güçlerin irtibatının yeterli olması gibi, insan nefsinin de fâil ve münfail güçlere sahip olmasının onun hakikati idrâk etmesi için yeterli olduğunu vurgular. Bununla beraber yaratılmış fâil güçlerin sonlu olmaları nedeniyle onların yeterliliği de belirli fiillerle sınırlıdır. Dolayısıyla bu fâillerin başka fiiller işlemesi ancak yeni bir gücün ilavesine bağlıdır. Thomas'a göre, insanın tabiî olarak bildiği veya bu bilgilerden çıkarım yaparak elde ettiği şeyler gibi, bazı aklî hakikatlerin bilgisi için insan fitratına yerleştirilen tabiî ışık yeterli olup ilave bir ışığa ihtiyaç yoktur. Fakat aklın sınırlarını aşır iman alanına ait olan veya gelecekle ilgili mümkünler gibi hakikatlerin bilgisine ulaşabilmek için insan aklının tabiî ışığa ilave olarak yeni bir ışıkla aydınlatılması gerekir. Bununla birlikte Thomas, tabiî aklın sınırları içinde kalan hakikatler için ilave bir ışık değilse de ilâhî etkinin gerekli olduğunu vurgular. Ona göre Tanrı, eşyanın tabiatını oluşturma fiiline ilaveten onları yöneterek inayet fiilini de yerine getirir. Buna göre her bir varlık ilâhî tedbire tâbidir.¹⁰

Dolayısıyla Augustine gibi Thomas da insan aklının Tanrı tarafından aydınlatıldığını kabul eder. Fakat selefinin aksine o tabiî aydınlatma şekli ile tabiatüstü aydınlatma şekli arasında daha açık bir ayırım yapar. İlki insan aklının ışığı olup bu ışık İbn Sînâ'nın zannettiği gibi insan nefsinin dışında bir güç olmayıp Aristo'nun nefsin gücü olarak tasvir ettiği faâl akıldır. Bu akıl insanın tabiî sınırlar içindeki her şeyi bilmesi için yeterlidir. İkincisi ise imanın ışığının tabiatüstü aydınlatmasıdır. Bu tür aydınlatma hakikatlere daha kolay ve daha kesin ulaşma yoludur. Dolayısıyla ilâhî hakikatleri bilme yolları farklı farklıdır. Thomas bu durumda bilge insanın yapması gereken şeyin Aristo'nun güzelce ifade ettiği gibi "her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak"¹¹ olması gerektiğini söyler. Thomas'a göre Tanrı hakkında kabul edilen hakikatleri bilme yolları araştırıldığında, şu iki tür hakikatle karşılaşılır: a) Tanrı'nın teslisi gibi insan aklının sınırlarını aşan hakikatler; b) Tanrı'nın var ve bir olması gibi tabiî aklın ulaşabileceği hakikatler. Thomas, tabiî aklın ışığıyla yönlendirilmiş filozofların Tanrı hakkındaki bu tür hakikatleri burhânî olarak ispatladıklarını belirtir.¹²

¹⁰ *Trin.*, 1.1.

¹¹ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, I, 3, 1094b 24, s. 3.

¹² *SCG*, I, 3.1-2.

Thomas'a göre Tanrı hakkındaki bazı hakikatlerin insan aklının gücünü aştığı açıktır ve bu görüş birçok delille temellendirilebilir.¹³ Birkaç örnek vermek gerekirse; ilk olarak, Thomas'a göre insanın bir şeyin özünü kavrayış şekli onun vasıflarını bilme şeklini de belirlediği bilinen bir husustur. Fakat insan aklı tabii gücü ile Tanrı'nın özünü kavrayabilecek güçte değildir. İnsan bilgisinin kaynağı olan duyuşsal varlıklar da insan aklını ilâhî özün tabiatını kavrama noktasına ulaştırılmaz. Benzer bir sonuca akıllar arasındaki derecelendirme yoluyla da ulaşabiliriz. Normal seviyede akla sahip olan bir insanın kavrayamadığı birçok şeyi bir filozof kavrayabilir. Bir melekle insan arasındaki kavrayış farkı ise sıradan insanla filozof arasındaki kavrayış farkından çok daha fazladır. Tanrısal akıl ile melekî akıl arasındaki fark ise insan aklı ile melek aklı arasındaki farktan daha da fazladır. Çünkü ilâhî akıl, tanrısal öze bir olduğundan, tanrısal özü ve onun akledilir tüm sıfatlarını kavrarken, melek tabii bilgisiyle Tanrı'nın kavradığı her şeyi kavrayamaz. Durum böyle olunca Thomas, filozofun elde ettiği bilgiyi kavrayamayan sıradan bir insanın bu bilgiyi inkâr etmesi nasıl bir ahmaklıkta, melekler aracılığı ile vahyedilen hakikati akıl ile tahkik etme imkânı yok diye inkâr etmenin de o derece, hatta daha büyük bir ahmaklık olduğunu söyler. Thomas bu görüşünü Aristo'nun şu ifadesine de atıf yaparak desteklemeye çalışır: "Yarasamın gözlerinin gün ışığı karşısındaki durumu neyse, ruhumuzdaki aklımızın şeyler içinde doğaları gereği apaçık olanlar karşısındaki durumu odur."¹⁴

İlâhî varlık hakkında iki tür hakikat olduğunu; ilk tür hakikate aklı çaba ile ulaşılabilirliğini, ikinci tür hakikate ulaşmanın ise insan gücünü aştığını vurgulayan Thomas, Tanrı'nın her iki tür hakikate dair bilgiyi de iman konusu olarak insana vahyedebileceğini vurgular. İnsan aklının ulaşamadığı hakikatlerin tabiatüstü bir ilhamla iman konusu yapılması daha anlaşılabilir bir husus sayılabilirse de, aklın ulaşabileceği hakikatlerin bu yolla insana verilmesi abes karşılanabilir. Bununla beraber Thomas, her iki tür hakikatin de iman konusu yapılmasının temellendirilebileceğini savunur.

Thomas Aquinas'a göre, yukarıda zikredilen ilk tür ilâhî hakikatler her ne kadar akıl vâsıtasıyla elde edilebilirlerse de bu hakikatlere ulaşma sırf akli araştırma konusu olarak bırakılıp iman konusu yapılmasalardı şu kötü neticelerle karşılaşılabilirdi: Öncelikle, Tanrı hakkında bilgiye sadece çok az insan sahip olabilirdi. Çünkü çoğu insan değişik

13 Bkz. SCG, I, 3.3-7.

14 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, c. I, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1985, Ia, 1, 993b 9, s. 149.

nedenlerle dikkatli araştırma neticesinde ulaşılan hakikatin keşfinden mahrum kalır. Bazı insanlar fitratları gereği bilgi elde etme yeteneğine sahip değildirler. Dolayısıyla bu insanlar ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar Tanrı'yı bilme seviyesine ulaşamazlar. Bazı insanlar ise günlük hayatın meşgalelerine dalmak zorunda kaldıklarından hakikati arama imkânı bulamazlar. Diğer bir grup insan ise tembelliklerinden bu hakikatleri elde edemezler. Çünkü Tanrı hakkında aklın araştırabileceği hakikatleri bilebilmek, bu araştırma aşamasının öncesinde birçok şeyin bilgisine sahip olmayı gerektirir. Gerçekte felsefenin tamamı Tanrı'nın bilgisini elde etmeye yöneliktir ve bu nedenle felsefenin ilâhî varlıklarla ilgili kısmı olan metafizik, felsefenin öğrenilmesi gereken en son kısmıdır. Bu demektir ki, Tanrı hakkında bilgiye ulaşabilmek büyük bir gayreti gerektirir. Her ne kadar Tanrı, insan zihnine bilgiye yönelik tabî bir eğilim yerleştirmişse de, sırf bilgi aşkı için bu büyük uğraş içine giren insan sayısı oldukça azdır. İkinci olarak, Tanrı hakkında akıl vasıtasıyla elde edilebilen bilgiye ulaşan insanlar, ancak uzun bir sürenin neticesinde güçbela bu bilgiye ulaşırlar. Çünkü insan aklı araştırma yoluyla bu şümüllü bilgiyi ancak uzun bir eğitimin neticesinde kavrayabilir. Daha önce belirtildiği gibi, bu hakikati araştırmak birçok şeyin önceden bilinmesini gerektirir. Yine değişik tutkuların etkisiyle nefsin araştırmadan kaçındığı gençlik dönemi de bu yüce hakikatin bilgisini elde etmeye uygun değildir. Dolayısıyla bizi Tanrı bilgisine ulaştıran tek yol akıl yolu olsaydı, insan nesli cehâletin en karanlık gölgesinde kalırdı ve insanı yetkinleştiren Tanrı bilgisine sadece çok az insan ancak uzun uğraş sonucu ulaşabilirdi. Üçüncü olarak, kısmen hüküm vermedeki zayıflığı, kısmen de muhayyile ile ilişkisi nedeniyle insan aklının araştırması yanlışlıklar yapabilir. Bunun neticesinde bazı insanlar burhânî olarak ispatlanmış birçok şeye câhil kaldıklarından, bu şeyler hakkında şüpheler besleyebilirler. Bu nedenle ilâhî hakikatlerle ilgili mutlak doğruların iman yoluyla insana verilmesi gereklidir.¹⁵ Thomas'a göre bu ve benzeri nedenlerle akıl vasıtasıyla ulaşılabilecek hakikatler Tanrı'nın inâyetiyle iman esası olarak insana öğretilmiştir.

Tanrı'nın insandan, akıyla araştırıp tam anlamıyla kavrayabileceği şeylere inanmasını istemesi izah edilebilirse de, onun aklının sınırlarını aşan şeylere inanmasını istemesi nasıl izah edilebilir? Bu soruya cevap ben Thomas, insanın aklın ötesindeki hakikatleri de iman esası olarak

15 SCG, I, 4.3-5. Krş. *Trin.*, 3.1. Thomas burada beş madde olarak sıraladığı nedenleri Musa b. Meymûn'dan aldığı vurgular; bkz. Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, I, 34, s. 78-85.

Tanrı'dan alması gerektiğinin ispatlanabilir olduğunu savunur. Bu bağlamda Thomas şu delilleri sunar: İlahî inâyet insanı bu dünyada tecrübe edebileceğinden daha yüce bir iyiliğe meyyal olarak yaratmıştır. Bu nedenle insan zihninin bu dünyada şimdilik aklıyla ulaşabileceğinden daha yüce bir şeye çağrılması zorunluluğu vardır. Bu vesileyle insan şimdiki hayattaki durumunu aşan şeyleri arzu edip onlara yönelebilir. Bu durum özellikle de ruhânî ve ebedî iyilikler vaadeden Hıristiyanlık için sözkonusudur ve bu nedenle Hıristiyanlık'ta insanî akli aşan birçok husus insanın kabulüne sunulmuştur. Thomas'a göre aynı yolu takip eden filozoflar da insanları duyuşal şeylerin zevklerinden alıp erdeme ulaştırabilmek için onlara, varlık alanında bu duyuşal şeylerin iyiliğinden daha yüce iyilikler olduğunu ve kendilerini bu düşünsel erdemlere adayanların bu yüce iyiliklerin lezzetinde daha büyük bir memnuniyet duyacaklarını göstermeye çalışmışlardır. Bu tür hakikatlerin insana sunulmasının bir faydası da insanın Tanrı hakkında daha doğru bilgi sahibi olmasını sağlamaktır. Thomas'a göre biz ancak Tanrı'nın insanın düşünebileceği her şeyin ötesinde olduğuna inandığımızda O'nu tam anlamıyla doğru tanıyoruz demektir. Çünkü ilâhî öz insan gücü dâhilindeki tabîî bilginin sınırlarını aşar. Dolayısıyla Tanrı hakkında aklının sınırlarını aşan bir bilgi verilen insanda, Tanrı'nın onun düşündüğünün ötesinde olduğu fikri güçlenir. Aklın sınırlarını aşan hakikatlerin insana vahyedilmesinin bir diğer faydası da hataların kaynağı olan cüretkârlığa mâni olmaktır. Bazı insanlar kendi yetenekleri hakkında o kadar cüretkârdırlar ki, her şeyin tabiatını ölçebilecek güçte olduklarını; kendilerine doğru gelen şeyin doğru, yanlış görünen şeyin de yanlış olduğunu düşünürler. İnsan zihninin bu cüretkârlıktan kurtulup mütevâzi bir hakikat araştırmacısı konumuna gelmesi için Tanrı tarafından ona aklının sınırlarını aşan şeylerin sunulması gerekir.¹⁶

Bu bağlamda Thomas, Aristo'nun şu ifadesini de zikrederek görüşünü desteklemeye çalışır: "Kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı."¹⁷ Yine Aristo'nun *De Animalibus*'ta her ne kadar insan yüce cevherler hakkında çok az bilgi sahibi olsa da, bu az bilginin daha aşağı derecedeki cevherler hakkındaki tüm bilgiden daha çok sevilip arzu edildiğini; *De Caelo*'da göksel cisimlerle ilgili bir soruya mütevâzi ve sadece muhtemel bir çözüm sunulduğunda dahi, bunu işitenin aşırı bir haz duyduğunu belirttiğini zikreden Thomas, en yüce varlıklar hakkında-

¹⁶ SCG, I, 5.2-4.

¹⁷ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 7, 1177b 31, s. 214.

ki en eksik bilginin dahi nefse büyük bir yetkinlik getirdiğinin açık olduğunu vurgular. Dolayısıyla Thomas, insanın aklının sınırları ötesindeki hakikatleri her ne kadar tam olarak kavrayamasa da, bu hakikatleri iman vâsıtasıyla benimsemesiyle büyük bir yetkinlik elde ettiğini belirtir.¹⁸ Yine bu hakikatlerin vahiy yoluyla insana iletilmesi her şeyden önce onun kurtuluşu için gereklidir. İnsanın kurtuluşu, gâyesine ulaşmasına bağlıdır. Onun gâyesi olan Tanrı ise akli kavrayışının çok ötesindedir. Dolayısıyla kurtuluşu için gerekli olan ve aklının sınırlarını aşan bu hakikatlerin iman yoluyla insana bildirilmesi gerekir.¹⁹ Bu yol, Tanrı hakkında kolaylıkla kesin bilgi sahibi olmaları için bir lütuf olarak insanlara verilmiştir.

2. Teoloji: Vahyedilmiş Hakikatlerin Bilimi

Thomas'ın aklın araştırma neticesinde ulaşabileceği felsefi bilgiye ilaveten, hem aklın sınırları içindeki hakikatlerin hem de bu sınırların ötesindeki hakikatlerin vahiy vâsıtasıyla insana ulaştırılması gerektiğini nasıl temellendirdiğini yukarıda sunmaya çalıştık. Thomas insana verilen bu bilginin tamamını genellikle “kutsal öğreti” (*sacra doctrina*), “kutsal bilim” veya “ilâhî bilim” (*scientia divina*) olarak isimlendirir. Burada tartışılacak hususlar, Thomas'ın bazen “teoloji” olarak isimlendirdiği bu kutsal öğretinin tabiatı ile ilgili sorulardır.

İlk olarak kutsal öğretinin bir bilim olup olmadığı meselesiyle başlayacak olursak; bu soruya olumsuz bir cevap verildiği düşünüldüğünde, kutsal öğretinin bir bilim olmadığı birçok delille temellendirilebilir. Thomas'ın zikrettiği bu delillerden birkaç örnek vermek uygun olacaktır: İlk olarak, her bilim apaçık prensipler üzerine bina edilir. Kutsal öğreti ise herkes tarafından kabul edilmediği için apaçık olmayan iman esasları üzerine bina edilir. İkinci olarak, bilim, tekilleri konu edinmezken kutsal öğreti tekilleri konu edinir. Üçüncü olarak, her bilim, konusunun ne olduğunu bilirken, insan Tanrı'nın ne olduğunu hiçbir şekilde bilme imkanına sahip değildir. Son olarak her bilimin başlangıcı anlama olup, prensiplerin anlaşılmasıyla sonuçların bilgisine ulaşılırken, *İşaya*'daki “inanmadıkça anlayamazsınız” ifadesinden hareketle söylemek gerekirse, iman konusunda anlama başlangıç olmayıp sonuçtur.²⁰ Bu tür delillerden varılabilecek sonuç iman konusu olan kutsal öğretinin bir bilim olmadığıdır.

¹⁸ SCG, I, 5.5.

¹⁹ ST, Ia, 1.1.

²⁰ Bkz. *Trin.*, 2.2 obj. 1-7; ST, Ia, 1.2 obj. 1-2.

Bu görüşe katılmayan Thomas kendi görüşünü Aristo'nun *İkinci Analitikler*'deki bilim anlayışı bağlamında temellendirmeye çalışır. Thomas'a göre, bilimin tanımı bilinen şeylerden hareketle zorunlu olarak bilinmeyen şeylere varmak ise ve bu ilâhî hakikatlerle (*divina*)²¹ ilgili olarak da gerçekleşiyorsa, ilâhî olanın da biliminin olması tartışmasızdır. Bununla birlikte ilâhî olanın bilgisi iki şekilde anlaşılabilir. İlk olarak insan açısından bakılacak olursa, insan sadece duyular vasıtasıyla bilgi sahibi olduğu mahlukâtı bilebilir. İkinci olarak ilâhî hakikatlerin kendi tabiatları açısından bakıldığında, özleri itibariyle en akledilebilir şeyler olup her ne kadar insanın bilme şekliyle bilinemeseler de onlar, Tanrı tarafından kendi bilme şekline uygun olarak bilinirler. Bu bağlamda ilâhî olanın iki tür biliminden söz edilebilir. İlki insanın bilme şekline göre olup duyuşsal varlıkları kullanarak ilâhî olanı bilinir yapmaya çalışan bilimdir. Bu anlamda filozofların geliştirdiği ilâhî bilime "ilk felsefe" adı verilir. İkincisi ise ilâhî varlıkların bilme şeklini takip edip ilâhî varlıkları olduğu gibi kavrayan bilimdir. Bu tür bir bilme her ne kadar bu hayatta insan için mümkün değilse de, kendisine ilham edilen iman vasıtasıyla onun ilk hakikate bağlılığı oranında insan, ilâhî bilgi veya onun benzerinden kısmî bir pay alabilir. Dolayısıyla Tanrı hem kendi özünü bilir, hem de diğer varlıkları kendi bilme şekline göre, yani sezgisel olarak bilir. İnsan ise diğer varlıkların bilgisine iman vasıtasıyla kabul ettiği İlk hakikate bağlanıp, prensiplerden hareketle sonuca vararak ulaşır. Bu bağlamda iman esas olarak kabul edilen hususlar ilâhî bilimin prensipleri, diğer hususlar da ulaşılan sonuçlar olarak değerlendirilebilir. Thomas'a göre bu nedenle de bu ikinci tür ilâhî bilim filozofların öğrettiği ilâhî bilimden daha üstündür.²²

Dolayısıyla Tanrı'nın vahyi üzerine bina edilen teoloji, tabii aklın prensipleri üzerine bina edilen teoloji veya metafizikten farklı bir bilimdir. Bu bağlamda kutsal öğretinin, apaçık olmayan iman esasları üzerine bina edilmesi dolayısıyla bir bilim olmadığı iddiasına cevap olarak Thomas, insanî bilimlerde dahi bazı prensiplerin herkes tarafından bilinen prensipler olmayıp, daha yüksek bir bilimden alınıp kabul edildiğini söyler. Yüksek bilimlerde apaçık olan bu prensipler alt bilim-

21 Armand Maurer'in ifadesiyle bu kavram öncelikli olarak Tanrı'ya işaret ediyorsa da analogik olarak başlangıç ve sonları itibariyle Tanrı ile irtibatlı her şey için de kullanılabilir. Thomas madde ve hareketten bağımsız olan varlıkları, yani metafiziğin objelerini de *divina* olarak isimlendirir; bkz. *Faith, Reason and Theology*, s. 13, dn. 1.

22 *Trin.*, 2.2.

lerde sadece varsayıp kabul edilen prensiplerdir. İlâhî bilimin prensipleri olan iman esaslarının ilâhî bilgi ile olan ilişkisi de bu şekildedir. Çünkü Tanrı'nın kendi bilgisinde apaçık olan prensipler insanî bilimlerde sadece varsayılan ve O'nun elçileri tarafından belirtildiği şekliyle inanılan prensiplerdir. Thomas'a göre tekilerin kutsal öğretinin konusu olması ise bu öğretinin tekilerle özsel bir ilişkisi olduğu anlamına gelmez. Çünkü tekiler ya ahlâk bilminde olduğu gibi takip edilmesi gereken örnekler olarak ya da ilâhî vahyin kendileri vasıtasıyla geldiği elçilerin otoritesini tesis etmek için sunulur. Üçüncü olarak, sebepler sonuçlar vâsıtasıyla bilindiğinde sonuçların bilgisi sebebin özünün bilgisinin yerini alır. Dolayısıyla ilâhî hakikatlerin bilgisine sahip olabilmek için onların özünün bilgisine sahip olmak gerekmez. Diğer bir deyişle, ilâhî bilimde Tanrı'nın ne olduğu bilgisi O'nun ne olmadığı bilgisine dayanılarak bilinir. Son olarak bir bilimin, her zaman ayrılmaz prensibi olmasa da, ilk prensibi "anlama"dır. Bazen inanç, bir bilimin ayrılmaz prensibi olur. Sonuçlarına, yüksek bilimin varsaydığı prensipleri alıp onları temel prensipler olarak kabulden hareketle varan alt bilimlerde bu durum açıktır. Thomas'a göre ilâhî bilimin ayrılmaz prensibi iman, ilk prensibi ise ilâhî idrâktir. İmanın nihâî hedefi inanılan şeyi idrâk aşamasına ulaşmaktır. Bu durum, insanın alt bilimi öğrendiği oranda daha yüce bir bilimi bilmesi ve o bilim vâsıtasıyla inandığı hususların artık ona anlaşılır ve bilinir hâle gelmesi durumuna benzer.²³

Kutsal öğretinin bilim olduğu kabul edildiğinde karşılaşılan ilk sorun bu öğretinin tek bir bilim mi yoksa birden fazla bilim mi olduğu problemidir. Çünkü Aristo'nun ifadesiyle "bir bilim sadece bir tek cinsi inceler."²⁴ Bu açıdan bakıldığında kutsal öğretinin konu edindiği Yaratıcı ve yaratıklar aynı konu altına yerleştirilebilir mi? Yine kutsal öğretinin konu edindiği melekler, cismânî varlıklar ve ahlâk, farklı felsefî bilimlerin konusudur. Bu durum kutsal öğretinin de birden fazla bilim olduğu anlamına gelir mi? Thomas bu sorulara cevaben kutsal öğretinin tek bir bilim olduğunu iddia eder. Ona göre bir gücün veya yetinin birliği onun objesinin maddî yönüyle değil, formel yönüyle değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Kutsal Kitab'ın eşyayı ilâhî olarak vahyedilmeleri yönüyle konu edinmesi nedeniyle, ilâhî olarak vahyedilen her şey formel yönden bu bilimin konusu olma özelliğini paylaşır ve tek bir bilim olarak kutsal öğreتيye dâhil edilir.²⁵ Bununla birlikte kutsal

²³ *Trin.*, 2.2 ad. 1-7; *ST*, Ia, 1.2 ad. 1-2.

²⁴ Bkz. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1996, I, 28, 87a 38, s. 76.

²⁵ *ST*, Ia, 1.3; *Sent.*, I, 1.3.

öğreti Tanrı'yı asıl konusu olarak ele alırken, yaratıkları ise sadece başlangıç ve sonlarının Tanrı'ya isnâd edilmesi açısından konu edindir. Yine ortak duyunun tek bir güç olmasına rağmen beş duyunun objelerinin hepsini kapsamı gibi, değişik felsefi bilimlerin konusu olan şeyler bu tek kutsal bilim tarafından vahyin konusu olmaları açısından incelenebilirler. Bu açıdan kutsal öğreti sanki tek ve basit olmasına rağmen her şeyi kuşatan ilâhî bilginin damgasını taşır.²⁶

Kutsal öğretinin değişik felsefi disiplinlerin alanına giren konuları ihtiva etmesi, beraberinde bu öğretinin nazarî bir bilim mi, yoksa amelî bir bilim mi olduğu sorusunu da gündeme getirmektedir. Thomas'a göre ilk bakışta kutsal öğretinin amelî bir bilim olduğu sanılabilir. Çünkü Aristo'nun ifade ettiği gibi "amelî bilim eylemde biten bilimdir."²⁷ Kutsal öğreti de, "Tanrı sözünü yalnız duymakla kalarak kendinizi aldatmayın, bu sözün uygulayıcıları da olun" (20 Yak. I, 22) âyetinde görüldüğü gibi, eyleme yöneltmektedir. Yine kutsal öğreti Eski ve Yeni Hukuk olarak ikiye ayrılmaktadır. Hukuk ise amelî bir bilim olan ahlâk bilimiyle ilgilidir.²⁸ Dolayısıyla kutsal öğretinin amelî bir bilim olması gerekir. Buna mukâbil, her bir amelî bilim insan eylemleri ile ilgilenirken, kutsal öğreti öncelikli olarak Tanrı ile ilgili bir bilimdir.²⁹ Yine, Aristo'nun *Metafizik*'in girişinde belirttiği gibi, bilimlerin en yücesi kendisi için elde edilen bilimdir. Amelî bilimler ise kendileri için değil, bir eylem için elde edilirler. Bu bağlamda değerlendirildiğinde kutsal öğreti, bilimlerin en yücesi olması nedeniyle amelî bilim olamaz.³⁰ Dolayısıyla bu bilim amelî değil, nazarî bir bilim olmalıdır.

Thomas bu ikilemden şu şekilde bir çıkış yolu bulmaya çalışır: Yukarıda da belirtildiği gibi, kutsal öğreti her ne kadar tek bir bilim ise de değişik felsefi bilimlerin alanına giren konuları içerir. Çünkü kutsal öğreti, bu alanların her birinde aynı formel yönü, yani onların ilâhî ışıkla bilinebilmelerini inceler. Bu nedenle her ne kadar felsefi bilimlerin bir kısmı nazarî, bir kısmı da amelî ise de, Thomas, Tanrı'nın tek bir bilgi ile hem kendi özünü hem de eserlerini bilmesi örneğinde olduğu gibi, kutsal öğretinin de hem nazarî hem de amelî yön içerdiğini belirtir. Bununla beraber kutsal öğretinin amelî olmaktan ziyâde

26 *ST*, Ia, 1.3. ad. 1-2.

27 Aristoteles, *Metafizik*, II, 1, 993b 21, s. 150.

28 *ST*, Ia, 1.4. obj. 1-2.

29 *ST*, Ia, 1.4. sc. 1.

30 *Sent.*, I, 1.3. sc. 1.

nazarî olduğunu da vurgular. Çünkü kutsal öğreti insanî eylemleri de konu edinmesine rağmen daha ziyâde ilâhî hakikatlerle ilgilidir.³¹

Thomas'a göre kısmen nazarî, kısmen de amelî olması nedeniyle kutsal öğreti nazarî veya amelî diğer tüm bilimlerden üstündür. Çünkü bir nazarî bilim diğer bir nazarî bilimden ya daha büyük bir kesinliğe sahip olması yönüyle ya da konusunun daha değerli olması yönüyle üstün olabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde kutsal öğreti her iki yönden de diğer nazarî bilimlerden üstündür: Kesinlik açısından değerlendirildiğinde, diğer bilimler kesinliklerini yanılabilen insan aklının tabii ışığından alırken, kutsal öğreti kesinliğini, yanıtılamaz olan ilâhî bilginin ışığından alır. Konusunun daha değerli olması açısından değerlendirildiğinde, kutsal öğreti öncelikle yüceliklerinden dolayı insan aklını aşan hakikatlerle ilgilenirken, diğer bilimler sadece insan aklının kavrayabileceği şeyleri konu edinirler. Amelî bilimler alanında ise bir bilim diğer bir bilimden daha öte bir gâyeye yöneltmesi açısından üstündür. Siyaset bilimi askerlik biliminden daha üstündür, çünkü ordunun iyiliği devletin iyiliği amacına yöneliktir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, amelî bir bilim olması yönüyle kutsal öğretinin gâyesi nihâi gâye ve bütün amelî bilimlerin gâyesi olan ebedî mutluluktur. Dolayısıyla hangi açıdan değerlendirilirse değerlendirilsin, ilâhî bilim diğer bilimlerden daha üstündür.³²

Thomas, kutsal öğretinin diğer tüm bilimlerden üstün olduğunu temellendirdikten sonra bu öğretinin tüm insanî hikmetlerin üstünde bir hikmet olduğunu ifade eder. Bilge insanın görevi düzenlemek ve hüküm vermek olunca; aşağı seviyedeki hususlar hakkında daha yüksek nedenlerin ışığında hüküm verilmesi gerektiğinde, herhangi bir düzende o düzendeki en yüksek nedeni düşünen kişi bilge kişi olarak kabul edilir. Örnek vermek gerekirse, inşaatçılıkta bir binanın planını çizene, binanın odununu yontup taşını hazırlayan işçiyle ilişkisi bağlamında bilge ve mimar denir. Yine insan hayatı düzeninde basiretli insan bilge olarak isimlendirilir, çünkü o, eylemlerini uygun bir gâyeye yönelik düzenler. Dolayısıyla mutlak anlamda âlemin en yüce nedenini, yani Tanrı'yı düşünen kişi bilge olarak isimlendirilmeye öncelikle lâyıktır. Bu anlamda hikmet, ilâhî hakikatlerin bilgisinden başka bir şey değildir. Kutsal öğreti de, sadece yaratılmış varlıklar tarafından bilinebildiği oranda değil, sadece kendi kendine bilinip kendini diğer varlıklara bildirmesi oranında da en yüce neden olarak görülen Tan-

31 ST, Ia, 1.4.

32 ST, Ia, 1.5.

rı'yı konu edinir. Bu nedenle kutsal öğreti öncelikli olarak "hikmet" kabul edilmelidir.³³

Tanrı'nın kutsal öğretinin konusu kabul edilip edilemeyeceği, bu bağlamda gündeme getirilen bir başka problemdir. Her bir bilim kendi konusunu varsayarken³⁴ kutsal öğreti Tanrı'nın ne olduğunu varsaymaz, çünkü Tanrı'nın ne olduğunu söylemek imkânsızdır. Buna mukâbil her bir bilimin konusu, öncelikli olarak ilgilendiği konudur. Kutsal öğretinin de öncelikli olarak araştırdığı konu Tanrı'dır ve bu nedenle de kutsal öğreti *teoloji* olarak isimlendirilmiştir. Bu tartışmaya Thomas'ın sunduğu çözüm, Tanrı'nın bu bilimin konusu olduğudur. Ona göre, bir bilim ile konusu arasındaki ilişki herhangi bir güç ile onun objesi arasındaki ilişki gibidir. Örnek olarak, insan ve taş, renkli olmaları yönüyle görme gücüne atfedilirler. Bu bağlamda renkli olan her şey görme gücünün aslı konusudur. Benzer şekilde kutsal bilimde de her şey Tanrı açısından değerlendirilir, çünkü değerlendirilen şey ya Tanrı'dır ya da başlangıç ve sonu açısından Tanrı'yla irtibatlıdır. Dolayısıyla Tanrı, bu bilimin asıl konusudur. Bu durum kutsal bilimin prensipleri olan iman esasları açısından da açıktır. Çünkü iman, Tanrı hakkındadır, prensiplerin, dolayısıyla da bir bütün olarak bu bilimin de konusunun Tanrı hakkında olması gerekir. Thomas'a göre bu meseledeki yanlışlık, kutsal bilimin sadece ilgilendiği konulara bakıp, bu konuları hangi açıdan incelediğini gözardı ederek bu bilimin konusunun Tanrı'dan başka bir şey olduğu hükmüne varmaktan kaynaklanmaktadır. Halbuki bu bilim öncelikli olarak Tanrı'yı, Tanrı'nın dışındaki her şeyi de O'nunla olan ilişkisi bağlamında konu edinmektedir.³⁵

Teolojinin Tanrı'yı konu edinmesi, insanın Tanrı'yı bilebilmesi anlamına gelmez. Thomas'a göre insanın bu dünyada Tanrı'nın özünü bilebilmesi mümkün değildir. Her ne kadar insan Tanrı'nın özünü bilme imkânına sahip değilse de, O'nun eşyayı yaratmadaki etkisini, O'nun kendi sûretini daha açık yansıtan yüce varlıkların nedeni olduğunu ve O'nun, kendi eseri olan bu varlıkların hepsinden farklı olduğunu bildiği oranda bu bilgiye yaklaşma imkânına sahiptir. Bu bilgiyi elde etme gayretinde olan insan, tabîî aklının iman ışığı gibi yeni bir aydınlanma, hikmet ve anlama gücüyle desteklenip kendi kavrama seviyesinin üstüne çıkarılır. Buna rağmen insan zihni Tanrı'nın özünü

33 *ST*, Ia, 1.6.

34 Bkz. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, I, 1, 71a 13, s. 43.

35 *ST*, Ia, 1.7.

kavrayacak seviyeye ulaşamadığı için, bu ışığın O'nu sadece bir şekilde yansıttığı söylenebilir.³⁶

3. Teoloji Felsefi Argümanlar Kullanabilir mi?

Thomas Aquinas'a göre insanın tabii aklı vasıtasıyla elde ettiği felsefi bilgi ile vahiy vasıtasıyla insana ulaşan kutsal öğreti arasında bir çelişkinin olması mümkün değildir. Çünkü her şeyden önce insanın fitrî olarak sahip olduğu prensipler de Tanrı tarafından onun tabiatına yerleştirilmişlerdir. İlâhî bilgiye dâhil olan bu prensiplerle çelişen şey ilâhî bilgi ile çelişiyor demektir. Dolayısıyla ilâhî olarak vahyedilmiş iman esasları olarak kabul edilen prensiplerle tabii olarak elde edilen bilginin çelişmesi imkânsızdır. Bu durumda iman prensipleriyle çelişik bir delil öne sürüldüğünde bu delilin insan fitratına yerleştirilen ilk prensiplerden yanlış bir çıkarımla elde edildiği, dolayısıyla da burhânî bir güce sahip olmadığı söylenebilir.³⁷

Kutsal öğretiyle felsefi bilgi arasında bir çelişkinin olmadığını açıkça ifade eden Thomas için asıl tartışılması gereken problem felsefi delillerin ve felsefi otoritelerin teolojide kullanılabilir olup olmadığıdır. Thomas'ın çağdaşları arasında iman alanının felsefi temellendirmeye tamamen kapalı olduğunu düşünenler vardır. Bu görüş sahiplerinin kullandığı delillerden birkaç örnek şöyledir: 1 Korintlilere 1:17'de "Mesih beni vaftiz etmeye değil İncil'i vaaz etmeye gönderdi, fakat belîğ hikmetle değil", yani filozofların öğretileriyle değil denir. Ambrose "İmanın talep edildiği yerde delilleri bir kenara bırakın" der. Jerome Tanrı'ya yalvararak "Rabbim! Dini olmayan kitapları edinip onları okusaydım seni inkâr ederdim" demiştir. Yine Jerome "Bizim sapkınlarla hiçbir ortak sözümlüğün olmaması gerekir, halbuki onlar iman esaslarını çarpıtmak için filozofların öğretilerini kullanırlar" der.

Bu bağlamda Augustine'e göre, Kutsal Metin'de bir yanlışlığın olabileceği kabul edildiğinde onun iman esasını doğrulamadaki otoritesi sarsılmaktadır. Halbuki kutsal öğreti, yanlışlık içermeleri nedeniyle filozofların öğretilerini birçok noktada reddetmektedir ve bu nedenle bir şeyi doğrulamada onların otoritesi etkili değildir. Son olarak her bir bilimin kendi prensipleri vardır; kutsal öğretinin de prensipleri yani iman esasları bulunmaktadır. Diğer bilimlerde bir bilim başka bir bilimin prensiplerini hareket noktası alırsa yanlış hareket etmiş olur.

³⁶ *Trin.*, 1.2.

³⁷ *SCG*, I, 7.

Dolayısıyla filozofların öğretileri kullanıldığında kutsal öğretide de yanlış noktadan hareket etmiş olur. Bu nedenle felsefi metinlerin teolojide kullanılmaması gerekir.³⁸ Buna mukâbil kutsal öğretilerde felsefi delillerin kullanılmasında bir sakınca görmeyenler, hatta bunu gerekli görenler de vardır. Bu görüşü destekler mâhiyette Titus 1:12'de şair Epimenides'in şiirinin bir mısrası kullanılarak "Giritliler hep yalancı, vahşi ve açgözlüdürler" denir. Augustine ise "Filozof olarak isimlendirilen kişiler bizim inancımızla ilgili doğru veya uygun bir şey söylemişlerse, bunlardan sadece korkmamakla yetinmeyip, onları hak etmeyen sahiplerinden alarak kendi kullanımımıza koymalıyız" der. Dolayısıyla felsefi delillerin kutsal öğretilerde kullanılmasında bir sakınca yoktur.³⁹

Thomas kutsal öğretinin iman ışığına dayanması gibi felsefenin de tabii aklın ışığına dayandığını belirtir. Dolayısıyla felsefi olanın iman alanına ait olanla çelişmesi mümkün değildir. Şayet felsefede imana aykırı bir şey bulunursa bu felsefe olmaktan ziyâde eksik bir akıl yürütmeden dolayı felsefenin kötü kullanılmasıdır. Bu durumda da felsefi prensipler kullanılarak bu yanlışlığın reddedilmesi mümkündür. İman esaslarının burhânî olarak ispatlanmasının mümkün olmaması gibi, iman esaslarıyla çelişen şeylerin de yanlışlığı burhânî olarak ispatlanamazsa da, bu çelişik sonucun zorunlu olmadığı gösterilebilir. Dolayısıyla felsefe kutsal öğretilerde üç açıdan kullanılabilir: İlk olarak iman alanında zorunlu olarak bilmemiz gereken iman öncüllerini ispatlamak için felsefe kullanılabilir. Bunlar Tanrı ile ilgili olarak tabii akıl vasıtasıyla ispatlanan hakikatlerdir; Tanrı'nın var olması, bir olması, diğer varlıklarla ilgili olarak felsefenin ispatlayıp imanın varsaydığı hakikatler gibi. İkinci olarak felsefe imanın içeriğine analogi yoluyla ışık tutmak için kullanılabilir. Bu bağlamda Augustine, teslisi izah için felsefi öğretilerden aldığı birçok analogi kullanır. Son olarak imana aykırı iddiaları ya yanlışlıklarını ya da zorunlu olmadıklarını göstererek reddetmek için felsefe kullanılabilir. Bununla birlikte kutsal öğretilerde felsefeyi kullananların bazı hatalara düşme ihtimali de vardır. Bu bağlamda yapılan hatalardan biri, imana aykırı öğretileri kullanmaktır. Diğer bir hata ise kişinin iman alanını felsefenin sınırlarına dâhil ederek felsefenin ispatlayamadığı hiçbir şeye inanmamaya karar vermesidir. Halbuki felsefenin iman sınırları içine çekilmesi gerekir.⁴⁰

38 Bkz. *Trin.*, 2.3. obj. 1-8.

39 Bkz. *Trin.*, 2.3. sc. 1-6.

40 *Trin.*, 2.3.

Thomas'a göre felsefenin kutsal öğretilerde kullanılmasına karşı çıkarılanların ifadeleri, onların, iman hakikatlerini kabul etmenin filozofların öğretilerine bağlı olduğunu îmâ eder tarzda felsefeyi ön plana çıkaran bir kullanıma karşı olduklarını gösterir. Fakat bu, kutsal öğreti doktorlarının felsefeyi ikincil bir rolde kullanmalarına engel değildir. Yine birbirleriyle irtibatlı bilimler birbirlerinin prensiplerini kullanabilirler. Hiçbirerinde sonra gelen bilim, derece bakımından yüksek olsun veya olmasın önce gelen bilimin prensiplerini kullanır. Örnek olarak, en yüce bilim olan metafizik, alt bilimlerin ulaştığı sonuçları kullanır. Benzer bir şekilde daha aşağı derecede olmalarına rağmen diğer bütün bilimlerin bir anlamda yardımcısı ve oluşumunu hazırlayıcısı olduğu teoloji de bu bilimlerin prensiplerini kullanır. Kutsal öğreti, felsefi öğretileri kendi menfaatine uygun bir şekilde kullanmakla beraber, bu öğretileri filozofların otoritesinden dolayı değil, onların söylediklerinin aklılığından dolayı kabul eder. Bu bağlamda doğru olan kabul edilir, yanlış olan ise reddedilir. Fakat bu öğretiler muhaliflerin görüşlerini reddetmek amacıyla kullanıldığında ise, onlar için otorite olmaları sebebiyle kullanılırlar.⁴¹

Felsefi argümanların teolojide kullanılmasının gerekliliğine inanan Thomas Aquinas iki büyük teolojik *Summa*'sı olan *Summa Theologica* ve *Summa Contra Gentiles*'te bunun en güzel örneğini vermiştir. İnsan bilgisi açısından bakıldığında iman konusu olan ilâhî hakikatlerle ilgili iki tür doğrunun olduğunu vurgulayan Thomas, tabii akıl yoluyla ispatlanabilen hakikatleri ispatlamak; bu yolla ispatlanması mümkün olmayan hakikatlere inanmanın akla aykırı olmadığını, bu hakikatleri reddedenlerin delillerinin burhânî olmadığını ve her ne kadar bu hakikatlerin tabii akılla ispatlanması mümkün olmasa da birtakım analogilerle kısmen anlaşılabilir kılınabileceğini göstermek amacıyla başta Aristo olmak üzere, Dionysius, Boethius, Augustine, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Musa b. Meymûn ve daha birçok filozofun eserlerinde bulabildiği her türlü argümanı alıp bunları kendi teolojisinin uyumlu bir parçası haline dönüştürmüştür. Felsefi argümanların yetersiz kaldığı noktada da Thomas, vahyin ve geleneğin otoritesine bağlanmanın gerekliliğini vurgulamıştır.

Bu makalede ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olan Thomas Aquinas'ın iman, teoloji ve akıl ilişkisine dair gö-

⁴¹ *Trin.*, 2.3. ad. 1-8.

rüşlerini sunmaya çalıştık. Yunan ve İslâm düşüncesi mirasının Batı Avrupa'ya yeni ulaştığı bir dönemde yaşayan Thomas'ın en büyük amacı, bu mirası en uygun şekilde Hıristiyan inancının hizmetinde kullanabilmektir. Bu bağlamda Thomas'ın felsefi bilgiye ilave olarak niçin bir vahyedilmiş öğretiye ihtiyaç olduğunu, bu öğretinin bir bilim olarak tanımını ve diğer bilimlerle olan ilişkisini izah ederken bu düşünce mirasından nasıl faydalandığını göstermeye çalıştık.

Felsefi bilgi birikiminin güçlü bir şekilde etkisini gösterdiği bir dönemde yaşayan Thomas, Hıristiyan inancının bir mensubu olarak her şeyden önce vahyedilmiş inancın gerekliliğini ispatlamak durumundaydı. İnsanın tabii aklının ürettiği felsefi bilginin değerine vurgu yapan Thomas, tabii aklın ulaşabileceği hakikatlerin sınırlı olduğunu belirterek, bu sınırın ötesindeki hakikatlere ulaşmak için insan zihninin tabii aklın aydınlatmasına ilave olarak yeni bir ilâhî ışıkla aydınlatılmasının gerekli olduğunu vurgular. Nazarî olarak tabii aklın birçok hakikate ulaşabileceği kabul edilse bile, karşılaşılan fiili durum, birçok insanın değişik nedenlerden dolayı bu imkândan mahrum kalmış olduğu gerçeğidir. Bazıları fitrat gereği, bazıları günlük hayatın değişik meşgalelerinden, bazıları bu hakikatleri kavrayacak yaşta olmamalarından, diğer bazıları ise tembelliklerinden dolayı ilâhî hakikatlere ulaşamazlar. Yine, ilâhî hakikatlere tabii akıl vasıtasıyla ulaşmak uzun bir uğraş gerektirir ve tabii akıl yolu yanlışlıklara açıktır. Bütün bu zorluklardan dolayı bu tür hakikatlere ulaşma sadece tabii aklın araştırmasına bırakılmayıp vahiy yoluyla insanın kabulüne sunulmuştur. Yine fitratının aklın sınırları ötesindeki hakikatlere meyyal yaratılması nedeniyle insan, iman yoluyla bu tür hakikatlere çağırılmıştır. Dolayısıyla hem aklının ulaşıp kavrayabileceği hem de aklının sınırını aşan hakikatler insanın kabulüne sunulmuştur.

Thomas ilâhî aydınlatma veya vahiy vasıtasıyla insana sunulan hakikatlerin tamamını “kutsal öğreti”, “ilâhî bilim” veya “teoloji” olarak isimlendirir. Thomas'ın burada bahsettiği teoloji, filozofların bahsettiği teoloji veya metafizikten farklı olup ondan üstündür. Teoloji öncelikle Tanrı'yı, sonra da Tanrı dışındaki bütün varlıkları O'nunla olan ilişkileri bağlamında inceleyen bir bilimdir. Bu açıdan birçok felsefi disiplinin alanına giren konular Tanrı ile ilişkileri bağlamında teolojinin konusu olur. Bu nedenle teoloji bir yönüyle nazarî, bir yönüyle de amelî bir bilim olmakla beraber daha çok nazarî bilime benzeyen bir bilimdir. Teoloji, konusunun yüceliği ve kesinliğini tabii aklın ışığının ötesinde bir ışıktan alması açısından nazarî bilimlerden, gâyesinin ebedî mutluluk olması açısından da amelî bilimlerden üstündür. Teoloji

öncelikli olarak Tanrı'yı konu edinmesi açısından hikmet olarak isimlendirilmeye her şeyden daha fazla lâyıktır. Fakat teolojinin Tanrı'yı konu edinmesi, insanın Tanrı'nın özünü tam olarak bilebileceği anlamına gelmez. Teolojinin gâyesi, insanı Tanrısal özün bilgisine mümkün olduğu oranda yaklaştırmaktır.

Thomas'a göre kutsal öğretisi ile tabii aklın ulaştığı felsefi hakikatler arasında bir çelişkinin bulunması imkansızdır. Çünkü her ikisinin kaynağı da Tanrı'dır. Ortada çelişik bir durum varsa bu, felsefenin yanlış kullanımından kaynaklanır. Yanlış kullanımın önüne geçmek de felsefenin bilinip en iyi şekilde teolojinin hizmetine sunulmasına bağlıdır. Bu nedenle de Thomas, teolojinin iman alanında zorunlu olarak bilinmesi gereken hakikatleri ispatlaması, imanın içeriğine analogi yoluyla ışık tutması, son olarak da imana aykırı iddiaları reddetmek amacıyla felsefi argümanları kullanması gerektiğini düşünür. Kendi teolojik eserleri de bu yöntemi en başarılı şekilde gerçekleştirdiğinin bir göstergesidir.