

ARİSTOTELES VE THOMAS AQUINAS'TA ERDEMLER

Hülya Umut Tok

174982

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans

Ankara, 2006

KABUL VE ONAY

Hülya Umut Tok tarafından hazırlanan “Aristoteles ve Thomas Aquinas’ta Erdemler” adlı bu çalışma, 23. 01. 2006 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.


Doç. Dr. Abdullah Kaygı (Başkan- Danışman)

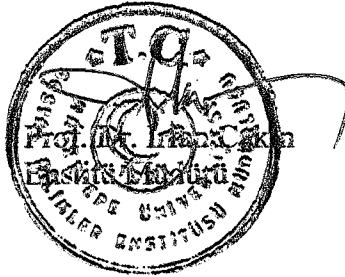

Prof. Dr. İoanna Kuçuradi


Doç. Dr. Hülya Yetişken


Doç. Dr. İsmail Demirdöven


Doç. Dr. David Grünberg

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde belirttiğim koşullarda saklanması için verdiğimi onaylarım:

- ☒ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

23. 02. 2006

Hülya Umut Tok

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada danışmanlığımı üstlenen ve yardımlarını esirgemeyen hocam sayın Doç. Dr. Abdullah Kaygı'ya, Thomas Aquinas konusunda beni yönlendiren sayın Yücel Dursun'a, çalışmamda gerekli olan kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan sayın Muhiiddin Gürbüz'e, tez özetinin çevirisini yapan Abdurrahman Aydın'a ve son olarak destek ve sabırlarından dolayı aileme ve dostlarıma teşekkür ederim.



ÖZET

Hülya Umut TOK, Aristoteles ve Thomas Aquinas'ta Erdemler, Yüksek Lisans, 2006

Ortaçağ'da, Aristoteles'in görüşleri, Hristiyanlıkla uyuşmadığı gerekçesiyle Kilise otoriteleri tarafından dışlanır. Ancak St. Thomas, çağının pek çok teolog ve filozofunun aksine, Hristiyanlık inancını temellendirmede Aristoteles felsefesinden yararlanılabileceğini düşünür. Hristiyanlığa ait birçok açıklamaya Aristoteles felsefesiyle temel sağlamaya çalışan Thomas, Hristiyan ahlak öğretisini de Aristoteles etiğiyle temellendirmeye çalışır. Bu amaçla Thomas, Hristiyanlığın insan tasarımına bağlı erdem görüşünü, Aristoteles'in erdem görüşüyle bağdaştırmaya çalışır. Çünkü Thomas, Hristiyan ahlakına dayanan erdem görüşünü rasyonelleştirmek istemektedir.

Ancak St. Thomas'ın bu bağdaştırma çabası başarılı olmuş görünmemektedir. Çünkü, Aristoteles'e göre erdem insanın ona özgü olanaklarıyla gerçekleştirilirken ve kişinin erdemli olup olmadığı ya da ne türden eylemler gerçekleştirdiğinde erdemli olduğu, kişi tarafından bilinebilirken, St. Thomas'a göre kişinin erdemli olması Hristiyan inancının kabul edilmesi koşuluna dayanmakta, onun erdemli olup olmadığını son tahlilde ancak Tanrı bilebilmektedir.

Erdemi ikisi de "orta olma olarak tanımlamakla birlikte, St. Thomas ve Aristoteles arasındaki farklılık, tek tek bütün erdemlere ilişkin yaptıkları belirlemelerde tayin edici bir rol oynar. Örneğin Aristoteles'te ölçülülük hazlarda ne aşırıya kaçmak ne de eksik kalmak iken, Thomas'ta bütün bedensel gereksinimleri karşılamaktan uzak durmaktır.

Bu çalışmada, iki filozofun erdem görüşü arasında kısa bir örnekle açıklanmaya çalışılan farklılıklar ele alınmış ve Thomas'ın bağdaştırma iddiasına karşın var olan bu farklılığın temel nedenleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Erdem, insan doğası, insan tasarımı, etik, ahlak, bilgi, inanç

ABSTRACT

Hulya Umut TOK, The Virtues In Aristotle and Thomas Aquinas, Master's Thesis 2006.

In the Middle Ages, the ideas of Aristotle had been excluded by the church authorities whose argument was that these ideas were conflicting Christianity. However, St. Thomas, contrary to his contemporary theologians and philosophers thinks that the philosophy of Aristotle can be utilized to establish the Christian faith. Thomas, who tries to provide foundations for many revelations belong to Christianity, also tries to find a foundation for the doctrine of Christian morality in Aristotle's ethic. To carry out this aim, Thomas tries to reconcile the virtue idea which is bound to human conception of Christianity, with the virtue idea of Aristotle. Because he wants to rationalize the virtue idea based on Christian Morality.

But it doesn't seem that this try of reconciling had been successful. Because, while, according to Aristotle, the virtue could be realized by the possibilities that are peculiar to man and it could be known by the person himself whether he is virtuous or not and what kind of actions makes him virtuous, according to St. Thomas being virtuous is based on the recognition of Christian faith and in the final analysis only God can know whether a person is virtuous or not.

Though both are defining the virtue as being moderate, the difference between Aristotle and St. Thomas plays a designating role in the determinations they make about the all of the virtues one by one. For example, while temperance according to Aristotle, means neither excessiveness nor deficiency in pleasures; according to Thomas, it means avoiding the satisfaction of the all necessities of the body.

In this study it is dwelled upon the differences between the virtue ideas of the two philosophers, which are tried to be explained on a short example and it is tried to be brought up these differences which exist despite the reconciling claim of St. Thomas.

Keywords: Virtue, human nature, human conception, ethics, morality, knowledge, faith



İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
ÖZET.....	ii
İNGİLİZCE ÖZET.....	iii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1. ARİSTOTELES ETİĞİ.....	16
1. 1- Aristoteles'te İnsanın Doğası Ve Amacı.....	16
2. 2- Aristoteles'te Erdemler.....	20
BÖLÜM 2. THOMAS AQUINAS'IN AHLAK GÖRÜŞÜ.....	36
2. 1 Thomas Aquinas'ta İnsanın Doğası Ve Amacı.....	36
2. 2- Thomas Aquinas'ta Erdemler.....	41
2. 2. 1- Kazanılan Erdemler.....	41
2. 2. 2- Doğal Yasa ve İlkeleri.....	61
2. 2. 3- Aşılana Erdemler.....	76
BÖLÜM 3. DEĞERLENDİRME.....	85
3. 1- Aristoteles ve Thomas Aquinas'ın Görüşlerinin Etik ve Ahlak Ayrımı Açısından Karşılaştırılması.....	85
3. 2- Aristoteles ve Thomas Aquinas'ın Erdem Görüşlerinin Karşılaştırılması.....	91
SONUÇ.....	98
KAYNAKÇA.....	103

GİRİŞ

Etik tarihinde ortaya konulan görüşler incelendiğinde filozofların, çeşitli yönleriyle eylemin neliğini belirlemeye çalıştıkları görülmektedir. Ancak, etikle uğraşan filozofların inceleme nesnesi “eylem” ve ona ilişkin ilkelerin belirlenmesi ve betimlenmesi olması bakımından aynı olmakla birlikte, onların eylemin neliği ve onun belirleyicileri hakkında ulaştığı sonuçlar birbirinden farklı olmuştur.

Etik alanındaki araştırmalardan, eylemle ilgili ortaya çıkan sonuçların birbirinden farklı biçimlenmiş olmasının çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Bunların en başında gelen neden ise filozofların ele aldıkları konunun “insanın eylemi” olduğunun bilincini taşımalarına rağmen, eylemin faili olan insan hakkında birbirinden farklı görüşlere sahip olmalarıdır. Dolayısıyla “eylemin neliği” ve eylemin belirleyicilerini ortaya koyarken, filozofun eylemin gerçekleştiricisi olan insan hakkında bir “tasarımdan” mı yoksa bir “bilgiden” mi hareket ettiği önem kazanmaktadır. Böylece, Mengüşoğlu’nun da belirttiği gibi, “İnsanı parçalayan, şu veya bu yana bölen bir felsefe görüşü üzerinde kurulan bir etikte, insanı ‘başarılarıyla’, yani ‘varlık koşulları ile’ ve ‘varlık öğeleri ile’ birlikte somut, ontik bir bütün olarak inceleyen...bir etik arasında birtakım farkların bulunması gerekmektedir.” (Mengüşoğlu 1997: 270).

Bir insan tasarımı üzerinde temellenen etik araştırmaları eylemin faili olan insanın yapısını genellikle epistemoloji, din, biyoloji gibi alanlara dayalı olarak açıkladıklarından, eylemin belirleyicileri konusundaki açıklamaları da insan hakkındaki bu tek taraflı, indirgenmiş, sıranması olanaksız tasarımlara dayanmaktadır. Bunun en açık örneği, Antikçağ’da insanın eylemi konusunda Sofistler’in dile getirdiği görüştür. Bu filozoflar, felsefenin bir disiplini olan epistemoloji konusunda ileri sürdükleri “bilgi görecelidir” düşüncesini, insanın eylemini konu alan etiğe de taşımışlardır. Böylece onlar, insanın edimlerini belirleyen kuralların göreceli olduğunu, bu göreceliğin ise “fayda” ilkesinden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir (Capelle II 1995: 80). Bu görüş, daha sonraki dönemlerde pek çok filozof tarafından asıl biçimini koruyarak ya da belli ölçülerde değişime uğrayarak savunulmuştur. Ancak insanın eylemine bu türden bir yaklaşım bilgisel bir disiplin olan etiğe değil, daha çok “yapılması gerekene” ilişkin düşünceler dile getiren “ahlakiara” özgü bir yaklaşım tarzıdır.

Araştırma tarzı bakımından ahlaklardan farklı olarak etik, özünde, Sofistler'in yaptığı saptamanın aksine, eylem konusunda göreliliğe yer bırakmayacak şekilde, insanın (etik bakımından doğru) bir eylem gerçekleştirmesinin "nasıllığı" konusunda betimleme yapmaya çalışan bir disiplindir. Etiğe, bu türden doğru bir betimleme olanağını kazandıran ilk ve en önemli özellik ise eylemin belirleyicilerine ilişkin saptama yapılırken, insan hakkındaki çeşitli tasarımlardan değil, onun bütününde ne olduğunu ortaya koyan sınanabilir bilgilerden hareket edilmesidir. Çünkü, ancak insanın yapısına ilişkin doğru bir betimleme sayesinde onun eyleminin yapısı hakkındaki bilinmezler açığa çıkacaktır.

Yukarıda dile getirilen türden bir etik araştırmasıyla ilgi kurulabilecek ilk örneğe, aynı zamanda Sofistlerin göreceli ahlak anlayışlarının karşısında yer alan ve felsefenin özünün "nelik araştırması" olduğu görüşünü savunan Platon'da rastlanır. Platon *Devlet*'inde, insan ruhunun yapısını inceler, onu kısımlara ayırır, her bir kısımia ilgili olan edimlerin neler olduğunu belirler ve eylemle ilgili görüşlerini bu belirleme sonucunda oluşturur. Platon, ilk olarak, insan ruhunda istek ve akıl olmak üzere iki kısım bulunduğunu, istek yanının ise arzulayan ve kızgınlık duyan olmak üzere iki parçadan oluştuğunu belirtir (Platon 1995: 439d / 439e). Platon'a göre bu yanlardan biri olan aklın işi, insana eylemini belirleyen ölçüyü vermek iken, istek yanlarının işi aklın sözünü dinlemektir. İnsanın doğru bir insan olması ise, ondaki bu yanların her birinin kendi işini yapmasıyla mümkün hale gelmektedir (Platon 1995: 441e). Böylelikle Platon, insanın etik eylemini belirleyen ölçüyü insan aklı olarak saptamakia, insanda bulunan bir olanağa, "ahlaksallık taşıyan eylemde bulunma" olanağına işaret etmektedir. Ancak, elbette ki Platon'un insanın eylemine ilişkin belirlemeleri başlangıç niteliğinde ve geliştirilmesi gereken belirlemelerdir. Onun açtığı bu yolu geliştirecek olan filozof ise etiğin bilgisel ve felsefi bir disiplin olarak kurulmasında en önemli katkıyı sağlayan Aristoteles'tir.

Bu çalışmada, etik görüşü incelenecek filozoflardan biri olan Aristoteles, insanın eylemine ilişkin etik incelemesi sırasında, Platon gibi, insanın ne olduğunu, onun yapısını ve özelliklerini ele alır. O, etik araştırmasında, etik tarihi içerisinde sıklıkla

rastlanan pek çok örnekten farklı olarak, her durumda yapılması gerekene ilişkin yargılar belirleme, ya da bu yargıları temellendirmekle uğraşmaz. İnsanın eylemini tüm yönleriyle inceleme konusu yapar ve eylemin gerçekleştircisinin insan olduğunun bilincinde olarak, bakışını bu eylemin failine yönlendirir: İnsan bitkilerle ve hayvanlarla ortak olan yönleri ya da yaşam biçimlerine sahip olmakla birlikte, kendine özgü nitelikleri de bulunan bir varlıktır.

Aristoteles, insana özgü yaşam biçimine “akıl sahibi olanın bir tür eylem yaşamıdır” der; çünkü insanın her yaptığı onun değerini göstermemektedir. Hazılara göre eylemek insanın değerini ortaya koymaz, tutkudan dolayı eylemek de. “Bir tür eylem yaşamı” “etkinlik halinde olan yaşam”dır. İnsanın işi, yani ayırt edici yönü, ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir (Aristoteles 1998a: 1098a 7). Bu onu değerli kılan, ancak “bir insan”a değil, genel olarak (tür olarak) “insan”a değerini veren bir etkinliktir. Bu aynı zamanda insan türünün erdemidir.

Bu etkinliği en iyi şekilde gerçekleştirenler ise erdemli kişilerdir. Yani ruhundaki daha alt kısımları (başka deyişle, akıldan pay alan yetileri), hazıların, zevk ya da tutkuların yönetimine değil, aklın yönetimine verenler erdemlidirler. Bu düşünce onun kendisinin verdiği bir örnek üzerinden açıklanırsa : “Gitarcının işi gitar çalmaktır, erdemli gitarcının işi ise iyi gitar çalmak.” (Aristoteles 1998a: 1098a 10). Yani gitarıyı gitarı yapan özellik gitar çalmasıdır, iyi yapan ise iyi gitar çalması. Başka bir deyişle: Gitarcının erdemi gitar çalmak, erdemli gitarcının erdemi ise gitarıcılık mesleğini icra edenlere özgü erdeme uygun gitar çalmaktır. Böylece, insanın erdemi olan akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği kim en iyi şekilde gerçekleştiriyorsa o erdemli “bir insan” olacaktır. Yani insansal iyi ruhun erdeme uygun etkinliği olacaktır.

Aristoteles’in, “bir tür etkinlik yaşamı” diye söz ettiği yaşam, yani “etkinlik halinde olan yaşam” ile kastettiği budur. İnsana özgü olan akla uygun edimlerdir, hayvanlarda bulunan bir özellik olan duyusallıkla ilişki halinde olan edimler insansal değildir. Akla uygun edimler insanın erdeme uygun eylemleridir, akla uygun eylemi gerçekleştirmek erdemli eylemektir ve erdemli eyleyen insan da erdemli bir insandır. Ancak bunun tek bir edimle gerçekleştirilmesi söz konusu değildir. Nasıl ki “tek bir kırlangıç baharı

getirmez, ne de tek bir gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz” (Aristoteles 1998a: 1098a 16) Aristoteles’e göre. Bu nedenle onun, erdeme göre eylemekten anladığı, yaşamın sonuna dek süren bir etkinliktir. Bu etkinliği gerçekleştiren kişi ise doğasına uygun yaşamaktadır, yani kendi türüne özgü işini yapmaktadır.

Aristoteles tüm bu belirlemeleri sırasında, hareket noktası olarak, Ortaçağ’da yapıldığı gibi, dinsei bir takım inançlara dayanmak yerine, yalnızca kendi algılarına verili olan bir gerçeklik alanını kullanır. İnsan nedir ki erdemli, başka bir deyişle “ahlaklı”, olmalıdır? diye sorduktan sonra dönüp bakacağı yer insanın kendisi ve yapıp etmeleridir. Bunların dışında kaynak olarak kullanabileceği hiçbir alan yoktur. Ortaçağ’da ise insan kökeni Tanrı’ya dayanan bir varlık olarak görülür. İnsanın bir değeri varsa bu, Tanrı gibi değerli bir varlık tarafından yaratılmış olması nedeniyledir. Ya da aynı şekilde, ona mevcut yapısını veren yine Tanrı’dır. Ortaçağ’ın bakış açısına göre insan, ahlaksal edimler gerçekleştiren bir varlıktır ama bu ahlaksallık Tanrı’ya ulaşma ve günahattan arınma yönünde eyleme anlamında bir ahlaksallık olmalıdır. Ancak, Aristoteles için, bir etik araştırmasında soru konusu edilenlerin cevabını Tanrıların insanlara ilişkin planları ve tasarıları hakkındaki mitsei söylemler ya da sağduyuya dayalı çıkarımlar veremez. İnsan Kronos’tan ya da Zeus’tan dolayı değerli değildir. Yaşam alanını oluşturan yer kürenin evrenin merkezinde bulunması da onu değerli kılmaz. İnsan vardır, bu dünyanın içindedir, diğer varlıklarla ortak ve onlardan ayrılan bir takım özellikleri bulunmaktadır. Onun dünyevi yaşantısından önce ne durumda olduğu önemli değildir, nasıl olduğu ve hatta nasıl “böyle” olduğu da. Bu tür sorunlarla ilgilenmez Aristoteles. İnsanın işine bakar, onun ne olduğunu sorar ve bu soruya ilişkin cevaptan hareketle onun nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin bir saptama yapar.

Aristoteles ve yaptıkları ister ahlak felsefesi isterse etik bir inceleme olsun, bazılarının yukarıda birkaç cümleyle sözü edilen İlkçağ filozofları için dünyaya, dünyada olan bitene bakmak ve bunun ötesinde bir neden ya da yaşam biçimi aramamak son derece doğaldır. Elbette buna “Thales, Anaksimenes ya da Anaksagoras’ın olan bitenin ötesine baktığı ya da olan bitenin arkhe’sinin ne olduğunu araştırdığı biçiminde bir karşı savla itiraz edilebilir. Ama unutulmamalıdır ki “arkhe”nin ne olduğunu sorgularken bile

dönüp baktıkları yer bu dünyanın kendisidir, başka dünyalar değil. Thales “arkhe”nin su olduğunu söyler, çünkü doğayı gözlemlediğinde su sayesinde her şeyin büyüyüp geliştiğini ve yaşamını sürdürdüğünü görmüştür.¹ Ne de Anaksimenes’in hava’sı, Anaksagoras’ın nous’u bu dünyanın dışında birer arkhe’dirler. Herakleitos’un logos’u, Anaksimandros’un apeiron’u için de böyledir. Onların arkhe’leri daha metafizikseidir, ama bunları arkhe olarak tasarımlarının temel nedeni, dünyada olup bitenlere ilişkin gözlemleri sonucu ulaştıkları birtakım vargılardır: Dünyanın içindeki sonsuz değişimin bir değişmez yasası olmalıdır, ya da eğer dünyada süreduran bir sonsuz devinim varsa, bunu sağlayan bir sonsuz- sınırsız madde ya da şey mevcut olmalıdır. İşte bu açıklama çabalarının tümü bu nedenlerle ilk felsefi ya da bilimsel çabalar olarak adlandırılmayı hak etmişlerdir. İçlerinden yalnızca biri farklıdır: “Evrenin yaratıcısı Tanrı’dır”, dediği için Aristoteles’in eleştiri oklarına maruz kalan Ksenophanes. Çünkü, Ksenophanes’in bu açıklaması Aristoteles’e göre ne özgün, ne de felsefi ve bilimsel olan bir açıklamadır (Aristoteles 1996a: 986b 25). Ancak onun, bilimsel ve felsefi olmadığı için üzerinde konuşmaya ve tartışmaya lüzum görmediği bu açıklama biçimi, Aristoteles’ten yaklaşık 800 yıl sonra bütün bir Batı ve Orta Doğu dünyasına egemen olacaktır.

Yineleyince: Aristoteles için önemli olan, inancın bir tasarımı olan “öte dünya” değil, bu dünyadır. Onun hareketini ve değişimini fizikle açıklamaya çalışır, içinde yaşayan varlıkların doğasını *De Anima* ile; dünya içinde yaşayan birçok varlıktan akla sahip olmasıyla ayrılan insanın bilme’sini *Analitikler*’le; yaratmasını *Poetika*’yla; diğer insanlarla bir araya gelmesini, birleşmesini ve ayrılmasını, iletişimini, toplu halde yaşamasını, işbölümü yapmasını *Politika*’yla; politik bir canlı olarak nitelendirdiği insanın etkinliklerini ve eylemlerini ise *Etik*’le. Elbette “*Prote Philosophia*” olan *Metafizik*’inde yolunun farklı olduğu söylenebilir; ya da baktığı yerin. Çünkü, *Metafizik*’te ele aldığı konular duyusal olarak verili olan şeylerin dışındadır. Vargıları da öyle. Örneğin burada kendisi devinmeyen ama her türlü devinimin başlatıcısı olan bir “ilk hareket ettirici”den söz eder, ki bu görüş daha sonra Ortaçağ Hristiyan ve İslam dünyası için oldukça elverişli olmuştur. Ama aslında *Metafizik*’te yaptığı da feisefedir. Hem de ona göre, tam anlamıyla felsefe. Çünkü onun için, felsefe ilk ilkelerin ve ilk

¹ Bkz: Aristoteles 1996a: 983b 25.

nedenlerin bilimidir ve *Metafizik* bu ilke ve nedenlerle birlikte varlık olarak varlığı ele alması bakımından, ilk felsefedir (Aristoteles 1996a: 1025b 1).

Ancak Aristoteles'in yukarıda sözü edilen eserlerinde ortaya koyduğu görüşler, Ortaçağ'da ya hiç kabul görmemiş ya da yalnızca Hristiyan ve İslam öğretileri için elverişli bir zemin sağladığı ölçüde onaylanmıştır. Bu çağ, daha önce sözü edilen, dünyaya ve evrene ilişkin soruların saf bir tavırla sorulup elden geldiğince bilimsel ve felsefi bir biçimde cevaplarının arandığı, bunun için konuyla ilgili fenomenlerin nesne edildiği, bu tür bir ele alış tarzının dışına çıkan görüş ve incelemelerin ise felsefi ve bilimsel olmaktan uzak addedilerek dışlandığı İlkçağ'ın aksine, vahiy yoluyla indirildiğine inanılan kutsal kitaplarda yazılı olanları "hakikat" kabul eden, bunlar üzerinde tartışma ya da sorgulama yapmanın ise yasaklandığı bir çağdır. Evren yaratılmış bir evrendir, dünya ise yaratılmış olan bu evrenin bir parçasıdır. Onların yaratıcısı da Tanrı'dır. Doğadaki hayvanlar, bitkiler ve insan dışında Tanrı'nın, melekler gibi başka türden yaratıkları da vardır. Bunların tümü yetkinlik bakımından bir sıradüzeni oluşturmaktadırlar. İçerinde Tanrı'ya en yakın ve benzer olanı meleklerdir (Gökberk 1998: 153). İnsan ise Hristiyanlığın dogmalarından olan İlk Günah nedeniyle Tanrı'dan uzaklaşmış, bu dünyaya atılmış bir varlıktır. Bu yüzden o, hem akısal yönden hem de ahlaki yönden zayıftır. Akısal yönden zayıftır, çünkü bilgisi duyumlayabildiklerinin ötesindeki asıl olan varlığa uzanamamaktadır. Ahlaki yönden zayıftır, çünkü bu dünyada kötülüğe uğramaktan kaçınmadığı gibi, kendini kötülük etmekten alıkoyması da oldukça zordur.

İnsan aklı her ne kadar Aristoteles'in sözünü ettiği şekilde varlıklar silsilesini takip ederek her varlığın başka bir varlık nedeni olduğunu, ya da her devinen şeyin bir başka devindiricisi olduğunu keşfederek sonunda kendisi devinmeyen, değişmeyen ve hep var olan bir İlk Varlık'ın kavramına ulaşabilse de, onu bu dünyada görmesi mümkün olmadığı için, bilgisi yine de kusurlu olacaktır. Aynı şekilde, insan bu dünyada bir takım zevklerden vazgeçerek ya da onları ölçülü bir şekilde arzularak, daha tanrısal olan yanılla, yani akıyla hareket ederek mutluluğa ulaşabilir. Ama bu mutluluk, dünyadaki kötülüklerin hiç bir zaman bir sonu olmadığından, yani hem insanın kendisinin kusurlu bir yapıda olmasından, hem de dış dünyada vuku bulması her zaman

için ihtimal dahilinde olan birtakım felaketler nedeniyle ebedi olmayacaktır (T. Aquinas 1952a: Q 5,a3) / (Cantor 1969: 127).

Böylece, Ortaçağ'daki düşünörlere göre, hem ahlaki yönden hem de bilgisel yönden kusurlu olan insan varlığına rehberlik edecek şey, yalnızca Tanrı'nın kendi söylemleri olabilir. Felsefe ise bu söylemlerle çelişen pek çok sav ileri sürmektedir. Aristoteles sürekli var olan, oluşa gelmeyen, ezeli ve ebedi olan bir evrenden söz etmektedir. Oysa kutsal öğretiye göre evrenin bir başlangıcı ve sonu vardır. Bu nedenle felsefenin reddedilmesi gerekir. Aristoteles için insan ruhu ölümle birlikte yok olmaktadır. Oysa Hristiyanlık öğretisinde, insan ruhunun öte dünyada var olmaya devam ettiğı, dünyada işlediğı günah ya da sevaplarından dolayı da orada ceza ya da mükafata maruz kaldığı belirtilmektedir. Aristoteles için "Düşüncenin Düşüncesi" olan ilk varlık yalnızca kendinden ve kendi düşünmesinden haberdardır (Aristoteles 1996a: 1074b 30). Ancak öğretiye göre, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen ilk varlık, yani Tanrı her şeyin görüşüne ve bilgisine sahip olduğuna göre, dünyada olup bitenleri bilme kudretine de sahiptir (T. Aquinas 1999: viii).

İşte, Ortaçağ'da Kilise, Aristoteles'i yukarıda kısaca özetlenen görüşlerinden dolayı yargılamakta ve onun eserlerini sakıncalı eserler olarak, düşüncelerini benimseyenleri ise "günahkar" olmalarından dolayı kınamakta ve mahkum etmektedir (T. Aquinas 1999: vii).¹ Uzun bir süre devam eden bu çağ içerisinde, genel düşünüş tarzını benimsemekle, daha açık ifade etmek gerekirse, inancın nesnelerini hakikatler olarak kabul etmekle birlikte dünyevi olandan yüz çevirmeyen, hem bilgisel hem ahlaksal alanda felsefe hakkında kusurlu, felsefeci hakkında ise günahkar hükmünü vermeyen filozof ise St. Thomas Aquinas olmuştur. Onun için elbette ki İncil'de dile gelenler, Tanrı sözü oldukları için hakikattirler. İnsan aklı bunları her ne kadar kavrayamasa da onların doğrulukları su götürmez ve reddedilmeleri söz konusu bile edilemez. Ancak ona göre, felsefenin de dile getirdiğı birtakım hakikatler mevcuttur. Kutsal öğretiye

¹ Ortaçağ'da mevcut olan bu tabloyu Eco, *Gölün Adı*'nda Benedikten bir rahip olan Jorge'yi konuşturmak suretiyle ayrıntılı bir biçimde özetler: Aristoteles'in eserleri sakıncalıdır. Çünkü onun görüşleri Tanrı Sözü ile örtüşmemektedir. Hristiyan düşün adamları Hristiyanlığa yorum ve açıklama getirebilecek her türlü eseri saklamakta ve onlara değer vermektedirler ama tek gerçek olan Kutsal Kitap'ın yorumlanmaya değili, korkusuzca savunulmaya gereksinimi vardır. Ortaçağ'daki bazı düşünörlerin göklere çıkardığı Filozof'un (Aristoteles) görüşleri İncil'deki gerçeğin çarpıtılmasına neden olmuştur (Eco 1997: 454 / 533).

çelişen saviarı olması onun tamamen yok sayılması, reddedilmesi gerektiği anlamına gelmemelidir. Ona göre, Aristoteles evrenin sonsuz olduğunu ya da ruhun ölümü olduğunu ve Tanrı'nın görme kapasitesinin dünyaya dek ulaşmadığını söylemektedir; ancak Aristoteles, her devinin bir ilk devindiricisi olduğunu ve varolanların ötesinde bir ilk varlık bulunduğunu da söylemektedir. İnsanın bu dünyada mutlu olabileceğini belirtmekle birlikte, iç ya da dış engellerden dolayı asla tam anlamıyla mutlu olamayacağını ve "theoria" etkinliğini bu nedenle en yetkin haliyle ancak Tanrı'nın gerçekleştirebileceğini söyleyen de Aristoteles'tir.¹ Dolayısıyla Thomas Aquinas için Aristoteles'in görüşlerini "yanlıştır" hükmüyle bir kenara bırakmaktansa, Hristiyan öğretilerini açıklamak ve temellendirmek amacıyla onlardan fayda sağlamak daha uygundur. Böylece, Thomas Aquinas, Aristoteles'in metinlerini Hristiyanlığın ilk ama eksik kaynakları olarak niteler. Aslında, ona göre, Aristoteles metinlerinde teolojik öğeler bulunmaktadır, ama bunlar İlk Çağ'ın Tanrı hakkındaki ilkel düşünce ve yorumlarıdır (T. Aquinas 1999: xi). Ama bu yorumlar yine de, insanın dünyevi olandan hareketle belli bir noktaya kadar ulaşmasını sağlayabilir ve onu Tanrı'nın görüşüne ve tam bilgisine eriştiremese de, var olduğunun bilgisine eriştirebilir. Yani ona Tanrı'ya ulaşma konusunda belli ölçülerde de olsa yol katettirebilir ve mutlak anlamda mutluluğu garanti etmese bile, insanın dünyada özüne uygun yaşayabilmesinin ve aşağı yukarı iyi bir yaşam sürdürebilmesinin reçetesini sunabilir.

Böylelikle Thomas Aquinas teolojisinde, Aristoteles'in epistemolojik, ontolojik ve etik görüşlerinden yararlanır ve birbirleriyle bağdaşmaz gibi görünen iki farklı alanı bağdaştırmaya çalışır. Bu, Ortaçağ dünyası için büyük bir devrim sayılabilir. Çünkü bu çağ, olana bakarak felsefi bilgi üretmenin tamamen bırakıldığı, bilimsel ve felsefi düşünmenin öneminin kalmadığı, olayların ya da olguların açıklamasının dogmatik inançlarla yapıldığı, ve insan eyleminin de yine aynı perspektiften yargılandığı bir çağdır.

Thomas Aquinas ise, Aristoteles felsefesini kendi görüşlerini onun üzerine inşa ettiği bir temel olarak kullanmakla, yeniden, "olandan" hareket etme ilkesine yer verir. Önce olan

¹ Ancak, Aristoteles bununla, eğer ki yetkin akla sahip, sonsuz ve kusursuz bir varlığın kavramına "tanrı" denilmekteyse, "theoria etkinliği"nin tam biçimi de ancak böyle sonsuz ve yetkin bir kavramla örtüşür, demek istemektedir.

biten anlaşılmalıdır, önce bu dünyadaki bilmececi çözülmelidir, önce “benim eylemlerim” incelenmelidir ki, hakikate bir nebze daha yaklaşmak mümkün olsun. Bunun için kendisini önceleyen Ortaçağ düşüncülerinin aksine¹ onun mottosu “*Intelligo ut credam*” dır. Yani, “İnanmak için anlıyorum” (Gökberk 1998: 151). Böylece bilgi, inanmanın ön koşulu haline gelir. Ama bu önkoşul olma durumu “yeter koşul” olma’yı içermez. Çünkü insan, kusurlu yapısından dolayı bir yaratıcının varolduğunu kavraya bile onu sevmekte, görmeden ona inanmakta zorlanmaktadır. Kısacası, onun var olduğuna ilişkin bir yargıya sahip olmak, kendisine “iman etmek” için yeterli neden değildir (Dönmez 2004: 66-71). Bu yüzden Tanrı, ruhlara insan aklının kavramaya yetmeyeceği bir inayet bahşetmiştir ve onunla birlikte Tanrı’yı sevmesini, inanmasını ve ona ulaşmayı ümit etmesini sağlayacak erdemleri aşılamıştır. Çünkü, “bu dünyadaki” insanın kendi olanaklarıyla kazanabileceği veya da sahip olabileceği bir bilgelik ya da “kazanılmış” cesaret, adalet ve ölçülülük, ilki yalnızca onun varolduğunu kavradığı için ama onun görüşünü vermediği için, diğerleri ise tam ve yetkin mutluluğu, yani ona ulaşmayı garanti edememeleri nedeniyle Tanrı’ya ulaşmayı sağlayamazlar.

Yukarıda açıklandığı gibi, Thomas Aquinas Hristiyanlığa ilişkin kendi teolojisini kurarken etik konusunda da düşünceler dile getirir. Kullandığı terminoloji Aristoteles etiğinden devraldığı terminoloji ile Hristiyan inancının ve bu inanç doğrultusunda felsefe yapmaya çalışan öncellerinin terminolojisinin bir bileşimidir. Thomas Aquinas, insanın nasıl eylemesi gerektiğinin cevabını ararken önce insanın ne olduğunu sorgular, insan ruhunun yetilerini inceler; nihai amaç olan mutluluktan söz eder, amaçlar arasında ayırım yapar, erdemleri sınıflandırır. Ama Thomas, ilk günah yüzünden düşmüş bir varlık olarak insandan da söz eder. İnsanın bu günahkar ve kusurlu yapısı nedeniyle, bu dünyada asla yetkin mutluluğa ulaşamayacağını, insansal edimlerle kazanılan erdemlerin bunu sağlamayacağını, esas mutluluk ve kurtuluşun bu dünyanın ötesinde mümkün olduğunu, buna da yalnızca Tanrı’nın inayeti ve onun, ruhlara telkin ettiği erdemler yoluyla erişebileceğini söyler.

Aslında bu iki farklı kutup, yani Hristiyan ahlakı ve Aristoteles etiği arasında ilgiler kurmak onun için zor olmamaktadır. Çünkü Aristoteles’in bu amaçla kullanmaya uygun

¹ Bu Augustinus’tur (Babür 1993: 51).

pek çok savı bulunmaktadır. Thomas'a göre bunlardan biri ve aslında en önemlisi, bir insanın bu dünyada mutluluğa ulaşma garantisinin bulunmadığı, savıdır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in son kitabında bu konuyla ilgili geniş bir tartışmaya yer verir (Aristoteles 1998a: 1177b 25), erdemlerin tümüne yetkinlikle sahip olan birinin de dış iyilerden yoksun kalması nedeniyle tam olarak mutlu olamayacağını ya da hayattaki bir takım talihsiz olaylar yüzünden kazandığı mutluluğu kaybedebileceğini belirtir. Bunlar da ona "bir insana ancak yaşamını tamamladıktan sonra mı mutlu denilmelidir?" sorusunu sorduran nedenlerdir. Aristoteles'in, insanın bu dünyada mutlu olma garantisinin olmadığına ilişkin savı, Thomas Aquinas'ın Hristiyan ahlakı ile Aristoteles etiği arasında bağlantı noktası olarak kullandığı savlardan biridir. Thomas Aquinas'a göre Aristoteles, bu dünyaya ilişkin bir mutluluktan söz eder ama onun eksik bir mutluluk olduğunu söyler, bunların ötesi hakkında ise fikir yürütmez. Thomas Aquinas'ın ve bütün bir Ortaçağ'ın perspektifinden bakılırsa, zaten fikir yürütmesi de olanaksızdır. Çünkü bunlar insan aklıyla belirlenen şeyler değil, tanrısal hakikatlerdir. Yetkin mutluluğa ulaşmanın olanağını hazırlayan erdemler ise, insanın dünyevi eylemleriyle kazanabileceği şeyler değildir. Onlar, Tanrı'nın inayetine tabi olan erdemlerdir ve bu nedenle Thomas Aquinas onları "kazanılan erdemler" değil, "aşılana erdemler" olarak adlandırır. Kısacası Thomas'a göre Aristoteles, gelip geçici olan dünyanın içinde, yine gelip geçici olan bir mutluluktan ve erdemlerden söz eder. Bunun tamamlayıcısı ise Hristiyanlığın ahlak öğretisidir.

Thomas Aquinas'ın, Hristiyan inancı ile Aristoteles felsefesini bağdaştırmada esas aldığı bir başka nokta da Aristoteles'in nihai amaç olan mutluluğa *theoria* etkinliği, ya da başka deyişle, karakter erdemleriyle dengelenmiş bir duyuşsal yaşam üzerinde temellenen ve tanrısal olanı seyretmenin dinginliğinde ve ona eklenen hazda ifadesini bulan bilgelik yoluyla ulaşılacağını ifade etmiş olmasıdır. Bu nokta Thomas Aquinas için bir başlangıç noktasıdır. "Bilgelige" sahip olan insan, Tanrı'nın varolduğunun bilgisine ulaşmış olan insandır. Ama tam bir yetkiyle değil. Çünkü, insan için Tanrı'nın varolmadığını düşünmek de olanaklıdır (T. Aquinas 1952b: Q 10, a2- Q 1, a4- Q 6, a1). Nitekim, St. Thomas Aquinas'a göre, duyulardan hareketle ulaşılmış bir vargı ispat olarak kabul görmez. Tanrı'nın var olduğuna ilişkin akılyürütmeyle ulaşılan bir sonuçtan, var olduğuna kesinkes iman etmeye geçmek için insanın yine yetileriyle elde

edemeyeceği şeylere, yani yine Tanrı'nın inayetine ve umut, iman ve sevgi'den ibaret olan teolojik erdemlere¹ gereksinimi vardır. İnsan ancak inayetin ışığıyla birlikte ruhlara aşılana iman (faith) sayesinde Tanrı'ya inanabilir, umut (hope) sayesinde Ona ulaşmayı tahayyül edebilir, sevgi (charity) sayesinde Onu sevebilir (T. Aquinas 1952b: Q 62, a3).

Yukarıda özetlenenlere düşüncenin, felsefenin tarih içindeki gelişimi açısından bakıldığında, Thomas Aquinas'ın kendi dönemi içerisinde yeni olan bir yöntem denemekle, yani Hristiyan teolojisini ve Aristoteles felsefesini uzlaştırmaya çalışmakla, kendisinden sonra gelecek olanlara yeni düşünce ufukları açtığı, farklı türden soruların başlatıcısı olduğu söylenebilir. Örneğin, Sigmund'un belirttiği gibi, her ne kadar onun "yaratılışa ilişkin" dinsel ardaları dışarıda bırakmayan bir insan doğası düşüncesi, ahlak görüşünü kusurlu ve eksik kılarsa da, yukarıda dile getirilen yenilik, yani Aristotelesçiliği Hristiyan inancıyla birleştirme çabası, ahlak ve politikayı insan doğasına has değerler üzerinde temellendirme teşebbüsüne yeniden vurgu yapmıştır (Sigmund 1971: 46). Ancak, Thomas Aquinas'ın bir inancı bilgisel olarak temellendirme girişimi başka türlü değerlendirildiğinde, bu türden bir girişimin pek çok bakımdan eleştiriye açık olduğu da görülmüştür. Çünkü aslında, bir inancın bilgisel olarak temellendirilebilmesi mümkün değildir. Zaten Thomas Aquinas da bu olanaksızlığı görüp, en sonunda inancın bilgi tarafından (ya da "felsefe" ile) açıklanamayacak nitelikte insan aklına aşkın bir takım kutsal hakikatleri olduğunu ileri sürmüştür (Gökberk 1998: 151).

Böylelikle, bir kez daha yinelenmelidir ki ister Hristiyanlık olsun, isterse başka bir inanç sistemi, bunların hiç biri, kendileri bilgi olmadıkları için, ne felsefeyle, ne de Aristoteles felsefesiyle, bilgisel olarak temellendirilemezler. Başka deyişle, dinsel olanla bilgisel olan örtüştürülmeye çalışıldığında kaçınılmaz olarak aksaklıklar meydana gelecektir. Bu duruma bir başka örnek vermek gerekirse: Thomas Aquinas, Aristoteles'in görüşlerini değerlendirirken, bir taraftan dünyevi olanı eksik ve kusurlu bulduğundan felsefedeki bilgeliğin yetkin bilgi sağlayamayacağını ileri sürer, bir taraftan da bu yetkin bilgiyi sağlayacak olan inancın (faith) ancak gelecekte

¹ Ve yukarıda sözü edilen teolojik erdemlerin yanı sıra, Thomas Aquinas'ın, yine Tanrı'nın insan ruhuna aşılacağını belirttiği "aşılana" moral erdemlere ve "aşılana" akli başındalığa da gereksinimi vardır insanın.

ulaşılabilecek bir mutluluk beklentisi tarafından harekete geçirildiğini söyler (Cantor 1969: 125). Yani, inanmanın önkoşulu olarak farkında olmadan, ya da başka türlü uygun bir açıklama yolu tasarlayamadığından, “duyusallığı” ön plana çıkarır. Çünkü gelecekteki mutluluk hoş giden bir şey olarak duyusallığın (başka türlü dile getirilirse: iştahın)¹ beklentilerine hitap ettiği için tercih edilir niteliktedir. Dünyadaki mutluluğu kusurlu addedip, asıl mutluluğun öte dünyada yetkin bir şekilde elde edilebileceğini varsaydığı için de Thomas’ın, erdemlerin işlevleri konusunda yaptığı açıklamalar problem arz etmektedir.

Ona göre erdemler, insan için düşündüğü iki farklı amaca göre, iki türdür: “Kazanılan erdemler” ve “aşılana erdemler”. Kazanılan erdemler insana geçici olan bir dünyada fayda sağlayan, aşılana erdemlerse onu esas mutluluğa götürecek olan erdemlerdir. Sanılanın aksine, onun erdemler konusundaki görüşü Aristoteles’inkinden farklıdır. Aristoteles için erdemler insanın kendine özgü yapısında potansiyel olarak var olan ve bir takım çabalarla geliştirebileceği özelliklerdir. Bunlara yetkin şekilde sahip olan insan, özüne uygun davranmakta ve yaşamaktadır ve bu da mutluluk demektir. Oysa, Thomas Aquinas için bu erdemlere sahip olan bir insanın, bu dünyada mutlu olsa da, öte dünyada mutlu olma garantisi yoktur.² Çünkü bu erdemler (dünyevi olmaları yüzünden) sonlu ve kusurlu bir mutluluğun hizmetine sunulmuş gelip geçici niteliklerdir. Böylece Thomas Aquinas, Aristoteles etiğinden devraldığı ve kazanılmış erdemler olarak adlandırdığı erdemleri, aşağıda gösterileceği gibi, işlevsiz bırakmaktadır.

Şöyle ki, Aristoteles erdemleri insanın yapısına ve özüne uygun nitelikler olarak belirlemiştir. Dolayısıyla, bunlara sahip olan insan kendi özüne uygun hareket ettiğinden dolayı iyi bir insandır. Bu Thomas Aquinas’ın inançtan beslenen görüşleri nedeniyle hiçbir zaman böylesi bir saflık ve sadelikle yapamayacağı bir saptamadır. Aristoteles için insansı olan “akıldır” ve akla uygun olanı gerçekleştirmesi, insanın özüne uygun davranmasıdır. Yukarıda, Thomas Aquinas’ın olana bakmadığı

² S. Dönmez’in de belirttiği gibi St. Thomas’ın “erdem öğretisi” de teolojik varsayımlardan hareket etmekten kendini kurtaramamaktadır. Ona göre, Thomas, her ne kadar teolojiiyi felsefi bir bilim olarak yapılandırmak istese de, onun kurmaya çalıştığı bu inanç bilimi, teolojik bir yapılanma olmadan, salt akılla temellendirilememekte ve felsefe- dışı bir yapıya bürünmektedir (Dönmez 2004: 96).

söylenirken de işaret edildiği gibi, insanın özü dünyadaki insana bakılarak değil, insanla ilgili inançlardan türetilecek bir şeydir. Hristiyanlık inancına göre insanın özü, ancak Hristiyanlık öğretisinde “insanla ilgili” dile getirilen görüşlere dayalı olarak belirlenebilir. Thomas Aquinas’ın kendisinin de benimsediği Hristiyanlık inancına göre, dünyadaki insan, ilk günahıtan dolayı bozulmaya uğramış bir doğaya sahiptir ve bu yapısı nedeniyle ne kadar çalışıp çabalarsa da yetkin olarak erdeme sahip olamayacaktır. Olsa bile sahip olduğu erdemler onu mükemmelliğe taşımaya yetmeyecektir. Ne de olsa kazanılan erdemler kusurlu bir varlığın özüne uygun olan niteliklerdir. Thomas Aquinas’ın erdem görüşünden çıkan sonuca göre, dünyevi erdemler ast bir konumdadır, çünkü insanın mevcut yapısı “bozulmaya uğramış” bir yapı ise, son amaç dünyanın dışında konuşlandırılmışsa ve bu son amaca ulaşmada dünyevi erdemler yetersiz kalıyorlarsa nihai amaç da olamazlar, ancak (insanı dünyevi mutluluğa ulaştırmada birer) araç olabilirler. Yani, Aristoteles’in saptadığı gibi kendiliklerinden değerli olan nitelikler değildir erdemler. Erdemlerin işte bu anlamdaki işlevsizlikleri, kazanılan erdemler ile aşılan erdemlerin, ya da dünyevi olan nihai amaç ile dünya dışı olan nihai amacın çelişebileceği durumlar göz önüne alındığında görülebilir. İşte bu, Thomas Aquinas’ın kazanılan erdemler olarak nitelendirdiği erdemlerin deyim yerindeyse, “değerden düşmesi” demektir. Çünkü kişinin bir Hristiyan olarak öte dünyayı arzulaması ve bunun için günahıtan sakınması, bir insan olarak kendi doğasına orantılı olan erdemlere uygun eylemi gerektiği gibi yerine getirmesinden daha önemlidir.

Bu nedenlerden, Thomas Aquinas’ı kendisinin ileri sürdüğü gibi bir Aristoteles takipçisi olarak nitelemek uygun olmaz. Nitekim Dönmez’in de belirttiği gibi Thomas özellikle bilgikuramsal görüşlerinde daha çok Yeni Platoncu bir çizgiyi takip etmektedir. Hatta bu onun ontolojisinde de (varlıklar hiyerarşisi yapması nedeniyle) belirgin olarak göze çarpar. Çünkü bu, St. Thomas’ın bir Hristiyanlık teolojisi yapılandırmasında daha elverişli bir zemin sağlamaktadır.¹

Ana amacı yukarıda belirtildiği gibi, bir Hristiyanlık teolojisi yapılandırmak olan Thomas’ın Aristoteles’in görüşlerini bütünüyle paylaşmamasının temel nedeni, Aristoteles’in ürettiği terminolojinin belli yanlarıyla Hristiyan inancını temellendirmede

¹ Bkz: Dönmez 1994: 55 (Bu kitap içindeki atf: L. Hödl, Aristotelesverbote, in: LexMA I (1980), S. 948-949; HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters, Stuttgart 1992, S. 157- 164, 204).

eiverişli olmakla birlikte, dinsel olanla, felsefi olanın uzlaşamaz oluşudur. Aristoteles dñnyanın ötesini de, şeylerin ve insanın kökenini de sorgulamaz, çünkü bunlar bilgi konusu olamazlar. Kökene ilişkin açıklama yapmaya çalışmak yerine, “olana” bakar ve olandan hareketle felsefe yapar. “İlk’lerden hareket etmek gerekir” der ve ekler “İlk ise olandır.” (Aristoteles 1998a: 1095b 25). Theoria etkinliğini ancak bir Tanrı’nın yetkin şekilde gerçekleştirebileceğini söylediği yerde bile, dinsel söylemlere dayanarak değil, felsefeyle konuşur. “Mükemmel varlık kavramı zihinlerde Tanrı kavramı ile örtüşüyorsa onun etkinliği de en mükemmel olmalı” düşüncesinden hareketle yukarıda dile getirilen savını ancak bir koyut olarak dillendirir. Bu, Kant’ın istemesi eylemesiyle örtüşen mükemmel bir varlığı, Tanrı’yı koyut olarak ileri sürmesine benzer bir durumdur.¹ Thomas Aquinas için ise Tanrı, şeylerin varoluş sebebidir; dolayısıyla da her şeyin açıklama temeli ve dayanağı Tanrı’dır. Yarattığı evrenin bir başlangıcı, insanın ise bir yaratılış öyküşü vardır. Bunlara ilişkin dinsel söylemler hakikattirler, reddedilemezler. Bu bakış açısı nedeniyle Thomas Aquinas bilgi konusu olarak, insanı Aristoteles’in nesne edindiği objektiflikle ve açıklıkla nesne edinemez; çünkü insan, Thomas Aquinas’ın, Hristiyan inancında dile getirilen ve onların hakikatler olduğuna onay verdiği düşüncelere göre aynı zamanda “kul” olduğu için teolojinin de konusudur. Thomas, akla uygun eylemenin erdem olduğunu söyler ama aklın sağınlığına güveni tam değildir. Kazanılan erdemlerin değerinden söz eder, ama insanın bu dñnyada ne yaparsa yapsın günahkar ve dolayısıyla kusurlu olduğuna dair dinsel iddia,düşünce dñnyasını yönetmeyi sürdürür. Bu durumda, bu iki farklı ucu (yani felsefe ve Hristiyan öğretilerini) birleştirme çabasının önemi sorgulanabilir. Bu konunun başlangıcında söz edildiği gibi, bu girişim daha sonraki başarıların körükleyicisi olması bakımından olumlu bir girişimdir. Zira, felsefe tarihi içerisinde böyle bir uzlaştırma çabası olmasaydı, bu çaba sonucunda ortaya çıkan ürünün içinde barındırdığı çelişkileri görüp yeni sorular dillendiren kimse de olmayacaktı. Thomas Aquinas’la birlikte Aristoteles felsefesinin Kilise’nin resmi öğretileri haline gelmiş olması sayesinde ki hem Kilise hem de filozoflar ufuklarını yeni sorularla öncesine oranla, genişletmişlerdir. Düşünce ufkuındaki bu genişleme ise felsefe ile dinsel otoriteler arasındaki ilişkinin çözölmesine yol açmış, dinsel dogmalar felsefe üzerindeki etkisini yitirmiştir. Yeni dönemin

¹ Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev: I. Kuçuradı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s: 145

filozofları bu bakımdan, yine İlkçağ filozofları gibi, ellerinden geldiği ölçüde önyargıdan ve inançtan bağımsız olarak felsefe yapmaya başlamışlardır.

Bu çalışmanın bundan sonraki kısmında, yani çalışmanın ilk bölümünde, yukarıda Thomas Aquinas'ın kısaca giriş yapılan düşüncelerini daha açık olarak sunmak ve kurduğu ahlak sisteminin Aristoteles etiği üzerinde temellenmesine rağmen aslında onunkinden bambaşka olan özellikler taşıdığını, hatta onunla çeliştiğini göstermek için, onun etik oima iddiası taşıyan görüşlerini Aristoteles etiği ile karşılaştırmalı olarak sunmak uygun olacaktır. Böylece bu çalışmanın esas konusunu teşkil eden Aristoteles'in ve Thomas Aquinas'ın erdem görüşlerini karşılaştırmak, aradaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak daha kolay hale gelecektir. Her iki filozofun da paradigmalarındaki ve araştırma yöntemlerindeki farklılık ortaya koyulduğunda ise Thomas Aquinas'ın ahlak görüşünün Aristoteles etiği ile uzlaşısı içinde olmadığı, aksine St. Thomas'ın onun görüşlerini yalnızca kendi düşüncelerinin terminolojik zeminini oluşturmak adına kullandığı ve esas amacının "Hristiyan ahlakı"na uygun ve rasyonel bir temel sağlamak olduğu gösterilmiş olacaktır.

1- ARİSTOTELES ETİĞİ

1.1- ARİSTOTELES'TE İNSANIN DOĞASI VE AMACI

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te etik konusuna girişini şu cümle ile başlatır: "Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi 'her şeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getirdiler." (Aristoteles 1998a: 1094a 1- 3). Yani, Aristoteles'e göre her etkinliğin, her eylem ve tercihin iyi olan bir şeyi amaçlar. Ancak ona göre, amaçlarda birtakım farklar da bulunmaktadır. Çünkü, "Kimi amaçlar etkinliklerin kendileridir, kimi amaçlar da bunlardan ayrı bazı eserlerdir." (Aristoteles 1998a: 1094a 5). Ayrıca, eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur. Bunun anlamı, her şeyin bir iyiyi hedeflemesine rağmen bu iyinin "kendinde iyi" olmayıp, her şeyin kendisine özgü olan bir iyisinin bulunmasıdır. Bunu *Eudemos'a Etik*'te şöyle açıklar Aristoteles: "Dahası bütün var olanların bir iyiye doğru çaba gösterdikleri yanlış, çünkü her bir varolan kendine özgü iyiye doğru çaba gösteriyor, onu arıyor: göz görmeyi, beden sağlığı; her farklı nesne farklı bir şeyi arıyor." (Aristoteles 1999: 1218a 30). Böylelikle, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te söz konusu ettiği amaç da insan dışındaki varolanların kendi iyilerinden ve amaçlarından farklı olarak insanın amacı, ya da diğer deyişle "insan için iyi olan"dır.¹ İnsan için iyi olanın ne olduğu sorusu ise Aristoteles'i "insanın işinin ne olduğu" sorusuna götürür. Bu soru da "insanın ne olduğu" sorusuna götürür. Çünkü bir şey ya da varlığın uygun amacını, yani o varlık için iyi olan şeyi saptayabilmek için o şey ya da varlık hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir.

Aristoteles, insanın ne olduğunu yani onun yapısını ve özelliklerini ele almadan önce, insanın kendine özgü amacı konusunda, yani [insan için] "kendisi iyi olan şey" olarak tanımladığı kavram hakkında söylenenlere dayanarak da olsa biçimsel bir belirleme yapar ve onun "mutluluk" olduğunu, çünkü herkesin en azından onun adı konusunda uzlaşısı içinde olduğunu dile getirir (Aristoteles 1998a: 1095a 15/ 1097b 1). Mutluluğa

¹ Ayrıca *Nikomakhos'a Etik*'te: "Varolanlar kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için...iyinin ortak bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır" der Aristoteles (Aristoteles 1998a: 1096a 24).

ilişkin bu biçimsel belirleme sırasında ise, onun hangi türden iyilerle ilgili olduğunu ve cins bakımından ne olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Aristoteles'e göre, iyi olarak nitelendirilen şeyler üç kısımdır. Bunlardan bazılarını dış iyiler, bazılarını bedenle ilgili iyiler, diğer bazılarını ise ruhla ilgili iyiler denilmektedir. Bu üçünden ise daha çok ruhla ilgili olanlara tam anlamıyla iyiler denilmektedir. Bu durumda insanın amacı olan mutluluk da, bazı eylemler ve etkinliklerden oluşmalıdır; çünkü eylemler ve etkinlikler ruhla ilgili iyilerdir (Aristoteles 1998a: 1098b 10).

Bu ifadelerin ardından, Aristoteles, [cins bakımından] mutluluğun huylarda değil, belli türden etkinliklerde olduğunu (Aristoteles 1998a: 1098b 32), yani, mutluluğun belli türden bir etkinlik olduğunu dile getirir. Çünkü, eğer mutluluk bir huy olsaydı, yaşam boyu uyuyan, bitki gibi yaşam süren ya da en büyük felaketlere uğrayan birinde de bulunabilirdi (Aristoteles 1998a: 1176a 30). Nitekim, Aristoteles'e göre, insanda bir huy bulunduğu halde, onda hiçbir iyiye neden olmayabilir, etkinlikte ise bu olanaksızdır. Kişi eylemde bulunur, ve bu eylemi zorunlu olarak gerçekleştirir (Aristoteles 1998a: 1099a 1).

Ayrıca, Aristoteles'e göre mutluluk, onur, haz ya da zenginlik gibi şeylerde de bulunmamaktadır. Çünkü bunların tümü kendileri için tercih edilebilir olmakla birlikte, başka şeyler uğruna da tercih edilmektedirler. Oysa mutluluk kendi başına tercih edilebilen bir amaçtır ve tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey anlamında "kendine yeter" bir iyidir (Aristoteles 1998a: 1097b 6). Onur, zenginlik, haz ya da erdem ise mutlu olmak adına tercih edilmektedirler.

"İnsana özgü amaç" ve "insan için iyi olan şey" anlamındaki mutluluğun ne olduğunu biçimsel olarak belirleyen ve onun belli türden etkinliklerle ilgili olduğu sonucuna varan Aristoteles, bu belirlemelerin ardından, onun hangi türden etkinliklerle ilgili olduğunu inceler. Ona göre mutluluk, insan ruhunun diğerlerine göre daha iyi olan yanına özgü bir etkinliktir (Aristoteles 1998a: 1098b 15). Çünkü, insanın daha iyi yanının etkinliği daha iyi sayılmaktadır (Aristoteles 1998a: 1102b 15). Bu etkinliğin ne olduğunu saptayabilmek için de insan ruhuna özgü etkinliklerin neler olduğunu araştırılması

gerekmektedir. Yani, Aristoteles, mutluluğa özgü insanın eyleminin ne olduğunu belirleyebilmek için, öncelikle insana özgü etkinliklerin ne olduğunu soru konusu etmektedir. İnsan ruhuna özgü etkinlikler ise, Aristoteles tarafından “İnsanın işi nedir?” sorusu altında araştırılmaktadır. İnsanın işinin ne olduğunu belirlemek için de Aristoteles, insana ait özellikleri ve insan ruhunun yapısını incelemektedir.

Böylece, insansal etkinliklerin neier olduğunu, yani insanın kendine özgü işinin ne olduğunu belirlemek için insan ruhunu ele alan Aristoteles öncelikle insanın doğadaki diğer varlıklar arasındaki yerini belirleme işine girer. Ona göre insanın beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı bitkilerle ortaktır, duygusal yaşamı ise hayvanlarla. Bu durumda, insanın kendine özgü işi, bu yaşam biçimleriyle ilgili olamaz. İnsanın doğadaki diğer varlıklardan ayrımını ortaya koyan yönü ise onun aklıdır ve bu nedenle de onun kendine özgü işi akılla ilgili olmalıdır. Buradan hareketle de Aristoteles insanın işini ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği” olarak tanımlamaktadır (Aristoteles 1998a: 1098a 7). Akıl, insana özgünlüğünü veren bir yetidir. Yani, akla uygun eylemek, insansal olanı gerçekleştirmektir, bunu yapmak ise iyidir. Aynı zamanda, özüne uygun hareket eden insanın eylemi iyi olduğu gibi bu eylemi gerçekleştiren kişinin kendisi de iyidir (Aristoteles 1998a: 1106a 20).

Aristoteles ayrıca, yaşam biçimlerinden farklı olarak, insanın diğer varlıklar arasındaki yerini bir de insan ruhunun yanlarını ele almakla ortaya koyar. Ona göre, insan ruhunun akla sahip ve akıldan yoksun olmak üzere iki kısmı bulunmaktadır. Akıldan yoksun yanın bir kısmı bitkilerle ortaktır ve beslenme, büyüme gibi faaliyetlerle ilgilidir. [Hayvanlarla da bir ortaklığı bulunan] diğer kısım ise istek ve hazlarla ilgili olan iştah yetisidir (oreksis). Ancak, akıldan yoksun yanın bu ikinci kısmı akılla tamamen ilişkisiz değildir. Aristoteles, istekler ve hazlarla ilgili olan bu kısım, iki farklı şekilde akılla ilişkilendirir: İlkin, akıldan yoksun yanın bu kısmı belli ölçülerde aklın sözünü dinlemektedir, yani akıldan pay almaktadır. İkinci olarak ise bu kısım, akıldan pay almadan işleyebilmekte, yani bazen aklın buyruklarına itaat etmemekte ya da kendi istekleri akılla ters düşebilmektedir.¹ Bu nedenle Aristoteles, *Politika* adlı yapıtında,

¹ Aristoteles, bunu *Ruh Üzerine*’de şöyle açıklamaktadır: “Şimdi, iştah yetileri çatışabilir, ve bu da akıl ve arzunun [Nitekim, Aristoteles’e göre arzu bir iştah biçimidir (Aristoteles 2000b: 433a 25)] karşı karşıya geldiği her durumda olur, ve bu zaman duygusuna sahip olan yaratıklarda vuku bulur (çünkü, arzu yalnızca

insan aklının, ruhun akıldan pay alan yanına ilişkin yönetiminin anayasal (politik) olduğunu söylemektedir. Çünkü, akıldan pay alan yanın akla itaati, kölenin efendisine olan itaati gibi körü körüne bir itaat değildir. Aksine, nasıl ki yurttaşlar yöneticilerine karşı belli ölçülerde direnç gösterme hakkına sahipse, akıldan pay alan yeti de aklın sözünü dinlemekle birlikte, ona karşı koyabilmektedir de (Aristoteles 2000a: k1, b5).

Ancak, akıldan pay alan ve istek ve hazlarla ilgili olan bu yanın aklın sözünü dinlemesi iyidir. “Nitekim” der Aristoteles “kendine egemen olan ve egemen olamayan kişinin aklını, ruhun akıl sahibi yanını överiz; çünkü o, doğru bir şekilde en iyiye teşvik eder.” (Aristoteles 1998a: 1102a 14). Yani insanın kendi yapısına uygun hareket etmesini sağlar. Burada ileri sürülen görüşlerden hareketle, Aristoteles’in, insanın aklın sözünü dinleyerek hareket ettiği sürece hata yapmayacağını ve yanlış düşmeyeceğini ileri sürdüğü sonucu çıkarılabilir. Çünkü, ona göre, iyi sayılmayan eyleme ilişkin karar akıldan çıkmamakta, isteklerin akla itaat etmemesi nedeniyle ortaya çıkmaktadır.¹

Ancak, Aristoteles’e göre, insanın gerçekleştirdiği eylem konusunda, akıldan pay alan yanın (iştah) akla uygun olması, aklın ise eylemin belirleyicisi olması, akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan edimlerin belli bir tarzda gerçekleştirilmesini gerektirir. Çünkü, ona göre, bir eylemin etik anlamda iyiliğe sahip olması, o eylemin kendine özgü erdemine uygun bir biçimde gerçekleştirilmesine bağlıdır.² Yani, eğer ki insanın işi belli tarz bir yaşamsa ve bu yaşam da ruhun akla uygun bir etkinliği ise, bunu en iyi ve en güzel şekilde yerine getiren kişi erdemli, diğer deyişle iyi bir insan olacaktır. Bu durumda da insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımlanır (Aristoteles 1998a: 1098a 15). Bu etkinlik ise yaşamın sonuna dek süren bir etkinlik olmalıdır.

şimdiyi gözetirken, zihin bize gelecek için sabretmeyi salık verir, zira, şu anda hoş olan şey mutlak olarak hoş ve mutlak olarak iyi görünür, nitekim arzu geleceği gözetmez.” (Aristoteles 2000b: 433b 10).

¹ Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’deki şu ifadeleri burada belirtmek isteneni daha açık kılacak ifadelerdir: “Ama...zihin (mind) hiçbir zaman iştah olmaksızın hareket üretmez (çünkü isteme yetisi bir iştah biçimidir, ve hareket akıltırtmayla uyumlu olduğunda tercihle de uyumludur), ama iştah akıltırtmaya ters hareket üretir; çünkü, arzu bir iştah biçimidir. Şimdi, zihin her zaman için doğrudur (right); ama iştah ve imgeleme doğru ya da yanlış olabilir. Böylece iştahın objesi her zaman hareket üretir; ancak bu ya gerçekte ya da görünüşte (apparent) iyidir; ve her iyi harekete neden olmaz (excite) [buna] ancak pratik iyi neden olabilir.” (Aristoteles 2000b: 433a 25).

² Her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlamaktadır ve insanın erdemi de insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlamaktadır (Aristoteles 1998a: 1106a 15).

“Çünkü” der Aristoteles, “tek kırılacağı baharı getirmez, ne de tek bir gün. Aynı şekilde tek bir gün ya da kısa bir süre, insanı kutlu ve mutlu kılmaz.” (Aristoteles 1998a: 1098a 16).

Böylece, Aristoteles, insan için iyi olanı ruhun erdeme uygun bir etkinliği olarak belirlediğinden ve mutluluğun da ruhla ilgili bir iyi olması nedeniyle, mutluluğu, “ruhun erdeme uygun etkinliği” olarak tanımlar (Aristoteles 1998a: 1099b 25). Ancak, mutluluk, yalnızca ruhun erdeme uygun bir etkinliği değil, kendisi amaç olan [tam] erdeme uygun bir etkinliğidir. Çünkü, başlangıçta da belirtildiği gibi, Aristoteles için, insanın kendine yeten, ve kendisi uğruna aranan bir iyisi olan mutluluk, insanın daha iyi yanına özgü olmalıdır (Aristoteles 1998a: 1077a 4). Bu nedenle de insanın daha iyi yanına özgü olan, aynı zamanda da kendisi iyi olan bir erdem, mutlulukla ilişkili olmalıdır. Bu erdemin ne olduğunun saptanması ve aynı zamanda insanın nasıl mutlu olacağının belirlenmesi için ise, erdem konusunun incelenmesi gerekmektedir. Ancak, Aristoteles’e göre erdem araştırması, sırf erdemin ne olduğunu ortaya koymak için yapılan bir araştırma değildir. Ona göre, bu araştırmayla ortaya koyulması gereken şey, insanın nasıl iyi bir insan olabileceği (Aristoteles 1998a: 1103b 25) ve kendisi iyi ve istenir olan amacına nasıl ulaşabileceğidir. Böylelikle, denilebilir ki Aristoteles için erdem araştırması, insanın nasıl iyi olacağıyla ilgili bir araştırma olması bakımından bir “etik araştırması”, insanın nasıl mutlu olacağıyla ilgili olması bakımından ise, görevi insanlara mutluluk vermek olan “yönetim bilimi”, yani “siyaset araştırmasıdır”.¹

1. 2- ARİSTOTELES’TE ERDEMLER

Aristoteles için erdem konusunu ele almak önemlidir. Çünkü, yukarıda değinildiği gibi, insanın nihai amacı olarak belirlenen mutluluk kavramının açıklığa kavuşturulması erdem konusunun incelenmesine bağlıdır. Bu yüzden o, “madem mutluluk ruhun, kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliğidir, erdem konusunu araştırmalı.”

¹ Çünkü, Aristoteles iki farklı erdem türünü ayırmakla ve birinin (bilgelik) daha üstün olduğunu belirtmekle, diğerlerini (karakter erdemleri) yadsımış olmamaktadır. Ayrıca kendisi de *Nikomakhos’a Etik*’i bir “siyaset araştırması” olarak nitelendirmektedir (Aristoteles 1998a: 1094b 10) ve siyaset adamı olan kimsenin mutluluk konusuyla özellikle uğraştığını belirtmektedir (Aristoteles 1998a: 1102a 5). Ancak yukarıda dile getirilen her iki türden sorunun da yanıtı *Nikomakhos’a Etik*’te verildiğinden kitabı, sözü edilen iki şekilde değerlendirmek ve nitelendirmek uygun olur.

Demektedir (Aristoteles 1998a: 1102a 1). Böylece, insanın erdemine ilişkin bir sorgulama sayesinde mutluluğun ne olduğu da belirlenmiş olacaktır.

Ayrıca Aristoteles'e göre, bir başka nedenden dolayı da erdem konusunun araştırılması gerekmektedir. Aristoteles'e göre, bir insanın "iyi" olarak nitelendirilebilmesi için, yalnızca doğasına uygun işini yerine getirmesi yeterli değildir; ayrıca yaptığı işi iyi bir şekilde yapması zorunludur. İnsanın kendine özgü işinin iyi bir şekilde yerine getirilmesini sağlayan ise erdemlerdir. Bu durumda da erdem konusunu incelemek yine zorunlu hale gelmektedir. Nitekim, insanın nasıl iyi eylemde bulunacağı ve nasıl iyi bir insan olacağına ilişkin bir araştırmaya ışık tutacaktır erdem araştırması. Bu yüzden Aristoteles, erdem araştırmasının sırf onun ne olduğunu bilmek için değil, insanın nasıl iyi olacağının belirlenmesi için yapıldığını dile getirmektedir (Aristoteles 1998a: 1103b 27). Yani, özetle, insanın ne yapması, nasıl eylemesi gerektiğine dair olan etik araştırmasının bir parçasıdır erdem araştırması.

Aristoteles'e göre insan varlığı, erdemleri kazanma konusunda doğuştan bir yatkınlığa sahiptir. Çünkü ona göre insan, erdemleri ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak elde etmektedir. İnsanın onları elde edebilecek bir yapısı vardır, alışkanlıkla da bu yapı tam olarak gelişip yetkinleşmektedir (Aristoteles 1998a: 1103a 25). Bu yatkınlıklar yapıya geliştirildiklerinde ise huy halini almaktadırlar. Dolayısıyla erdem aynı zamanda bir huydur. Erdemin gerçekten bir huy olduğunu ortaya koyabilmek için ise ruhta olup bitenlerin neler olduğunu ele alır Aristoteles. Ona göre ruhta olup bitenler üç türdür. Bunlardan biri, olanaklar, diğeri etkilenimler, sonuncusu ise huylardır. Etkilenimler, genel olarak haz ya da acının izlediği şeyler iken, olanaklar insanın bunlardan etkilenmesini sağlayan şeylerdir. Huylar ise etkilenimlerle ilgili olarak bir insanın iyi ya da kötü olma durumudur. Çünkü insanlar etkilenimleri bakımından değil, etkilenimleri konusundaki huyları bakımından iyi ve kötü diye adlandırılmaktadırlar. Örneğin bir insan öfke konusunda gerekenden fazla öfkelenmekteyse, bu etkilenime ilişkin durumu kötü, gerektiği kadar öfkeleniyorsa durumu iyi olarak nitelendirilmektedir (Aristoteles 1998a: 1105b 25- 30 / 1106a 1-15). Neticede, cins bakımından bir belirleme yapılmaya

çalışıldığında erdemın cinsinin huy olduğu sonucuna ulaşır Aristoteles.¹ Ancak onun cins bakımından yalnızca huy olduğunu saptamak yetmez, onun nasıl bir huy olduğu da belirlenmelidir. Bunun için şöyle der Aristoteles:

“Her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. Söz gelişi gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Aynı şekilde atın erdemi atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanların karşısında kaçmamasını sağlar. Bu her şeyde böyleyse, insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan bir huy olmalı.” (Aristoteles 1998a: 1106a 15- 20).

İnsanın hem kendinin hem de işinin iyi olması ise orta olana göre hareket etmekle mümkündür. Aşırılık ve eksiklik olumlu olanı bozmaktadır, orta ise onu korumaktadır. Bu nedenle erdemın de bir şekilde orta olanı hedeflemesi gerekmektedir (Aristoteles 1998a: 1106b 10). Böylelikle Aristoteles’e göre gerektiği zaman gerektiği gibi davranan kişi, orta olanı gerçekleştirdiğinden erdemli bir kişi olmaktadır. Çünkü aşırılık ve eksiklik kötülüğe özgüdürler, orta olma ise erdeme özgüdür. Aşırılık, eksiklik ve orta ise eylemde söz konusudur. Bu nedenle erdemler etkileneimlerle olduğu gibi eylemlerle de ilgilidirler, hem de isabetliliklerinden dolayı övülen eylem ve etkileneimlerle. Övülen eylem ve etkileneimlerle ilgili olmaları nedeniyle ise erdemler, yalnızca huylar değil aynı zamanda “övülen huylar”dır (Aristoteles 1998a: 1106b 20- 35).

Ancak, erdeme ilişkin yukarıda sözü edilen açıklama ve tanımların tümü, daha çok erdemın bir türüyle ilgilidirler. Yani kendilerinden aşağıda söz edilecek olan, “karakter erdemleri” ile. Çünkü, ileriki bölümlerde yeniden ele alınacağı gibi, insanın iyi olmasını sağlayan ve etkileneimlerle ilgili olan erdemler yalnızca karakter erdemleridir ve etkileneimler konusunda aşırıya kaçmaktan ve eksik kalmaktan alıkoyan orta olmalar da

¹ Ancak, Aristoteles, düşünce erdemleri söz konusu olduğunda onların orta olmaları olduklarını belirtmez. St. Thomas ise düşünce erdemlerinin de ortalar olduklarını belirtir. Bunu da Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te dile getirdiği “Ne eylemle ne de yaratmayla ilgili olan teorik düşünmenin iyi ile kötüsü doğru ile yanıştır.” (1139a 29) savından hareketle temellendirir. Böylelikle Thomas Aquinas’a göre insan usu tarafından elde edilen bilginin doğruluğu, bilginin hakkında olduğu objelerin öyle olup olmadıklarına bakılmasıyla kesinlik kazanır, yani teorik bilgidaki doğruluk [nesne edinilen] şeyin öyle olup olmadığına bakılarak çıkarılır. Bu durumda us için olanın olduğunu, olmayanın ise olmadığını belirtmek orta olana isabet ettirmektedir. Kusur ise yanlış bir şeyin onaylanması, doğru bir şeyin ise yadsınması nedeniyle meydana gelir ve bu aşırıya kaçmak ya da eksik kalmak, yani orta olana isabet edememektir (T. Aquinas 1952b: Q 64, a3).

onlardır.¹ Bu erdemler dışında, yine insansı olan, ancak insanın kendini iyi kılmaksızın insanın yaratmayla ilgili ve ussal birtakım edimlerini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huyları ise “düşünce erdemleri” olarak adlandırmaktadır Aristoteles. Böylelikle, karakter erdemleri insanın etik bir ilişki söz konusu olduğunda yapıp etmelerini belirlerken, bu nedenle de bir insanın iyi olup olmadığı konusunda karar verilebilmesine olanak tanırken; düşünce erdemleri insanın doğasına uygun bir takım etkinlikleri bu etkinliklere ilişkin kural ve ölçütlere uygun bir şekilde gerçekleştirmesini sağlamakta, ancak onun iyi ya da kötü bir insan olup olmadığı konusunda bir hüküm verilmesine imkan vermemektedir. Yani, sonrasında yeniden ele alınacağı gibi, karakter erdemleri insanın ahlaksal anlamda iyi olarak adlandırılmasını sağlayan erdemler iken, düşünce erdemlerinde bu durum söz konusu değildir. Ancak, düşünce erdemlerinden biri olan ve karakter erdemleriyle sıkı bir ilişki içinde olan “aklı başındalık” (phronesis) diğer düşünce erdemlerinden farklıdır.

Aristoteles’in insanın erdemlerini karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olarak sınıflandırmasının nedeni onun, ruhun yapısından bağımsız bir erdem görüşü olamayacağını ve ruhun her bir yanına bir erdem karşılık geldiğini düşünmesi (Aristoteles 1998a: 1144a 1); bu yüzden de, erdem konusunu ruh konusuyla bağlantılı olarak ele almasıdır. Bir önceki bölümde de dile getirildiği gibi Aristoteles, ruhta, akıllı ve akıldan yoksun olan iki ana kısımdan söz etmektedir. Akıldan yoksun yan ise ikili bir yapıdadır. Bunlardan bitkilerle ortak olan ilkinin akılla hiçbir ilişkisi yok iken, ikincisi akıldan pay alabilme özelliğine sahiptir (Aristoteles 1998a: 1102b 15). Akıldan pay alan bu yan daha çok Aristoteles’in etkilenimler dediği şeylerle ilgilidir ve Thomas Aquinas’ın da yorumunda belirttiği gibi “iştah yetisi” dir (T. Aquinas 1993: 293). Etkilenimlerle ilgili olan bu yan akla uygun olarak iştah duymadığı sürece kötülüşe, aklın sözünü dinleyip orta olana isabet ettirdiği sürece ise erdeme sahiptir. Dolayısıyla ruhun akıldan tamamen yoksun kısmında değil, ancak akıldan pay alan kısmında bir takım erdemler bulunmaktadır. Aristoteles’in “karakter erdemleri” olarak adlandırdığı

¹ Aristoteles, erdem tanımıyla onun bir “huy” olduğunu belirtir. Huyların ise insanın etkilenimlerle ilgili iyi ya da kötü olması durumu olduğunu söyler (Aristoteles 1998a: 1105b 25). Ancak etkilenimler de huz ya da acının izlediği şeyler (Aristoteles 1998a: 1105b 24) olduğuna göre, etkilenimlerle ilgili huy olmak daha ziyade karakter erdemlerine özgüdür.

erdemler de ruhun bu yanına özgü erdemlerdir. Çünkü karakter erdemleri bir takım etkilenebilirler konusunda insanın orta olana isabet ettirmesini ve iyi olanı gerçekleştirmesini sağlamaktadırlar. Ancak, insanın orta olana isabet ettirmek için farklı eylem türleri arasında bir tercih yapması gerekmektedir. Dolayısıyla, karakter erdemi konusu tercih konusuyla da yakından ilişkilidir. Bu nedenle de “düşünce erdemleri”ni ele almadan önce tercih konusuna da kısaca değinmek yerinde olacaktır:

Aristoteles’e göre, her şeyden önce bilimlerin ve sanatların (tehne) kendilerinden başka olan birtakım hedefleri vardır. Örneğin bilimin amacı doğruya ulaşmak, sanatın amacı ise bir ürün ortaya koymaktır.¹ Ancak, insanın eylem alanı söz konusu olduğunda iyi eylemin kendisi amaçtır (Aristoteles 1998a: 1140b 9). Etik bakımdan iyi olan bir eylemi gerçekleştirmek için, yani amaca isabet ettirmek için ise insanın, amaca (yani, “iyi eylemin kendine”) ulaştıracak eylem türleri arasında bir tercih yapması gerekmektedir. Yani tercih amaçla değil, amaca götüren şeylerle ilgilidir. Böylece, aynı zamanda, amaca götüren eylemin tercih edilmesi söz konusu olduğuna göre, tercih, yapılması gerekenlerle ilgilidir (Aristoteles 1998a: 1112a 5) ve yapılması gereken orta olanı tercih etmektir (Aristoteles 1998a: 1138b 15).² Böylelikle, yukarıda belirtildiği gibi, Aristoteles’e göre, karakter erdemleri ile tercih arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Ona göre, karakter erdemi tercih edilen bir huydur (Aristoteles 1998a: 1139a 21). Ancak, aynı zamanda, gerekenin tercih edilmesini sağlayan da bir huydur. Çünkü, Aristoteles’e göre, bir eylemin hareket ettirici neden anlamında ilkesi tercihtir, tercihin ilkesi ise iştahıdır (Aristoteles 1998a: 1139a 30). Karakter erdemleri de iştah yetisini düzgün hale getiren (rectify) erdemler olduğu için, iştahı doğru olan bir insanın tercihi de doğru olacaktır. Çünkü, tercih aynı zamanda amaca götüren eylem konusunda düşünülüp

¹ Bu nedenle de insanın bu türden erdemleri onun etik bakımdan iyi eylemde bulunmasını ve böylece etik anlamda iyi bir insan olmasını sağlamazlar. Çünkü bu türden edimlerinde insanın yöneldiği amaç etik anlamda bir doğruluk ya da iyilik değildir. Buna oldukça uygun bir örneği McInerny verir: Kendini kanser hastalığına ilişkin kesin çözüm bulmaya adanmış bir bilim adamı, çözüme ulaştığı zaman başarısı takdire şayandır. Ancak, ona yapılacak olan takdir, onun bilimsel başarısı nedeniyle olacaktır, yaptığı bilim etkinliğinin etik anlamda bir övgüye ya da yergiye götürmesi söz konusu değildir. Ancak, kanser tedavisi için yürüttüğü araştırma sırasında, insan ve hayvan deneklere yaptığı muamele, araştırmaları süresince aile üyelerine nasıl davrandığı, araştırma hırsıyla deneklerden birkaçına zarar verip vermediği ahlaksal bir övgü ya da yergiye neden olabilecek türden edimlerdir (McInerny 1997: 3- 4).

² Bu aynı zamanda, Aristoteles’in her tek durumda, yapılacak eylemin ne olacağını önceden belirleyen normlar ortaya koyma çabasında olmadığını da gösterir. Çünkü kişi, orta olanı gerçekleştirmek esas olduğunda her durumda aynı ilkeye göre edimde bulunamaz. Bunun için Aristoteles “Eylemde bulunanlar hep duruma bakmalı” der (Aristoteles 1998a: 1104a 9).

taşınma [yani enine boyuna düşünme] (bouleusis) sonucunda gerçekleşmektedir (Aristoteles 1998a: 1113a 5). Çünkü Aristoteles'e göre insan, amaçlara ulaştıracak şeyler konusunda enine boyuna düşünmektedir (Aristoteles 1998a: 1113a 11). Bu nedenle de tercih edilenle enine boyuna düşünülen aynı şeydir, bir farkla ki tercih bu düşünme sonucunda gerçekleşmektedir. İnsanın, amaca götürenler konusunda iyi düşünüp taşınarak doğru hükümler vermesi karakter erdemlerine sahip olmasını gerektirmektedir. Çünkü, karakter erdemleri sayesinde sağın olan bir iştah, tercih edilecek eylem konusunda düşünüp taşınan, hüküm veren ya da akıl yürüten [pratik] aklın da etik bakımdan sağın olmasını sağlamaktadır.

Tercihin karakter erdemleriyle ilişkili olduğu sonucuna bir başka noktadan hareket edildiği takdirde de ulaşılabilir: Aristoteles, istenen şeyin bir amaç olduğunu dile getirmektedir (Aristoteles 1998a: 1113b 5). Bu amaç ise, yukarıda aktarıldığı gibi iyi eylemin kendisidir. Yani [etik anlamda] "iyi" olandır. Bu iyi ise, genel olarak ve doğru olarak iyidir (Aristoteles 1998a: 1113a 24). Ancak, iyi, yani istenen ya "iyi" ya da "iyi gözükken" olabilir (Aristoteles 1998a: 1113a 20). Bu durumda da Aristoteles, doğru olarak istenen bir iyinin bulunmasına rağmen, bazı istenenlerin "iyi gözükken" ya da "görünüşte iyi" olması durumunu, erdemden yoksun kişilerin istediği iyilerin rastlantısal olarak iyi olduğu savını ileri sürerek açıklar (Aristoteles 1998a: 1113a 25). Böylelikle, erdemli kişinin istediği, doğru olarak istenendir (Aristoteles 1998a: 1113a 25). Çünkü, erdemli kişi tek tek şeyler hakkında [yani, etik bir davranış ya da ilişki söz konusu olduğunda, her tek durumda ne yapılacağı konusunda] doğru yargıda bulunur ve tek tek şeyler konusunda 'doğru' ona görünendir. Erdemli kişinin diğerlerinden farkı da tek tek şeylerde doğruyu görmesinde bulunmaktadır (Aristoteles 1998a: 1113a 30). Ancak, doğruyu göremeyen ve doğru tercih yapamayan kişiler, genellikle haz yüzünden engellenmeleri nedeniyle onu görememekte ve gerçekleştirememektedirler. Böylelikle, hoş olanı iyi diye tercih etmekte ve acıdan da kötü diye kaçmaktadırlar (Aristoteles 1998a: 1113b 1).¹ Tercihlerini haz ve acı durumuna göre belirlemeyen insanlar ise karakter erdemlerine sahip olan insanlardır. Dolayısıyla bu türden bir akıl yürütme de, tercih ile karakter erdemleri arasında bir ilişki bulunduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

¹ Nitekim, Aristoteles'e göre, haz ya da acı yüzünden bozulmaya uğrayan kişi, [iyi eylemin belirleyicisi olan] ilkeyi hemen göremez (Aristoteles 1998a: 1140b 15).

Tercih (προαιρεσις) konusuyla ilgili olarak değinilmesi gereken son husus ise, Aristoteles'in, isteme (boulesis) ve tercih ilişkisinden hareketle insanın tüm eylemlerinin başlangıcı olduğu sonucuna ulaşmasıdır (Aristoteles 1998a: 1113b 20). Çünkü, ona göre amaç "istenen", tercih edilen ise "amaca götüren" olduğuna göre, insanın hoş olan ya da acı verenle ilgili eylemleri tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olmalıdır ve erdemlerle ilgili etkinlikler de bunlarla ilgilidir. Bu durumda, iyi olmak da kötü olmak da insanın elindedir. Çünkü, insan, yaptığı şeyleri isteyerek yapmaktadır ve istediği şey her ne ise, onu istemesi de istememesi de elindedir. Böylece Aristoteles, insanın öyle ya da böyle davranmakla kendini oluşturduğunu dile getirmekle, eylemleri konusunda insanlara sorumluluk yüklemekte, başka deyişle insanın eylemlerinden sorumlu olduğunu düşünmektedir.

Tercih ve karakter erdemleri arasındaki ilişkinin ortaya koyulmasından sonra, Aristoteles'in yine, ruh görüşüne dayalı olarak ele aldığı "düşünce erdemleri"nden söz etmek uygun olacaktır. Aristoteles'e göre, düşünce erdemleri, ruhun akıllı yanına özgü olan erdemlerdir. Ancak ruhun akıllı yanı da ona göre iki kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere bakan yan, yani "bilimsel yan"; diğeri ise ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere bakan yandır, yani "tartan yan" (Aristoteles 1998a: 1139a 5). Sonrasında Aristoteles, bu yanların özelliklerini, onların ilgili oldukları nesneleri de dikkate alarak ortaya koyar. Ona göre, bilimsel yana ait bilgi nesneleri zorunlu olarak vardır. Bunu da insanların, bildikleri şeyin olduğundan başka türlü olmasının olası olmadığını düşündükleri görüşüne dayandırır Aristoteles. Böylece, bilimsel bilginin nesnesi zorunlu olarak vardır, hep öyledir ve ebedidir. Bu nedenle de insan, zorunlu olarak varolan nesneler hakkında düşünüp taşınmaz, ancak tümevarım ve tümdengelim yoluyla onlara ilişkin kanıtlamalar yapar. İnsanın zorunlu olan nesneler hakkında akıl yürütmeler yapması olarak ifade ettiği bu edimin ise "bilim" huyu, ya da, erdemi olduğunu söyler Aristoteles (Aristoteles 1998a: 1139b 20/ 25). Ancak, zorunlu olan nesneler hakkında akıl yürütmenin dışında aklın gerçekleştirdiği başka bilgisel etkinlikler de vardır. Bunlardan biri, yalnızca ilkelere dayanan şeyleri bilmekle kalmayan bu ilkelere konusunda da doğruyu bulmayı sağlayan, çeşitli türden varolanları ele alan bilimlerin aksine varlığı bütününde ele alan bir etkinliktir ve Aristoteles buna

“bilgelik” adını verir. Bir diğeri ise, zorunlu olarak öyle olan, yani olduğundan başka türlü olamayan nesneleri ele alan bilimlerin, etkinliklerini gerçekleştirirken [yani incelemekte oldukları özel varlığa ilişkin tanıtlamalar yaparken] dayandıkları temel ilkelerin kavranmasıyla ilgili olan etkinliktir. Aristoteles, buna ilişkin huyun ise us (nous) olduğunu dile getirir. Ancak us, yalnızca bilimsel yana özgü bir erdem değildir. İlk ilkelerin kavranmasını sağlayan bu erdem aynı zamanda tartan yanla da ilgilidir. Çünkü Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te usun (nous) her iki parça [bilimsel ve tartan kısımlar] konusunda en son şeylerle ilgili olduğunu belirtmektedir ve şöyle demektedir:

“Nitekim akıl yürütme değil, ustur ilk tanımlara ve en sondakilere özgü olan: biri kanıtlamalarındaki değişmez ve ilk tanımlarla ilgilidir, öteki yapılanlarda en son şeyle, olumsal olanla, değişik bir öncüle ilgili.” (Aristoteles 1998a: 1143b 1).¹

Bilimsel yanın aksine, tartan yan, olduğundan başka türlü olabilenlerle ilgilidir. Aristoteles’e göre olduğundan başka türlü olabilenler ise, yaratma (poiesis) ve yapma (praxis) olmak üzere, iki türdür (Aristoteles 1998a: 1140a 1). Ancak her ikisi de olduğundan başka türlü olan şeyler hakkında olsalar da, yaratma ile yapma aynı şey değildir. Çünkü Aristoteles, düşünüp taşınma ile tartmanın aynı şey olduğunu söyler. Düşünüp taşınma ise eylem alanında söz konusudur. Çünkü ona göre, sanatla uğraşan kişi, yapıp etmeleri konusunda düşünüp taşınmaz; ancak sanattaki birtakım kuralları yapmakta olduğu sanatsal etkinlik her neyin etkinliği ise, ona uygular. Oysa insan, eylem alanı söz konusu olduğunda düşünüp taşınır. Kendisi bu konuyla ilgili olarak şöyle der: “Dolayısıyla akılla giden eylemle ilgili huy da akılla giden yaratmayla ilgili huydan farklıdır. Bunun için birbirlerini içermezler.” (Aristoteles 1998a: 1140a 4). Böylelikle, Aristoteles için bu iki etkinliğe özgü erdemler, yani yaratma alanıyla ilgili bir erdem olan sanat (tehne) ve eyleme ilişkin olan “aklı başındalık” (phronesis) birbirlerinden farklı erdemlerdir. Çünkü, yaratmayla eylemin cinsi birbirinden farklıdır (Aristoteles 1998a: 1140b 4).

¹ Thomas Aquinas da, *Nikomakhos’a Etik* yorumunda (*Commentary on Nicomachean Ethics*), Aristoteles’in bu ifadelerini burada belirtilen biçimiyle açıklamaktadır. O da, Aristoteles’in bu cümlede, usun hem teorik hem de pratik konularla ilgili olan ilk ilkeleri kavradığı düşüncesinde olduğunu belirtmektedir (T. Aquinas 1993: 1247). Buradan hareketle de Thomas Aquinas, kendisinden daha sonra söz edilecek olan bir takım pratik ilkelerin bulunduğunu ve bunların da us yoluyla kavranan ve insanın eylemlerine ilişkin evrensel hükümlerin bir toplamı niteliğindeki “doğal yasa ilkeleri” olduğunu dile getirmiştir.

Aklı başındalığın sanattan ayrı olmasının bir diğer nedeni de aklı başındalığın insansal iyilerle ilgili, akılla giden, doğru, uygulayıcı bir huy olmasıdır. Bu nedenle de aklı başındalık kendi başına bir erdemdir. Ancak, Aristoteles'e göre sanat (tehne), kendi başına bir erdem değildir, ancak [adı söz konusu etkinlikte aynı (sanat) olan bir] erdemi olabilir (Aristoteles 1998a: 1140b 6). Ayrıca, sanatta bilerek ya da bilmeyerek yanlışla düşmek olağan bir durum iken, aklı başındalıkta ve diğer erdemlerde "bilerek" yanlışla düşmek uygun bir durum değildir (Aristoteles 1998a: 1140a 15).¹ Son olarak ise, yaratmanın kendisinden farklı bir hedefi vardır, bu hedef de yaratılacak olan nesnedir. Eylemin ise kendisi dışında bir hedefi yoktur, iyi eylemin kendisi hedeftir. Bu anlamda da aklı başındalık bir sanat değildir (Aristoteles 1998a: 1140b 8).

Böylece, Aristoteles, ruhun akıllı kısmına ilişkin yaptığı ayrımlara dayanarak, bilim (episteme), bilgelik (sofia), us (nous), sanat (ustalık) ve aklı başındalığı düşünce erdemleri olarak belirler (Aristoteles 1998a: 1139b 15). Ancak, bu erdemler arasında, insanın etik anlamda iyi olmasını ve iyi eylemesini sağlayan erdem yalnızca us ve aklı başındalıktır. Nitekim aklı başındalık, insanın tek durumda ne yapacağı konusunda akıl yürütmesini sağın kılar, us ise pratik ilk ilkenin kavranışını gerçekleştirir. Diğer üç erdem ise, insanı etik anlamda bir doğruluğa ulaştırması söz konusu değildir. Örneğin, bir düşünce erdemi olarak bilim, yalnızca insanın bilim etkinliğine uygun edimler gerçekleştirmesini, yani bilimsel etkinliği iyi gerçekleştirmesini sağlar. Ancak, bu insanın etik anlamda da iyi bir insan olmasını sağlamaz.

Ayrıca, Aristoteles'e göre, söz konusu beş erdemden, bilim, bilgelik ve us, etkinlik olarak zorunlu olanlarla ilgilidirler. Sanat ise zorunlu olmayanlarla ama yaratılanlarla (Aristoteles 1998a: 1140a 1 / 1140b 21). Ancak, bu erdemlerin hepsi de öncelikle birer insansal etkinliktir, kendi yapılarına uygun bir şekilde yerine getirildiklerinde ise erdemdirler. Aklı başındalık ise, yukarıda belirtildiği gibi, ne ne zorunlu nesnelerle ne

¹ Örneğin *Poetika*'da, şiir sanatında, bilerek yanlışla düşme sayılabilecek bir durum olan, olanaksız olanın betimlenmesinin sarsıcı bir etki yaptığı sürece şiir sanatının ereğine ulaştığını belirtir (Aristoteles 1998b: 1460b 4). Ayrıca, Aristoteles'e göre, Agathon'un da belirttiği gibi, "sanat talihi, talih de sanatı sever" (Aristoteles 1998a: 1140a 15).

de yaratma edimi ile ilgilidir. Ayrıca o, diğer düşünce erdemlerinden farklı olarak, kendi başına bir erdemdir.

Şimdi, düşünce erdemleri arasında eylemle ilgili bir erdem olan aklı başındalığın ne olduğunu ve ne türden edimlerle ilgili olduğunu ortaya koymak için, Aristoteles'in aklı başındalık konusundaki açıklamalarını ele almak uygun olacaktır. Böylelikle, Aristoteles ilkin, aklı başındalığın sanı ile ilgili bir erdem olduğunu dile getirmektedir. Çünkü sanı, olduğundan başka türlü olabilenlerle ilgilidir (Aristoteles 1998a: 1140b 25). İnsan, olduğundan başka türlü olabilenlerle ilgili alan, yani eylem alanı söz konusu olduğunda ise, çeşitli eylemler arasından bir tercih yapmaktadır. Tercihin sağ bir tercih olması da, karakter erdemi ve aklı başındalık yoluyla olur (Aristoteles 1998a: 1145a 3). Dolayısıyla erdemler tercihi sağ kılmaktadırlar; ancak, tercihten ötürü doğal olarak gerçekleştirme erdemin değil, başka bir yetinin işidir. Bu yetiye "beceriklilik" (deinotes) adını verir Aristoteles. Ancak beceriklilik, eğer ki tercih edilen eylem kötü ise, bir "kurnazlık yetisi" halini almaktadır. Ancak tercih edilen eylem ve amaç iyi ise insanda doğal olarak bulunan bir yeti olan beceriklilik, kendisi erdem olan aklı başındalığa göre eylemde bulunur. Dolayısıyla Aristoteles'e göre aklı başındalık bir yeti değildir ama beceriklilik yetisinden de bağımsız değildir (Aristoteles 1998a: 1144a 20- 30). Böylece, Aristoteles'e göre sanı söz konusu olduğunda insanın yapıp etmelerini belirleyen bir doğal yeti ve bir de erdem vardır. Yani, beceriklilik ve aklı başındalık (Aristoteles 1998a: 1144b 14). Ancak, insanda doğal olarak bulunan yetiler iyi eylemin oluşturuçu ögesi değildirler. İyi eylemek için bu doğal yetilerin erdeme sahip olması gerekmektedir. Aslında insanda, erdeme doğal yatkınlık bulunmaktadır ve Aristoteles bunlara "doğal erdemler" adını vermektedir. Ama, bu erdemler, karakter erdemlerinde olduğu gibi yapa yapa, ya da düşünce erdemlerinde olduğu gibi eğitimle "asıl erdem" haline dönüştürülmedikleri sürece, doğru eylem ve sağ tercihe neden olmazlar (Aristoteles 1998a: 1144b 16 / 1145a 3). Öyle ki, insanlar doğuştan itibaren adil, ölçülü ya da yiğit olma olanağına sahiptirler (Aristoteles 1998a: 1144b 1- 5), ancak bu, onların erdemli oldukları anlamına gelmemektedir. Çünkü, Aristoteles'e göre doğal huylar, çocuklarda ve hayvanlarda da bulunmaktadır, ama ustan bağımsız olduğu sürece zarar verici olmaktadır (Aristoteles 1998a: 1144b 9). Böylelikle, Aristoteles tarafından, aklı başındalık ve beceriklilik arasındaki ilişki, "doğal erdem" ve "asıl erdem" arasında

bir ayrım yapmak suretiyle daha açık kılınmaktadır (Aristoteles 1998a: 1144b 15). Çünkü, belirtildiği gibi Aristoteles'e göre, ("asıl erdem" anlamındaki) karakter erdemlerinin bir insanda bulunabilmesi, yapıp etmelere ilişkin bir düşünce (akıl) erdemi olan akli başındalık sayesinde mümkün olmaktadır [Ancak, akli başındalık da karakter erdemlerini gereksinmektedir (Aristoteles 1998a: 1144b 30)]. Böylece, eğer ki bir kimse akli başında değilse, karakter erdemlerine de sahip olamayacaktır. Böyle bir durumda onun eylemini belirleyen yeti, tek başına "beceriklilik" olacak; ve doğal erdemler, onun iyi eylemesi için yeterli olmayacaktır. İşte "beceriklilik" yetisinin bir kurnazlık yetisi haline dönüşmesi de böyle bir durumda söz konusu olmaktadır.

Akli başındalık ve beceriklilik arasındaki ilişkiyi yukarıda açıklandığı gibi ele alan Aristoteles, sonrasında, akli başındalığın karakter erdemleriyle olan çift yönlü ilişkisini ele alır. Böylece, *Nikomahos'a Etik*'in altıncı kitabının girişinde, aşırılık ve eksikliğin değil, orta olanın tercih edilmesi gerektiğini, ortanın da sağ aklın (ortos logos) gösterdiği gibi olduğunu dile getirmektedir (Aristoteles 1998a: 1138b 19). Böylelikle, orta olana isabet ettirmeyi sağlayan karakter erdemleri, akli başındalığı gereksinmektedirler. Çünkü, orta olanlarla ilgili olmalarından dolayı, karakter erdemleri sağ akla [doğru akıl yürütme] (ortos logos / right reason) uygundur. Sağ akıl ise akli başındalığa uygundur (Aristoteles 1998a: 1144b 20). Bunun da nedeni, akli başındalığın, yapılacak şeyler konusunda doğru akıl yürütmeyi sağlayan bir erdem olmasıdır. Bu nedenle de karakter erdemleri yalnızca sağ aklın gösterdiği gibi olan erdemler değil, aynı zamanda onunla birlikte giden erdemlerdir.

Ayrıca, akli başındalık da yukarıda belirtildiği gibi, karakter erdemlerini gereksinen bir erdemdir. Bunun için, Aristoteles, "akli başındalık olmadan asıl anlamda iyi olmanın ve karakter erdeminden bağımsız akli başında olmanın olanaksız olduğunu" söyler (Aristoteles 1998a: 1144b 30). Çünkü, karakter erdemleri amacı sağın kılmahtadırlar,¹ akli başındalık ise bu amaçla ilgili olan şeyleri (Aristoteles 1998a: 1144a 7). Bunun nedeni, Aristoteles'e göre, yalnızca karakter erdemine sahip insanın amacının "doğru

¹ Çünkü erdemli olan kişinin istemesinin yöneldiği iyi "doğru olarak iyi" [ya da "insan için iyi"]dir (Aristoteles 1998a 1094a 5) ve bu iyiye götüren de doğru bir şekilde düşünüp taşınmaktır, yani doğru akılyürüttür. Bu iyi aynı zamanda amaçtır ve eylem söz konusu olduğu zaman amaç "iyi eylemin kendisi"dir (Aristoteles 1998a 1140b 7). Dolayısıyla iyi olan eylemi, yani amacı gerçekleştirmeyi sağlayan doğru bir akılyürüttür.

olan bir iyi" olmasıdır (Aristoteles 1998a: 1113a 30). Akli başındalık ise bu durumda, insanın iyi olan amaca ulaştıracak eylem hakkında akıl yürütmesini sağlamaktadır. Çünkü Aristoteles, akli başındalığın, üzerinde düşünülüp taşınan, ya da diğer deyişle "enine boyuna düşünülen" şeylerle ilgili olduğunu dile getirmektedir (Aristoteles 1998a: 1141b 7) ve insanın üzerinde düşünüp taşındığı şey eylemdir.

Ayrıca, insanın üzerinde düşünüp taşındığı eylemler, daha önce dile getirildiği gibi tercih konusu edilen şeylerdir. Bu durumda da akli başındalık, daha önce söz edildiği gibi, amaca götüren eylemi belirleme konusunda, ya da her tek durumda ne yapılacağı konusunda karar verdiren bir erdemdir. Bu yüzden Aristoteles, akli başındalığın, insanın kendisi hakkında tek tek şeylere iyi bakması olduğunu söyler (Aristoteles 1998a: 1141a 25).

Aristoteles'in akli başındalığa ilişkin açıklamalarından ulaşılan sonuç, onun, iyi olan eylem, yani amaç hakkında akıl yürütmeyi sağlayan ve her tek durumda ne yapılması gerektiğini saptayan bir erdem olduğudur. Bu bakımdan da akli başındalık, tercih konusuya yakından ilişkilidir. Çünkü, Aristoteles, akli başındalığın, aynı zamanda yapıcı (epitaktike) bir erdem olduğunu dile getirmektedir. Çünkü, akli başındalığın amacı neyi yapıp neyi yapmamak gerektiğidir (Aristoteles 1998a: 1143a 9). Gereken şeyi yapmak ise, daha önce, tercih konusunu ele alırken dile getirildiği gibi, onu tercih etmekle mümkündür. Böylelikle, karakter erdemleri ve akli başındalık, bir arada, insanı doğru tercihe ulaştıran ve iyi olan eylemi gerçekleştirmesini sağlayan erdemlerdir.

Ancak, Aristoteles'e göre, insanın yapıp etmeleriyle ilgili olan tek düşünce erdemi akli başındalık da değildir. Kısa ve anlaşılması güç bir biçimde de olsa, akli başında bir insanda bulunması gereken bir takım erdemlerden de söz eder Aristoteles. Bu erdemler ise, akli başındalığın kabul ettiği bir amaçla ilgili olarak yararlı olana uygun bir sağnıklık olan "iyi düşünme" (eubulia) (Aristoteles 1998a: 1142b 30), üzerinde düşünülüp taşınan şeyler, yani eylemler hakkında değerlendirme yapmayı sağlayan "doğru yargılama" (synesis) ya da "tam yargılama" (eusynesia) (Aristoteles 1998a: 1143a 10) ve Aristoteles'in, doğru kişiye özgü olan sağ yargı olarak tanımladığı "aniayış"tır (gnome) (Aristoteles 1998a: 1143a 20). Bu erdemler ve akli başındalık bir bütün olarak,

erdemli bir insanda bulunması gereken erdemlerdir. Bu nedenle Aristoteles, anlayış, us, doğru yargılama ve akli başındalığın aynı insanlara yüklendiğini dile getirmektedir:

“Bütün bu huyların aynı amaca yönelmesi akla uygun. Biz aynı kişilerin anlayış, us taşıdıklarını; akli başında olduklarını, doğru yargıladıklarını söylüyorsak; anlayış, doğru yargılamayı ve usu aynı kişilere yüklüyoruz demektir. Çünkü bütün bu olanaklar son durumlarla ve tek tek konularla ilgili olarak aynı şey. Kişi nelerde akli başında ise o konularda değerlendirici olması açısından, aynı zamanda doğru yargılayandır, anlayışlıdır ya da bağışlayıcıdır. Nitekim doğru şeyler ötekilerle ilgisi içinde bütün iyiler için ortak. Eylemle ilgili bütün şeyler, tek tek şeylerle ve en sondakilerle ilgilidir.” (Aristoteles 1998a: 1143a 25- 35).

Akli başındalıkla bir arada bulunan diğer düşünce erdemleri ve karakter erdemleri ise, bir arada, insanın etik bakımdan iyi olmasını ve iyi eylemesini sağlamaktadırlar. Aristoteles, bunu başka bir yoldan şöyle ifade etmektedir: Akli başındalığın ilkeleri karakter erdemlerinininkine uymaktadır, karakter erdemlerindeki [iştah yetisindeki, yani aklın sözünü dinleyen yetideki] doğruluk ise akli başındalığa (Aristoteles 1998a: 1178a 16) ve insanın yaşamı ve mutluluğu da bunların bir aradallığına bağlıdır (Aristoteles 1998a: 1178a 21). Ancak, amaç olan iyinin “kendine yeter” ve kendisi uğruna aranan bir şey olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Aristoteles, bu tür bir iyinin insandaki en yüksek yetiyle ve erdemle ilgili olması gerektiğini belirtir.

Ona göre, kendine yeten ve yalnızca kendisi uğruna aranan bu iyi, daha önce de belirtildiği üzere, mutluluktur (eudaimonia). Mutluluğu erdeme uygun bir etkinlik olarak tanımlayan Aristoteles, onun en yüksek erdeme uygun etkinlik olduğunu belirtir. Bu erdem de tıpkı mutluluk gibi kendisi uğruna aranan ve kendi kendine yeten bir etkinliğin erdemi olmalıdır. İnsandaki en yüksek ve kendisi uğruna gerçekleştirilen etkinlik ise us etkinliğidir (Aristoteles 1998a: 1177a 19).¹ Bunun erdemi ise “bilgelik”tir. Ona göre, us etkinliği teoriyle ilgili olduğundan, erdemce farklılık taşımaktadır ve kendisi dışında yöneldiği hiçbir hedef yoktur (Aristoteles 1998a: 1177b

¹ Aristoteles iki farklı yeti için “nous” terimini kullanır. Bunlardan biri daha önce sözü edilen ve hem teorik hem de pratik ilk ilkeleri kavrayan yeti iken, diğeri akıylıdır. Bu yetiyle bilimsel bilgiye ulaşan logos’tan (yani uslamlama yetisinden) farklı olan ama onu da kapsamında içeren ancak daha üst şeylerin bilgisine ulaşabilen ve bu anlamda varlığın nihai neden ve ilkeleri sorgulama konusu yapabilen yetidir (Aristoteles 1998a: 1141a 1) (T. Aquinas 1993: 1175- 1183).

20). Oysa, uygulamalı erdemler, askeri ve siyasi işlerle ilgilidirler ve kendilerinden öte bir amaca yöneildiklerinden dolayı dingince değildirler (Aristoteles 1998a: 1177b 15). Ancak, mutluluk aynı zamanda insanın dinginlik içinde olmasıdır ve bunu da yalnızca theoria etkinliği (ya da us etkinliği) sağlamaktadır. Çünkü, yalnızca theoria etkinliği dingince, kendine yeter ve kesintisizdir (Aristoteles 1998a: 1177b 20).

Neticede, Aristoteles, kendine yeter, dingince, sürekli ve kendisi uğruna aranan bir amaç veyahut da iyi olarak gördüğü mutluluğun us etkinliğinde bulunduğunu düşünür. Çünkü us etkinliği, mutluluk kavramı içerisinde bulunan özelliklerin pek çoğunu karşılamaya yeten bir etkinliktir. Ancak mutluluğun us etkinliğiyle sağlandığı ifadesi, karakter erdemleri ve akli başındalık olmaksızın, insanın yalnızca bilgelik yoluyla mutluluğa ulaşabileceği anlamına gelmemektedir. Aristoteles için, “sağlığın sağlık getirmesi gibi bilgelik de mutluluk getirmektedir” (Aristoteles 1998a: 1144a 4); ancak, erdemi bilgelik olan us etkinliğinin kesintisiz ve tam bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için insanın karakter erdemlerine ve akli başındalığa da sahip olması gerekmektedir. Nitekim, Aristoteles’e göre eser karakter erdemleri ve akli başındalık sayesinde tamamlanmaktadır (Aristoteles 1998a: 1144a 9). Çünkü, karakter erdemine uygun bir yaşam, akla uygun bir yaşamın gerçekleştirilmesi için olanak ve zemin hazırlamaktadır. Bunun için, şöyle demektedir Aristoteles:

“Ne ki, nasıl hekimlik sağlıktan önce gelmezse, akli başındalık da bilgelikten ya da ruhun daha iyi bir kısmından önce gelmez. Çünkü, hekimlik sağlığı kullanmaz, onun nasıl oluşacağına bakar. O halde ona buyurmaz, ‘onun için’ buyurur. Ayrıca bu, ‘kentteki her şeyi denetlediği (epitattei) için siyaset tanrıları da yönetir’ denmesine benzer bir şey olurdu.” (Aristoteles 1998a: 1145a 6).

Yukarıdaki analogi ile de açık kılındığı gibi, Aristoteles’e göre, akli başındalık bilgelikten üstün bir erdem değildir, ancak onun gerçekleştirilme koşullarını sağlayan bir erdemdir. O, hekimliğin sağlık için buyurması gibi, bilgelik için, başka bir deyişle mutluluk için buyurmaktadır. Tıpkı siyasetin kentteki her şeyi yönetmesi gibi, akli başındalık da tüm karakter erdemlerini yönetmektedir. Ancak, bu, siyasetin tanrıları yönetmemesi gibi, onun bilgeliği de yöneten bir erdem olduğu anlamına gelmemektedir (Aristoteles 1998a: 1145a 10).

Ayrıca, karakter erdemleri ve aklı başındalığın, us etkinliği için uygun koşulları sağlıyor olmaları, onların yalnızca insanın bu türden bir etkinliğinin araçları olmaları anlamına gelmemektedir. Hatta erdemin, insanın işini ve kendini iyi kılan bir şey olarak tanımlandığı göz önüne alındığında (Aristoteles 1998a: 1106a 20), bu erdemler, bilgelikten daha önemli ve gerekli erdemlerdir. Nitekim, Aristoteles'e göre, bilgelik bir bilim ve doğa gereği, en değerli nesnelerdeki ustur (Aristoteles 1998a: 1141b 2). Aklı başındalık ise , insansal şeylerle ve üzerinde düşünülüp taşınılacak şeylerle ilgilidir (Aristoteles 1998a: 1141b 9). Bu nedenle de tartarak, insan için gerçekleştirilebilir olan en iyi şeyleri gözetmektedir (Aristoteles 1998a: 1141b 15). Bilge kişiler, zor ve hayranlık verici, ama yararsız şeyleri bilmektedirler (Aristoteles 1998a: 1141b 5), oysa uygulamayla ilgili bir erdem olan aklı başındalığa sahip kişiler geneli değil ayrıntıları bildikleri için daha yararlı şeyler hakkında bilgi sahibidirler (Aristoteles 1998a: 1141b 20). Bu yönden bakıldığında, Aristoteles, aklı başındalığın daha temel bir erdem olduğunu söylemektedir (Aristoteles 1998a: 1141b 21). Dolayısıyla, insanın mutluluğu ve iyiliği söz konusu olduğunda, karakter erdemleri ve aklı başındalık bilgelikten daha önemlidirler.

Ancak, söz konusu olan şey "insan" olduğu zaman, ister düşünce erdemleri olsunlar, ister karakter erdemleri, ister aklı başındalık, ister bilgelik olsun, bu erdemlerin tümü de aralarında bir değer sıralaması yapmaksızın insansaldırlar. Bilgeliliğin en yüksek erdem olması, diğer erdemlerin onu elde etmeyi sağlayan araçlar olduğunu göstermez. Mc Inerny'nin belirttiği gibi:

"Erdemli etkinlikler (activity) ve insan olarak iyi yaşamak bir tek şeyi imlemez, çünkü [insanın doğal yapısına uygun olan] akısal etkinliklerin pek çok farklı türü vardır ve böylece, erdemin de pek çok türü vardır. Bu durumda, bizim mutluluğumuz veya yetkinliğimiz (perfection) veyahut da nihai amacımız yalnızca birkaç erdem yoluyla değil ama, bunun mümkün olma derecesine göre (to the degree this is possible), onların tümü tarafından yapılandırılır (constitute)." (McInerny 1997: 24).

Karakter erdemleri insansaldır. Çünkü insan, bu erdemler vasıtasıyla, yeme- içme, paylaşıma, yardım etme, cesaret gösterme, alışveriş ilişkilerini gerçekleştirme gibi pek

çok konuda aklın ölçüsüne göre davranmakta, böylelikle insan için iyi olanı gerçekleştirmektedir. Aynı şekilde, düşünce erdemleri de insansaldır. Aklın pratik işleyişi¹, yani eylem alanı söz konusu olduğunda, akli başındalık ve onunla ilgili olan diğer düşünce erdemleri, insan için iyi olan şey (amaç) hakkında akıl yürütür, değerlendirmeler yapar ve hükümler verirler. Son olarak, aklın teorik işleyişiyle ilgili olan erdemler de insansaldır. Bilme, insana ait bir özelliktir. Bilmek için akıl yürütmek, veyahut da akıl yürütmek için temel ilkeleri kavramak da insana özgüdürler. Bu erdemlerin tümü, insanı bir yanıla ilgili olarak iyi kılan, aynı zamanda, kendi doğasına uygun olanı en iyi şekilde yerine getirmesini sağlayan erdemlerdir. Birinin ya da bir kaçının dış etkenlere daha az gereksinim duyması ve daha soylu sayılması, bazılarının ruhun daha ast, bazılarının daha üst yanıla ilgili olması, sözü edilen durumu değiştirmeyecektir.

Neticede Aristoteles, insanın amacı sorusundan hareketle, insanın amacına götüren şeyin, insanda ona sahip olma yatkınlığı bulunan erdem olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ancak, Aristoteles'e göre erdem yalnızca amaca götüren insana özgü yatkınlık değil, insanın amacıdır da. Bu ise, Aristoteles için, insanda etik eylemde bulunma olanağı bulunduğunun bir göstergesi olarak belirlemektedir.

¹ Aristoteles, aklın teorik ve pratik işleyişinden söz eder. Ona göre, pratik aklın alanı zorunsuz olanın alanı, yani eylemdir. Teorik akıl ise zorunlu olan nesnelerle ilgilidir (Aristoteles 2001: 433a 14 ve St. Thomas'a ait olan dipnot: "speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; ptaticus autem speculatur veritatem propter operationem").

2- THOMAS AQUINAS'IN AHLAK GÖRÜŞÜ

2. 1- THOMAS AQUINAS'TA İNSANIN DOĞASI VE AMACI

Aristoteles gibi, St. Thomas Aquinas da, insanın yapıp etmeleriyle ilgili olan etik araştırmasına başlamadan önce, bu yapıp etmelerin faili olan insan varlığının yapısını ele alır.¹ Ancak, Thomas Aquinas ile Aristoteles'in insan varlığını ele alma tarzlarında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Aristoteles'in yaptığı, insanın tüm nesne edinilebilecek yönlerini ele almak ve buradan hareketle insan hakkında birtakım bilgisel sonuçlara ulaşmaktır. Thomas Aquinas ise, bir taraftan Aristoteles gibi insanın nesne edinilebilecek yönlerini ele alırken, diğer taraftan Hristiyan inancına dayalı olarak, insanın yapısıyla ilgili Hristiyanlığın hakikat olarak benimsediği birtakım dinsel dogmaları doğru olarak kabul etmekte ve böylelikle insan hakkında yalnızca bilgisel değil, aynı zamanda inanç temelli bir belirleme ortaya koymaktadır. Bu nedenle de St. Thomas'ın insan görüşünde, felsefi ve teolojik öğeler iç içe geçmişlerdir. Yani Thomas Aquinas, bir taraftan Hristiyanlığın insan tasarımını benimsemekte, diğer taraftan insanın neliği hakkında bilgisel sonuçlara ulaşmaya çalışmaktadır.

Ancak, St. Thomas Aquinas'ın ahlak görüşüne göre, insana ilişkin bu iki farklı ele alma tarzı ve bu iki farklı tarzı belirleyen etkinlik alanları olan felsefe ve teoloji birbirlerinden tamamen kopuk alanlar değildir. Tam aksine, onun insan ve insanın amacı hakkındaki görüşleri özetlenirken görüleceği üzere, Thomas Aquinas felsefe ile teoloji arasında birtakım bağlantı noktaları belirlemekte, bu bağlantı noktaları sayesinde de teolojik olanı felsefi olanla temellendirme yoluna gitmektedir.

Thomas Aquinas'ın, teolojisini felsefi bilgiyle temellendirmeye çalışmasının ana nedeni, onun, dinsel olanın bilgisine bu dünya hakkında elde edilen bilgi vasıtasıyla ulaşılacağı görüşünde olmasıdır. Bu nedenle de St. Thomas'ın temel savı, kendini önceleyen ve büyük ölçüde tesir altında da bırakan filozoflardan olan Augustinus'un aksine "inanmak için anlamak gerekir" düşüncesidir. Bu düşünce, Thomas Aquinas'ın

¹ Ayrıca belirtmek uygun olur ki, Thomas Aquinas *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*'inde etiğin konusunu şöyle belirler: "Doğa felsefesinin konusunun hareket ya da hareketli varlık olması gibi, ahlak felsefesinin de konusu bir amaca düzenlenmiş (ordered) insan eylemi, ya da hatta insandır, çünkü insan bir amaç için isteyerek (voluntarily) edimde bulunan bir faildir." (T. Aquinas 1993: s2 - 2).

ele aldığı her türden felsefe ve teoloji sorununa ilişkin açıklamalarında belirgin olarak görülür. Sorun ister ontolojik, ister bilgi kuramsal, isterse etik olsun, bu durum değişmez. Böylece, insan ve eylemi söz konusu olduğunda da Thomas Aquinas, öncelikle Aristoteles'in çizgisini takiben, insanla ilgili fenomenlere ilişkin saptamalar yapar, bu saptamaları da, yapılandırmaya çalıştığı Hristiyan teolojisinin bir parçası olan Hristiyan ahlak öğretisini temellendirmede kullanır. Ancak, St. Thomas'a göre felsefenin, teolojinin temellendirilmesinde yalnızca belli ölçüde işlevselliği vardır. Çünkü bir Hristiyan olarak Thomas Aquinas, felsefi olarak temellendirilemeyecek ya da bilgisel olarak tanımlanamayacak bir takım "hakikatler" in bulunduğuna da inanmaktadır. Örneğin, insan söz konusu olduğunda, "yaratılış", "ilk günah", "ilk günahtan dolayı düşme" gibi düşünceler, bilgisel olarak temellendirilmeyen, ancak doğru oldukları kutsal kitap tarafından garantilenen "hakikatler" dir (Gökberk 1998: 151).

Böylelikle, yukarıda da belirtildiği gibi, Thomas temelde, Hristiyan teolojisinin bir parçası olan Hristiyan ahlak öğretisini felsefe ile temellendirme çabası içinde olan Thomas, bunun için ilk olarak Aristoteles'in yaptığı biçimde insan fenomenlerine bakmak suretiyle, insanın yapısını ele almaktadır. Ona göre, insan çeşitli özellik ve yetilere sahip olan bir varlıktır. Onda bu özellikler ve yetiler, St. Thomas Aquinas'a göre, "insanın doğası" nı oluştururlar (T. Aquinas 1952b: Q 94, a3). İnsana ait olan bu doğa, insan ruhunda bulunan üç ayrı varlık katmanından oluşmaktadır. Yani, Thomas Aquinas da Aristoteles gibi, insan ruhunun üç ayrı yanı bulunduğu düşüncesindedir. Buna göre, insan ruhunda beslenme ve büyümeye ilgili bir yeti olan bitkisel yan, duyum ve iştah duyma ile ilgili olan hayvansal yan ve son olarak, doğa varlıkları arasında yalnızca insana özgü olan akılsal yan bulunmaktadır (T. Aquinas 1952a: Q 76, a3).

Ancak, diğer yandan St. Thomas, "bir şeyin doğası" kavramını, yalnızca o şeye ait özellikler anlamında da kullandığı için, insanın yukarıda dile getirilen ve doğa varlıkları arasında ona ayırımı kazandıran yanı olan akılsal yanını da "insanın doğası" olarak ele almaktadır (T. Aquinas 1952b: Q 94, a3, rep.2). Yani "insanın doğası" denildiğinde, St. Thomas bu kavramla iki farklı şeyi nitelemektedir. Bunlardan biri, insana ait olan tüm

özellikler iken; ikincisi, doğa varlıkları arasında yalnızca insana ait olan, yani ona ayrımını veren özelliklerdir.¹

İnsan doğasını, yukarıda dile getirildiği şekilde belirleyen Thomas Aquinas, etik araştırmasını, Aristoteles'te olduğu gibi, insanın amacının ne olduğu sorusuyla başlatmaktadır. Tıpkı Aristoteles gibi, St. Thomas Aquinas da, insanın amacının aynı zamanda "insan için iyi" olan bir şey olduğunu düşünmektedir (T. Aquinas 1952a: Q1, a3). İnsan için iyi olanın ne olduğuna ise, insan doğası hakkında yaptığı saptamalara dayalı olarak bir yanıt vermektedir. St. Thomas'a göre, asıl anlamda insan doğasını oluşturan şey akıl olduğu için, insan için iyi olan şey de, yani insanın amacı da akılla ilişkili olmalıdır. Çünkü, ona göre, bir şeye özgü olan, yani ona uyan iyi, o şeyin kendine özgü doğasından hareketle belirlenmektedir (Aquinas 1952a: Q1, a3).

Bir başka noktadan bakıldığında ise, St. Thomas'a göre insanın "iyi"si, Aristoteles'in dile getirdiği gibi, "kendi kendine yeten", "kendisi için aranan" ve "ebedi" olan bir amaçtır (Aristoteles 1998a: 1097b 8) / (T. Aquinas 1952a: Q1, a7- a4 / Q5, a3). Bu amaç, Aristoteles'in adlandırdığı gibi, "mutluluk"tur. Ona göre, bütün insanlar doğal bir eğilimden dolayı, mutlu olmayı isterler. Dolayısıyla mutluluk insan türünün ortak iyisi ve amacıdır. İnsanın amacını oluşturan da, onun akılla ilgili etkinlikleri olduğundan, insan, mutluluğa birtakım akılsal etkinlikler yoluyla ulaşabilmektedir. Çünkü, Thomas için de mutluluk, Aristoteles'te olduğu gibi, birtakım etkinlikler yoluyla gerçekleşmektedir (T. Aquinas 1952a: Q3, a2).

Ancak bu noktada, mutluluğun ne tür bir akıl etkinliğiyle ilgili olduğunun belirlenmesi de önem taşımaktadır. Çünkü, daha önce de dile getirildiği gibi, St. Thomas Aquinas için de, Aristoteles için de akılsal etkinliklerin birden fazla biçimi mevcuttur. Örneğin ilk ve kanıtlanması yapılmayan temel ilkelere hareketle belli bir varlık alanına ilişkin bilgi ortaya koymak aklın bir etkinliğidir. Veya hüt da, tutkuların işe karıştığı

¹ Ancak belirtmek gerekir ki yukarıda her iki anlamda sözü edilen insan doğası, bu dünyadaki insanın doğasıdır ve bozulmaya uğramış bir doğadır. Thomas Aquinas'a göre "insan doğası" kavramı bunlardan başka, insanla ilgili olan üçüncü bir durumu daha imlemektedir. Bu da insanın ilk günahından önceki doğasıdır. Bu doğaya "orijinal doğa" adını verir Thomas Aquinas. Ona göre insan, orijinal doğasında günah dolayısıyla kirlenmemiştir ve bu dünyada çalışıp çabalamakla kazanabileceği erdemlere kendiliğinden sahiptir (T. Aquinas 1952b: Q 109, a2).

durumlarda, yapılması gereken eylemin ne olacağı konusunda düşünülüp taşınmak da aklın bir edimidir. Yani, örneğin, insan yaşamının gözden çıkarılıp çıkarılmaması gibi bir durum söz konusu olduğunda, bu yaşamın sürdürülmesi ya da yok edilmesi konusunda akıl yürütmek de aklın bir etkinliğidir. Ancak mutluluk, ebedi ve kendisi uğruna aranan, kendi kendine yeten bir iyi olduğuna göre, insandaki en yüksek ve kendisi uğruna gerçekleştirilen akılsal etkinlik ile ilgili olmalıdır. Bu etkinlik Thomas Aquinas için, yine Aristoteles'te olduğu gibi, "theoria etkinliği"dir. Çünkü, yalnızca theoria etkinliği kendisi için aranan, kendi uğruna gerçekleştirilen ve en önemlisi insana en yüksek ve tanrısal şeyler hakkında bilgi kazandıran bir etkinliktir (T. Aquinas 1952a: Q3, a6).

Ancak Thomas Aquinas, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te mutluluk ya da theoria etkinliğinin sürekliliği ve kusursuzluğu konusunda ileri sürdüğü görüşlere dayanarak, insanın theoria etkinliğini kusursuz bir biçimde gerçekleştiremeyeceğini ileri sürmektedir. Bu da ona "tam mutluluğun" öte dünyada bulunduğunu temellendirmesinde kolaylık sağlamaktadır. Nitekim St. Thomas'a göre Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te, insanın mutlu olmak için bir takım dış iyileri de gereksindiğini, ancak insanın bu dış iyilerden yoksun kalabileceğini belirtmektedir (T. Aquinas 1952a: Q4, a7). Ayrıca Aristoteles, theoria etkinliğinin sürekli olması bakımından insan doğasının kapasitesini aşacağını belirtmektedir. Yani, ona göre sonsuz bir mutluluk sonlu bir varlığa ait değildir (Aristoteles 1998a: 1177b 28). İşte, Aristoteles'in mutluluğun sürekli olamayacağına ilişkin bu görüşleri Thomas Aquinas'a insanın bu dünyada tam anlamıyla mutlu olamayacağını, ancak mutluluk kavramı içinde belirtilen özelliklerin bir karşılığı bulunduğunu, yani insanın ebedi mutluluk isteminin boş ve boşuna olamayacağını (Cantor 1969: 128) söyleyebilme yolunu açmıştır:

"Ayrıca, insanın iyiye yönelik arzusu bu hayatta doyurulamaz, insan bu doyumun sürekli olacağını doğal arzusuna sahiptir. Ama bu hayatın iyileri geçicidir, çünkü hayatın kendisi geçicidir." (Sigmund 1988: 43, Q5)

Böylelikle, Aristoteles'in insan için mutluluğun sonsuz olup olamayacağına ilişkin görüşleri, St. Thomas Aquinas için, geniş anlamda felsefe ile teoloji, dar anlamda ise Aristoteles etiği ve Hristiyan ahlakı arasındaki bağlantı noktalarından birini

oluşturmaktadır. Böylelikle, bir taraftan Hristiyanlığa ait bir tasarım olan öte dünya mutluluğu tasarımı, felsefi bir ele alma tarzı sonucunda gösterilen birtakım açmazlar yoluyla temellendirilmeye çalışılırken, diğer taraftan felsefi araştırmanın soru konusu etmediği “Ebedi bir mutluluk var mıdır?”, “Var ise nerede vardır?”, türünden sorular da teolojik olarak cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Böylece, daha önce dile getirildiği gibi Aristoteles, araştırmalarda konunun izin verdiği ölçüde kesinlik aranmasının öneminin altını çizerken (Aristoteles 1998a: 1098a 25), Thomas Aquinas, Aristoteles’in kesinlik aramaktan vazgeçtiği, bilgi konusu olamayacak noktalarda da arayışını sürdürmekte ve inanç alanına ait düşünceleri, araştırması yapılan soruların yanıtları olarak, aynı zamanda da kesin hakikatler olarak ileri sürmektedir.

Şimdi, yukarıda belirtildiği gibi, Thomas Aquinas için insanın bu dünyada, kendi olanakları yoluyla ulaşabilir olduğu mutluluk kusurlu bir mutluluktur. Çünkü insan birtakım dış iyilerden yoksun olabilir (Cantor 1969: 127). Ayrıca, ölümlü bir varlık olduğu için, ebedi olarak mutlu olamaz. Oysa ki mutluluk kavramının içinde “ebedi olma” içerilmektedir (Cantor 1969: 127). Thomas Aquinas’a göre, aynı zamanda insan, günah işlemeye yatkın bir varlıktır. Dolayısıyla insan bütünüyle erdemli ya da mutlu da olsa, doğasındaki günaha yatkınlık [yani cehalet, iştah ve bedendeki kusurlar vb.] onun yanlış eylemde bulunmasına yol açabilecektir (T. Aquinas 1952a, Q5, a3- 4). Esasen bu husus Thomas’ın Aristoteles’in insan hakkındaki düşüncelerine ters düşen yönlerden birini oluşturmaktadır. Çünkü Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te insanın kendisini nasıl oluşturdu ise öyle davranacağını belirtmektedir (Aristoteles 1998a: 1114a 20). İnsanın erdemli iken erdemsiz, erdemsiz iken de erdemli bir konuma gelmesi söz konusu değildir. Ancak, konunun başlangıcında dile getirildiği gibi, Thomas Aquinas için “ilk günah”, “yaratılış”, “düşüş” gibi dinsele anlatılar hakikattirler ve bunlara dayalı olarak Thomas, insanın bu dünyadaki doğasının bozulmaya uğramış bir yapıda olduğunu kabul eder (T. Aquinas 1952b, Q105, a2). İnsanın bu bozulmaya uğramış doğası, onun günahtan ya da hata yapmaktan sakınamamasının nedenidir. Yani, St. Thomas’a göre, insan bu dünyada Aristoteles’in sözünü ettiği erdemlere sahip olmakla bu günahkar yapısını tamamen değiştiremez, erdeme sahip olmakla günah işlemekten ya da bir takım kötülükler yapmaktan alıkonamaz.

Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, Thomas Aquinas'a göre insan istemesinin yöneldiği kusursuz mutluluk tasarımının gerçek bir karşılığı bulunmaktadır. Nitekim St. Thomas'a göre insanda bu tür bir mutluluğa ilişkin arzu boş ve boşuna değildir. Ancak, onun, gerçekliğini bir arzunun ve isteğin boşuna olamayacağı şeklindeki zayıf bir sav ile göstermeye çalıştığı bu sonsuz ve kusursuz mutluluk, insanın doğal yetileriyle ve bu dünyada ulaşabileceği bir hedef değildir. Bu tür bir mutluluğa insan ancak yaşamdan sonra ulaşabilecektir ve bu da sahip olduğu doğal yetileri ve dünyasal doğasına uygun erdemler vasıtasıyla olmayacaktır. Bir sonraki bölümde, Thomas Aquinas'ın "aşılınmış erdemler" görüşü özetlenirken söz edileceği gibi, insan bu türden bir mutluluğa ancak doğa üstü yardım sayesinde ulaşabilecektir (Sigmund 1988: 42). İnsanın ulaşabileceği son amaç ve sonsuz mutluluğa ise "beatitudo" adını vermektedir Thomas. Bu "kutsanmışlık" anlamına gelen dinsel bir terimdir ve Tanrı görümünü ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın ulaşabileceği sonsuz ve yetkin mutluluk Tanrı'nın seyri sayesinde tam ve ebedi olacaktır (Jeauneau 1998: 105).

2. 2- THOMAS AQUINAS'TA ERDEMLER

2. 2. 1 Kazanılan Erdemler

Thomas Aquinas'ın "kazanılan erdemler" olarak sözünü ettiği erdemler, Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'te ortaya koyduğu erdemlere, yani karakter erdemlerine ve düşünce erdemlerine tekabül etmektedir. Thomas Aquinas, kazanılan erdemlere ilişkin açıklamalarında Aristoteles'in görüşlerini olduğu gibi tekrarlarmaktadır. Ancak, görüleceği gibi, bunları genişletmeye ve Aristoteles'in üzerinde açıklıkla durmadığı bazı kısımlara, yaptığı yorumlarla açıklık kazandırmaya çalışmaktadır.

Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, Thomas Aquinas'a göre, insanın kendine özgü doğasına uygun bir amacı bulunmaktadır. İnsanın kendine özgü yanı da aklı olduğu için, insanın "iyisi" ve "amacı" da akılla ilgili etkinlikler olmaktadır. Ancak, bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, söz konusu edilen, insan için iyi olan amaca ulaşmak ise, insana özgü edimlerin yalnızca gerçekleştirilmeleri değil, onların nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği de önem taşımaktadır. Dolayısıyla insan, kendi doğasına uygun olan, başka deyişle iyi olan amaca isabet edebilmek için belli bir şekilde eylemde bulunmalıdır. St.

Thomas Aquinas için bu “belli bir şekilde eylemde bulunma” ifadesi ile kastedilen ise Aristoteles’te olduğu gibi erdeme uygun etkinliklerdir.

Dolayısıyla, insanın kendine özgü edimlerini akla uygun etkinlikler olarak belirlemek, insanın amacına “akla uygun eylemek” suretiyle her durumda ulaşabileceği anlamına gelmez. Çünkü St. Thomas için de, Aristoteles’te olduğu gibi, insanın eylemini belirleyen iki farklı yeti vardır. Bu yetiler ise akıl ve iştahdır (T. Aquinas 1952b: Q58, a3). Böylece insanın eylemi akıl tarafından belirlendiği gibi, tutkuların aklın yönetimine engel teşkil ettiği durumlarda iştah tarafından da belirlenebilmektedirler. Aklın yönetiminin tutkular tarafından engellenmemesi ise ancak insanın akıl ve iştahının birtakım erdemlere sahip olması yoluyla mümkün olabilir. Çünkü, eğer ki akıl ve iştah erdeme sahip değilse, eylemde bulunan insan iyi olan amaca ancak rastlantısal olarak isabet edecektir, erdemlere sahip olunması halinde ise bu rastlantısallık ortadan kalkacaktır.

İnsanı nihai amacına ulaştıran erdemlere ilişkin olarak St. Thomas, daha önce Augustinus’un yaptığı şu tanıma verir: “Erdem, onunla doğru bir şekilde yaşayacağımız ve kimsenin kötüye kullanamayacağı zihne (mind) ait olan iyi bir nitelikler.” (T. Aquinas 1999: s9, a2).¹

Thomas Aquinas’a göre bu tanım erdeme ilişkin tüm özellikleri eksiksiz bir biçimde kapsamaktadır. Bunu da Aristoteles’in dört neden prensibinden hareketle tanıtlamaya çalışır. Ona göre, bir şeyin formel nedeni o şeyin cins ve ayrımından çıkarılmaktadır. Erdem “iyi bir nitelik” olarak tanımlandığında ise cins nitelik, ayrım ise iyi olmaktadır.²

¹ Augustinus, tanımına bir de “Tanrı’nın biz olmaksızın içimizde işlediği” ifadesini eklemiştir. Ancak Thomas Aquinas bu ifadeyi erdem tanımından çıkarır. Çünkü, Thomas Aquinas ile Augustinus’un erdem anlayışları birbirinden farklıdır. Augustinus bütün erdemleri Hristiyanlıkla ilişkilendirirken, Thomas Aquinas, belirtildiği gibi, iki farklı dünyaya özgü olan iki farklı erdemden söz eder. Böylelikle, Thomas Aquinas’a göre Augustinus’un bu son cümlesi tanıma dahil edilemezse, tanım, erdeme ilişkin genel ve kapsayıcı nitelikte olacaktır (Aquinas, 1952b: Q55, a4).

² Nitekim Aristoteles, *Kategoriler*’de erdemi niteliğin bir türü olarak sınıflandırır ve şöyle der: “Nitelik dediğim, nesnelerin nasıl olduklarının ona göre söylendiği terim. Nitelik pek çok anlamda söylenenlerden: bir türüne huy, yakınlık adı verilebilir; huy yakınlıktan daha kalıcı, daha uzun süreli olmakla ayrılır. Bilgilerle erdemler de böyle.” (Aristoteles 1996b: 8b 25). Ayrım ise, bir türü ait olduğu cinsten ayıran özelliklerdir (Cevizci 1997: 145). Burada söz konusu olan cins nitelikler; erdem ise onun altında yer alan türü teşkil eder. Ancak erdem iyi olması bakımından nitelikten farklı bir özelliğe de sahiptir.

Ancak Thomas Aquinas, bu tanımda niteliğin yerine erdemin “yakın cinsi”¹ olan “huy”un koyulması halinde tanımın daha doğru olacağını ifade etmektedir. Çünkü Aristoteles gibi, Thomas Aquinas da erdemin cinsinin huy olduğunu düşünür. Erdemin maddi nedeni ise onun taşıyıcısı olan zihindir (mind).² Çünkü erdemin ilgili olduğu obje onu kısa bir süreliğine belirlediğinden obje maddi neden olamayacaktır.³ Erdemin amacı, yani ereksele nedeni ise, erdem etkinlikle (operation) ilgili bir huy olduğundan kendisi etkinliktir.⁴ Yani kendisi eylemdir. Ancak bazı uygulamayla ilgili huyilar daima kötülükle ilişkili oldukları halde bir kısmı bazen iyi ile bazen kötü ile ilişkilidirler. Oysa erdem daima iyi eylemle ilişkili olan bir huydur ve bu nedenle onun diğer huylardan farkı, “onunla doğru bir şekilde yaşadığımız” ve “kimsenin kötüye kullanamayacağı” ifadeleriyle ortaya koyulur. Ancak, bu tanım daha çok karakter erdemlerinin özelliklerini yansıtan bir tanımdır. Çünkü “onunla doğru bir şekilde yaşadığımız” ifadesi karakter erdemlerinin bir özelliğidir. Yine de bu ifade dikkate alınmazsa Aquinas’ta erdemin genel anlamda bir huy ve iyi bir huy olarak tanımlandığı söylenebilir (T. Aquinas 1952b, Q55, a4).

¹ Örneğin, insan için “hayvan” yakın cinstir, “varlık” ise uzak cins (Cevizci 1997: 145).

² Thomas Aquinas, zihin (mind) kavramına ilişkin iki farklı açıklama yapar. Bir yerde, zihnin rasyonele güçler anlamında kullanıldığını ve intellekt ve istenç anlamına geldiğini söyler (Aquinas 1999: s4, a2, AD: 11). Başka bir yerde ise şöyle bir açıklama yapar: “Zihin, insanın üzerinde egemen olduğu edimlerin ilkesi olan bir gücün örneği anlamına gelir ve bunlar insan edimleri olarak adlandırılır. Akıl ve istenç, insanın üzerinde egemen olduğu eylemi ilk başlatan ve yöneten şeyler olduğu için onların, özsel olarak rasyonele oldukları söylenir. Ancak haz ve öfke [yanları] akla katıldıkları sürece insan eylemlerinin ilkeleridirler, ama hareket ettirilen hareket ettiriciler olarak. Zira onlar, ona [akla] itaat ettikleri ve böylece akla katıldıkları ve ona [akla] itaat etmek için düzenlendikleri (order) sürece, daha yüksek iştah [istenç] tarafından hareket ettirilirlir, açıktır ki akıl ve istenç yöneten ve hareket ettirenler olarak insan eylemlerinin ilk ilkeleridir ve duygusal iştah yetisi hareket ettirilen hareket ettirici olarak ikinci ilkedir ve bu güçler ‘zihin’ anlamındadırlar ve erdemin taşıyıcısı olabilirler. Yinelelirse, zihin, hem özünde hem de pay alma yoluyla rasyonele olan bir gücü imler. Haz ve öfke duyan iştah yetileri (concupiscible and irascible) pay alma yoluyla rasyoneleler ve zihne katıldıkları sürece erdemin taşıyıcısı olabilirler.” (T. Aquinas 1999: s4, a2, AD: 12).

³ Maddi neden olamaz, çünkü, erdemin ilgili olduğu obje, herhangi bir yetinin yönelimine sahip olduğu objedir. Örneğin hazlarla ilgili olan iştah yetisinin yöneldiği obje duyulara zevk veren bir obje olmakla birlikte bu her defasında aynı olan bir obje değildir. Örneğin bir seferinde tat alma duyusuna haz veren obje eylemin belirleyicisi olurken, diğerinde dokunmayla ilgili bir obje belirleyici olur.

⁴ Buradaki görüş tamamen Aristoteles’e dayanır. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi, Aristoteles’e göre karakter erdemi, amacı sağın kılmaktadır ve bu amaç da (söz konusu alan olduğundan başka türlü olabilen eylem alanı olduğu için) “iyi eylemdir” (Aristoteles 1998a: 1140b 7).

Augustinus'un tanımından hareketle erdeme ilişkin yukarıda dile getirilen şekilde açıklama yapan Aquinas, "kazanılan erdemler" olarak ifade ettiği erdemleri Aristoteles gibi iki grupta ele alır ve Aristoteles'in karakter erdemleri olarak adlandırdığı erdemlere "moral erdemler", düşünce erdemleri olarak söz ettiklerine ise "intellektüel erdemler" adını verir. Thomas, moral erdemleri ve intellektüel erdemleri, onları ruha ait yetilerle ilişkilendirmek suretiyle ele alır. Bu ilişkilendirmeyi yaparken yine Aristoteles'in görüşlerini dayanak noktası olarak alır. Çünkü Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te her bir erdemin her bir yetiye uygun olduğunu dile getirmektedir (Aristoteles 1998a: 1143b 15/ 1144a 1). Thomas Aquinas da Aristoteles'in söz konusu görüşüne dayanarak, insan ruhunun çeşitli yanlarını ele alır ve onların erdemlerle olan ilişkilerini irdeler.

Ona göre, kazanılan erdemler arasında, Aristoteles tarafından "moral erdem" ve "intellektüel erdem" olarak yapılan ikili ayrım uygun bir ayrımdır. Çünkü insan ruhunda, yukarıda da değinildiği gibi, eylemlerle ilgili olan iki ilke bulunmaktadır. Bunlardan biri iştah (appetite) iken diğeri ustur (intellect).¹ Erdem de insanın iyi eylemde bulunmasını sağlamak bakımından bir şekilde, eylemle ilgili olduğuna göre bu iki yetiyi de etkinlikleri konusunda yetkinleştiren erdemler bulunmalıdır (T. Aquinas 1952b, Q58, a3). Dolayısıyla, eğer erdem, insanın aklını yetkinleştiriyorsa "intellektüel erdem", iştah yetisini yetkinleştiriyorsa "moral erdem" olarak adlandırılmaktadır. Şimdi, insandaki yetilerle erdem arasındaki ilişkinin anlaşılır kılınması için, bu ilişkinin nasıl işlendiğini belirlemek uygun olacaktır. Bu ilişkinin nasıl olduğunun bilgisi aynı zamanda, St. Thomas Aquinas'ın kullandığı etik kavramlarının da anlaşılmasını sağlayacaktır.

İlkin belirtilmelidir ki, Thomas Aquinas için, insanın hem akıl yetisi hem de iştah yetisi iki farklı yapıdan meydana gelmektedir. O, moral erdemleri taşıyan yeti olan iştah söz konusu olduğunda iki tür iştah yetisinden söz eder. Bunlardan ilki "rasyonel iştah yetisi" (rational appetite) olarak da adlandırdığı istençtir (işleme yetisi) (will). İkincisi ise "duyusal iştah yetileri" olarak adlandırılan ve Aristoteles'te ruhun akıldan pay alan yanına denk düşen biri öfke (irascible appetite), diğeri hazlarla (concupiscible appetite);

¹ Bu da yine Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de dile getirdiği şeydir: "Öyle görünüyor ki, ne olursa olsun, iki tür hareket ettirici yeti var gibi görünmektedir: İstek ve zeka (mind / intellect) (Aristoteles 2001: 433a 9).

böylece, ikisi birlikte tutkularla (passion) ilgili olan iştah yetileridir.¹ Bunlardan rasyonel iştah yetisi ya da istenç, insan için genel olarak iyi olanı kavrayan yetidir. Bir başka deyişe istencin objesi “evrensel bir iyidir” (T. Aquinas 1952a: Q82, a5). Dolayısıyla istence ait etkinlikler söz konusu olduğunda istenen özel bir iyi değil, her zaman için, yani genel olarak, insan için iyi olduğu düşünülen bir şeydir.² Duyusal iştah yetileri ise genel anlamda bir iyiye değil, kendileriyle ilgili olan özel iyilere yönelim göstermektedirler (T. Aquinas 1952a, Q82, a5). Bunlar, hazlarla ilgili olan iştah söz konusu olduğunda haz verme özelliği olan objeler, öfke yanı söz konusu olduğunda ise korkma ve öfkeye ilgili olan objelerdir.

İstenç ve duyusal iştah yetileri aynı zamanda birbirleriyle ilişkili olan yetilerdir de. Çünkü duyusal iştah yetileri aklın sözünü dinleyen yetiler oldukları gibi, istencin sözünü dinleyen yetilerdir de. Ancak bu, onların istencin kısımları oldukları anlamını taşımamaktadır. Thomas Aquinas bu iki farklı iştah yetisinin birbirlerinden farklı olduklarını dile getirir. Çünkü bu yetiler hem işleyiş bakımından hem de ilgili oldukları objeler bakımından birbirlerinden farklıdır. Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, istencin objesi “insan” için iyi olandır, diğer yetilerin objesi olan iyiler ise tutkularla ilgili olan iyilerdir (T. Aquinas 1952a: Q82, a5).

¹ Thomas Aquinas'ın bu düşüncelerinin Platon'a benzerliği, Thomas Aquinas'ın Platon'dan etkilendiğini düşündürmektedir. İştah yetilerini öfke ve hazlarla ilgili olmak üzere ikiye ayıran filozof Platon'dur. Platon *Devlet*'te, insan ruhunun aklı yanı ve arzulayan yanı olduğunu belirtir ve daha sonra, bunlardan ayrı bir üçüncü yanın daha bulunduğunu ekler. Bu da kırgınlık duyan yandır. Ancak onu bir üçüncü yan olarak kabul etmek yerine, bu yanın istekler yanına daha yakın olduğunu söyler (Platon 1995: 439 d).

² St. Thomas Aquinas'ın istencin objesinin genelinde iyi olduğuna ilişkin görüşü yine Aristoteles'e dayanmaktadır. Nitekim Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te istencin her zaman için doğru olan bir iyiye yöneildiğini belirtmektedir ve şöyle demektedir: “İsteme amaçla ilgilidir, istenense kimi kötü, kimi iyi gözükendir...iyi genel olarak ve doğru olarak istenendir, her kişinin isteğiye ona iyi görünendir.” (Aristoteles 1998a: 1113a 12 - 24). Böylece, Aristoteles'e göre erdemli kişinin istediği doğru olarak istenen, sıradan kişinin istediği ise rastlantısal olarak iyi olacaktır (Aristoteles 1998a: 1113a 25). Burada bir hususa daha dikkat çekmek uygun olur: Aristoteles aynı zamanda görüntüde iyi ve kendinde iyi ayrımı yapmaktadır, ancak, kendinde iyi olan, Platon'un ideaları gibi “kendi başına” [Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'te “Kimilerinin pek çok iyinin yanında kendisi iyi olan bir şeyin olduğunu düşündüğünü” (Aristoteles 1998a: 1095a 25); ancak bunun, insanın yapacağı ya da elde edeceği bir şey olmadığını söylemektedir. Böylece, Aristoteles'e göre, elde edilecek ya da yapılacak iyilerle ilişkisinde iyiyi tanımak daha yerinde bir harekettir (Aristoteles 1998a: 1097a 1) değil, “insan için iyi olan”dır (Aristoteles 1998a: 1094b 5). Böylece istencin yöneildiği amaç insan doğasına uygun bir iyi olacaktır; bu amacı her insan varlığı doğal olarak isteyecektir, ama herkes aynı amaca isabet edemeyecektir; insan için iyi olan amaca isabet ettirmek ancak erdemli kişinin başarabileceği bir iştir.

Ruhtaki iştah yetilerini bu şekilde kısımlara ayıran St. Thomas Aquinas, söz konusu yetilerin her birine bir ya da birkaç erdemle karşılık geldiğini belirtir. Bu erdemler de, Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'te sözünü ettiği ölçülülük, yiğitlik, adalet gibi erdemlerdir. Ancak Aristoteles bu erdemleri, tutkularla ve birtakım etkinliklerle ilgili erdemler olarak belirtmekle, hatta her bir yetiye karşılık gelen bir erdem bulunduğunu ifade etmekle birlikte, bu erdemlere karşılık gelen yetileri ayrıntılı olarak inceleme konusu yapmaz.¹ Thomas Aquinas ise Aristoteles'in "her bir erdemle ruhun belli bir yanına özgü olduğu" (Aristoteles 1998a: 1144a 1) görüşünü genişleterek, bütün erdemlerin insan ruhundaki yetilerle ilişkisinin ayrıntılı bir dökümünü sunar. Böylece St. Thomas'a göre, duyuşal iştah (sensitive appetite) ait yanlardan biri olan hazlarla ilgili yeti (concupiscible appetite) söz konusu olduğunda, bu yetiyi objesine yönelim konusunda yetkinleştiren ve orta olanı gerçekleştirmesini sağlayan erdem "ölçülülüktür". Çünkü eğer söz konusu yeti bu erdemle sahip değilse, aklın buyruğunu dinlemeksizin iştah duyacağından, aşırıya kaçacak ya da eksik kalacaktır. Oysa, Aristoteles'in belirttiği gibi, erdem orta olanın gerçekleştirilmesini sağlamaktadır ve orta olan da akla uygun ve insansı olandır (T. Aquinas 1952b, Q61, a4).

Duyuşal iştah yetisinin diğer parçası olan "öfkeyle ilgili iştah yetisinin" (irascible appetite) erdemi ise "yiğitlik"tir (fortitude). Bu yan, insanın maruz kalabileceği tehlikelere dayanma ve korkuyla ilgili olan bir yandır ve bu konularda gerekeni gerçekleştirmek için onun, "yiğitlik" erdemine sahip olması gerekmektedir. Çünkü yiğitlik (fortitude), insanı tehlike ya da korku yüzünden akla uygun etkinliklerden alıkoyan tutkulara karşı direnme ve dayanıklılık sağlayan erdemdir (T. Aquinas 1952b: Q61, a2).

İstenç, ya da diğer adıyla "rasyonel iştah yetisi" söz konusu olduğunda, Thomas Aquinas'ın bu konu üzerine söyledikleri anlaşılması güç bir hale gelir. Ona göre, rasyonel iştah yetisinin objesi "genelinde iyi"dir. Yani [tutar olarak] insan için iyi olan. Ancak her bir kişinin istenci insan için iyi olanı, o insanın kendisiyle ilgili olarak

¹ Ancak tek tek erdemleri yetilerle ilişkilendirmemekle birlikte, bilindiği gibi yine de en azından genel olarak, karakter erdemleri ve düşünce erdemlerinin ruhun hangi yetilerine ait olduğunu ortaya koyar. Böylece, yine bilindiği gibi, karakter erdemlerinin ruhun akıldan pay alan yanı sıra, düşünce erdemlerinin ise ruhun aklı sahibi yanı sıra ilgili olduklarını belirtir.

istemektedir. Anlaşılması için uygun bir örnek verilirse: Örneğin yaşamını korumak her insan için iyidir ve bu anlamda türe özgü bir iyidir, her tek insan bunu bir iyi olarak kavrar ve kendi yaşamı söz konusu olduğunda bunu kendisi için bir iyi olarak ister. Bu durumda, istencin her bir kişinin kendi istemesi söz konusu olduğunda, herhangi bir erdeme gereksinimi yoktur. Çünkü her insan türe özgü olan iyileri (örneğin varlık bütünlüğünün korunmasını, türünü devam ettirmeyi ya da yaşamını bir toplum içinde sürdürmeyi) kendisi için “doğal olarak” istemektedir. Ancak, başkalarıyla ilgili iyiler söz konusu olduğu zaman, kişiler evrensel olan iyiyi başkalarıyla ilgili olarak istemeyebilirler. Örneğin kişi, kendi yaşamının korunmasını isterken başkasının yaşamının zarar görmesine aldırmaz etmeyebilir. Bu durumda istenç, insanlar arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda doğru eylemin gerçekleştirebilmesi için bir erdeme sahip olmak zorundadır. Thomas Aquinas’a göre bu erdem adalettir (T. Aquinas 1952b: Q60, a2- 3 / Q61, a2). Böylece, adalet erdemine sahip olan insanlar hak olan veya olmayan şeylerle ilgili olarak doğru kararlar alabilecekler ve başkalarına ait olan iyileri de gözetebileceklerdir. Bu anlamda, adalet tutkularla değil, etkinliklerle (operation) ilgili olan bir erdemdir. Çünkü o, insan ilişkilerinde geçerli olan satın alma, satma ve bunlar gibi etkinliklerde gereklidir. Adalet de bu türden ilişkilerde ortak bir iyinin gerçekleştirilmesini sağlamaktadır (T. Aquinas 1952b, Q60, a3, rep2).

Thomas Aquinas, bu erdemlerin dışında kalan tüm karakter erdemlerini ya da onun kendi adlandırmasıyla moral erdemleri de söz konusu edilen iştah yetilerinden biriyle ilişkilendirme çabasıdır. Söz gelişi onun için “cömertlik” (liberality) hazırlarla ilgili iştahı iyiye yönlüten bir erdemdir. Çünkü cömertlik parasal konularla ilgili bir erdemdir ve para da mutlak olarak iyi sayılan bir obje olarak iştah tarafından zevk aracı olarak arzulanmaktadır. Ancak para, insan için ulaşılması güç ama umut edilen bir nesne halini aldığı ve beklentinin (hope) bir objesi olarak tasarlandığında söz konusu olan erdem “ihtişam”dır (magnificence). Yani, Aquinas’a göre, cömertlik de ihtişam da parasal konularla ilgili erdemler oldukları halde, aralarında yapılacak eylemin tarzını belirleme bakımından farklılık bulunması dolayısıyla bu erdemler, farklı yetilere aittirler. Böylece cömertlik, yukarıda belirtildiği gibi, para bir zevk aracı olarak algılandığında, hazırlarla ilgili iştah yetisine özgü bir erdem iken; ihtişam hazırlarla ilgili olan iştaha değil, öfke duymayla ilgili olan iştaha ait bir erdem olmaktadır. Çünkü iştah yetisinin bu yanı

(irascible appetite), öfke duyma ve korkularla ilgili olduğu gibi, ulaşılması güç olan şeylere ulaşma konusunda sebat ve dayanıklılık göstermeyle de ilgili olan bir yandır.¹ Aynı şekilde, onur insana haz veren bir duygu olduğundan, hazlarla ilgili iştah yetisinin bir objesidir. Bu anlamda, onurlandırmalarla ilgili olan “onur sevgisi” (philotimia) de hazlarla ilgili iştah yetisine (concupiscible appetite) özgü bir erdem olmaktadır. Ancak onur, güç ulaşılan bir hedef olarak alındığında erdem, “yüce gönüllülük” (magnanimity) adını almakta ve öfkeyle ilgili iştah yetisinin bir erdemi olmaktadır.

Böylece Thomas Aquinas, yukarıda verilen birkaç örnekten hareketle, tüm moral erdemlerin çeşitli tutkularla ilgili olduklarını ve bu anlamda her birinin duyusal iştahın iki yetisinden birinde bulunduğunu ileri sürmektedir (T. Aquinas 1952b, Q60, a5). Tutkularla ilgili olan erdemlerin sayısının ise Aristoteles’e dayanarak on tane olduğunu belirtmektedir. Bu erdemler yukarıda sözü edilen erdemler ile, insanın başka bir insana olan tavırlarındaki hoşluğu ifade eden ve şakayla ilgili edimler konusunda “nüktedanlık” (playfulness); karşısındaki insana fikir, söz ve hareketlerine uygun biçimde ince ve kibar davranması olan “dostluk” (friendship); ona içtenlikle ve riyasız bir şekilde davranması olan “içtenlik” (truthfulness). Thomas Aquinas, tutkularla ilgili olan bu erdemlere uygulamayla ilgili olan diğer bir erdemin, yani adaletin de eklenmesiyle moral erdemlerin sayısının toplam on bir tane olacağını belirtir (T. Aquinas 1952b, Q60, a5). Ancak, onun karakter erdemlerine ilişkin listesi, Aristoteles’i referans göstererek bu listeyi ve sayıyı sunduğu halde, Aristoteles’in *Eudemos’a Etik*’teki listesiyle birebir örtüşmemektedir. Aristoteles burada toplam on dört erdemden söz etmektedir (Aristoteles 1999: 1211a 5- 10).² Ayrıca, önemli bir husus da Thomas

¹ Thomas Aquinas için, bu yeti, korku veren şeylerden ve aynı zamanda yaşamı tehlikeye sokacak durumlardan sakınmakla ilgilidir. Böylelikle, yaşamı tehlikeye sokan durumlara direnmek, ya da korku veren şeylere karşı direnmek insan tarafından yapılması zor eylemler olarak algılanırlar. Bu yüzden öfkeyle ilgili yeti aynı zamanda gerçekleştirilmesi zor olan eylemlerle ilgilidir. Bu anlamda para, insanın kendisine ulaşmakta zorlandığı bir objedir. Kazanıldığında ise harcamak insana güç gelecektir. Böylece Thomas Aquinas, son derece gösterişli şeyler oluşturmak uğruna yapılan parasal harcamalarla ilgili olan ihtişamın, öfke duyan yetiyle ilgili olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.

² Aristoteles’in *Eudemos’a Etik*’indeki listesi şöyledir: Sakinlik, yiğitlik, utanmayı bilme, ölçülülük, infial, adalet, cömertlik, ciddiyet, dostluk, samimiyet, sağlam karakterlilik, yüce gönüllülük, ihtişam, akli başındalık (Aristoteles 1999: 1221a). Burada bir husus dikkati çeker: Aristoteles, düşünce erdemlerinden biri olan akli başındalığı da karakter erdemleri arasında sayar ve onun kurnazlık ile avanıklık arasında yer aldığını belirtir. Bu duruma ilgili dikkat çeken bir başka husus, Aristoteles’in düşünce erdemlerini de orta olmalar olarak tasarladığıdır. Nitekim, daha önce Thomas Aquinas’ın düşünce erdemlerini orta olmalar olarak gördüğü, ancak Aristoteles’te bu tür bir ifadeyle karşılaşmadığı belirtilmişti; ancak, açık ifade

Aquinas'ın burada toplam on bir adet kazanılmış erdem vardır dediği halde *Summa Theologica*'nın başka kısımlarında sabır ve alçakgönüllülüğü de erdemler listesine dahil etmesidir (T. Aquinas 1952b, Q60, a3).¹ Ancak bu iki erdeme ilişkin düşünceleri çok da açık değildir. MacIntyre'in belirttiği gibi bir taraftan sabrın temel erdem sayılıp sayılmaması gerektiğini ele alır, diğer taraftan ise dört ana erdemin, yani adalet, yiğitlik, ölçülülük ve akli başındalığın (prudence) tüm diğer erdemleri kapsadığı fikrine döner (MacIntyre 2001b: 262). Ayrıca sabır ve alçakgönüllülüğü dinsel birer erdem olarak mı yoksa kazanılan erdem olarak mı ele aldığı da pek açık değildir. MacIntyre, Thomas Aquinas'ın alçakgönüllülüğü kutsal bir erdem saydığını belirtir, ancak Thomas Aquinas kutsal erdemler olarak gördüğü erdemleri aşılana moral erdemler ve teolojik erdemler kısmında sıralar (MacIntyre 2001b: 263). Dolayısıyla erdemlerin adını ve konumlarını belirleme konusunda St. Thomas Aquinas'ın metinlerinde tam bir tutarlılık bulunmamaktadır. Bunun da nedeni, yine MacIntyre'in dile getirdiği gibi, Thomas Aquinas'ın bütünü kapsayıcı bir sınıflama şeması kullanmasıdır. Ancak, ona göre, böylesine kapsayıcı ve sınıflandırıcı olan bir şema insanda daima bir kuşku uyandırmalıdır. Bunu MacIntyre erdemlere ilişkin bilginin çoğu kısmının empirik olmasıyla açıklar. Yani, insan hangi türden niteliklerin dürüstlük ya da hangilerinin cesaret olduğunu ancak yaşayarak ya da gözlemleyerek öğrenir (MacIntyre 2001b: 265). MacIntyre, St. Thomas'ın listesini bu anlamda sorunlu olarak görür. Oysa esas sorun teşkil eden nokta, son derece kapsamlı bir liste sunulmaya çalışılırken, hangi erdemlerin dinsel nitelik taşıdığı, yani Tanrı tarafından aşılandığı, ya da hangilerinin insanın yetileriyle kazanıldığı konusunda ve daha sonra gösterileceği gibi, iki farklı dünyaya gönderme yapan erdemler arasında tam bir tutarlılığın sağlanamamış olmasıdır.

St. Thomas Aquinas, böylesine kapsamlı bir şema oluşturarak, her bir karakter erdemini, ruhun akıldan pay alan bir yetisiyle (yani iştah yetileriyle) ilişkilendirmekle birlikte, ölçülülük, adalet ve yiğitlik dışındaki diğer karakter erdemlerinin (yani cömertlik, yücegönüllülük, ihtişam, içtenlik, dostluk, nüktedanlık gibi "moral

bulunmasa da söz konusu listede yer alan akli başındalık düşünce erdemlerinin de orta olmaları sayılmasına bir işaret olabilir.

¹ Bunun yanı sıra Thomas Aquinas, adalet tarafından kapsanan ama onunla farklılığa da sahip olan din, dindarlık ve minnettarlığı da erdemler listesine dahil eder. İnsan, bu erdemlerden din ile Tanrı'ya, dindarlık ile ailesine ve vatanına, minnettarlıkla ise kendine yardım edenlere borcunu öder (Aquinas 1952b, Q60, a3).

erdemlerin) esasında, söz konusu üç erdeme (yani adalet, yiğitlik ve ölçülülük) katıldıklarını belirtmektedir ve bu üç erdeme “kardinal erdemler” adını vermektedir.

St. Thomas’a göre kardinal erdemler, insanın temel yetilerini yetkin hale getiren ve tam anlamıyla “insana özgü” olan erdemlerdir. St. Thomas Aquinas, insanda, ruha ait üç ayrı özellikten söz etmekte ve bunlardan ilkinin, insan ruhunun hayvanlarla ortak olan yönünü oluşturan duyuşsal yeti olduğunu söylemektedir. İnsana özgü diğer bir yeti ise, insanın varlıklar sıradüzeni içinde meleklerle (ve Tanrı ile) benzer olan yönünü teşkil eden, spekülâtif (teorik) us yetisidir. İnsan ruhundaki spekülâtif us ve duyuşsal yeti dışındaki diğer yeti ise, varlıklar düzeni içerisinde yalnızca insanda bulunan pratik akıl yetisidir. Bu üç özellik arasında, duyuşsal ruh insanda da bulunmakla beraber daha çok hayvanlara özgü olduğundan, bu ruh yetisiyle ilgili yaşam biçimi olan “zevk yaşamı”, tam anlamıyla “insansal” değildir. Aynı şekilde, teorik us yetisiyle ilgili olan “kontemplatif yaşam” da insandan çok, teorik us yetisini kullanma bakımından insandan daha yetkin olan meleklerle özgü bir yaşamdır. Bu yaşam biçimlerinde tam olarak insansal olan yaşam biçimi, insanın pratik aklıyla ilgili olan ve karakter erdemlerine sahip insanın eylem yaşamı anlamındaki, “aktif yaşamdır” ve kardinal erdemler de insanın yalnızca kendine özgü olan bu yaşam biçimi için gerekli olan temel erdemlerdir. St. Thomas bu yüzden, insanın eylem yaşamı anlamındaki “aktif yaşamia” ilgili erdemleri “kardinal erdemler” veyahut da diğer adıyla “temel (principal) erdemler” olarak adlandırmaktadır. Nitekim, “kardinal” kelimesi, kapının onun üzerine asıldığı “mentşe” anlamına gelmektedir ve “kardinal erdemler” de insan yaşamının onun üzerine temellendiği yaşam kapısına girmeye olanak tanıyan erdemlerdir (Aquinas 1999: 108, II, A1). Ayrıca, söz konusu erdemler, moral yaşamla ilgili olarak, insana özgü olan iki temel yetiden birini, yani iştah yetisini, kusursuz hale getiren en temel erdemlerdir.¹

Böylece ona göre, rasyonel iştah olan istencin temel objesi insan türüne özgü olan genelinde iyi (evrensel iyi), hazlarla ilgili iştah yetisinin objesi insan varlığına zevk veren şeylerle ilgili olan özel iyiler, öfkeyle ilgili iştahın objesi ise korku veren ya da güçlük arz eden durumlarla ilgili özel iyilerdir. Söz konusu üç erdem ise bu yetileri ilgili

¹ İnsana özgü olan iki temel yeti, kaba belirlenimle, daha önce de sözü edildiği gibi, “akıl” ve “iştah”tır.

objeleri konusunda yetkin ve kusursuz kılan ve onlara kendi objelerine ilişkin doğru düzgün yönelim kazandıran temel erdemlerdir. Böylelikle, aslında, aklın iyi düşünmesini (consideration) sağlayan her erdem “aklı başındalık”; bir takım insansal etkinliklerde (operations) hakkaniyet konusunda iyilik sağlayan her erdem “adalet”; tutkuları dizginleyen ve bastıran her erdem “ölçülülük” ve her türden tutkuya karşı aklı dirençli kılan her erdem de “yiğitlik”tir. Dolayısıyla sözü edilen temel erdemler diğer erdemleri içermektedirler (contain) (T. Aquinas 1952b, Q61, a3). Bu durumu bir örnekle açık hale getirmek gerekirse: Daha önce, yukarıda söz edildiği gibi cömertlik paranın zevk veren bir obje olmasından dolayı iştahın hazla ilgili yanına ait olan bir erdemdir. Cömertlik söz konusu olduğunda ise yapılması gereken hareket, gerektiği zaman, gerektiği yerde, gereken kişiye gerektiği kadar maddi yardım sağlamaktır; yani vermede aşırıya ve eksikliğe yer bırakmamak, başka deyişle ölçülü bir şekilde harcama yapmaktır. Bu anlamda ele alındığında cömertlik ölçülülük tarafından içerilen bir erdem olmaktadır ve bu durum diğer erdemler için de söz konusudur.

Ancak, Thomas Aquinas’a göre, kardinal erdemleri oluşturan, yalnızca yukarıda söz edilen üç erdem değildir. Bu erdemlere dördüncü bir erdemi daha dahil eder Thomas Aquinas. Bu da düşünce erdemlerinden, yani intellektüel erdemlerden biri olan “aklı başındalık”tır (phronesis / prudentia) ve aklı başındalık da, eylem alanı söz konusu olduğunda, insanın temel yetilerinin bir diğeri olan aklı kusursuz hale getirmektedir. İnsanın eylemiyle ilgili olan diğer düşünce erdemleri ise (doğru yargı, anlayış ve iyi düşünme) aklı başındalığa katılmaktadırlar. Ancak, aklı başındalığa ve ona katılan erdemlere ilişkin açıklama yapılmadan önce, Thomas Aquinas’ın aklı başındalığın ait olduğu cins olan düşünce erdemleri hakkındaki görüşlerine yer vermek uygun olacaktır.

Şimdi, Thomas Aquinas’ın ruhtaki insan edimlerini belirleyen ilkelerden birinin iştah, diğerinin ise akıl olduğunu belirttiği yukarıda dile getirilmişti. Bunlardan akıl ve rasyonel iştah yetisi tamamen insana özgü iken, duyusal iştah yetileri insanın hayvanlarla ortak olan yönüne özgüdürler. Ancak, insandaki bu yetiler bir biçimde akıldan pay almaları dolayısıyla, yine de insan için iyi olanın gerçekleştirilmesini sağlamaktadırlar.

Aklî ise, insana özgü etkinliklerin temel belirleyicisidir ve doğadaki varlıklar içerisinde yalnızca insanın sahip olduğu bir yetidir. Ancak akıl, doğal bir yeti olarak, insan için iyi olan eylemin gerçekleştirilmesini her zaman sağlamayacaktır. İyi eylemin öncüsü olabilmek için aklın da bir takım erdemlere sahip olması gerekir. İşte bu erdemler Thomas Aquinas tarafından “intellectüel erdemler” olarak adlandırılırlar. Ancak aklın da tıpkı iştah yetilerinde olduğu gibi, ilgili olduğu objeye göre, işleyiş bakımından farklı özellikleri vardır. Bu işleyiş çeşitliliğinin temel nedeni ise, aklın her bir işleyişinin belli bir objeye ilgili olmasıdır. Dolayısıyla aklın yapma ve yaratma söz konusu olduğundaki işleyişi, bilme söz konusu olduğundaki işleyişinden farklıdır. Aynı zamanda, pratik ya da teorik nitelikteki ilkeleri kavrayan farklı bir akıl yetisi varken, ilkelere dayanarak yapılan araştırmaları yürüten farklı bir yeti vardır. Bu işleyiş farklılıklarına göre ise farklı erdemler bulunmaktadır (T. Aquinas 1952b, Q57, a1- 3- 4).

Thomas Aquinas’ın aklın farklı işleyiş tarzlarına göre yaptığı ayrımın Aristoteles’in *Metafizik*’te aklın işleyişine paralel olarak yaptığı bilimler sınıflamasına dayanarak oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles, bu sınıflandırmayı *Metafizik*’in birinci (Aristoteles 1996a: 981b 25 / 982a 20), altıncı (Aristoteles 1996a: 1025b 1- 30 / 1026a 1- 30) ve on birinci (Aristoteles 1996a: 1061b 20 / 1064a 1- 35 / 1064b 1- 10) kitaplarında, aklın farklı objelerle ilgili olan işleyişlerini göz önünde tutarak yapmaktadır. Bunu özellikle ortaya koyan ifadesi ise “her düşüncenin ya pratik, ya üretken ya da teorik olmak zorunda olduğu” tümcesidir. (Aristoteles 1996a: 1025b 23). Böylece Aristoteles, aklın pratik konularla ilgili işleyişi söz konusu olduğunda etikten ve sanattan; teorik konular söz konusu olduğunda ise tanıtlama yapan bilimler olan matematik ve fizik ile varlık olarak varlığın ele alındığı en üst bilim olan bilgelikten söz etmektedir. Aristoteles için bu etkinliklerin tümü aynı zamanda huylardır. İyi gerçekleştirildiklerinde ise birer erdemdirler.¹ Aynı şekilde Thomas Aquinas da bu etkinliklerin iyi gerçekleştirildikleri sürece erdem olduklarını belirtmektedir (T. Aquinas 1952b: Q56, a3).

¹ Aristoteles, ruhun evet ya da hayır derken onlar vasıtasıyla doğruya ulaştığı beş şeyden söz eder. Bunlar da sanat (τέχνη), akli başındalık, bilim, bilgelik ve us’tur (Aristoteles 1998a: 1139b 16). Bunlardan akli başındalık kendi başına bir erdem iken, diğerleri insan onları iyi bir şekilde yerine getirdiği sürece erdemdirler.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*'da akli, işleyiş farkı bakımından, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu ayrım, insanın yalnızca “bilen” bir varlık olmadığını, aynı zamanda “etik eylemde bulunma olanağı taşıyan” bir varlık olduğunu gösteren ve Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de yaptığı ayrıma paralel olan bir ayrımdır. Nitekim Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de aklın gerçekleştirdiği edimleri amaçlarının farklı olması nedeniyle teorik us ve pratik us olarak ikiye ayırmaktadır. Bunlardan pratik usun amacı zorunsuz olan, yani eylem iken, teorik usun amacı zorunlu olandır (Aristoteles 2001: 433a 15). Ancak St. Thomas'ın yaptığı bu ayrım, insanda birbirinden farklı olan iki akıl yetisi bulunduğu anlamına gelmemektedir. Aslında teorik işleyiş de pratik işleyiş de tek bir akıl yetisi içinde gerçekleşen edimlerdir. St. Thomas Aquinas, bu tek akıl yetisini ise “us” (intellect) olarak adlandırır. Us, içinde her türden akılsal edimin gerçekleştiği bir “çerçeve yetidir” ve bu yetinin de teorik ve pratik işleyişi vardır. Usun hem teorik hem de pratik işleyişi olduğunu göstermek ve bu iki farklı işleyiş tarzının birbirleriyle aynı olmadığını göstermek için de St. Thomas, “teorik us” (speculative intellect) ve “pratik us” (practical intellect) terimlerini kullanır.

Ancak yukarıda değinildiği gibi, hem pratik hem de teorik bir işleyişi olan us yetisi, Thomas Aquinas tarafından, insana ait olan genel bir yetiyi adlandırmak için kullanılmaktadır. Oysa ki, ister usun teorik işleyişi söz konusu olsun, isterse pratik, bu çerçeve yeti içinde gerçekleştirilen özel bir takım etkinlikler bulunmaktadır. Elbette ki, bu özel etkinliklerin tümü, tek bir yetiye özgü olan etkinliklerdir; ancak St. Thomas, bu özel etkinliklerin aralarındaki farkı ortaya koymak için onlara işleme tarzlarını niteleyen özel adlar vermektedir. Usun gerçekleştirdiği bu özel edimler ise “ilk ilkelere hareketle akılyürütürerek sonuca ulaşma” ve ilk ilkeleri kavrama” edimleridir. St. Thomas Aquinas bu edimlerden ilkinin nitelemek için “usavurma yetisi” (reason) terimini, ikincisini nitelemek için ise, çerçeve yetiyi adlandırmakta kullandığı terim olan “us” kelimesini kullanır. St. Thomas'ın bu adlandırması yine, Aristoteles'in yaptığı adlandırmaya paralel olarak yapılan bir adlandırmadır. Nitekim Aristoteles de hem genel anlamda “akıl yetisini”, hem de aklın ilk ilkeleri kavrayabilme özelliğini “nous” (us) olarak adlandırmakta, akılyürütme yetisine ise “logos” (reason / usavurma yetisi) adını vermektedir (T. Aquinas 1952a: Q79, a8 / 1952b: Q57, a2).

Çerçeve yetiye, yani usa ait yetilerden biri olan “usavurma yetisi”, yukarıda da değinildiği gibi, ilk ve kanıtlanmasına gerek duyulmayan ilkelerden hareketle akılyürütmeyi ve çıkarımlar yapmayı sağlayan bir yetidir. Ancak, aklın hem pratik hem de teorik işleyişi söz konusu olduğundan, akıl hem teorik konularda hem de pratik konularda çıkarımlar yapmaktadır. Thomas Aquinas, aklın teorik alanla ilgili çıkarımlar yapabilme özelliği ile pratik konularda çıkarım yapma özelliği arasındaki ayrımı işaret etmek için bu özellikleri farklı yeti adlarıyla karşılamaktadır. Böylece, aklın pratik alanda, pratik ilk ilkelere hareketle akılyürütme yetisi bulunduğunu ifade etmek için “pratik usavurma yetisi” (practical reason), teorik alanda teorik ilk ilkelere hareketle akılyürütme yetisi olduğunu ifade etmek için de “teorik usavurma yetisi” (speculative reason) terimini kullanır.

Aklın gerek teorik konularda gerekse pratik konularda akılyürütürken dayandığı ilk ilkeleri kavrayabilme yetisini ise Thomas, yukarıda belirtildiği gibi “us” terimiyle adlandırır. Bu ilkeler ise yukarıda değinildiği gibi, ilk ve kanıtlanması gerekmeyen ve her akılyürütmenin kendilerine dayandığı ilk öncüllerdir. Bu ilkeler aynı zamanda kendiliklerinden apaçık olan ilkelerdir. Yani, terimleri anlaşıldığında, açık ve seçik olarak kavranabilmektedirler. Örneğin, “Bütün parçalarının toplamından büyüktür” önermesi, terimlerinin anlamı bilindiğinde, kanıtlamaya gerek duyulmaksızın kavranılan bir ilk ilkedir.

Ancak, aklın teorik konularda akılyürütürken dayandığı ilk ilkeler teorik ilk ilkeler, pratik konularda akılyürütürken dayandığı ilk ilkeler ise “pratik ilk ilkelerdir” ve bu nedenle teorik akılyürütmenin dayandığı ilk ilkeleri kavrama işi ile pratik ilk ilkeleri kavrama işi arasında bir ayrım olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Bunun için de St. Thomas, usun, teorik ilk ilkeleri kavrayabilme özelliğini göstermek için “teorik us”, pratik ilk ilkeleri kavrayabilme özelliğini göstermek için ise “pratik us” terimini kullanır (T. Aquinas 1952a: Q79, a11). Teorik us yetisi aracılığıyla kavranan ilk ilkeler, tanıtılmalı bilimlerin tanıtılma sırasında kullandıkları ve yukarıda örneği verilen (“bütün parçalarının toplamından daha büyüktür” gibi) önermelerdir. Pratik alandaki ilk ilkeler ise, yapmayla ilgili olan, doğrulukları apaçık kavranılan, eyleme ilişkin

akılyürütmelerin dayandığı ilkelerdir. Thomas Aquinas bu pratik ilk ilkelere, kendilerinden bir sonraki bölümde söz edilecek olan “doğal yasa ilkeleri” (natural law principles / precepts) adını vermektedir ve aklın bu türden pratik ilkeleri kavrayabilme özelliğini de St. Thomas “pratik us” terimi ile göstermektedir (T. Aquinas 1952b: Q1, a2).

Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi, St. Thomas’ın yaptığı bu adlandırmaların tümü, teorik ve pratik işleyişi bulunan usun gerçekleştirdiği birden fazla özel edim bulunduğunu ortaya koymak için gerekli görülen bir ayrımdır. Temelde bu edimlerin tümü bir ve aynı akıl yetisi içinde, yani “us”ta gerçekleşmektedirler. Dolayısıyla St. Thomas’a göre ilk ilkeleri kavrama da akılyürütme de “us”a özgü edimlerdir (T. Aquinas 1952a: Q79, a8).

Thomas Aquinas, aklın yukarıda sözü edilen işleyiş tarzlarından biri olan ve ilk ilkeleri kavrayan yeti olan “us”un gerçekleştirdiği edim konusunda yetkinleşmesini sağlayan erdeme ise, ait olduğu yetinin adını vermektedir. Yani, us yetisinin erdemi de “us”tur. Ancak us yetisinin erdemi olan ve onunla aynı adı taşıyan us kelimesi, bazı çevirilerde “intellect” (*Summa Theologica*), bazılarında ise daha çok “anlayış” diye çevirmenin uygun geleceği, “understanding” (örneğin *Commentary*’de) kelimesiyle karşılanmaktadır. Burada, ikinci karşılama biçimine uygun olarak us yetisinin erdeminin “anlayış” kelimesiyle ifade etmek, söz konusu yeti ve erdemine ilişkin açıklamaların birbiriyle karışmasını önleyecektir.

Aslında Thomas Aquinas, genel olarak teorik ya da pratik akıl yürütmenin dayandığı ilkelerin gördüğü olan erdeme “anlayış” (understanding) adını verir. St. Thomas’a göre teorik anlamda, tek tek bilimler, ilk ilkelerle sonuçları bir arada ele alırlar; çünkü sonuçlar bu ilk ilkelerden çıkarılır; oysa ilkeleri kendi başlarına ele almak “anlayış”ın bir işlevidir (T. Aquinas 1952b: Q57, a2). Aynı şekilde pratik akıl yürütmelerde de ilkeler eyleyen kişi tarafından, kendi başlarına ele alınmamaktadırlar, onları tek başına ele alan ve onları doğru bir şekilde kavrayan erdem yine “anlayıştır”. Ama aklın pratik kavrayışı söz konusu olduğunda, bu erdeme başka bir ad verir St. Thomas ve onu “synderesis” olarak adlandırır. Ancak pratik aklın ilk ilkelerinin doğru kavranışını

sağlayan bir erdem olan “synderesis”ten yalnızca birkaç kısa parçada söz eder (T. Aquinas 1952a: Q79a12, rep.2/ 1952b: Q94a1). Dolayısıyla Aristoteles’te hem olumsal olan, yani başka türütü olabilenle ilgili, hem de olduğundan başka türütü olamayana ilgili temel ilkeleri kavrayan yeti ve erdem olan us; Thomas Aquinas tarafından, ilk ilkelerin kavranmasını sağlayan yetiyi nitelemek için “us” olarak adlandırılırken, bu yetiyi kendine özgü edimi konusunda yetkin hale getiren ve nesnesi zorunlu olan teorik aklın erdemini nitelemek için “anlayış”, nesnesi olumsal olan (contingent) pratik aklın erdemini nitelemek için ise “synderesis” olarak adlandırılır (Aquinas 1952a: Q79, a12). Synderesis ve anlayış (understanding) aynı zamanda, hem teorik akıl hem de pratik akıl için zorunlu olan erdemlerdir. Çünkü, ilkelerin görüşüne sahip olmaksızın ne yapılacağı ya da neyin doğru olduğu konusunda akıl yürütmek ve hüküm vermek olanaksızdır. Yani, Thomas Aquinas için, nasıl ki moral erdemlerin akli başındalıkla (prudence) ayrılmaz bir bağı varsa, söz konusu erdemlerin, genel olarak ne yapılması gerektiğine ilişkin temel ilkeleri kavrayan us (intellect) ile de böyle bir bağı bulunmaktadır (T. Aquinas 1952b: Q59,a4).

Thomas Aquinas’a göre, içinde pek çok türden bilme etkinliğinin mevcut olduğu genel anlamdaki us yetisinin, ilkelerden ve tanıtlama yoluyla hakkında bilgi elde edilen şeylerden farklı olan bir diğer objesi ise, varlık olarak varlığın kendisi ve kanıtlamaların ilkelerinin dayandığı temel nedenlerdir. Bu anlamda us aynı zamanda en soylu şeylere ilişkin olduğundan insana ait olan en soylu yetidir. Bu anlamıyla us yine, Aristoteles’in “nous”una karşılık gelmektedir. Çünkü Aristoteles için de us (nous), en üstte olan şeylerin bilinmesiyle ilgili olan en soylu yetidir ve bu yüzden insandaki en yüksek etkinlik de us etkinliğidir (Aristoteles 1998a: 1177a 5). Bu yetinin erdemi ise hem Aristoteles hem de Thomas Aquinas için “bilgelik”tir. Bilgelik yoluyla insan kavrayış bakımından en üstte olan ve en soylu olan şeylerin bilgisini edinebilmektedir. Yani varlık olarak varlığın bilgisini. Diğer tüm bilimlerin varlığı belli bir özelliği bakımından ele aldıkları ve onlara ilişkin tanıtlamalar yoluyla ellerindeki mevcut bilgilere ulaştıkları halde, bilgelik varlığı varlık olarak yani bir bütün olarak ele almakta, aynı zamanda bununla da kalmayıp diğer bilimlerin ilkelerini de soruşturma konusu yapmaktadır (Aquinas 1952b: Q57, a2, rep.1) Bilgeliğin işlevi konusunda ise şunları söylemektedir St. Thomas:

“Bir etkiyi neden, daha düşük etkileri [ise] daha yüksek neden vasıtasıyla yargıladığımızdan, bilgelik, tüm intellektüel edimler üzerinde yargıda bulunur (exercise), onların tümünü yönetir (order), [ve] adeta onların mimarıdır.” (T. Aquinas 1952b: Q66, a5)

Summa Theologica’nın başka bir bölümünde ise bilgelikle ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Böylece bilgelik, bilimlerin yaptığı gibi yalnızca kendilerinden sonuçlar çıkarmak suretiyle ilkeleri kullanmakla kalmaz; ancak, onlar üzerine yargı verirken ve onları inkar edenlere karşı onların doğruluğunun savunusunu yaparken de ilkeleri kullanır. Bu nedenle bilgelik ustan (understanding) daha büyük bir erdemdir.” (T. Aquinas 1952b: Q66, a5, rep.4).

Yukarıda, Thomas Aquinas’ın teorik akıl yürütme yetisi ile pratik akıl yürütme yetisini birbirinden farklı işleyişler olarak gördüğünden söz edildi. Nitekim, belirtildiği üzere, teorik akıl yürütme yetisi, öncül niteliğindeki ilkelerden hareketle varlığın özel bir parçası hakkında sonuçlara, yani bilgiye ulaşmayı sağlayan bir yetidir. Bu anlamda akılyürütme yetisi (reason), tanıtlamalar yapan bir yetidir. Bu yetiye ait olan erdem ise “bilim”dir. Çünkü bilimler, ister matematik söz konusu olsun isterse fizik ya da başka bir bilim, varlığın belli bir yönünü ele almakta ve tanıtlamalar yoluyla o özel varlık hakkında bilgiye ulaşmaktadırlar (T. Aquinas 1952b: Q57, a2). Dolayısıyla, akılyürütmek aklın bir edimidir, ancak bu edimin iyi bir şekilde gerçekleştirilmesi söz konusu olduğunda bu bir erdemdir.

Akılyürütmenin bir başka türü olan pratik konularla ilgili gerçekleştirilen akılyürütmede ise, hem yapma hem de yaratma edimlerine ilişkin akıl yürütülür. Ancak, yapma söz konusu olduğunda gerçekleştirilen akılyürütme, yaratma söz konusu olduğunda gerçekleştirilen akılyürütmeden farklıdır. Yaratma söz konusu olduğunda, çeşitli sanatlarda, üretilecek nesne hakkında akılyürütür insan. Böylece önemli olan ortaya çıkacak olan ürünün niteliğinin ne olduğudur, insanın iştah yetisinin bu üründen nasıl etkileneceğini bilmek değil. Bunu bir örnekle temellendirmeye çalışır Thomas Aquinas:

“[Bir] geometrici, doğruya ilişkin bir tanıtlama yaptığı sürece, iştah yanının [bundan] nasıli etkileneceği bir sorun değildir, öfkeli ya da şen olması aynı şekilde bir kuyumcu için de sorun değildir ve bu nedenle sanat, teorik aklın diğer huylarıyla [bilim, bilgelik, us] aynı anlamda erdemın doğasına sahiptir.” (T. Aquinas 1952b: Q57, a3).

Yani, sanat aklın pratik işleyişine ait bir etkinlik olsa da, erdem olarak daha çok teorik aklın erdemleri ile benzerlik taşır. Çünkü teorik akıl erdemleri söz konusu olduğunda, bu erdemler akla yalnızca iyi eylem için yönelim sağlamaktadırlar, ama bu yönelimin her zaman için doğru düzgün gerçekleştirilebilmesini sağlamamaktadırlar (T. Aquinas 1952b: Q57, a4). Örneğin gramer huyu gramerciye iyi bir yönelim sağlarken, bunun her zaman için doğru kullanılmasını olanaklı kılmaz; öyle ki, kişi deyim hatası (barbarism) ya da dilbilgisi kurallarına aykırı söylem (solecism) nedeniyle hatalar yapabilmektedir (T. Aquinas 1952b: Q56, a3) Aynı şekilde sanat da insana iyi yönelim kazandırdığı halde bunun her zaman için doğru kullanılmasının garantisini sağlamaz ve bu nedenle de spekülative erdemler (yani teorik aklın erdemleri) arasında sınıflandırılır. Ayrıca, yapmayla ilgili olan huy ya da erdem, yapıp etmeler söz konusu olduğunda iştahın doğruluğunu (rectitude) önceden gerektiren bir erdemdir, yani insanın iştah yetilerini düzelten moral erdemlere gereksinimi vardır. Sanatın ise bu türden bir işlevi bulunmamaktadır. Son olarak, Thomas Aquinas’a göre üretme (making) ve yapma (doing) ayrı eylemlerdir. Sanatın bir edimi olan üretme söz konusu olduğunda bu eylem kendisi dışındaki bir objeyle ilgilidir. Örneğin, inşa etme ediminin amacı inşa edilen bir nesnedir. Yapma söz konusu olduğunda ise eylemin amacı yine eylemin kendisidir. Örneğin, görme eyleminin amacı görmek, isteme eyleminin amacı istemektir. Yani, kısaca, eylemin yöneldiği amaç yine eylemdir (T. Aquinas 1952b: Q57, a4). Bu son ifade yine Aristotelesçi bir ifadedir. Çünkü, daha önce de söz edildiği gibi, Aristoteles de Nikomakhos’a Etik’te, iyi eylemin kendisinin amaç olduğunu belirtmektedir (Aristoteles 1998a: 1140b 7). İnsanın iyi olan bu amaca götüren eylem konusunda doğru bir biçimde akıl yürütmesini sağlayan ve onun tek durumda ne yapılması gerektiği konusunda doğru karar vermesini sağlayan erdem ise akli başındalıktır (prudence / prudentia).

Akli başındalık, Aristoteles’te olduğu gibi, Thomas Aquinas’ta da yapılan şeyler için doğru akıl yürütme anlamına geirmektedir. Ona göre bu erdem, insan yaşamı için son

derece “gerekli” olan bir erdemdir. Çünkü insanın iyi bir şekilde yaşayıp yaşamadığı onun ne yaptığı ile değil, yaptığı şeyi ne şekilde yaptığıyla ölçülür. İnsan bir eylemde bulunurken bu eyleme ilişkin tercihini dürtü ya da tutkudan dolayı yapmamalıdır. Ayrıca, yaptığı tercih, amaç söz konusu olduğunda, amaca denk düşecek doğru bir tercih olmalıdır. Bunun için, moral erdemler insanı kendi uygun amaçları doğrultusunda yönlendiren erdemlerdir ve insanın tutkulara göre eylemesine engel olurlar. Ancak insan, moral erdemlerin bu tür bir belirleyiciliğine sahip olmak için aklının pratik işleyişi bakımından da doğru (rectitude) olmasına ihtiyaç duymaktadır (T. Aquinas 1952b: Q57, a5). Bu anlamda da akli başındalık, insanın uygun amaçlara giden şeyler hakkında doğru akıl yürütmesini sağlayan erdemdir. Dolayısıyla, insanın moral erdemlere sahip olabilmesinin ön koşulu, aklının “akli başındalık” tarafından yetkinleştirilmiş olmasıdır. Aynı zamanda akli başındalık da amaca giden şeyler konusunda doğru akıl yürütebilmek için moral erdemler tarafından istahın sağın kılınmasına gerek duymaktadır (T. Aquinas 1952b: Q57, a4). Böylece de, Aristoteles’te olduğu gibi, insanın sahip olduğu akli başındalık ve moral erdemler birlikte, tercihi sağın kılınmaktadır.

Ancak pratik bilgi söz konusu olduğunda yalnızca doğru akıl yürütmek yeterli değildir. Dolayısıyla insan, amaca götüren şeyler konusunda, başka deyişle yapılması gereken şeyler üzerinde iyi düşünüp taşınmalı ve bu düşünüp taşınma sonucunda bir yargıya ulaşmalıdır. Böylelikle, amaca götüren eylem hakkında iyi düşünüp taşınma olan erdem “iyi düşünme” (εθβολια), düşünülüp taşınan edimler üzerinde yargı oluşturan erdemler ise “doğru yargılama” (συνεσις) ve “anlayış”tır (γνωμη) (T. Aquinas 1952a: Q57, a6). Ancak yine de pratik aklın amaca götürenler konusunda iyi yönetmesi akli başındalık yoluyla ve bu yüzden akli başındalık, aklın “yapma”yla ilgili olan temel erdemdir. St. Thomas Aquinas, sözü edilen diğer üç erdemden ise akli başındalık tarafından içerildiğini belirtmektedir. Bu durumda o, akli başındalığın da moral erdemlerden daha önce sözü edilen üçü gibi, bir “kardinal erdem” olduğunu dile getirir. Nasıl ki moral erdemler arasında adalet, ölçülülük ve yiğitlik kardinal erdemler olarak adlandırılıyorsa, prudentia da kardinal erdemlerden sayılmaktadır. Çünkü, daha önce de söz edildiği gibi, akli başındalık insanın kendine özgü yetilerinden biri olan akli eylem konusunda yetkinleştiren en önemli akıl erdemi olduğu için, kardinal

erdemlerden biridir. Böylece bu üç moral erdemle birlikte akli başındalık, insana özgü yaşam biçimlerinden biri olan ve insan için son derece önemli olan ahlaki yaşam için gerekli olan temel erdemlerdir ve bir şekilde diğer erdemleri de içermektedirler (T. Aquinas 1999: s105, a1).

Ancak, yukarıda söz konusu edilen erdemler, insanın ahlaksal yaşamını düzenleyen temel erdemler olmaları bakımından “kardinal erdemler” olarak adlandırılmakla birlikte bu erdemler, soyluluk bakımından bir derecelendirilmeye tabi tutulmaları halinde temel erdemler olma özelliklerini yitirirler. Çünkü Thomas Aquinas, en soylu erdem olma onurunu, objesi en yüksek varlıklar olan ve etkinliğini gerçekleştirme bakımından pek az şeyle yetinen “bilgeliğe” verir. Bilgeliğin en yüksek erdem olduğunu ortaya koymak için de, insan yaşamının çeşitli derecelerinden söz eder. Bunlardan ilki hayvanlarla ortak olan “duyusal yaşam”dır ve bu tür bir yaşamda, başat belirleyici zevklerdir. Böyle bir yaşam biçiminde insan, duyu algılarına verili olan iyilere saplanıp kalmaktadır. İkinci yaşam türü ise moral erdemlerin gerçekleştirilmeleriyle ilgili olan “aktif yaşam”dır ve bu insanın mevcut dünyadaki doğasına en uygun olan yaşam biçimidir. Son yaşam biçimine ise, tanrısal olanın seyri anlamındaki kontemplasyon etkinliğinden ibaret olan “kontemplatif yaşam” der Thomas Aquinas. Ancak kontemplasyon, insandaki en soylu etkinlik olduğu halde, insanın bu dünyadaki kusuru doğası nedeniyle tam olarak gerçekleştiremediği bir etkinliktir (T. Aquinas 1999: s124, a3). Yine de bu, bilgeliğin insan için en önemli ve en değerli erdem olmasını engellemez. İnsanın bu dünyadaki mutluluğunun ana ögesi bilgeliiktir.

İnsan varlığı, yukarıda sözü edilen yaşam biçimlerini belirleyen yetilerin her birine sahiptir.¹ Duyusal yaşamla ilgili olarak onda duyusal bir doğa bulunur, aktif yaşamla ilgili pratik us, kontemplatif yaşamla ilgili ise spekülative us (T. Aquinas, 1952b, Q180, a1). Thomas Aquinas, bunların her birine ilişkin bir takım iyilerden söz etmektedir. Onun bu yetilerle ilgili olarak iyi diye adlandırdığı şeyler, aynı zamanda daha önce sözü edilen ve insanın pratik usu ile kavrayışına sahip olunan temel pratik ilkelere denk

¹ Ancak her insan bu yetilere sahip olmakla birlikte, onları kullanma tarzı bakımından bir kişi diğerinden farklıdır. Bu farka neden olan ise “erdem”dir elbette. Ayrıca, Thomas Aquinas için bu yaşam biçimlerinden yalnızca ikisi, yani aktif ve kontemplatif yaşam “insansal”dır. Çünkü bu yaşam biçimleri akla sahip olan insana özgüdürler. Duyusal yaşam ise akla uygun olduğu ölçüde insansaldır.

düşmektedir. St. Thomas Aquinas bu ilkelere “doğal yasa” adını verir. Çünkü bunlar, insanın doğasına uygun birtakım ilkelere ve aynı zamanda “tür olarak insanın” iyileridir. Ancak, belirtilmelidir ki, burada söz konusu edilen doğa, insanın yalnızca kendine özgü yanından ibaret olan doğa değil, onun kendine özgü yanıyla birlikte diğer varlıklarla ortak olan yönlerini de kapsayan doğadır.

Ayrıca, erdemlerle, insanın doğasına ilişkin belirlenimler sonucu elde edilen üç ilke ve bu üç ilkenin biçimsel dile getirilişi niteliğindeki en temel ilkedен ibaret olan doğal yasa ilkeleri arasında bir ilişki de söz konusudur. Daha önce, Aristoteles’in erdem görüşü ele alınırken belirtildiği üzere, Aristoteles anlayışın (gnome), us’un (nous), akli başındalık (phronesis) ve doğru yargılayanın (synesis) aynı kişilere yüklediğini belirtmektedir. Dolayısıyla erdemli kişiler aynı zamanda doğru yargılayan, akli başında ve us sahibi olan kişilerdir. Bu erdemler arasında us, daha önce de sözü edildiği gibi, pratik konular söz konusu olduğunda, olumsal olan (contingent), yani olduğundan başka türlü olabilen şeylerin ilkelerinin görüşü anlamına gelmektedir (T. Aquinas 1993: 1247). Thomas Aquinas da bu düşünceden hareketle, pratik ilkelerin kavranışının diğer erdemlerin temelinde örtük olarak bulunduğunu varsaymaktadır. Yani erdemli eylemde bulunan bir insan, aynı zamanda bu ilkelere dayanarak eylemektedir, tıpkı bilimlerin nesnelere ilişkin bilgi sahibi olmak için yaptıkları tanıtlamalar sırasında teorik ilk ilkelere dayanmaları gibi. Bu nedenle, burada, “doğal yasa” ve “doğal yasa ilkeleri” konusunu ele almak uygun olacaktır.

2. 2. 2- Doğal Yasa Ve İlkeleri

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*’da, yasa konusunu ele aldığı bölümde “yasa”nın, insanın eylemini belirleyen dışsal ilkelerle ilgili olduğunu belirtir. Erdemler, ya da geniş anlamda huylar, eyleme ilişkin içsel ilkeler iken, genel olarak “yasa”, özel olarak ise “doğal yasa”, çıkış nedeni Tanrı ve onun yasası olan “dışsal” bir ilkedir (T. Aquinas 1952b: Q90).

Aquinas’a göre, doğal yasa, insan doğasına uygun, yani iyi eylemin belirleyicisi olan birtakım ilkelere (precept / principle) meydana gelmektedir. Bu ilkeler ise insanın pratik usunun doğrudan ve açık seçik bir biçimde kavrayabileceği ilkelere. Böylece

insan, erdemli eylemde bulunduğu sürece, doğal yasanın ilkelerine de uygun eylemiş olacaktır. Kısacası, erdemin özelliği akla uygun eylemek olduğuna göre ve iştah yetilerinde de aklın buyruğunu dinlemek erdeme neden olduğuna göre, yetilerin akla uygun edimde bulunması onların doğal yasanın ilkelerini de gözetmesi anlamına geirmektedir. Bununla ilgili olarak şöyle demektedir Thomas Aquinas:

“İnsan doğasının herhangi bir kısmına ait olan tüm eğilimler, örneğin hazia ilgili ve öfkeyle ilgili iştah yetilerinin eğilimleri, akıl tarafından yönetildikleri takdirde (ruled by reason) doğal yasaya aittirler” (T. Aquinas 1952b: Q94, a2, rep.2).

St. Thomas, doğal yasa kapsamında yer alan toplam dört ilkedен söz eder. Bunlar aynı zamanda insana özgü farklı yaşam biçimlerine karşılık gelen ve böylece her biri insan doğasına uygun olan ilkelerdir; yani, bu ilkelerin her biri insan ruhuna ait kısımlardan biri için iyi olan şeye tekabül etmektedirler (Nitekim Thomas Aquinas’a göre, bir şeyin doğasına uygun olan şey iyidir) (T. Aquinas 1952b: Q54, a3). İlk olarak, insan tüm diğer varolanlarla ortak bir özelliğe sahiptir, yani yaşamını koruma eğilimine. Bunun için de *insan yaşamı* korunması ve sürdürülmesi gereken ve onun sürdürülmesi karşısındaki engellere direnişmesi gereken bir iyi olarak anlaşılmaktadır. Böylelikle St. Thomas Aquinas’a göre, doğal yasanın prensiplerinden biri, yaşamın korunması üzerinde temellenen bir ilkedir (Finnis 1998: 81)

İnsanın bir diğer özelliği ise onun hayvanlarla ortak olan yönünden oluşur. Bu anlamda da, evlenme, çocuk yetiştirme ve buna benzer etkinlikler insanın onlara doğal olarak eğilim duyduğu iyilerdendir. Bu yüzden, doğal yasanın bir diğer ilkesi bu iyi üzerinde temellenmektedir (Finnis 1998: 82).

İnsanın üçüncü özelliği ise yalnızca insana özgüdür. İnsan, kendine özgü olan akısal doğasına göre, iyi olana doğal eğilim göstermektedir. Böylelikle insan, Tanrı hakkındaki hakikatleri bilme ve bir toplum içinde yaşamını sürdürme konusunda doğal bir eğilim taşır. Bu durumda, cehaletten kaçınmak, birlikte yaşamak zorunda olunan insanları gücendirmekten sakınmak ve buna benzer pek çok etkinlik insanın doğal yasa ile ilgili eğilimleridir (T. Aquinas 1952b: Q94, a2).

Ayrıca, bu üç ilkenin temelinde yer alan ve her bir ilkeyi kendi içinde taşıyan temel bir ilke daha bulunmaktadır. St. Thomas, bu temel ilkenin, açık- seçik, kavranılması için kanıtlamaya ihtiyaç duyulmayan bir ilke olduğundan söz eder. Yani, nasıl ki teorik alanda akıl, bilgi edinme sürecinde, yani tanıtlama ediminde kendiliğinden açık (self-evident), ilk ve kanıtlanmasına gerek olmayan ilkelere dayanıyorsa, pratik alanda da bu türden açık ve seçik olarak doğrudan kavranılan ilkeler bulunmaktadır ve pratik akıl yürütme de bu türden ilk ve kanıtlanamaz ilkelere dayanmaktadır. Örneğin, açık-seçiklik söz konusu olduğunda, teorik alanda, bir kişi “Bütün parçalarından daha büyüktür” önermesini ya da “İnsan rasyonel bir varlıktır” önermesinin doğruluğunu kanıtlamaya gerek olmaksızın, yalnızca önermeyi oluşturan terimlerin anlamını bilmek suretiyle kavrayabilmektedir (T. Aquinas 1952b: Q 94, a 2). Aynı şekilde pratik aklın kavradığı bu ilk pratik ilke de terimleri anlaşıldığı sürece açık ve seçik olarak kavranılan “İyiye ulaşmak için çabalamak, kötülükten ise kaçınmak gerekir” (*Bonum est faciendum, malum est vitandum*) ilkesidir. St. Thomas, burada, “iyi”nin tüm pratik kavrayışın temelinde yatan bir kavram olduğunu dile getirir. Ona göre, teorik bilgi söz konusu olduğunda, insan, kavranılan her şeyi bir “varlık” olarak kavramaktadır ve bu nedenle de varlık her türden teorik bilginin temelinde yer alan bir kavramdır. Bu yüzden de, teorik aklın ilk ve kanıtlanamaz ilkesi olan “Varlık vardır, varolmayan var değildir” ilkesidir (Eschmann 1997: 188). Thomas Aquinas bu konuda şöyle demektedir:

“Böylece, mutlak kavrayışın¹ altında yer alan ilk şeyin varlık olması gibi, eyleme yönelen pratik aklın kavrayışının altında yer alan ilk şey de iyidir; çünkü her fail, iyi görüntümüne (aspect) sahip olan bir amaç için eyer. Sonuçta, pratik aklın ilk ilkesi, iyi kavramı üzerinde, yani iyi her şeyin arzuladığı şeydir [önermesi], üzerinde temellenen bir ilkedir.” (T. Aquinas 1952b: Q94, a2).

Ayrıca, yukarıda belirtildiği gibi, kendiliğinden açık olan bu ilke aynı zamanda kanıtlanmasına gerek duyulmayan bir ilkedir (T. Aquinas 1952b: Q 91, a 3 / T. Aquinas 1993: 1018). Ancak, kanıtlanmasına gerek olmaması, Finnis’in de belirttiği gibi, onun

¹ Burada mutlak kavrayış varlık olarak varlığın kavranışıdır. Nitekim hem Aristoteles hem de Thomas Aquinas ancak bilinebilme bakımından en sonda olan varlık’ın mutlak kavranır olduğunu belirtirler. *Analitikler II*’de Aristoteles bilinebilme bakımından varolanları iki tür olarak ifade eder: Duyuma yakın olan ve bize göre önce gelenler ile duyulara uzak olup saltık anlamda daha önce gelenler. Bu ikinciler duyuma uzaklardır ama en geneldirler (Aristoteles 2005: 72a) ve “varlık” en genel kavram olduğu için mutlak olarak kavranır.

“veriden- bağımsız” (data- less) bir tür sezgi ya da “kesinlik duygusu” olduğu ya da ilkeye uygun eyleme konusunda hiç hata yapılmayacağı anlamına gelmez. Doğal yasanın bu temel ilkesi St. Thomas’ın “ilkelerin indüksiyonu” (T. Aquinas 1993: 1148) adını verdiği yolla, yani bir tür deneyim verisi oluşturma ve bu verileri anlamlı bir bütün haline getirme sayesinde kavranır. Böylece, duyum yoluyla alınan veriler bellekte tutulurlar, bellekte tutulan bu veriler insanı birtakım genel sonuçlara ulaştırırlar ve pratik ilk ilkeler bu şekilde oluşurlar (Finnis 1998: 87). Bu aynı zamanda doğal yasa ilkelerinin insanda doğuştan bulunmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim, Thomas’a göre bu ilkeleri çocuklar bilmemektedirler, genç insanlarsa onların az ya da çok bilgisine zamanla ulaşabilmektedirler (T. Aquinas 1952b: Q 94, a 4, rep.4). Örneğin bir insan, bir şeyin öyle olup olmadığına, ya da niçin “öyle” olduğuna ilişkin bir deneyime sahip olmadığı, ya da sorduğu soruya cevap verme tecrübesi bulunmadığı, cevapların daha fazla soruya yol açabileceğinden habersiz olduğu, sorulara ilişkin cevapların “bilgi” olarak bir araya gelme (hang together) eğilimi olduğunu görmediği ve diğer insanların bu kabiliyet ve olanağı paylaştığını bilmediği zaman “bilgi”nin ne olduğunu anlayamaz. Çünkü ancak bu tür tecrübelerle sahip olan kişi bilindik ussal deneyimi vasıtasıyla “anlayış” adı verilen bu deneyimin ötesine geçebilecektir (Finnis 1998: 88).

Doğal yasanın, diğer üç ilkenin biçimsel bir özeti olmak bakımından Thomas’ın, “ilk” sıfatıyla nitelendirdiği temel ilkesi olan “iyiye ulaşmak için çabalamak, kötülükten ise kaçınmak gerekir” önermesi, “veri- dışı” bir tür sezgi ya da “kesinlik duygusu” olmadığı gibi, hiçbir içerik taşımayan ve aslında öznenin yüklemde yinelenildiği bir tür totolojik önerme de değildir. Oysa Thomas Aquinas yorumcuları arasında bu ilkenin totolojik ya da analitik bir ilke olduğunu ileri sürenler olmuştur. Örneğin, McInerny’nin *Ethica Thomistica* adlı kitabında, görüşlerini özetlediği Eric D’Arcy, bu ilk ilkenin olgular hakkında hiçbir şey dile getirmediğini ve bu nedenle de totolojik, analitik ve zorunlu (necessary) olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, iyinin tanımında “arzulanabilir olan” kavramı zaten bulunmaktadır. Bu anlamda da ilke hem totolojiktir hem de hiçbir bilgi vermemektedir. McInerny ise bu sava karşı arzulanabilir kavramının iki farklı anlam taşıdığı görüşünden hareketle karşılık verir. McInerny’ye göre arzulanabilir olan ilk anlamında ele alındığında D’Arcy’nin savı doğrudur. Çünkü insanlar kendilerini yetkin ve tam kılan (perfecting and fulfilling) şeyleri arzu

etmektedirler ve bunlara iyi adını vermektedirler. Bir kişiyi iyi kılan şey ya da şeyler ise, herkes için arzulanabilmelidir. Bu durumda da önerme totolojiktir. Ancak McInerny'ye göre, insanın kendisini iyi ve yetkin kılacağına inanarak yöneildiği her şey onu gerçek anlamda iyi ve yetkin kılmıyor olabilir. Bu durumda "arzulanabilir" olan şey aslında "arzulanmaması gerektir (undesirable)". O halde bu kavramın bir ikinci anlamı daha bulunmaktadır. Bu ikinci anlamında ise arzulanabilir olan, [insan için] gerçekten arzulanması gereken bir şeydir ve önermedeki iyi bu ikinci anlamdaki arzulanabilir olanla, yani "insan için iyi olan"la ilgilidir. Ayrıca, McInerny'ye göre, D'Arcy'nin ilk önermenin ilk bakışta bilgi vermez gibi görüldüğü ve bu yüzden daha genel bir ilkeye ihtiyaç olduğu savı da haklı bir savdır. Çünkü formel olan bu ilkenin, insana nasıl eylemesi gerektiği konusunda sağlayacağı hiçbir fayda yoktur. Ancak McInerny bununla ilgili olarak önemli bir noktaya işaret eder: Daha özel olan diğer ilkeler, genel olanın açıklamalarıdır, yani insanın eğilimleriyle ilgili olan diğer üç ilke¹, insan için neyin iyi olduğuna dair bilgi sağlamaktadırlar (McInerny 1997: 43). Yani esasında önerme totolojik olmadığı gibi, onun hiçbir bilgi sunmadığı da doğru değildir. Burada iyyinin arzulanabilir olanla özdeş olduğu doğrudur, ama arzulanabilir olarak ifade edilenin, insanın doğasına uygun olana dayanarak biçimlendirilmiş olması söz konusudur. İyyinin ne olduğu hakkında bilgi sağlayan ise, diğer ilkelerdir ve onlar, insan için doğal, aynı zamanda da iyi olan eğilimlerin ihtiyaçlarının karşılanmasına işaret ederler.²

¹ Yani, insan yaşamını korunması, türünü devam ettirmesi ve bir toplum içinde "insanca yaşaması" gerekliliğini vurgulayan ilkeler.

² Eschmann da "doğal yasanın" "İyiye elde etmek için çabalamak, kötülükten ise kaçınmak gerekir" şeklindeki ilk ilkesinin analitik olduğunu belirtir. Nitekim "Bonum est faciendum, malum est vitandum" (İyiye elde etmek için çabalamak, kötülükten ise kaçınmak gerekir) tümcesi açıklama yapılmasına gerek olmayan ve analitik olarak açık olan bir "ilk ilke"dır (Eschmann 1997: 188). Ancak dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu ilkenin biçim bakımından analitik görüldüğüdür. Çünkü Thomas Aquinas "iyi" yi bir şeyin doğasına uygunluk olarak gördüğüne göre, yasada belirtilen "iyi", yalnızca "kendisi için çabalanması gereken" ifadesiyle değil, söz konusu olan "insan" olduğu için, "insanın çabalanması gereken" ifadesiyle koşuttur. Nitekim St. Thomas, *Summa Theologica*'nın "doğal yasa" ile ilgili olan bölümlerinden birinde şöyle söylemektedir: "Yukarıda belirtildiği üzere, doğamıza uygun olarak (insan olarak) eğilim duyduğumuz her şey doğal yasaya aittir. Şimdi, gerçeklikteki her varlık, (bir şeyi olduğu şey yapan) formuna göre, kendine uygun olan bir etkinliğe doğal olarak eğilimlidir; örneğin, ateş ısı verme eğilimi taşır. Bu nedenle, insan varlığının uygun formu rasyonel ruh olduğundan, her insanda doğal olarak akla göre eyleme eğilimi vardır ve bu, erdeme göre edimde bulunmaktadır (T. Aquinas, 1952b: Q 94, a3 / Eschmann 1997: 190).

Ancak, bu eğilimlerin ihtiyaçları nasıl karşılanacaktır? Esas sorun teşkil eden nokta bu soruda dile gelendir. Doğal yasa, her şeyden önce, McInerny'nin de belirttiği gibi, ne fiziksel zorunlulukların bir onayıdır ne de verili fiziksel amaçlılığı (teleology) göz önünde bulundurmaksızın nasıl eyleyeceğine ilişkin hükümlerdir. Thomas Aquinas için doğal yasa, fiziksel kanunlar demeti değil, aklın bir buyruğudur ve yalnızca akli değil, diğer yetilerin eğilimlerini de kendi amaçları konusunda doğru yönlendiren bir ilkeler bütünüdür. (McInerny 1997: 45).

Bu biçimiyle doğal yasa ilkeleri, bütün insanlar için geçerli olan ilkelerdir. Ancak insan aklında nasıl eylemesi gerektiğine ilişkin böyle bir yasanın bulunulması, insanın her zaman için ahlaksal doğruluğu olan eylemi gerçekleştirmesini sağlamamaktadır. Bu saptama Thomas Aquinas'ı doğal yasanın ilkelerinin "birincil ilkeler" ve "ikincil ilkeler" olarak ayrılması gerektiği düşüncesine götürmüştür. Ona göre yukarıda sözü edilen dört ilke, doğal yasanın temel ilkeleridirler, ancak insanın eylemini belirleyen ve bu ilkelerden hareketle oluşturulan daha özel ilkeler de bulunmaktadır. Bunu yine teorik akılda söz konusu olan ilkelerden örnekler vererek açıklama yoluna gider St. Thomas. Ona göre, akıl daha genel olandan daha özel olana doğru ilerlemektedir.¹ Ancak akıldaki bu işleyiş süreci pratik işleyişte ve teorik işleyişte aynı olmamaktadır. Teorik aklın objeleri, olduğundan başka türlü olamayan, zorunlu objelerdir. Bu nedenle de teorik akıldan çıkan özel sonuçlar, tümel ilkelerde olduğu gibi hiçbir hataya yer bırakmayacak bir anlamda doğrudurlar. Ancak, pratik akıl, olduğundan başka türlü olabilenlerle, yani insanın eylemleriyle ilgilidir ve bu nedenle, her ne kadar nasıl eylemde bulunulacağına ilişkin genel prensipler mevcut olsa, da tek durumlar ya da detaylar söz konusu olduğunda bu genel prensiplere dayanılarak ulaşılan özel sonuçlar, yani "ikincil ilkeler" ahlaksal doğruluğa (rectitude) ulaşılmasını her zaman sağlamamaktadırlar. Halbuki, teorik alanda özel sonuçlar herkesçe bilinemez olsa da, sonuç herkes için doğrudur. Örneğin bir üçgende iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu herkes tarafından bilinemese de, bu temel geometri ilkelerinden hareketle

¹ St. Thomas burayı Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinden bir alıntıyla açıklar. Aristoteles *Fizik*'te şöyle söylemektedir: "İlkeleri, nedenleri ya da temel öğeleri olan her araştırma alanında bilmek ve kavramak, bunları anlamakla söz konusu olduğuna göre (çünkü ilk ilkeleri, ilk nedenleri, temel öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşündürür), şu açık: doğa biliminde de ilk olarak ilkeler üzerine belirleme yapmaya çalışmak gerekiyor. Yolumuz da elbette bizce daha bilinir, daha açık olanlardan, doğa açısından daha yalın, daha bilinir olanlara doğru (Aristoteles 1997a: 184a 16).

ulaşılan ve her zaman doğru olan özel bir sonuçtur. Ancak, pratik alan söz konusu olduğunda, tek durumlara ilişkin olan ikincil ilkeler ya da doğal yasa ilkelerinden hareketle çıkarılan özel sonuçlar, ya herkes tarafından bilinmemekte ya da bilindiği durumlarda herkes için doğru olmamaktadırlar. St. Thomas bunu bir örnek üzerinden daha açık kılmaya çalışmaktadır:

"Böylece, akla uygun eylemek herkes için doğru (true) ve gereklidir (right). Ve bu ilkeden özel bir sonuç olarak, [emanet alınan] eşyalar sahiplerine iade edilmelidir ilkesi çıkar. Şimdi, bu pek çok durum için doğrudur, ancak emanet alınan şeyleri iade etmek, özel bir durumda zarar verici ve bu anlamda da akla aykırı [bir eylem] olabilir; örneğin, söz konusu şeylerin kişinin kendi ülkesine karşı savaşmak maksadıyla kullanılacağı iddia ediliyorsa." (T. Aquinas 1952b: Q94, a4).¹

Sonuç olarak, doğal yasanın ilk ilkeleri herkes için aynı [ahlaksal] doğruluğa (rectitude) sahip olduğu haide, bu ilkelerden çıkan özel sonuçlar, yani daha az genel olan ilkeler, herkes için aynı doğruluğa (rectitude) sahip olmamaktadır. Bunun nedeninin ise St. Thomas, insanın edimlerinin her zaman için akla uygun bir şekilde gerçekleştirilmemesi olduğunu dile getirir. Böylece, tek durumlar söz konusu edilmediğinde, bu ilkeler insanın ahlaksal bakımdan doğru eylemesini sağlarlar; ancak, tek durumlar söz konusu olduğunda, bunlara uygun eylem her zaman için ahlaksal bir doğruluğu getirmemektedir. Bu gibi durumlarda akıl, tutkular tarafından engellenmekte yahut ayarlanmakta, böylece eylemin belirleyicisi olan, ya insanın doğasından gelen bir kötülük ya da kötü bir huy olmaktadır. Bu durumda Thomas'a göre, tek durumlara

¹ Ancak, St. Thomas Aquinas'a göre bir takım kesin yasaklar da bulunmaktadır. Bunlar (Açlık çeken bir insanın öncelikli hakkını ilgilendiren bazı ayrıcalıklarla birlikte) hırsızlık, eşcinsellik, zina, faiz, intihar, cinayet, verilen sözden dönme ve oburluk. Bunlar ona göre, insan doğasına tamamen aykırı eylemlerdir ve bu nedenle yapılması kesinlikle kötüdür (Sigmund 197: 40) / (T. Aquinas 1952b: Q73, a5, rep. 1 / Q73, a1, rep. 2 / Q94, a3) Burada bir husus daha dikkati çekmektedir. Thomas Aquinas'ın sözünü ettiği ikincil ilkeler, Kuçuradi'nin *Etik*'inde sözünü ettiği davranış ilkelerinin bir türü olan ahlaklılık ilkelerini anımsatmaktadır (Kuçuradi 1996: 72). Nitekim bu ilkeler, insanın değerinin bilgisinden türetilen, her zaman gerekli olan ancak her tek durumda gerekli olmayan ilkelerdir. Ayrıca, Thomas Aquinas'ın davranış ilkeleri (yani ikincil ilkeler) ile isteme ilkeleri (yani doğal yasa ilkeleri) arasında gözettiği ayrım da Kuçuradi'nin yaptığı ayrıma paraleldir. Çünkü, Aquinas ikincil ilkelerin doğal yasa ilkelerine dayalı olduğunu (ki bu onların insanın kendine özgü yapısından, Kuçuradi'nin deyiimiyle insanın değerinin bilgisinden türetildikleri anlamına gelir), doğru olduğunu ancak her tek durum için geçerli olmadığını belirtmektedir. Böylelikle, Kant'ta problematik olan iyiyi istemeye dayalı yanlış eylemlerin de niyetten dolayı değerli sayılması durumu Thomas Aquinas'ın yasa görüşünde ortaya çıkmaz, çünkü Thomas Aquinas'ta yasa genel ilkeyi verse bile her tek durumda ne yapılacağını belirlemek aklı başında (prudent) kişilere kalmaktadır, yasadaki türetilen davranış ilkelerine değil.

ilişkin özel ilkeler konusunda belirleyici olan moral erdemler olacaktır. Yapılması gerekenler konusunda evrensel hükümler olan ilk pratik ilkeleri kavrayan us [pratik ilkeyi kavrayan usa, daha önceki bölümde söz edildiği gibi, synderesis adını verir St. Thomas] olduğu halde ve bu anlamda insanın us sahibi olması zorunlu olduğu halde, o insanın tek durumda da evrensel olan yargıyla uyumlu ilkeler belirlemesinin ve buna uygun eylemesinin ön koşulu insanın iştah yetisinin de erdemlere sahip olmasıdır (T. Aquinas 1952b: Q59, a5). Tek durumdaki edimin ahlaksal bakımdan doğru (rectitude) olması moral erdemler ve akli başındalıkla mümkün olacaktır. Bununla ilgili olarak *Summa Theologica*'da şöyle demektedir St. Thomas:

"Bunun nedeni şudur ki, akli başındalık, sadece genelinde değil, özelinde de, yapılan şeyler hakkında doğru akıl yürütmedir (right reason), çünkü eylemler özeldirler (particular) [tek olmaları söz konusudur]. Doğru aklyürütme [ya da "sağ akıl"], aklyürütmenin kendilerinden çıktığı ilkelere gereksinim duyar, ama, özel olanlarla ilgili olarak aklyürütme, yalnızca evrensel değil, özel ilkelere de çıkmalıdır. Yapılan şeyleri yöneten evrensel ilkeler hususunda, bir insan, onlar vasıtasıyla kötülük yapmaması gerektiğini bildiği ilkelerin doğal anlayışıyla ve pratik bilimle¹ [ahlaksal bakımdan] doğru hale gelir (rectify). Ama bu, özel [edimler] konusunda doğru bir biçimde akıl yürütmek için yeterli olmayacaktır. Bazen, us ya da pratik bilim yoluyla bilinen bu türden bir evrensel ilkenin birtakım tutkular nedeniyle özel durumlarda bozulduğu olmaktadır, şu tarzda ki, haz düşkünlü (concupiscent) kişiye, tamah ettiği (covet) iyi, bu evrensel yargıya aykırı bile olsa, iyi gibi görünür. Bu nedenle, bir insanın doğal us (understanding / anlayış) ya da bilim huyu yoluyla evrensel ilkeler konusunda doğru ilişki kurması için yatkınlık kazanması gibi, onun, özelinde yapılıp edilenlerle ilgili doğru bir biçimde yatkınlık kazanması için, onlar vasıtasıyla amaçla ilgili şeyleri doğru bir biçimde yargıladığı, adeta onun doğasına özgü (connatural) olan bazı huyar tarafından yetkinleştirilmesi (perfect) gerekmektedir. Ve bu, moral erdem yoluyla yerine getirilecektir." (T. Aquinas 1952b: Q 58, a 5).

Böylelikle Aristoteles'te olduğu gibi, akıl, Thomas Aquinas tarafından, insan için iyi olanı gerçekleştirmede ve saptamada temel ölçü olarak ele alınmaktadır. Ancak,

¹ "Pratik bilim", Thomas Aquinas'a göre, "ahlak felsefesi"dir. Ona göre ahlak felsefesi de evrensel ilkeleri kavrayabilir; ancak, özel ilkeler konusunda ahlak felsefesinin aynı işlevi yerine getirdiği söylenemez. McInerny'nin belirttiği gibi, özel ilkeyi kavramak için moral erdemlere ve en önemlisi, tekler konusunda doğru akıl yürütmeyi sağlayan akli başındalığa (prudence) gerek vardır. Nitekim, bir insan ahlak felsefesi yoluyla doğru ilkeleri kavramış olabilir, ama bu onun tutku tarafından belirlenmesine engel olmaz, çünkü, iştahını sağın kılan moral erdemlerden ve yapılıp edilenler konusunda sağ akıl olan akli başındalıktan yoksundur (McInerny 1997: 102).

Thomas Aquinas da insanın bir akıl varlığı olduğu halde ve [pratik] akıl her zaman için iyiyi buyurmasına karşın, eylem alanına bakıldığında her zaman için bu iyinin gerçekleşmediğinin farkındadır. Bu durumda, insansı olmayan kötü eylemlerin nedenini açıklayabilmek için aklın zaman zaman tutkular tarafından belirlendiğine ilişkin sav ortaya atılır. Nasıl ki Aristoteles için erdemden bağımsız, yani doğal işlediğinde akıl bir kurnazlık yetisi haline dönüşebilmekteyse, St. Thomas için de benzer durum söz konusudur (Aristoteles 1998a: 1144a 25) / (T. Aquinas 1993: 1272). Böylelikle insan, aklında doğal olarak bulunan ve kendi doğal eğilimlerinin birer özeti olan ilkeleri kavramak ve onları tüm eyleminde varsaymak için de bir erdeme gereksinim duymaktadır. Bu erdem ise, kendisinden bir önceki bölümde sözü edilen ve Aristoteles'in us'una karşılık gelen "synderesis"tir (T. Aquinas 1952b: Q94, a1). Thomas Aquinas için synderesis, doğal yasa ilkelerinin kavranmasını sağlayacak olan bir erdemdir ve bu erdeme sahip olan kişi, eylemi sırasında bu ilkelere uygun davranabilecektir. Bu durumda, doğal yasa ilkeleri insan aklında bulunmakla ve her insan için geçerli olmakla birlikte, onları kavrayabilecek geliştirilmiş bir kapasite bulunmadığında, her zaman için belirleyici olamamaktadırlar. Onların belirleyici olabilmeleri, kendilerini kavrayan us'un (anlayışın) bir erdem tarafından yetkinleştirilmiş olmasına bağlıdır. Dolayısıyla, her erdemli eylemde bu ilkeler önceden farz edildikleri halde, edimlerin belirleyicisi olabilmelerinin ön koşulu erdemdir. Böylelikle Thomas Aquinas için, Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'te belirttiği ifadeler geçerlidir. Doğal yasa ilkeleri her iyi yahut da erdemli eylemde örtük olarak varsayıldığına göre, ama bunların görüştüne yine bir erdem yoluyla ulaşıldığına göre, us sahibi kişiler aynı zamanda akli başında kişilerdir, akli başında kişiler ise karakter erdemine sahip olan kişiler. Bu anlamda da, insanda eylemin belirleyicisi olan birtakım doğal eğilimler ve bu eğilimlerden çıkan doğal ilkeler bulunsa da, insan, erdeme sahip olmadığı sürece, ahlaki anlamda doğru olan eylemi gerçekleştiremeyecektir. Yani, MacIntyre'in dile getirdiği gibi Thomas Aquinas için "Erdemler, doğal yasanın buyruklarına itaatin hem bir ifadesi, hem de bir araçtır." (MacIntyre 2001a: 133). McInerny, Thomas Aquinas'ın erdemler ve doğal yasa ilkeleri arasında kurduğu bu ilişkiyi St. Thomas'ın moral düşüncesindeki "başarı" olarak görmektedir. Ona göre, St. Thomas'ın moral başarısı, doğal yasanın istisnasız (exceptionless) normlarıyla, yalnızca genellikle doğru olan moral maksimlerle, bütün evrensel bilgiyi oyun alanına çıkararak,

ama kesinliğine ve doğruluğuna [rasyonel] iştahın iyiye olan sarsılmaz bağlılığından sahip olan, burada ve şimdi yapılan tekil yargıları birleştirmektir. Yani, [Thomas Aquinas felsefesinde] pratik hakikat, yargıların sağın (rectified) iştahla uygunluğundadır (T. Aquinas 1999: xiii- önsöz).

Thomas Aquinas'ın "doğal yasa" kavramı söz konusu olduğunda, tek başarısı, doğal yasanın ilkeleriyle erdemler arasında sağladığı birlik değildir. Ayrıca Thomas Aquinas, etik tarihinde "ilke" konusunu ayrıntılı bir biçimde ele alan ilk filozoftur. Aslında, St. Thomas'a gelene kadar, İlkçağ'da, Aristoteles'in, Stoacılar'ın¹ ve St. Thomas'tan sonraki dönemlerde, Yeniçağ'da, pek çok düşünürün "doğal yasa" kavramı konusunda görüşleri bulunmaktadır. Ancak, St. Thomas'ın ayırt edici yönü, "doğal yasa" kavramını oldukça ayrıntılı bir biçimde ele alması ve bu yasanın ilkelerini "insan doğası"na dayandırmakla birlikte, insan doğasını yalnızca insanın "akıl sahibi varlık" olmasıyla sınırlamamasıdır. St. Thomas, kendisinden önce ya da sonra "doğal yasa" konusunu ele alan filozoflardan farklı olarak, insanın ayırt edici yönünün "akıl" olduğunu belirtmekle birlikte, insanı sahip olduğu tüm özellikleriyle, bir bütün olarak ele aldığından, doğal yasa ilkelerini de insanın bütünsel yapısından hareketle belirlemektedir.

St. Thomas, daha sonra Kant'ın yaptığı şekilde, insanı bir "olanaklar varlığı" olarak görme eğilimindedir. Nitekim, bilindiği gibi, Kant'a göre insan dünyaya ham yeteneklerle gelmektedir ve bu yetilerin ve yeteneklerin geliştirilmesi insanın elindedir. Ayrıca Kant'a göre, insan yalnızca bir akıl varlığı değildir. İnsan bir yönüyle doğa nedenselliğine bağlı bir doğa varlığı, diğer yönüyle ise doğa nedenselliğinin dışına çıkabilen bir varlıktır (Bal, A. 1998: 31). St. Thomas'a göre de insan, yaşamını sürdürme ve türünü devam ettirme içgüdüğü ya da eğilimi taşıyan; bir topluluk içinde yaşayan, bu topluluk içinde diğer insanlarla çeşitli ilişkilere giren; kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şeylere ulaşmayı arzulayan, arzusunun nesnesi olan şeylere ulaştığında hoşnutluk duyan; bilme, anlama, yaratma, yapma, cömert olma, minnet duyma, arzuladığı şeylerde aşırıya kaçmama gibi özelliklere, ya da diğer deyişle

¹ Örneğin, Stoacılar, insan doğasına uygun olanın, veyahut da doğal olanın "akla uygunluk", "doğaya aykırı olanın" ise, insanda içgüdülerin akla üstün gelmesi olduğunu ileri sürmüşlerdir (Bal A. 1998: 8). Ancak, bunu söylemek insanın ahlaksal doğruluğa sahip eylemde bulunacağını garantisini vermez. Çünkü akıl, araçsal işleyen bir akıl da olabilir. Ya da Aristoteles'in de sözünü ettiği gibi, erdemden bağımsız işleyen bir "kurnazlık yetisi" anlamındaki akıl da olabilir.

“olanaklara” sahip olan bir varlıktır ve yukarıda da belirtildiği gibi, doğal yasa ilkeleri insanın bu bütünlüklü yapısına özgü olan ilkelere. Yasanın en temel ilkesi olan “İyi elde etmek için çabalamak, kötülükten de kaçınmak gerekir” ilkesi ise, insanın tüm bu olanakları ve yönelimlerinden hareketle belirlenen diğer üç ilkenin formel bir biçimde dile getirilmiş şeklidir. Söz konusu olan iyi daha önce de söz edildiği gibi, “insan için iyi olandır”. Bu ise insanın akla uygun edimler gerçekleştirilmesiyle koşuttur. Ancak burada söz konusu edilen akıl, etik bir ilişki içinde, insanın o tek ilişki içindeki duruma uygun düşen doğru eylemi belirleme özelliği ya da olanağı taşıdığına bir ifadesi olan “pratik akıldır”. Ama, her insan aklının pratik işleyişi söz konusu olduğu halde, bazı insanlar doğal yasanın ilkelerini bilmelerine karşın doğru eyleyen insanlar değildirler. Bunun da nedeni aklın “erdem” tarafından sağın hale getirilmemiş olmasıdır. Yani, St. Thomas’a göre insanda, “ahlaksal doğruluğa sahip olma” türsel bir özellik, bir olanak iken; bu olanak ancak (erdeme sahip) kişilerde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla, doğal yasanın formel bir biçimde yapılmasını buyurduğu “iyi eylemi” gerçekleştirecek kişiler, insanda yine, birer olanak halinde var olan ve insanın etik bakımdan doğru eylemesini sağlayan karakter erdemlerini “etkinlik” haline getiren kişilerdir.

Ayrıca St. Thomas’ın belirlediği doğal yasa ilkeleri, kendisini önceleyen, ya da kendinden sonra gelen filozoflarda olduğu gibi, insan yapıtısı olan hukuk kurallarını yapılandıran ilkelere olmakla birlikte, daha çok etik karakter taşıyan ilkelere dir.¹ Çünkü, St. Thomas’a göre bu ilkeler her etik eylem içerisinde gizil olarak varsayılan ilkelere dir. Nitekim, karakter erdemlerine ve aklı başındalığa sahip, aynı zamanda da “doğal yasa” ilkelere nin kavranmasına olanak tanıyan bir erdem olan us (bu erdem adı, daha önce de değinildiği gibi, pratik ilkelerin kavranışı söz konusu olduğunda “synderesis”tir) sahibi kişiler, etik bir eylem söz konusu olduğunda, hem eylemle ilgili genel ilkeleri (doğal yasa ilkelerini) kavrayabilmektedirler; hem de bu genel ilkelere uygun olan eylemi, içinde bulundukları tek durumu göz önüne almak suretiyle belirlemektedirler. Bu da, aslında önemli bir noktadır. St. Thomas’a göre doğal yasa ilkeleri insanın doğal yapısına özgü eğilimlerinden türetilmiş olmakla birlikte, ne yapılacağına işaret eden, ancak tek durum içinde gerçekleştirilmesi gereken, deyim yerindeyse “somut eylemin” ne olacağını önceden belirlemeyen ilkelere dir.

Ancak, doğal yasa ilkelerinin “insanın doğal yönelimlerinden” türetilmiş olması, bu ilkelerde dile gelen buyrukların bir takım güdü ya da dürtülerin eylemi belirleyeceği anlamına da gelmemektedir. Daha önce de söz edildiği gibi, yasanın diğer tüm ilkeleri kapsayan ve formel bir biçimde dile getiren ilk ilkesi, insan için iyi olanın yapılmasını buyurmaktadır ve St. Thomas Aquinas’a göre “insan için iyi olan”, onun tam anlamıyla kendine has, yani “insansal” yönünü oluşturan akla uygun etkinliklerdir. Yani, doğal yasanın ilk ilkesi bir taraftan da insanın akılsal etkinlikler gerçekleştirmesi gerektiğinin bir ifadesidir. Ancak, akılsal etkinlikler, insanın gerçekleştirdiği her türden “akılsal” etkinlikler değil, söz konusu olan “eylem” olduğu için, pratik akılla ilgili olan ve insansal iyiyle koşut olan “erdemli” etkinliklerdir.

Ama, insanın ahlaki duyarlılığa sahip bir varlık olduğunu insan doğasından ve bu doğaya özgü, aynı zamanda da ondan çıkan (çünkü doğal yasa aklın bir buyruğudur) bir yasa aracılığıyla ortaya koyan; bu anlamda da Kant’ın “ahlak yasası”nı düşündüren böyle bir görüşü ilk kez dile getiren Thomas Aquinas, son kertede aklın bir buyruğu olarak dile getirdiği doğal yasa ilkelerinin, bir üst kaynaktan çıktığını söyleme eğilimindedir.¹ Nitekim, Thomas Aquinas’a göre doğal yasa, kaynağını Tanrı ve onun evrene ilişkin plan ve buyruklarının bir ifadesi olan Sonsuz Yasa’dan almaktadır. Çünkü tüm varlıklar kendi uygun hedef ve eğilimleri söz konusu olduğunda, bir şekilde sonsuz yasaya tabidirler. Bu varlıklar içinde ise insan, en iyi ve en mükemmel şekilde Kutsal Öngörü’nün (Divine Providence) taşıyıcısıdır (T. Aquinas 1952b: Q 91, a 2). Çünkü onda, meleklerde ve Tanrı’da bulunan ve en üst yeti olan us (intellect) bulunmaktadır. Doğal Yasa ilkeleri ise insanın usunda bulunan ilkeler olmak bakımından Sonsuz Yasa ile bir ortaklığa sahiptirler. Bu anlamda, doğal yasa ilkelerinin temel kaynağı Tanrı’dır. Ancak, aklında mevcut olan doğal yasa ilkeleri yoluyla insan, yapıp etmelerine ilişkin olarak kapsayıcı bir bilgiye sahip değildir. Çünkü, Thomas’a göre insan doğal yasa

¹ Elbette bu, doğal yasaya ilişkin görüşün ilk kez dile getirilmesi değildir. Antikçağ’dan Thomas Aquinas’a gelene kadar, bu konu hakkında pek çok görüş ileri sürülmüştür; ancak, yasayı siyasi bağlamdan çok etik bağlamında ele alan filozof Thomas Aquinas’tır ve söylemleri Kant’ın söylemlerini andırmaktadır. Ancak elbette unutulmamalıdır ki bu söylemler Stoa düşüncülerinden olan Cicero’dan çok fazla izler taşımaktadır. Nitekim Cicero doğal yasanın doğanın içine yerleştirilen (implante) ve yapılması gerekeni emreden, aksini ise yasaklayan en yüksek akıl olduğunu belirtmektedir. Doğal yasanın varlık nedeni ise, Cicero’ya göre Tanrı’dır. Bu yasa, Cicero’ya göre doğayla uyumlu olan, değiştirilemez, sonsuz ve iptal edilmesi yanlış olan bir sağ akıldır (right reason) (Sigmund 1971: 22).

aracılığıyla ancak fark edebildiği eylemlerini yargılayabilmektedir. Oysa insanın, verili olan kapasitesi yoluyla nedenlerini ve nasıllarını asla keşfedemeyeceği ve bu anlamda yargılayamayacağı içsel birtakım eylemleri de mevcuttur. Bu nedenle, bunlara ilişkin bilgi olan Kutsal Yasa, insana dışardan verilmelidir ve bu yasa, İncil ve İsa yoluyla insan varlığına ifşa edilmektedir (reveal) (T. Aquinas 1952b: Q91, a4). Ama ona göre bu, Kutsal Yasa'nın doğal yasayı dışladığı anlamına gelmez. Thomas Aquinas'a göre, Kutsal Yasa'nın insan tarafından onaylanmasını sağlayan ve Tanrı tarafından ruhlara bağışlanmış olan inayet, doğal yasayı dışlamaz; ancak, onu tamamlayarak mükemmel kılar (Sigmund 1971: 39).

St. Thomas her ne kadar doğal yasa ile inayetin birbirleriyle çelişmediğini belirtse de, onları birbirini tamamlayan şeyler olarak da göremez. Doğal yasanın ilkeleri ancak bu dünyanın insanı için geçerli ilkelere, ötesine uzanamazlar. İnayet ise insanın doğasından gelmeyen, Tanrı tarafından ruhuna aşılana bir kutsal ışıktır. Bunun nedeni elbette ki insan için iki farklı amacın belirlenmiş olmasıdır. Biri, akıllı ve ölümlü bir varlık olarak insanın amacı, diğeri ise Tanrı'nın bir yaratısı olan ve onunla kusurlu da olsa, bir benzeşikliğe sahip olduğundan iyi ve kutsal olan bir varlığın amacı. Bu noktada Thomas Aquinas'ın Aristoteles'le hiçbir ortak yönü kalmaz. İnsanın bir öte dünya amacı bulunduğunu felsefeden hareketle tanıtmaya çalışan St. Thomas, bu amaca ulaştıran eylem konusunda iki alanı, teoloji ve felsefeyi birbirinden tamamen ayırır. Aristoteles için ise insan, *animal rationale mortale*'dir. Koyré'nin oldukça uygun bir şekilde ifade ettiği gibi, insan, bedeninin içersine kapatılmış ölümlü bir bedendeki ölümsüz bir ruh değildir. "Başka deyişle insan dünyaya yabancı, -ruh olarak- dünyadan sonsuzcasına üstün bir şey değildir; başka doğalar arasında bir doğa, dünyanın sıradüzeni içerisinde kendine bir yer tutmuş olan doğadır. İnsanın doğası ruhunu olduğu kadar bedenini de kapsar; ikisinin birliğidir." (Koyré 1994: 32). İnsanın amacı da böyle bir doğadan hareketle belirlenir Aristoteles'te. Thomas Aquinas için ise ruh ve bedenin birliğinden oluşan doğa, ilk günah sonrasında bozulmuş olan bir doğadır. Bu kusurlu doğa durumunda insan, ne yaparsa yapsın, kendi yetkin amacı olan mutluluğun ancak bir parçasını elde edebilecektir ve bu yüzden benzer türden eylemek suretiyle kazandığı erdemler sonucunda ulaşacak olduğu mutluluk da kusurlu bir mutluluk olacaktır (T. Aquinas 1952b: Q62, a1).

Thomas Aquinas, insanın doğal olanakları yoluyla ancak kusurlu bir mutluluğa ulaşabileceğini düşünse de, daha önce belirtildiği gibi, ona göre, insan aklında, tam mutluluğa ilişkin bir tasarım bulunmaktadır. Hatta ona göre bu tam mutluluk yalnızca insan aklının bir ürünü, bir tasarım olmanın ötesinde, gerçekten var olan bir mutluluktur. Tam olan bu mutluluk sonsuz, kusursuz ve aynı zamanda her türlü kötülükten arınmıştır. İnsan bu mutluluğu elde edebilecek olan bir varlıktır. Ancak ona ne doğal olanakları yoluyla, ne de bu dünyada ulaşabilecektir. İnsana bu sonsuz mutluluğa ulaşma olanağını veren şey, ruhunun ölümsüz ve Tanrı benzeri oluşudur. Ortaçağ'daki pek çok düşünür gibi Thomas Aquinas'ta da insan ruhunun ölümsüzlüğüne ve tanrıyla bir özdeşliği bulunduğu ilişkin kanıt oluşturacak çerçeveyi Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de söz ettiği "intellectus agens" (etkin /işleyen akıl) kavramı sağlar (Dönmez 2004: 64). Aristoteles düşüncenin tümüyle tinsel, tanrısal bir etkinlik olduğunu belirtmektedir. O halde düşünce insan varlığına nasıl ait olabilir? Aristoteles'in çözümü, bilme söz konusu olduğunda, insanda işleyen akıl (nous poietikos/ intellectus agens) ve işlenen akıl (nous pateitikos / intellectus possibilis) olmak üzere iki farklı yeti bulunduğunu ileri sürmek olmuştur. Ona göre, hakikatin akılla kavranışı, gerçekleştirilen etkinlik bakımından duysal algıya benzer bir şeydir. [İşlenen] Aklın nesnesine yönelişi güçlü bir yöneliştir ve bu anlamda kavrayışı da güçlüdür, [algı organlarından olan] gözün "güçlü" görü olması gibi. Nasıl ki görmek için göz sahibi olmak yetmiyorsa, ışık araya girmeden hiçbir etkin görü olanaklı değilse, "bilme gücü olan" bir akıl sahibi olmak da gerçek bilginin ortaya çıkmasına yetmemektedir. İnsan aklında ışığın göz için oynadığı rolü oynayan bir özel etkenin, işleyen aklın ya da etkin aklın işe karışması gerekmektedir (Koyré 1994: 41). Böylelikle Aristoteles için insanın tanrısal bir etkinlik olan düşün etkinliğinde bulunmasının olanağını sağlayan ondaki bu etkin akıldır. Çünkü Aristoteles'e göre etkin akıl saf (amiges) ve ölümsüz (athanatos kai apathes), ayrı (koritos) ve dışardan gelmektedir (thuraten) (Koyré 1994: 37). Aristoteles'in bu görüşleri, Ortaçağ dünyası için ruhun ölümsüz olduğunu tanıtlama konusunda elverişli olmuştur. Thomas Aquinas da bu düşünceden hareketle ve Augustinus'un etkisinde kalarak, etkin aklın tanrısal bir akıl olduğunu ve bu nedenle de ölümsüz olduğunu dile getirmiştir. Böylelikle "etkin akıl" kavramı sayesinde hem insan aklının sınırlarını aşan hakikatlerin kavranabilirliğinin

olanağı ortaya koyulmakta, hem de bu anlamda insan ruhunun ölümsüz olduğu düşüncesi temellendirilmeye çalışılmaktadır (Dönmez 2004: 64). Dolayısıyla insan ölümsüz bir ruha sahip olması nedeniyle öteki dünyada elde edilebilecek olan tam mutluluğa ulaşabilecektir. Bu tam ve yetkin mutluluk ise Tanrıbilim dilindeki adıyla “mutluluğa ilişkin görme”dir (Jeaneau 1998: 105), yani *beatific vision*.

Bu mutluluğa ulaştıracak olan ise, ne doğal yasanın prensiplerine uygun eylemdir, ne de aktif yaşamın kurucu öğeleri olan moral erdemlere sahip olmaktır. Hatta tanrısal şeylerin seyri olan ve insandaki en soylu etkinlik olan bilgelik bile bunu mümkün kılmamaktadır. Çünkü bilgelik, yalnızca şeylere ilişkin ilk nedenleri açıklayan, temel ilkelerin argümanlar yoluyla tanıtlamalarını yapan, son kertede ise varolanın temelinde olduğu ileri sürülen varlık’a ilişkin bir çalışmadır (Babür 1993: 267) / (T. Aquinas 1952b: Q 67, a 5). Oysa tam mutluluk ancak Tanrı’ya ilişkin tam bir bilme yoluyla gelecektir. Ama Tanrı, yalnızca bilgeliliğin çalışma konusunu oluşturan şeylerin nedenidir, kendisi ona konu değildir. Bu anlamda da bilgelik kusurlu bir mutluluğun oluşturunca olmakla birlikte, öte dünya mutluluğu için işlevi olmayan bir erdem olacaktır. Burada Thomas Aquinas’la ve onun Aristotelesçiliği ile ilgili olarak, daha önce de sözü edilen, önemli bir özellik belirtmektedir. Görüldüğü gibi, Thomas Aquinas, Aristoteles’in görüşlerinden kendi düşüncesini “temellendirme” bakımından işe yarar oldukları sürece faydalanmaktadır. Ancak inançla ilgili hususlar söz konusu olduğunda Aristoteles’in görüşleriyle dinsel öğeleri bir araya getirememekte, bu durumda da iki alana ilişkin birbirinden ayrı ilkeler belirlemek durumunda kalmaktadır. Bir yandan doğal yasa ilkelerinin, doğru ahlaksal eylem gerçekleştirmeyi sağlayan önkoşullar olmalarının garantisi olarak Tanrı’yı görmekte ve “kutsal yasa”nın onu dışlamadığını belirtmekte; bir yandan da doğal yasada tüm hakikatlerin dile gelmediğinden söz etmektedir. Bir yandan insanın doğal yapısına uygun edimlerle kazanılan erdemlerden söz etmekte, diğer bir yandan ise bu erdemleri gelip geçici bir dünyanın öğeleri olmaları nedeniyle önemsiz saymaktadır. Çünkü ona göre insan, doğal yetileriyle kazandığı erdemler yoluyla tam mutluluğa ulaşamamaktadır. Bunu sağlayacak erdemler onun ruhuna inayitle birlikte aşılana teolojik erdemlerdir. Hatta, kazanılan erdemler öylesine önemsiz ve talidir ki Thomas Aquinas, insanın asıl amacına ulaşmasını sağlayan erdemler olarak aşılana moral erdemlerden ve aşılana intellektüel

erdemlerden dahi söz etmektedir. Örneğin, insan ruhunda aşıl原因 ölçünlülük, aşıl原因 cesaret, aşıl原因 akı başındalık gibi erdemler de bulunmaktadır. Bu durum yukarıda dile getirilen sava bir kanıt oluşturmaktadır: Thomas Aquinas'ta söz konusu olan erdemler ve ilkeler kalabalığı bir bütünlük değil, bir çatışma oluşturacak biçimde ele alınmışlardır ve pratik yaşam söz konusu olduğunda bu çatışmaların varlığını sezinlemek hiç de zor değildir. Nitekim, benzer eleştiriyi, Paul E. Sigmund da yapmaktadır. Sigmund'a göre bütün ahlaksallığı tek bir temel değerden türeten dedüktif bir doğal yasa sisteminde genellikle değerlerin çatışması durumu ya da bazı değerlerin önceliğı bulunması gibi durumlarla karşı karşıya kalınmaz. Ancak ona göre, Aquinas'ın etik sistemindeki pluralizm bu türden çatışmalara açıktır. Nitekim, onun sisteminde, bir insanın topluma olan yükümlülükleriyle Tanrı'ya olan yükümlülükleri (örneğin, kilise ve devlet) çatışabilir; ya da kendisi varlığını koruma ve yurttaşı olduğu devletin sosyal kurumlarını koruma önceliğı arasında karar vermekte zorlanabilir (Sigmund 1971: 42). Ancak Thomas Aquinas'ta bu türden bir çatışmanın meydana gelebileceğı durum yalnızca "ilkeler" alanıyla sınırlı değildir. Çünkü, yukarıda değinildiğı gibi, insana ilişkin iki farklı amaç belirlemesinden dolayı, insanın "erdemlerini" de iki farklı biçimde ele almaktadır ve insanın doğal yetileriyle elde edebileceğı erdemlerin karşısına, insanı asıl amaç olan kutsal mutluluğı ulaştıracak olan ve ruhlara Tanrı tarafından aşılandığını ileri sürdüğü erdemleri koymaktadır. İnsanda elde ediliş tarzı bakımından farklı olan iki ayrı erdem bulunduğu düşüncesi de, insanın yapıp etmelerinde hangi tür erdeme göre edimde bulunacağı konusunda çatışma ve uzlaşmazlık yaratabilecek olan bir düşüncedir. Bu tür bir çatışma ayrıca, kazanılan erdemler ile, aşağıda ele alınan "aşıl原因 erdemler" arasında yaşanabilir.

2. 2. 3- Aşıl原因 Erdemler:

St. Thomas'ın erdem görüşü daha önce de değinildiğı gibi, insan görüşüyle ve daha da önemlisi dinsel dünya görüşüyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Ona göre insan sırf bu dünyadaki mutluluğı değil, bu dünyadaki yaşamı bittikten sonra sürecek olan öteki dünyadaki yaşamı için söz konusu olan mutluluğı da düşünmesi gereken bir varlıktır. Bu demektir ki St. Thomas'a göre insanın amacı, Aristoteles'in söylediğı gibi sırf bu dünyada mutlu olmaktan ibaret değildir, insanın bu dünyadan sonraki mutluluğı amaçlaması ve ona göre yaşaması da söz konusudur. Böylece, anlaşılacağı gibi, St.

Thomas'a göre insanın, Aristoteles'in belirttiğinden farklı bir amacı daha bulunmaktadır. Bilgisel bir etkinlik olarak felsefe yapmanın yanı sıra teoloji yapmakta olan St. Thomas'a göre, inanç konusu olarak Hristiyanlıkta sözü edilen öte dünya yaşamının asıl yaşam olduğu göz önüne alınırsa, öteki dünyadaki amacın bu dünyadaki amaca göre çok daha temel olacağı açıktır.

Ancak, St. Thomas, Aristoteles'in sözünü ettiği karakter ve düşünce erdemlerinin insanın daha temel olan amacına ulaşmak için yeterli olmadıklarını belirtmektedir. Çünkü Aristoteles'in sözünü ettiği bu erdemler insanın bu dünyadaki amacını gerçekleştirmeyi sağlayan ve bu anlamda da onun, Tanrı ile kıyaslandığında, "kusurlu" yapısına özgü olan erdemlerdir. Bu nedenle Thomas'a göre, insanın mevcut yapısına aşkın olan bir amaca ulaştıran erdemlerin "kazanılan erdemlerden" farklı olması söz konusudur. St. Thomas, insanı asıl amacına ulaştıran, yani onun yaratıcısına, özüne dönmesini sağlayan bu erdemlere "teolojik erdemler" adını vermektedir. Ancak, teolojik erdemler, insanın doğasını aşan bir amaçla ilgili olduklarından, insanda bulunma tarzları da elde edilme biçimleri de kazanılan erdemlerden farklıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Thomas Aquinas'a göre kazanılan erdemler insanın bilgi konusu edilmeye uygun, verili doğasında bulunan yatkınlıklardır ve akla uygun eylemde bulunmak sayesinde tam manasıyla "erdem" halini almaktadırlar. Teolojik erdemler ise kazanılan erdemlerden farklı bir yolla tüm insanlara verilmişlerdir. Çünkü insan kendi başına ve sahip olduğu kazanılan erdemlerle asıl amaca ulaşmayı başaramaz. Bu nedenle de insanın asıl amacına yönelmesini sağlayan teolojik erdemler Tanrı tarafından, insanın asıl gayesini tanımasına ve ona yönelmesine olanak sağlayan, yani insana gayesel bir varoluş bilgisi kazandıran kutsal bir ışık olan "inayeti" birlikte ruhlara aşılarmıştır (Dönmez 2004: 88).

St. Thomas'a göre insanı asıl amacına ulaştıran teolojik erdemler ise "sevgi" (charity / caritas), "inanç" (faith / fides) ve "umuttur" (hope / spes). Bu erdemlerin her biri "asıl" nihai mutluluğa ulaşma konusunda insanın belli bir yetisini sağın ve yetkin hale getiren erdemlerdir. Böylece, us, kendilerinden tanrısal ışık olarak söz edilen birtakım doğa üstü ilkeleri inanç sayesinde onaylamaktadır; umut istenci doğa üstü ilkelerin nedeni sayılan varlığa yöneltmektedir; sevgi ise istencin amaç konusunda, onun aracılığıyla

şekillendiği kesin bir manevi (sprituel) birlik sağlamaktadır (T. Aquinas 1952b: Q62, a2)

St. Thomas'a göre, nihai amaca ulaşma konusunda, yukarıda sözü edilen erdemler birbirlerini önceleyen erdemlerdir. Yani, ilk olarak insan Tanrı'ya inanır, inandıktan sonra ona ulaşmayı umut eder, son olarak ise onu sever. Ancak St. Thomas'ın usa özgü bir edim olarak nitelediği "inanma", ilginç bir biçimde, usun istencin arzu ettiğini onaylaması edimiyle açıklanır. Çünkü St. Thomas için, daha önce söz edildiği gibi Tanrı, insan akı için kavranılır bir varlık değildir. İnsan birtakım akıl yürütmelerle ya da doğal bir sezgiyle onun var olduğu hakkında bir kanaate sahip olsa da, onun mutlak görüşüne sahip olmadığından, ona ilişkin (bilgisel) kavrayışı tam olmayacaktır. Bu durumda insanın Tanrı'ya inanması için objesi "iyi" olan istencin, Tanrı'nın gelecek yaşam için vaat ettiklerini bir iyi olarak kavraması, ona yönelmesi ve usa Tanrı'ya inanmasını buyurması gerekmektedir. Dolayısıyla, inanma edimi söz konusu olduğunda, usun oldukça edilgin bir rolü bulunmaktadır. Ancak bu edilginlik "bilgisel" düzlemde var olan bir edilginliktir. Gerçekten de insanın görmediği bir şeyin bilgisine sahip olması da, ona inanması da imkansızdır. Bu nedenle istence büyük bir rol verir Aquinas, çünkü akıl bir şekilde ikna olmalıdır. Ancak, istencin bir iyi olarak sunduğu şeye onay verme konusunda akıl pasif değildir. Böylece insan inanmayı ya da inanmamayı seçme konusunda özgürdür. İstenç Tanrı'yı bir iyi olarak sunsa da akıl bunun iyi olduğu onayını her ne olursa olsun vermek zorunda değildir (T. Aquinas 1952b: Q1, a4). Ancak, akıl bir onay verdi ise kişi, inandığı varlığa ulaşmayı umut edecek ve aynı zamanda onu sevecektir. Böylece, denilebilir ki, St. Thomas için her ne kadar teolojik erdemler ruhlara aşılarmış da olsalar, etkin hale geçmeleri yine insanın edimleriyle söz konusu olmaktadır. Çünkü Tanrı'ya inanmak da inanmamak da insanın elindedir. Yani insan inanç söz konusu olduğunda, Tanrı'ya inanmaya ya da inanmamaya özgür bir biçimde karar verebilmektedir.

Ancak, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi St. Thomas, insanın inanma edimini özgür istemesi yoluyla gerçekleştirdiğini belirtmekle birlikte, inancın oluşabilmesinin ön koşulunun akıl değil, istenç olduğunu söylemektedir. Ona göre insanın var olduğunu yetileri yoluyla kavrayamadığı bir varlığa inanması olanaklı

değildir. Daha doğrusu akıl her ne kadar çıkarımlar yoluyla bu türden bir üst varlığın bulunduğu düşüncesine ulaşsa da, bu çıkarımın doğruluğunu sınamadığından, ona inanmakta güçlük çekmektedir. Aklın Tanrı'ya inanma konusunda karşılaştığı bu güçlük nedeniyle Tanrı'nın kendini öncelikle insan istencine sunması zorunlu olmaktadır. St. Thomas'a göre Tanrı kendini, birtakım vaatler ve ödüller aracılığıyla insan istemesine sunar (Dönmez 2004: 98). Yani Tanrı ilk aşamada kendini "istemenin objesi" olarak, yani ulaşılması hedeflenen bir "iyi" olarak insana sunar. İstenç ancak bu üst varlığı kendine sunulan vaatler aracılığıyla bir "iyi" olarak kavradıktan sonra akla, bu varlığa inanmasını buyurur. Bu durumda, aklın kavrayamadığı bir varlığa onay vermesi, ona inanması istencin akla inanma konusundaki diktesiyle mümkün hale gelir. Thomas Aquinas'ın bu düşüncesi, aynı zamanda, inanç konusu olan şeylerin akla temellendirilebileceğine ilişkin kendi savıyla çelişen bir düşüncedir. Nitekim, onun burada dile getirilen görüşleri, inancın aklın kendi başına elde edemeyeceği bir erdem olması yönündedir ve aslında inancın konusu olan şey, istencin bile değil, daha çok arzunun bir nesnesi olarak ortaya koyulmaktadır. Çünkü, Tanrı kendini sonsuz mutluluk olarak sunmaktadır. İnsan da kendini "sonsuz mutluluk" olarak sunan bir varlığa, onu akıyla kavradığı için değil, arzuladığı için yönelmektedir. Buradan hareketle Thomas'ın görüşünün bir "mutlulukçu ahlak" olduğunu söylemek uygun olur. Çünkü insan böyle bir mutluluğa ulaşmak uğruna birtakım edimler gerçekleştirmek, ya da erdemli olmak durumundadır.

Thomas Aquinas'a göre, insanın asıl amacına ulaşmasını sağlayan erdemler "teolojik erdemler" adını verdiği erdemlerle sınırlı da değildir. St. Thomas, bu erdemlerin yanı sıra, Aristoteles'in sözünü ettiği üç karakter erdeminin, yani adalet, yiğitlik ve ölçülülük ile, karakter erdemleriyle arasında ayrılmaz bir bağ bulunan ve düşünce erdemlerinden olan akli başındalığın deyim yerindeyse, birer "ikizlemesinden" ibaret olan "aşılana morai erdemler" ve "aşılana akli başındalığın" da insanın asıl anlamda nihai amaca ulaşması için gerekli erdemler olduklarından söz eder. Dolayısıyla, ona göre, insanda, kendi doğasına uygun edimler gerçekleştirmesini sağlayan adalet, ölçülük, yiğitlik gibi erdemlerin yanı sıra, doğaüstü amacı konusunda onu yetkin kılan ve ruhuna Tanrı tarafından aşılana adalet, yiğitlik, ölçülülük gibi erdemler de bulunmaktadır. Başka deyişle bu erdemler, Thomas Aquinas'ın "kardinal erdemler" olarak adlandırdığı, dört

temel erdemin teolojik versiyonlarıdır. Thomas Aquinas, bu erdemlerden ölçülülük, yiğitlik ve adaleti “aşılana moral erdemler”, akli başındalık ise, “aşılana intellektüel erdem” olarak niteler. Ayrıca bu erdemlerin tümünü, tanrısal amaca ulaşma konusunda insan ruhunun arınmasını sağladıkları için “arındırıcı erdemler” olarak da adlandırır (T. Aquinas 1952b: Q62, a5).

Aşılana moral erdemler ve aşılana akli başındalık, aynı zamanda insanın varolma nedeni olan Tanrı’da ilk örnekleri bulunan erdemlerdir. Yani, St. Thomas’a göre, aşılana bu erdemlerin asıl öznesi Tanrı’dır.¹ Tanrı’da en yetkin biçimiyle bulunan bu erdemlerden akli başındalık (prudence) Tanrı’nın kendi Kutsal Akli’dir; ölçülülük kendi kendini seyri; yiğitlik (cesaret / fortitude) değişime mukavemet göstermesi; adalet ise işlerinde Sonsuz Yasa’yı gözetmesidir (T. Aquinas 1952b: Q62, a5).

Ancak, insan da Tanrısal bir varlık olmasından dolayı, aşılana moral erdemlerin ve aşılana akli başındalığın, yetkin olmayan biçimlerine sahiptir. İnsanın, Tanrı’da en yetkin biçimleri bulunan bu erdemlere sahip olmasının sebebi, Tanrı’nın bu erdemleri onun ruhuna önceden aşılama olmasındır. Thomas, yukarıda belirtildiği gibi, insanda Tanrı’da olduğu gibi yetkin halde bulunmayan bu erdemlere Tanrı’ya ulaşma konusunda insanın isteme ve akli yetisini sağın kılan “arındırıcı erdemler” adını da vermektedir St. Thomas. Böylece, aşılana bir düşünce erdemi olarak akli başındalık, dünyaya ait olan hiçbir şeye önem vermeksizin ruhun düşüncelerini yalnızca Tanrı’ya yönlendirmek; ölçülülük, doğa izin verdiği ölçüde, bedensel gereksinimleri yadsıma; yiğitlik beden gereksinimlerini yadsıma ve kutsal şeylere yönelme konusundaki korkulara engel olma; adalet ise insanın böyle bir yolu takip etmeyi bütün kalbiyle onamasıdır (T. Aquinas 1952b:Q62, a5). St. Thomas bu erdemleri, dünyevi insan tarafından en iyi şekilde gerçekleştirildiklerinde ise “arınan kişinin erdemleri” olarak adlandırır. Bu halleriyle onlar, “kutsanmış” kişilerde veya bu dünyada yetkinliğin zirvesinde olan ve “Tanrısal Benzerliği” (divine likeness) sahip olan insanların arınan ruhlarında bulunurlar. Buna göre, arınan kişinin akli başındalığı, Tanrı’ya ait şeylerin

¹ Ancak, Thomas’a göre, Tanrı, yalnızca, insanı doğa üstü amacı konusunda yetkinleştiren “arındırıcı erdemlerin” ilk öznesidir. İnsanın mevcut doğasında bulunan ve onu dünyevi amacı konusunda yetkin kılan erdemlerin öznesi Tanrı değildir. Çünkü bu erdemler, alışveriş, korku veya arzu duyma gibi insansal olan işlerle ilgilidirler ve onları Tanrı’ya yüklemek saçmadır (T. Aquinas 1952b: Q63, a5, rep. 1).

dışında hiçbir şey görmemesi; ölçülülüğü dünyevi arzuları tanımaması; yiğitliği, tutkuya ilişkin bir bilgisi olmaması; adaleti ise “Kutsal Akı” taklit etmek suretiyle ebedi sözleşmeyle (covenant) birlik haline gelmesidir (T. Aquinas 1952b: Q63, a5).

Böylece, yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi, Thomas Aquinas’a göre aşılana moral erdemler ve aşılana akı başındalık ile, kazanılan erdemler arasında erdemlerin ilgili oldukları edimler bakımından bir farklılık da bulunmaktadır. Başka şekilde ifade edilirse, örneğin St. Thomas’a göre hem kazanılan hem de aşılana ölçülülük dokunma zevkiyle ilgili olan arzuları dizginlemeyi sağlamaktadır; ancak bu iki erdemın işlevi aynı olsa da, söz konusu işlevi gerçekleştirme nedenleri birbirinden farklıdır (T. Aquinas 1952b: Q62, a5). Çünkü insan, dünyevi amacıyla bağlantılı olarak, örneğin yiyecek tüketiminde beden sağlığına zarar veren ve aklın işleyişini engelleyen aşırılık ve eksiklikten sakınmalıdır; ancak “kutsal kurala” göre bedenini terbiye etmeli ve yeme-içme gibi konularda perhiz yapmalıdır (T. Aquinas 1952b: Q63, a4).

Thomas Aquinas’ın kazanılan erdemler ile aşılana moral erdemler ve aşılana akı başındalık arasında (ya da diğer deyişle, “kazanılan erdemlerle”, “arındırıcı erdemler” arasında) gerçekleşmesini sağladıkları eylem bakımından gözettiği ayırım, onun erdem anlayışının Aristoteles’in erdem anlayışından ayrıldığı yöne işaret etmektedir. Bilindiği üzere Aristoteles için erdemler birer orta olmalardır. Orta olan ise ancak insanın pratik aklının yapılacak eylem konusunda doğru akıl yürütmesiyle gerçekleşmektedir. Aklın yapılacak eylem konusunda akıl yürütmesiyle seçtiği eylem ise “insansal olan”, ya da başka deyişle, insana özgü olan, onun değerinden kaynaklanan ve insanın değerini koruyan bir eylem olmalıdır. Çünkü daha önce de sözü edildiği gibi, Aristoteles için iyi eylemin kendisi hedeftir (Aristoteles 1998a: 1140b 10) ve hedef olan eylem de erdemli insanın gerçekleştirebileceği bir eylemdir. Böylelikle, Aristoteles’e göre, iyi olan ya da “insansal olan” bir eylem gerçekleştirmenin ölçüsü erdemdir. Erdem, yukarıda değinildiği gibi, orta olana göre eylemeyi sağlamaktadır. Yani gerektiği zaman, gerektiği yerde, gerektiği şekilde davranmak erdemli insanın özelliğidir ve onun kendine özgü işi erdeme uygun eylemesi yoluyla gerçekleşmektedir. Eylemin gerektiği şekilde, gerektiği zaman ve gerektiği yerde gerçekleştirilmeleri gerektiği ifadesi, aynı zamanda orta olmanın insanın eyleminde tek durumları göz önünde bulundurduğunda

ahlaksal bakımdan doğru bir eylem gerçekleştirebileceğine işaret eder. Çünkü ancak içinde bulunulan durumu göz önüne alan ve bu tek durumda yapılması gereken konusunda düşünüp taşınan akıl ve bu akılın belirlediği eylem sayesinde insan orta olana isabet edebilir ve “değerli” bir eylem gerçekleştirebilir.

Arındırıcı erdemler aynı zamanda, insanın nesne edilmesi sonucunda, onun değerinin bilgisine dayalı olarak saptanan erdemler değil, Hristiyanlığa özgü bir “insan tasarımı” hareketle oluşturulan erdemlerdir ve insan Tanrı’nın yaratısı olduğu halde, “ilk günah” nedeniyle kusurlu bir doğaya sahip olduğundan, yaratıcısı nazarında yeniden temiz hale gelmek ve kendini kusursuzluğa yükseltmek için, doğasının üstünde bir performans göstermek zorundadır.¹ Yani, orta olanın aşılması gerekmektedir. Çünkü insanın amaçladığı asıl mutluluk, verili doğasıyla ulaşamaz olduğu tanrısal bir mutluluktur ve insan bu mutluluğa ancak doğasının sınırlarını zorlayarak ulaşabilmektedir. Böylece St. Thomas, aşılana erdemler söz konusu olduğunda, Aristoteles’inkinden tamamen ayrı olan düşünceler dile getirmektedir. İnsanın Tanrı ile ilişkisi söz konusu olduğunda erdemler, tek durumlarda yapılacak olana ilişkin ölçüyü veren “orta olmalar” olarak değil, “her durumda” yapılması gerekene işaret eden, ya da başka deyişle yapılması gerekeni öteki dünyaya göre buyuran davranış kalıpları haline gelmektedirler. Böylece, St. Thomas’ın Aristoteles’in sözünü ettiği karakter ve düşünce erdemlerinin birer ikizlemesi olan “arındırıcı erdemleri”, tek durumlar söz konusu olduğunda insanın değerini koruyan, insan için iyi olan eylemi yerine getirmeyi sağlayan erdemler değil, Tanrı’nın buyruklarına uygun davranmak suretiyle gelecek yaşamda ulaşılacağı söylenen bir mutluluğa ulaşmanın araçları olarak ortaya konulmaktadır.

Aynı şekilde Thomas, kazanılan erdemleri de, dünyevi insanın iyi yaşamasını sağlayacak birer “araç” konumuna indirgemektedir. Nitekim, ona göre, insanın

¹ St. Thomas, *Summa Theologica*’da erdemler bahsini ele aldığı kısımda, teolojik erdemlerin ortalar olmadıklarını belirtir. Nitekim ona göre, teolojik erdemlerde, gerçekleştirilmesi gereken iyyinin ölçüsü, insan varlığına özgü olan akıl (reason) değil, Tanrı’dır. Thomas’a göre, bir şeyin iyisi ise, o şeyin ölçüsü ya da kuralı olan şeyle ölçüldüğünden, teolojik erdemlerin iyisi Tanrı tarafından belirlenmekte veyahahut da ölçülmektedir. Ancak, teolojik erdemlerle ilgili eylemler söz konusu olduğunda ölçüyü veren, insandan daha yetkin bir varlık olduğu için, insanın Tanrı’nın belirlediği ölçüye ulaşması olanaksızdır. Yani, St. Thomas’a göre insan, ne kadar çabalarsa çabalsın, Tanrı’yı gerektiği kadar sevmeyiz, ona gerektiği gibi inanamaz, ya da ona ulaşmayı yeterince ümit edemez. Bu nedenle de insanın eylemesinde azlıktan, ya da orta olmadan çok aşırılık olmalıdır (T. Aquinas 1952b: Q64, a4).

erdemleri (yani kazanılan erdemler), öteki dünyada elde edilmesi mümkün olan “tam mutluluğa” ulaştırmamakla birlikte, insansal işlerde iyiyi gerçekleştirmeyi sağlayan erdemlerdir. Bu yüzden Thomas kazanılan erdemlere bir taraftan da “politik erdemler” adını vermektedir (T. Aquinas 1952b: Q63, a5 / Q63, a5, rep. 1- 2).

Arındırıcı erdemler aynı zamanda, insanın nesne edilmesi sonucunda, onun değerinin bilgisine dayalı olarak saptanan erdemler değil, Hristiyanlığa özgü bir “insan tasarımı” hareketle oluşturulan erdemlerdir ve insan Tanrı’nın yaratısı olduğu halde, “ilk günah” nedeniyle kusurlu bir doğaya sahip olduğundan, yaratıcısı nazarında yeniden temiz hale gelmek ve kendini kusursuzluğa yükseltmek için, doğasının üstünde bir performans göstermek zorundadır. Yani deyim yerindeyse, bedeninin gereksinimlerini yadsımak zorundadır. Gerçi St. Thomas, arındırıcı erdemlerden biri olan ölçülülüğe ilişkin tanımında “doğa [insan doğası] izin verdiği ölçüde” ifadesini kullanır ve hatta “Zorunlulukların yasak koyması halinde insansal işlerden yüz çevirmenin kötü olduğunu” söyler (T. Aquinas 1952b: Q62, a5, rep. 3). Ama yine de, her ne kadar insanın iki farklı nihai amacının ve bu amaçlarla ilgili etkinliklerinin birbirini dışılamayacak nitelikte olduklarını öne sürse de, önceliği aşılana erdemlere verir. Bu durumda, aşılana erdemler, her durumda insanın doğasına ait olan kazanılan erdemlerin önüne geçebilecek niteliktedirler. Bunun da nedeni insanın asıl amacının bu dünyanın ötesinde konumlandırılmış olmasıdır. Dolayısıyla Thomas Aquinas’ın düalist anlayışı, birbiriyle bağdaşması son derece güç olan ilkeler ve erdemler kalabalığına yol açmaktadır. Bu da, kabul edilmesi zorunlu olan dinsel ilkeler ile dünyevi insanın yapıp etmesi gerekenler söz konusu olduğunda geçerli olan ilkeler arasında daima bir gerilim ve uyumsuzluğun bulunması demektir. Bir örnek vermek gerekirse: Thomas Aquinas için insan yaşamı bir taraftan katledilmeyecek kadar değerli görülümekte, diğer taraftan ise kendileri için savaşılması haklı olan ve yaşamın kendinden daha değerli olan (Tanrı Devleti’nin yeryüzündeki görüntüsü olan devlet gibi) değerler bulunmaktadır (Magee 2000: 65). Bu düşünce, Thomas Aquinas’ın felsefesi içinde bir çelişki oluşturmamaktadır. Çünkü, St. Thomas’a varlıklar hiyerarşisi arasında insandan daha üstün ve değerli varlık olan Tanrı bulunur ve insan açısından, onun uğruna eylemek elbette ki daha değerli bir eylemdir. Ancak pratikte bakıldığında Thomas’ın eylemin belirleyicileri olarak bir taraftan doğal yasa ilkelerini ileri sürmesi, diğer taraftan ise bu

ilkelerden daha üst ilkeler varsayması kişinin tercih edeceği eylem konusunda çelişki yaşaması sonucunu doğurur.

Ancak, eleştiri konusu olan şey aslında bu iki farklı erdem türüyle (yani, aşılana ve kazanılan erdemlerle) ilgili edimlerin birbirleriyle çatışabilirliği değildir. Çünkü, eylemin tekliği göz önüne alınmadığında, insanın değerinin bilgisinden türetilen ilkelerin de birbirleriyle çatışabilmeleri söz konusu olmaktadır. Elbette kazanılan erdeme göre eylemekle aşılana erdeme göre eyleme konusunda seçim yapmak söz konusu olduğunda yaşanan bir çatışma olacaktır. Ancak asıl önemli olan, bu çatışmanın yaşanması halinde önceliğin hangi erdem tipine verileceğidir. St. Thomas, bu önceliği dinsel tutumunun doğal bir sonucu olarak aşılana erdemlere verir. Nitekim St. Thomas için kurtuluşa ermenin, tam anlamıyla ve ebedi olarak mutlu olmanın yolu Logos'un cisimleşmesinden sonra (Yani Tanrı'nın İsa olarak yeryüzüne inmesinden sonra) Tanrı'ya ve onun bildirdiği hakikatlere kesinkes inanmaktır (Dönmez 2004: 123). Bu da, insanın yaratıcısı olan ve ona ebedi mutluluğu bağışlayacak olan Tanrı'ya ulaşmasını sağlayacak olan aşılana erdemlerin kazanılan erdemlerden daha önemli olduklarının bir göstergesidir. Çünkü St. Thomas için önemli olan bu dünya değil, insanın sonsuz bir yaşam sürecine ilişkin dinsel bir tasarım olan öteki dünyadır ve bu demektir ki, öte dünya mutluluğunu garantiyeleyen erdemlere göre eylemek, insanın dünyevi amacına ulaşmasını sağlayan erdemlere göre edimde bulunmaktan daha önemlidir.

3- DEĞERLENDİRME

3. 1- AQUINAS VE ARİSTOTELES'İN GÖRÜŞLERİNİN ETİK VE AHLAK AYRIMI AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu çalışmanın giriş bölümünde, her etik araştırmasının ya da görüşünün temelinde, bir insan tasarımı ya da insana ilişkin birtakım bilgisel saptamalar bulunduğu ve bu temelin bilgisel bir saptama olması ile bir tasarım olmasının birbirinden farklı sonuçlara götüreceğinden söz edildi.

Bu bakımdan, Thomas Aquinas'la Aristoteles'in erdem görüşlerini karşılaştırmadan önce, iki filozofun insan görüşlerini bir daha gözden geçirmek uygun olacaktır. Çünkü burada, hareket noktası olarak bir insan tasarımından yola çıkan etik görüşleri ile, doğrudan insanın eylemini nesne edinen ve ona ilişkin saptamalar yapmaya çalışan etik görüşleri arasındaki ayrımın gösterilmesi, iki filozofun etik görüşlerinin doğru bir biçimde değerlendirilmesi için onsuz olunmaz bir koşuldur.

Mengüşoğlu Felsefeye Giriş kitabında, bir felsefe disiplini olarak etiğin, felsefenin hayatla yakından ilgisi bulunan, önemli alanlarından biri olduğunu belirtir. Ancak, ona göre etik, sorduğu sorular bakımından hayatın dar bir alanına sıkışıp kalmıştır ve bu alan "olması gerek" in alanıdır (Mengüşoğlu 1997: 264). Mengüşoğlu'nun "olması gerek" ifadesinden anladığı, insanın "ne yapması- ne yapmaması" gerektiği ya da "ne umması- ne ummaması gerektiği"ne ilişkin hükümlerdir. İşte, insanın eylemini, "etik" adı altında soru konusu edinen felsefe görüşleri, Antikçağ ya da günümüzdeki birtakım istisnalar hariç, genellikle insanın ne yapması gerektiğine, yani "nasıl davranması" gerektiğine ilişkin davranış normları belirlemeye çalışan ya da bu türden görüşleri bilgisel olarak temellendirmeye çalışan etkinlikler olmuşlardır.

İnsanın eylem alanına ilişkin yukarıda sözü edilen ele alma tarzından başka, yukarıda "istisna" olarak nitelendirilen başka bir ele alma tarzı daha vardır. Bu tarz, insanın eylemini, ne yapması gerektiği sorusu bağlamında nesne edinmek yerine, onu bir insan fenomeni olarak görmek ve bu suretle onun hakkında araştırma yapmak ve bilgi ortaya

koymak için nesne edinen, yani insanın eylemini tüm yönleriyle inceleme konusu yapan bir ele alma tarzıdır.

Yukarıda belirtilen bu iki ele alma tarzı, genellikle aynı sözcükle adlandırılmalarına karşın, etkinlikleri bakımından birbirlerinden farklı olan ele alma tarzlarıdır. Mengüsoğlu'nun "olması gerek" in alanı olarak nitelediği ve insanın yapması ve yapmaması gerekenlerin neier olduğuna ilişkin hükümler belirlemeye çalışan ya da bu türden hazır hükümleri temellendirme uğraşı içinde olan görüşler "ahlaklar" dır. Etik ise, insanın eylemini bir insan fenomeni olarak ele alan ve onun hakkında bilgi ortaya koymaya çalışır.

Konuyu açmak gerekirse, ahlaklar ya da ahlak kuramları, daha çok, insana ilişkin belli bir tasarımdan ya da dünya görüşünden hareketle, "yapılması gereken" e ilişkin düşünceler dile getiren ya da doğrudan insan hakkında elde edilen bilgiden hareketle eyleme ilişkin saptamalar yapmakla birlikte, eylemin belirleyicisi olabilecek durumdaki bilgisel temelli ilkeleri "her durumda" geçerli ilkeler olarak ortaya koymakla yine "yapılması ve yapılmaması gereken" e ilişkin hazır kalıplar ortaya koyan görüşlerdir. Bunların yanı sıra bir ahlak ya da ahlak sistemini temellendirmeye çalışan, ya da mevcut ahlakları da kapsayan üst bir ahlak kurma çabaları ya da etkinlikleri de birer "ahlak" tırlar.

Ahlaktan ve ahlak sistemlerinden, hem bilgisel bir etkinlik olması yönüyle hem de insanın uyması gereken, bilgisel temeli olan ya da olmayan birtakım davranış ölçütleri belirlemeye çalışmak yerine, insan eyleminin belirleyicilerini saptamaya çalışmasıyla ayrılan "etik" in inceleme konusu ise eylem ve onun tüm unsurlarıdır; yani, kişiyi eyleme götüren etmenler kadar, eylemin içinde yapıldığı koşullar, eylemin yöneldiği şey, eylemin sonuçları, eylemin doğruluğu- yanlışlığı ve gerektiğinde eylemin doğruluğunun temellendirilmesidir (Tepe 1992: 6). Etik araştırmasının alanına dahil olan bu türden etkinliklerin gerçekleştirilmesi için ise, belli bir tasarım ya da dünya görüşüne dayanmak yerine, doğrudan insanın yapısı ve sahip olduğu olanaklar nesne edinilir. Çünkü etiğin inceleme konusu olan "eylem", insanın eylemidir ve eylem

hakkında doğru bilgiye ancak onun gerçekleştiricisi hakkında bilgi sahibi olmakla ulaşılır.

Thomas Aquinas ve Aristoteles'in görüşleri yukarıda yapılan etik ve ahlak ayrımı açısından değerlendirildiğinde, Aristoteles'in doğrudan insan eylemini nesne edinen felsefi bakışına karşılık, Thomas Aquinas'ın görüşlerinin Aristoteles'e benzer yönleri bulunmakla birlikte, insanın eylemini doğrudan inceleme konusu edinen bir etik araştırması olmadığını söylemek yerinde olacaktır. Çünkü St. Thomas Aquinas'ın düşüncelerinin bütününe bakıldığında, onun görüşünün iki bakımdan, bir ahlak görüşü olduğu ortaya çıkar. Nitekim St. Thomas, bir taraftan Hristiyanlığın insan tasarımına dayalı olarak, "yapılması gereken"e ilişkin düşünceler dile getirmekte, diğer taraftan da Hristiyan ahlakını Aristoteles'in felsefi görüşleriyle temellendirmeye çalışmaktadır.

St. Thomas'a göre, daha önce de değinildiği gibi, dinin ve felsefenin söylemleri birbirine tamamen zıt söylemler değildirler. Bu durumda, Thomas'a göre, dinsel bir inancın temellendirilmesinde felsefenin ortaya koyduğu bilgilerden yararlanılabilir. Thomas Aquinas bu düşüncesi dolayısıyla, hem Hristiyan ahlakını, hem de Hristiyanlıkta dile getirilen ve kendi bakışına göre "hakikatler" olan birtakım saviarı felsefe yoluyla temellendirebileceğine inanır. Çünkü ona göre, her ikisi de Tanrı'dan geldiği için, inanç ve akıl [yani felsefi olanla dinsel olanın, ya da bunların ürünlerinin] birbiriyle çelişmesi söz konusu olamaz (Dönmez 2004: 5-71). Ancak St. Thomas böyle bir savla yola çıktığı halde, ne ontolojik ne de ahlaki düzlemde, iki alanın birbiriyle örtüşmesini sağlayamamaktadır. Böylece o, Dönmez'in de belirttiği gibi, inanç ve bilgiyi birini diğerinin içerisinde eritmeden ayrı kefelere koymaktadır. Nitekim ona göre inanç akla ters bir olgu olmasa da akli aşan bir olgudur (Dönmez 2004: 96) ve bu yüzden inancın dile getirdiği her sav akla verili değildir. Dolayısıyla, St. Thomas Aquinas'ın, Aristoteles felsefesinin kendine sağladığı zengin terminolojik içeriği kullanmanın dışında, Aristoteles felsefesiyle Hristiyan inancı arasında tam bir uzlaş sağlanmadığı açıktır ve bu uyumsuzluk, yukarıda belirtildiği gibi, St. Thomas'ın, Hristiyan ahlakını temellendirme çabasında belirgin biçimde görülmektedir.

St. Thomas Aquinas, Aristoteles'in bütün insanlarda en yetkin ve tam biçimiyle mutlu olmaya yönelik doğal bir eğilim ya da istek bulunduğuna ilişkin düşüncesini, Hristiyan ahlakını temellendirmek için bir "geçiş noktası" olarak kullanır. Thomas Aquinas'a göre, insan doğal olarak mutlu olmak ister ve bu mutluluğun da ebedi, tam ve kusursuz olmasını arzu eder. İnsanda bulunan böyle bir arzu ise boş bir arzu olamaz (Cantor 1969: 128). Ancak, insan aklında, mutluluğun tam biçimine ilişkin bir tasarım bulunduğu savından hareketle bu tür bir mutluluğun gerçeklikte bir karşılığı bulunduğunu söylemeye geçmek, hele de onun yine bir tasarım olan "öte dünyada" var olduğunu belirtmek, açıkçası zayıf bir temellendirme yapmak demektir. Ancak, Thomas ortaya koyduğu bu düşünceyle, Hristiyanlığın, insanın öte dünyada ebedi mutluluğa ulaşacağı yönündeki savını felsefi bilgiyle temellendirdiğini düşündür. Oysa, insanın arzularının yöneldiği her objenin mevcut olduğuna ilişkin bir hüküm vermek, felsefenin ya da herhangi bir türden bilginin etkinliğinin ortaya koyduğu bir saptamadan çok, insan aklının yaptığı yanlış bir çıkarımdır. Ama o, kendince, uygun bir geçiş noktası olarak gördüğü bu düşünceden yola çıkarak, Aristoteles'in erdem görüşüyle Hristiyan ahlakının bir parçası olan kendi erdem görüşü arasında bir bağlantı ve süreklilik olduğunu ileri sürmekte bir sakınca görmez: Aristoteles'in belirlediği erdemler, insanın bu dünyadaki amacına ulaşmasını sağlayan doğasına özgü yatkınlıklardır; kendisinin sözünü ettiği erdemlerse, insanı öte dünyadaki asıl amacına hazırlayacak olan ve Tanrı tarafından insan ruhuna aşılana erdemlerdir.

Ancak, belirtmek gerekir ki, St. Thomas, insanın nihai amacı olan mutluluk kavramı konusunda, felsefi olanla dinsel olan arasında bir bağlantı noktası bulunduğunu belirttiği halde, iki farklı mutluluğa götüren erdemler arasında, ortaya koymaya çalıştığı gibi bir bağlantı ve devamlılığın nasıl ve nerede bulunduğuna ilişkin açıklama getirmekten kaçınır. Thomas, Aristoteles'in sözünü ettiği erdemlerin, insanın öte dünyada ulaşacağı mutluluğu elde etme konusunda yeterli görmez. Nitekim, insanın tanrısal bir mutluluğu elde etmesi, daha üstün bir çaba sayesinde mümkün olmaktadır. İnsan kendi başına, ancak kapasitesinde mevcut olanı gerçekleştirebilen bir varlıktır. Kapasitesini aşan bir eylem gerçekleştirebilmesi için, örneğin bedensei gereksinimlerini bütünüyle yok edebilmesi için, bu türden bir eylemin olanağının ona en üstün varlık olan Tanrı tarafından verilmiş olması gerekmektedir. Böylece St. Thomas, Hristiyan ahlakının

felsefi bilgiyle temellendirilebileceğini ileri sürdüğü halde, bir alandan diğerine, uygun bir geçiş noktası olarak kullandığı “sonsuz mutluluk tasarımının gerçekliği” savını, bu savın aslında bir bilgi olmamasına karşın, onu “bilgisei” bir sav olarak nitelemekte; iki alan arasında (yani felsefeyle teoloji) var olduğunu iddia ettiği devamlık düşüncesini de, inancın konusu olan erdemlerin insan ruhuna Tanrı tarafından hazır olarak yerleştirildiklerini belirtmekle ve asıl olanın Tanrı’ya ulaşmak olduğunu ileri sürmekle, yıkılmış olmaktadır. Çünkü bu durumda, insanın gerçekleştirmesi gereken eylem, aşılana erdemlerin belirleyici olduğu eylem olmaktadır.

Thomas Aquinas’ın görüşleri, bir inanç sistemi içinde ortaya çıkan bir ahlaki, bilgisei olarak temellendirmeye çalışmak bakımından bir “ahlak” olduğu gibi, yukarıda değinildiği gibi, ikinci bir açıdan baktığımızda da, yani onun, insanın eylemini aslında “bir insan tasarımı”na dayalı olarak ele alması nedeniyle de bir ahlak görüşüdür. Thomas Aquinas, Aristoteles’in yaptığı gibi, insanın eylemini doğrudan insana bakarak araştırma konusu edemez, çünkü Hristiyanlığın insan tasarımını ön kabul olarak almaktadır. Yani, MacIntyre’in de belirttiği gibi, Thomas Aquinas’ta insan doğası, Aristoteles’ten farklı olarak, “olduğu gibi değil”, “olması gerektiği” gibi ele alınan bir insan doğasıdır (MacIntyre 2001a: 134). Thomas Aquinas, Aristoteles’in bu dünyadaki insana bakarak ortaya koyduğu belirlemeleri kabul etmekle birlikte, insanın Tanrı’nın bir yaratısı olduğu, bu yönüyle tanrısal olduğu, ancak günah işlemesinden dolayı [Aristoteles’in belirttiği şekliyle] doğasının kusurlu olduğuna ilişkin Hristiyan öğretisini benimsemektedir. Bu durumda insanın, Aristoteles’in sözünü ettiği erdemleri elde etmek için, yani deyim yerindeyse, “tam anlamıyla kendi doğasına özdeş” hale gelebilmek için bile çabalaması gerekmektedir. Nitekim, aslında Thomas Aquinas’a göre, insan ilk günahtan önceki doğasında Aristoteles’in belirttiği erdemlerin tümüne sahiptir ve bu türden edimleri kendiliğinden gerçekleştirmektedir. Ancak, bu erdemlere kendiliğinden sahip olduğu “orijinal doğasında”, yani ilk günahtan dolayı “düşmesinden” önceki durumunda bile insan, insan olarak en yetkin durumunda olduğu halde, Tanrısal varlık olarak yetkin değildir. Yani bu durumda bile insan, henüz günah işlememiş olmakla birlikte, eksik ve kusurlu bir yapıdadır. Çünkü, ister aslında dinsel bir mit olan “ilk günah”tan önce olsun, isterse sonra, insan ancak kendi “doğasına” ve kapasitesine” özgü erdemleri yerine getirebilmektedir (T. Aquinas 1952b: Q109, a2 /

Q109, a2, rep1, 2, 3). İnsanın kurtuluşa ermesi, yaratıcısı olan varlığa yaklaşması, ebedi olarak mutlu olması ise ancak bu doğanın üzerine çıkmasıyla mümkün olmaktadır. Yani insan, ancak Tanrı'nın yol gösterici ışığı olan inayet ve ilk örnekleri yaratan varlıkta, Tanrı'da, bulunan ve onun tarafından ruhlara "aşılana" erdemleri etkin hale getirmekle mutlu olmaktadır. Hatta insan bu erdemlerin edimlerini zorunlu olarak yerine getirmelidir. Çünkü, daha önce de değinildiği gibi, Tanrı'nın kendini yeryüzünde söz ve beden olarak açığa vurmasından sonra ona inanmak ve onun istediği doğrultuda davranmak insanın kurtuluşu ve mutluluğu için zorunlu hale gelmektedir (Dönmez 2004: 123). Bu son açıklama aynı zamanda St. Thomas Aquinas'ın görüşünün, insanın hedef olan bir mutluluğa nasıl ulaşacağını gösteren, bu tür bir hedefe ulaşmanın zorunlu koşullarını ortaya koyan; hedef eylemin kendisi değil de "sonsuz mutluluk" olarak belirlendiğinden, bu mutluluğa ulaştıracağı ileri sürülen edimlerin ilkelerini de her tek durumda değil, ama her durumda geçerli ilkeler olarak ileri süren bir "mutlulukçu ahlak görüşü" olduğunu da göstermektedir.

Thomas Aquinas'ın görüşlerinin kendi görüşleriyle uzlaştığını iddia ettiği Aristoteles ise, etik görüşlerini ortaya koyarken, bir insan tasarımıyla hareket etmediği gibi, insanın yapıp etmelerini belirleyen birtakım hazır kalıplara temel sağlamaya da çalışmaz. Aristoteles, etik araştırmasında insanın erdemini ele alır. Aristoteles, insanın erdemi hakkında konuşabilmek için de insanın yapısını soruşturur.

Daha önce de belirtildiği gibi, Aristoteles, etik araştırmasına her etkinlik, araştırma ya da eylemin bir iyiye doğru çaba gösterdiğini belirterek başlar. Bu aynı zamanda her etkinlik, eylem ya da araştırmanın bir amacı olduğunu söylemek demektir. Aynı şekilde, bu edim ve etkinliklerin faili olan insanın da bir iyiye doğru çabaladığından söz eder Aristoteles. Bu da aslında, insanın "amaçlar belirleyen ve herhangi bir amaca yönelik eyleyen bir varlık" olduğunu söylemektir. Eylem alanı söz konusu olduğunda insanın yöneldiği amaç ise "insan için iyi olan" bir amaçtır. İnsanın amacının "insan için iyi olan" olduğunu belirten Aristoteles, insanın iyisinin ne olduğunu saptamak için de, insanı ve onun ruhunun yapısını inceler. İnsan ruhundaki her bir yetiyi incelemekle ise Aristoteles, insan ruhunda erdemlerin birer olanak ve yatkınlıklar olarak bulunduğu sonucuna ulaşır. Bu, aynı zamanda, amaçlı eyleyen insanın, etik bakımdan doğru

veyahut da değeri eylemde bulunabilme olanağı taşıyan ve bu olanağı kendi çabalarıyla ya da aldığı doğru eğitimle, etkinlik haline dönüştürebilen bir varlık olduğunu söylemekle aynı anlama gelmektedir. Etik doğruluğa sahip eylemde bulunma olanağı bulunan insanın iyisi ise ruhun, insanın birer olanağı olan erdeme uygun etkinliklerinden oluşmaktadır. Böylece Aristoteles'e göre, eylemin amacı insansal iyiye ulaşmak, yani ölçünün erdem olduğu iyi (veyahut da erdemli) eylemi gerçekleştirmektir. Ölçünün erdem olduğunu ileri sürmek de, erdemler aynı zamanda birer "orta olmalar" olduklarından, insanın her tek durumda gerçekleştireceği eylemin niteliğinin o duruma özgü olacağını ve insana özgü iyinin gerçekleştirilmesi amaç olduğunda, hazır kalıplara göre eylemenin bu amaca isabet etmeyi sağlamayacağını söylemek demektir. Dolayısıyla Aristoteles'in yaptığı araştırma, hareket noktası bakımından "ahlaklar"ın ele alma tarzlarından farklı olduğu gibi, araştırmanın yürütülüş biçimi ve bilme nesnesi edindiği konuyu, yani insanın eylemini ele alma şekli bakımından da farklıdır. Çünkü, Aristoteles etik araştırmasında, insanın her durumda yapması gerekenin ne olduğuna ilişkin bir ölçüt ya da kural belirlemeye çalışmaz. Yani, onun etiği "yapılması gerekene" ilişkin davranış ölçütleri getirmeye çalışan ahlak görüşlerinden farklı olarak, insanın erdemini inceleme konusu eden ve erdemnin ne olduğunu belirlemek için insan varlığının yapısını ele alan bir etik araştırmasıdır.

3. 2- THOMAS AQUINAS VE ARİSTOTELES'İN ERDEM GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Thomas Aquinas ve Aristoteles'in erdem görüşlerini, yukarıda yapılan etik ve ahlak ayrımı ışığında değerlendirmek, iki filozofun erdem görüşleri arasındaki farklılığı göstermede kolaylık sağlayacaktır.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in etik görüşleri ile, Hristiyan ahlakı arasında bir devamlılık ve "birbirini bütünleme" olduğuna ilişkin iddiasını, kendi erdem görüşünü, Aristoteles'in erdem öğretisi üzerine inşa etmek suretiyle göstermeye çalışmıştır. Bunun için de yukarıda değinildiği gibi, Aristoteles'in sözünü ettiği insanın nihai amacı olan "mutluluğun" en tam ve en kusursuz biçimiyle, yaşamdan sonra gerçekleşebilecek bir hedef olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü onun ahlak görüşünde, Aristoteles'in sözünü ettiği erdemlerle, Hristiyan inancının Tanrı'ya ulaşmayı sağlayan erdemleri arasında

bağlantıyı sağlayacak kavram “mutluluk” kavramıdır. Aristoteles’in, insanın erdemli olsa bile bu dünyada sonsuza dek ve tam anlamıyla mutlu olma garantisi bulunmaması konusundaki görüşünü, insanın bu dünyada mutlu olamayacağı şeklinde alan St. Thomas’a göre, Aristoteles’in saptamaları doğru olmakla birlikte, deyim yerindeyse “eksik” saptamalardır. Nitekim, daha önce de sözü edildiği gibi, St. Thomas Aquinas’a göre Aristoteles felsefesi, Hristiyan inancıyla çelişmeyen, bu anlamda yanlış değil ama eksik olan bir kaynaktır. İnsanın yaşamdan sonraki durumuna ilişkin bir bilgiyi verecek olan ve böylece felsefenin bu konuda sunduğu eksik bilgiyi tamamlayacak olan ise Hristiyanlık öğretisidir. Buna göre, Hristiyanlık dini, insanın “dünyadan sonra” da yaşamını sürdüren, üstelik ebedi olarak sürdüren bir varlık olduğunu insana bildirmekle, aynı zamanda insanın sonsuz ve yetkin bir mutluluğa ulaşabilir olduğunu da dile getirmiş olmaktadır. Böylece insanın ebedi olarak mutlu olabileceği düşüncesi ilk ve öncelikli olarak din tarafından dile getirilen bir savdır. Ancak Thomas’a göre, bu savın doğruluğu bilgiyle de tanıtlanabilir. Çünkü, yine yukarıda değinildiği gibi, ona göre, insanda var olan bir arzu, yani mutluluk arzusu boşuna ve karşılığı olmayan bir arzu değildir. Ancak, yukarıda değinildiği gibi, Aquinas’ın bilgi olduğunu ileri sürdüğü bu iddia, kendisine akılyürütme sonucunda ulaşıldığı halde, bir bilgi olmaktan uzaktır.

Böylece, St. Thomas’ın “ebedi mutluluğun” varlığına ilişkin yukarıda özetlendiği biçimde yaptığı biri dinsel, diğeri sözde “bilgisel” olan iki tür tanıtlama, kendisine erdem görüşünü biçimlendirme ve Aristoteles etiğiyle kendi görüşleri arasında bağlantı kurma olanağı sağlayan tanıtlamalardır. Böylelikle, Thomas’a göre, Aristoteles’in sözünü ettiği mutluluk, insanın bu dünyada elde edebileceği bir mutluluk iken, kendi sözünü ettiği mutluluk, insanın öte dünyada ulaşabileceği kutsal bir mutluluktur.

St. Thomas, erdem görüşünü de mutluluğun yukarıda sözü edilen bu iki farklı biçimini göz önünde bulundurarak oluşturmuştur. Buna göre, Aristoteles’in sözünü ettiği ve Thomas’ın onları “kazanılan erdemler” olarak nitelediği erdemler, insanı bu dünyadaki amacına götüren erdemler iken; insanı, asıl amacı olan öte dünya mutluluğuna götüren erdemler “aşılana erdemler”dir. Ancak St. Thomas, Aristoteles’in erdem görüşüyle kendi erdem görüşü arasında var olduğunu ileri sürdüğü devamlılığı, ortaya koyduğu bu düşüncelerde göstermeyi başaramamaktadır. “olan”ı nesne edinen ve yalnızca “olan”

hakkında sorular sorup, bu soruların yanıtını yine olandan hareketle vermeye çalışan “filozof” Aristoteles’ten farklı olarak, Thomas’ın olan bitenin ötesine ilişkin “dinsel” bir açıklama getirmeye çalışması, onun aslında teoloji yaptığı göz önüne alınırsa, son derece doğaldır. Ancak St. Thomas, insana, onun kökenine, ya da varoluşa ilişkin dinsel söylemleri yinelemenin yanı sıra bu söylemleri, onların bir kısmını da olsa, akılla kavrayabileceği ve temellendirebileceği iddiasıyla yola çıkmaktadır. Ancak bu türden bir temellendirme ve kavrayışın olanaklı olmadığı durumlarda, iki alanın konularının farklı olduğunu söyleme yoluna gitmektedir. Buna ilişkin bir örnek, Aquinas’ın erdem görüşünde ortaya çıkmaktadır. İnsan görüşünün arka planını belirleyen, Hristiyanlığın insan tasarımı olması nedeniyle St. Thomas, ilk olarak insanın eksik ve kusurlu bir varlık olduğunu kabul etmek zorundadır. Sonrasında ise St. Thomas, insanın asıl mutluluğu elde etmek için bu eksik ve kusurlu yapısının üzerine çıkması gerektiğini belirtir. Çünkü insanı öteki dünyada bekleyen mutluluk kutsal bir amaçtır ve insanın bu kutsal ve tam anlamıyla iyi olan amaca ulaşması, tanrısal yönünün yetkinlik kazanmasıyla mümkün olmaktadır. Ancak insan kusurlu olduğundan, kendinde var olan bu kutsal yönü kendi kendine ortaya çıkarma gücüne sahip değildir. Yani, insanın yükselmek için Tanrı’nın inayetine ihtiyacı vardır. Böylece, St. Thomas’a göre, Aristoteles’in insanın doğasında geliştirilmesi gereken birer potansiyel olarak bulunduklarını belirttiği “kazanılan erdemler”, insanın kusurlu doğasına has erdemler olduklarından, onu kutsal amacına götürmede yetersizdirler. Bu durumda, insan ancak, Tanrı tarafından ruhuna önceden aşılana ve onun, verili doğasının ötesine geçmesine yardımcı olan erdemler aracılığıyla doğüstü amacına yönelebilir. Dolayısıyla St. Thomas’a göre, iki alanla ilgili olan erdemlerin insanda bulunma biçimlerinin birbirinden farklı olması zorunludur. Yani, St. Thomas, dinsel olanla feisefi olan arasında bağlantı bulunduğunu iddia ettiği halde, erdemlerin veriliş tarzları söz konusu olduğunda iki alanı birbirlerinden ayırmaktadır.

Ancak insanın iki farklı amacının bulunduğunu iddia eden St. Thomas, insanın bu iki farklı amaca ulaşması söz konusu olduğunda, onu asıl amacına götürecek erdemleri, “umut”, “inanç” ve “sevgi” olarak belirlemenin ötesinde, doğa-üstü amaçla ilgili olarak, Aristoteles’in sözünü ettiği erdemlerin Tanrı tarafından aşılana biçimlerinin de bulunduğunu ileri sürer. Böylece, insanın kendi yapısında var olan erdemlerin aşılana

biçimlerini var saymakla St. Thomas'ın, kendi erdem görüşüyle Aristoteles'in erdem görüşü arasında var olduğunu ileri sürdüğü bağlantı ve "birbirini bütünleme" iddiasının temeli tamamen ortadan kalkar. St. Thomas'ın aşılana karakter ve düşünce erdemleri olarak nitelediği erdemleri, Aristoteles'in sözünü ettiği erdemlerden ilgili oldukları edimler bakımından ayırması ve önceliği aşılana erdemlere tanımış olması, Aristoteles'in insanda var olan birer olanak olarak saptadığı erdemleri, insanın bu dünyada iyi bir yaşam sürmesini sağlayan araçlar konumuna indirger. Zaten Thomas kendisi de kazanılan erdemler arasında sıraladığı moral erdemler ve akli başındalık insansal işlerle ilgili olduklarından, MacIntyre gibi, "politik erdemler" olarak adlandırır. Ancak insan bu dünyada, kusurlu ve sonlu bir varlığın yaşayabildiği ölçüde iyi yaşayacaktır. Ama kazanılan erdemler, onun iyi yaşamasının, ya da her zaman için erdemli bir kişi olmasının garantisini vermemektedirler. Yani, Thomas'a göre, insanın günahkar bir doğaya sahip olması nedeniyle, erdemli de olsa, erdem aksiyon eylemde bulunması olasıdır. Dolayısıyla, Aristoteles'in belli tarzda eylemek suretiyle karakteri ve istemesi erdemli olma yönünde biçimlenen "erdemli" kişisi, St. Thomas'a göre, doğasındaki silinmez kusurluluk nedeniyle, her durumda, kendini oluşturduğu biçimde eyleme özelliğine sahip değildir.

Ayrıca, yukarıda sözü edilen durumdan başka, "aşılana erdemler" bölümünde söz edildiği gibi, St. Thomas, aşılana erdemler söz konusu olduğunda Aristoteles'in erdem anlayışından apayrı bir anlayışı benimsemektedir. Böylece, onun ahlak görüşü içinde, Aristoteles'in sözünü ettiği ölçülülük, yiğitlik, adalet ve akli başındalık erdemlerinin teolojik versiyonları olan "aşılana moral erdemler" ve "aşılana akli başındalık" uçlar olarak betimlenmektedirler. Çünkü, örneğin, aşılana ölçülülük insanın bedensel gereksinimlerini yadsıması, yiğitlik ise bu gereksinimlerin yadsınması konusunda sebat olarak tanımlanmaktadır. Yani, insanın doğa-üstü amacına isabet ettirmesi ancak kendi doğasının gereksinimlerini yadsıması, yani uçta olanı gerçekleştirilmesiyle mümkün olmaktadır. Thomas Aquinas'ın bu düşünceleri, Aristoteles'in erdem anlayışına tamamen zıt düşüncelerdir. Aristoteles'e göre erdemler orta olmalardır ve aslında, onların birer "orta olma" şeklinde tanımlanmaları, erdemlerin özünde, "insan için iyi olanı" gerçekleştirmeyi sağlayan huyiar olduklarını söylemenin bir başka yoludur. Yani,

erdemli eylemin hedef aldığı “iyi eylem” aynı zamanda, insanın içinde bulunduğu tek durumda insansal iyiyi gerçekleştirecek ya da koruyacak olan eylemdir.

Böylece, Thomas Aquinas’ın erdem görüşünün, Aristoteles’ten farklı olan yanları, yukarıda dile getirildiği gibi, Thomas’ın hareket noktasının Aristoteles’ten farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Thomas’tan farklı olarak Aristoteles, erdemler konusundaki saptamalarını, dinsel bir söylemin ürünü olan insan tasarımından hareketle değil, doğrudan insanı nesne edinerek yapar. İnsanın yapısına ilişkin sorgulama yapması sonucunda da erdemlerin insanda birer olanak halinde bulunduğu sonucuna ulaşır. İnsanda erdeme yatkınlık bulunduğunu söylemek ise insanın etik duyarlılığa sahip bir varlık olduğunu ifade etmenin başka bir yoludur. Yani insanın, tutkudan dolayı ya da çeşitli zaman, yer ve koşullarda geçerli ve mutlak eyleme yolu olarak sunulan ahlak hükümlerine bağlı eylemde bulunmanın dışında, başka türlü eylemde bulunma olanağı da vardır. Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik’te gösterdiği budur. İnsanda erdeme sahip olma konusunda doğal bir yatkınlık vardır. Bu doğal yatkınlık sayesinde (ve belli tarz eylemler yoluyla) sahip olunan erdemler, tekliği olan eylemlerde kendini gösteren kişi değerleridir. Ancak, tekil edimlerde kendilerini gösteren bu “değerler” Eschmann’ın da belirttiği gibi, etik erdemler, ya da diğer deyişle “karakter erdemleri”dir (Eschmann 1997: 176). Oysa, “düşünce erdemleri” de birer erdem olduklarından, aynı zamanda onlar da “değerdirler”. Ancak, “etik kişi değerleri” olan karakter erdemlerinden farklı olarak, onlar insana özgü değerlerdir. Böylece adaletli olmak, ölçülülük veyahut da cesaret sahibi olmak insanın yapısal bir olanağı olduğu gibi, her türden bilimsel ya da sanatsal etkinlikte bulunmak da etik bir ilişkide gerçekleştirilmesi içinde bulunulan duruma uygun düşen eylemi saptamak da insanın birer olanağıdır. Bunların bir kısmı “yapa yapa”, diğer bir kısmı ise bir “eğitim” sürecinin sonunda “etkinlik” haline dönüşen yatkınlıklardır.

Ancak, Aristoteles’in etiği, etik araştırmasını insanın amacını sorgulamakla başlatması ve kendisi iyi olan amacı da “mutluluk”la özdeş varsayması nedeniyle “eudaimonist bir etik” olarak nitelenmiştir. Oysa, bu nitelemeyi yapanlar, onun, insanın amacının ne olduğunu saptadıktan hemen sonra insanın işinin ne olduğunu sorgulamaya geçtiğini gözden kaçırmaktadırlar. Bu yeni soru onu, en başta sorduğu sorudan, yani insanın nasıl

mutlu olacağı sorusundan uzaklaştıran bir sorudur. Çünkü Aristoteles, insanın nasıl mutlu olacağı sorusunu yönlendirmekle etik araştırmasını yürütmek için kapıyı araladıktan sonra, yukarıda değinildiği gibi, insan hakkında saptamalar yapmaya çalışır ve erdemlerin de insanda var olan yatkınlıklar olduğu sonucuna ulaşır ve bu yine yukarıda değinildiği gibi, insanın pratik akıl sahibi yani, etik duyarlılığa sahip bir varlık olarak saptanması demektir.

Ancak elbette, mutluluk arzusunun her insanda bulunduğunu belirtmek de insanla ilgili bir saptamadır. Bütün insanlar mutlu olmak isterler ve bu mutluluğun da tam, sürekli ve kusursuz olmasını arzu ederler. Ama bu, Aristoteles'in etiğini "eudaimonist" bir etik, erdemleri de "eudaimonia"ya götüren araçlar" olarak nitelemenin gerekçesi olamaz. Onun açıklamalarına göre erdem mutluluk getirmektedir, ancak erdem mutluluk uğruna değildir. Erdemli olmak öncelikle, insanın "insanca" yaşamasıyla koşuttur ama bu ona mutluluk da getirir. Ancak erdemli insan mutlu olmakla birlikte, dış iyilerin yokluğu dolayısıyla, Priamos örneğinde olduğu gibi, "tam mutluluğa" ulaşamayabilir (Aristoteles 1998a: 1100a 5- 8).¹

Yukarıda yapılan açıklamalara ek olarak, şunu da belirtmek gerekir ki, Aristoteles için erdemler mutluluğa ulaşmanın araçları olmadığı gibi, mutluluğa götüren temel erdem bilgelik olması da diğer erdemlerin onun uğruna olduğunu, ya da en önemli erdem bilgelik, diğer erdemlerin ise onun yanında ast bir konuma sahip olduğunu göstermez. Hatta, daha önceki bölümlerde söz edildiği gibi, karakter erdemleri insan yaşamı söz konusu olduğunda bilgelikten daha büyük bir öneme sahiptirler. Çünkü, insanın etik ilişkilerinde, etik bakımdan doğru, "insanca" eylemesi bu erdemler yoluyla sağlanmaktadır. Ancak bu erdemler aynı zamanda insanın mutluluğunun da zeminini hazırlamaktadırlar. Ama bu durum yine de, erdemlerin bir kısmının araç, diğer bir kısmının amaç, ya da mutluluğun "tek amaç", bütün erdemlerin de birer araç oldukları anlamına gelmemektedir. Yukarıda değinildiği gibi, erdemlerin tümü, ister karakter

¹ Erdem mutluluk getirmektedir. Ancak, erdemli kişi, dış iyilerden yoksun olabilir ve bu yüzden bütün iyileri kendinde taşıyan tam mutluluktan yoksun olabilir. Ancak bu durum, erdem mutluluk getirmediği anlamına gelmez. Çünkü, Aristoteles'e göre, talihin cilvelerine uyulursa, aynı insana bir mutlu, bir mutsuz denir (Aristoteles 1998a: 1100b 5).

erdemleri olsunlar, isterse düşünce erdemleri, insanın yatkınlıklarıdır ve etkinliğe dönüştüklerinde tam manasıyla “erdem” haline gelmektedirler.

Tek tek kişilerce gerçekleştirilen belli tarz eylemler sonucunda “erdem” adını alan bu yatkınlıklar arasında, Kuçuradi’nin yaptığı şekilde bir ayrımın, Aristoteles tarafından, belirgin olmamakla birlikte, yapıldığını söylemek mümkündür: Düşünce erdemleri, insanın gerçekleştirdiği etkinliğin bir amacı olan ve etkinlikler olarak amaçlarının bilincine sahip ve işlevleri yerine getirecek şekilde kişilerce gerçekleştirildiğinde [yani Aristoteles’in ifadesiyle, kendilerine özgü erdeme uygun yerine getirildiklerinde] değerlerdir (Kuçuradi 1996: 170). Karakter erdemleri ise, [yukarıda sık sık vurgulandığı gibi] etik ilişkide kendini gösteren, kişinin bazı yaşantı ve eylem olanakları anlamında, etik kişi değerleridir (Kuçuradi 1996: 172). Böylece, karakter erdemlerinin ve düşünce erdemlerinden akli başındalığın, bilgelik uğruna olması anlaşılır hale gelir. Çünkü, Kuçuradi’nin de belirttiği gibi, insan olmanın özelliğini oluşturan olanakların gerçekleşebilirliğinin koşullarının sürekli yaratılması ve insana özgü etkinliklerin amaçları ve işlevleri yerine gelecek şekilde gerçekleştirilmesi, etik kişilere bağlı görünmektedir (Kuçuradi 1996: 172). Dolayısıyla karakter erdemi, insanın sahip olduğu bilme, yaratma, araştırma, ürün ortaya koyma gibi olanaklarını gerçekleştirmesini; yani, “insanın değerlerinin” ortaya koyulmasının uygun zeminini sağlamaktadırlar. İnsanın bilme, yaratma, üretme türünden olanakları ise “insanın değerinin bilgisi”ni vermektedir.¹

¹ Daha önce sözü edildiği gibi, Aristoteles’e göre her erdem kendi amacına uygun gerçekleştirilirse iyi sayılmaktadır. İnsanın erdemi ise kendi amacına uygun eylemde bulunmak ya da kendi işini gerçekleştirmektir. Bu da ruhun akla uygun etkinliğidir. Ama Aristoteles’in burada sözüldü ettiği akıl tutkular tarafından belirlenen bir akıl değil, tutkuları dizginleyen, yapıp etmeler konusunda doğru ölçüyü veren, başka deyişle, kendine özgü işi en iyi şekilde (yani, kendi erdemine uygun olarak) yerine getiren ve kendisi de erdeme sahip olan pratik aklardır. İnsanın bu yönü, onun diğer varlıklar arasındaki özel yerini, değerini ortaya koymaktadır. İnsan, pratik bilince sahip bir varlık olmak bakımından doğadaki diğer türlerden ayrılmaktadır. Ancak, teorik akıl söz konusu olduğunda da aynı durum geçerlidir. Bilgisel edimlerde bulunmak, sanat eserleri yaratmak, bilimsel, teknolojik keşiflerde bulunmak insanın “ışığı”, bunları kendilerine uygun amaca ya da erdeme göre gerçekleştirmek ise onun (insanın) bir olanığıdır. Bu olanak etkinlik haline dönüştüğünde ise söz konusu etkinliklerden (ya da bu etkinliklerin ortaya koyduğu ürünlerden) hareketle, insanın değerine ilişkin açıklama yapmak mümkün hale gelmektedir.

SONUÇ

Aristoteles, etik araştırmasında, insanın amaçlı eyleyen bir varlık olduğu saptamasından hareket etmektedir. Ancak, insanın gerçekleştirdiği etkinliklerin, eylem ve araştırmaların birbirlerinden farklı birçok amacı bulunmaktadır. Aristoteles'in etik araştırması içinde aradığı amaç ise, daha çok, bütün insanların ulaşmayı arzuladıkları ve iyi olduğu üzerinde uzlaştıkları bir amaçtır. Aristoteles, insanların istememezlik edemeyeceği bu amacın mutluluk olduğunu belirtir ve mutluluğu da " ruhun erdeme uygun etkinliği" olarak tanımlar.

Yukarıda dile getirilen iki nokta, yani, insanın amaçlı eyleyen bir varlık olması ve tüm insanların arzuladığı amacın mutluluk olması, Aristoteles'e bir etik araştırması olan erdem araştırmasına geçiş olanağı sağlayan hareket noktalarıdır. Aristoteles, mutluluğun erdemli etkinliklerle koşut olduğunu belirtmekle erdemin ne olduğunu araştırmaya geçer. Böylece Aristoteles, bir taraftan insanın nasıl mutlu olacağını ortaya koymak için bir siyaset araştırması yaparken, diğer taraftan erdemleri inceleme konusu etmekle, bir etik araştırması yapmaktadır. Nitekim Aristoteles, erdem araştırmasının sırf erdemin ne olduğunu bilmek amacıyla değil, iyi olmak, diğer deyişle erdemli olmak amacıyla yürütülen bir araştırma olduğunu belirtmektedir.

Aristoteles'e göre erdemler, insansal iyiyi oluşturan ve eğitimle ya da alışkanlıkla etkin hale getirilen yatkınlıklardır. İnsanda birer olanak olarak bulunan erdemler, onun etik bakımdan doğru eylemesini sağlayan "karakter erdemleri" ile, insanın bilme, yaratma, yapma, ürün ortaya koyma, yargılama türünden edimlerini iyi gerçekleştirmesini sağlayan "düşünce erdemleridir." Bu erdemler, insanda, ham, işlenmemiş halleriyle bulunduklarında birer olanaktırlar; tek tek kişilerce, somut edimlerle gerçekleştirildiklerinde ise tam olarak "erdemdirler". İnsana özgü bu erdemlerin bilgisine ise, onlar, bilme nesnesi olmak bakımından "gerçek" nesnelerden farklı oldukları için, Aristoteles, insanın tek tek yapıp etmelerini incelemek suretiyle, yani, insanın gerçekleştirdiği erdemli eylemlerin ürünlerini (ahlaksal doğruluk taşıyan eylemi, ya da eğer, düşünce erdemleri söz konusu ise, insanın her türden düşünse ve sanatsal faaliyetlerini) nesne edinmekle ulaşmaktadır. Bir başka şekilde dile getirilirse, Aristoteles, erdemler konusunda bilgi sahibi olmak için, insanın işinin ne olduğunu

sormakta ve bu soruyla birlikte insana özgü birtakım fenomenleri inceleme konusu etmektedir.

Bu çalışmada, erdem anlayışı Aristoteles'in erdem anlayışı ile karşılaştırılan, Thomas Aquinas'ın ana amacı, Aristoteles'ten farklı olarak, eylem hakkında, felsefi bir araştırma yapmaktan çok, kökleri Hristiyan inancında bulunan bir ahlaki, felsefi olarak temellendirmektir. Nitekim, St. Thomas'ın temel savı, inanca ait birtakım unsurların, bilgi ile temellendirilebilir ve açıklanabilir, aynı zamanda da akılla kavranabilir olduğudur. Böylece, Aristoteles'in insan ve erdemler hakkında dile getirdiği görüşler, St. Thomas'a göre, Hristiyan ahlakında içerilen bilgilerin akılla kavranabilir yönünü oluştururlar.

Hristiyan ahlakını temellendirme çabasında olan St. Thomas, bunun için ilk olarak, Aristoteles'in dile getirdiği, insanın amaçlı edimlerde bulunan bir varlık olduğu saptamasına dayanır. Tüm insanların doğal olarak istediği, hiçbir insanın istememezlilik edemeyeceği, en iyi ve en tam olan amaç ise, Aristoteles'in belirttiği gibi, mutluluktur. Böylece, insanın amaçlı eyleyen bir varlık olduğu ve bu amacın da mutluluk olduğu konusunda St. Thomas, Aristoteles'le aynı görüştedir. Ancak Thomas, Aristoteles'in, insanın elde edebileceği mutluluğun, bu dünyada garantili olmamasının nedenlerini sıraladığı nokta üzerine yoğunlaşır ve Hristiyan inancında belirtildiği gibi, insanın bu türden bir mutluluğunun aslında var olduğunu, ancak onun, öteki dünyada bulunduğunu öne sürer. St. Thomas'a göre, Aristoteles, bir filozof olarak, yalnızca, kendisine verili olanlara bakarak konuşur ve insanın bilme gücü bunlardan öteye gidemediği için, yaptığı açıklamalar verili olanla sınırlı kalır. Aristoteles'in eksik bıraktığı kısımları açıklayan ise, Hristiyanlık inancıdır. Böylece, Aristoteles yalnızca tek bir amaçtan ve bu amacın da, mevcut yaşamda tam olarak gerçekleştiremeyeceğinden söz eder. Dolayısıyla, St. Thomas'a göre, Aristoteles'in sözünü ettiği amaç, kusurlu ve eksik bir (nihai) amaç ya da mutluluktur. Çünkü dinsel hakikate göre, insan dünyadaki varlığıyla, kusurlu bir doğaya sahiptir. Çünkü, ilk günah nedeniyle yapısı kusurlu bir hale gelmiştir. Ancak, Hristiyanlık dininde dile getirilen diğer bir hakikat de, insanın us sahibi olması dolayısıyla tanrısal ve tanrı benzeri bir varlık olduğudur. İnsan, dünyadaki doğasında, kusurlu ve günahkar bir varlık da olsa, kendisindeki tanrısal yönü bütünüyle

yitirmemiştir. Ondaki bu tanrısal yön, kendisine sonsuz, tam ve kutsal bir mutluluğun kapılarını açacaktır ve bu mutluluk, yaşamdan sonra, insanın yaratıcısı olan Tanrı'ya ulaşmasıyla elde edilecektir.

Thomas Aquinas'ın erdem görüşü, yukarıda aktarılan iki ayrı mutluluk kavramına uygun olarak biçimlenmiştir. Ona göre, insanı dünyadaki (sonlu ve kusurlu) mutluluğa ulaştıracak erdemler, Aristoteles'in sözünü ettiği, insan doğasında olanak olarak var olan "karakter erdemleri (moral erdemler)" ile, "düşünce erdemleri"dir (intellektüel erdemler). St. Thomas, bu erdemlere, insanın doğasında var olan imkanlarla elde edilmeleri nedeniyle "kazanılan erdemler" adını vermektedir. St. Thomas'a göre, kazanılan erdemler, insanın dünyaya atılmadan önceki doğasında, kendiliğinden etkin olarak var olan insana özgü doğal özellikler iken, ilk günahıtan sonra, ancak, insanın çaba göstermesiyle etkinlik kazanacak birer potansiyel halini almaktadırlar. Yani, söz konusu erdemler adeta, insanın değerden düşmesi yüzünden ceza olarak kısmen yitirilmişlerdir. Böylece, denilebilir ki St. Thomas'a göre, insanın doğasına özgü olan kazanılan erdemler aynı zamanda, insanın ilk günahla birlikte kaybettiği doğal niteliklerini yeniden kazanması anlamında da "kazanılan erdemler"dir. Bu erdemlerden, akli başındalık dışındaki us erdemleri, insanın bilgisel ve sanatsal etkinliklerini iyi gerçekleştirmesini sağlarken; moral erdemler ve akli başındalık, topluluk içinde yaşayan insanın, o topluluk içindeki ilişkilerinde ve etkinliklerinde etik bakımdan doğru eylemde bulunmasını sağlamaktadırlar. Bu nedenle St. Thomas moral erdemleri ve akli başındalığı aynı zamanda "politik erdemler" olarak da adlandırmaktadır.

Ancak, St. Thomas'a göre, kazanılan erdemlerin tümü, insanın dünyaya gönderilmeden önceki doğasıyla özdeş hale gelmesini sağlasalar bile, onu kendi doğası üstüne çıkarma olanakları bulunmadığından, ikincil öneme sahiptirler. Çünkü, kişi, bu erdemlere sahip olsa bile, kusurlu bir varlık olmayı sürdürür. Nitekim St. Thomas'a ve Hristiyanlığa göre asıl olan, Tanrı'nın istediği biçimde yaşamaktır. Yani, ister bilim, bilgelik gibi intellektüel erdemlere sahip olsun, isterse onu dünyevi işlerinde etik bakımdan doğru eylemeye sevk eden moral erdemler olsun, bunların hiçbirisi, insanı mevcut sınırlılıklarından kurtaramaz. İnsan akıl bakımından da ahlak bakımından da kusurlu bir varlık olmayı sürdürür. İnsanın yapısında var olan bu kusurları aşması ve asıl mutluluğa

ulaşması için başka türden erdemlere gereksinimi vardır ve doğasını aşan eylemler gerçekleştirmesini sağlayan bu başka türlü erdemler, onun ruhuna Tanrı tarafından aşılanmışlardır. Böylece, insanın asıl mutluluğa ulaşmak adına ne türden edimler gerçekleştirmesi gerektiğini de, inanca göre yine Tanrı öğretmektedir.

St. Thomas'ın, insanın ruhuna Tanrı tarafından aşılandığını öne sürdüğü erdemler, insanın Tanrı'ya inanmasını (inanç), onu sevmesini (sevgi) ve ona ulaşmayı arzulanmasını (umut) sağlayan "teolojik erdemler" ile, insanın Tanrı'nın istekleri doğrultusunda yaşamasını sağlayan ve Aristoteles'in sözünü ettiği dört erdem, yani, aklı başındalık, ölçülülük, yiğitlik ve adalet erdemlerinin teolojik versiyonları olan ve ilk örnekleri Tanrı'da en yetkin halleriyle bulunan, "arındırıcı erdemler"dir. Arındırıcı erdemler insanı asıl amacına ulaştıran teolojik erdemlerle birlikte, onun, Tanrı'nın kendisinden istediği biçimde davranmasını sağlayan erdemlerdir ve kendi doğasını aşan eylemler gerçekleştirmesini mümkün kılarlar. Bu anlamda, St. Thomas, aşılanan erdemleri uçlar olarak belirlemektedir. Nitekim, teolojik erdemler ve arındırıcı erdemler söz konusu olduğunda ölçüyü veren, insandan daha üstün bir varlık olan Tanrı'dır ve insanın bu ölçüye uygun davranması, bedensel gereksinimlerini bütünüyle yadsıma gibi, aşırılık bakımından uçta olan eylemler gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Böylece St. Thomas, aşılanan erdemleri uçlar olarak nitelemekle, Aristoteles'in erdemlerin birer "orta olma" olduğu konusundaki düşüncelerinden ayrı bir yol tutmaktadır. Aristoteles'e göre erdemler (elbette karakter erdemleri), eylemi gerçekleştirenin, insansal iyiye ulaşmasını sağlayan ve bu iyinin ne olduğunun akılla belirlendiği orta olmalardır. Erdemlerin orta olmalar olarak nitelemesi aynı zamanda, eylemde bulunan kişinin hep duruma bakması ve insansal iyiyi gerçekleştirmeyi sağlayacak eylemi seçmesi gerektiğinin bir ifadesidir.

St. Thomas, Aristoteles'in sözünü ettiği erdemleri, teolojisi içinde tamamen dışta bırakmama eğilimindedir. Yani, ona göre, kazanılan erdemler insanın dünyadaki yaşamında belirleyici olan erdemler iken, aşılanan erdemler onun öte dünya ile ilgili yaşamını belirleyen erdemlerdir. Böylece St. Thomas, insandan bu dünyada, eylemlerini belirleme konusunda biri insanın yapısından hareketle belirlenen, diğeri Hristiyanlık öğretisi tarafından belirlenen iki farklı ölçüye göre yaşamasını

beklemektedir. Ancak St. Thomas, diğer taraftan da, insana Hristiyanlık öğretisinde ifşa edilen hakikatlerden haberdar olan her insanın, bu öğretilerde dile getirilen buyruklar doğrultusunda yaşaması gerektiğini belirtmekle, eylemin ölçüsü olarak insanın doğasına özgü olan kazanılan erdemleri önemsiz hale getirmektedir. Dolayısıyla, St. Thomas'a göre, inanç olmadığında insanın doğasında var olan erdemler bir işe yaramamaktadır. Bu bakımdan St. Thomas'ın, Aristoteles'in erdem görüşünden, kendi teolojisini oluşturmak için terminolojik alt yapı sağladığı ölçüde faydalandığı açıklık kazanmaktadır.

Sonuç olarak, Thomas Aquinas, Aristoteles'in erdem görüşüyle kendi erdem görüşü arasında süreklilik ve birbirini bütünlendirme olduğu iddiası konusunda tutarlı bir söylem ortaya koyamamaktadır. Bunun nedeni, Aristoteles'in, etik araştırmasında, insanla ve onun eylemiyle ilgili sınırlanabilir saptamalara dayanmasına karşın, St. Thomas'ın Hristiyanlığın, insanın kökenini ve Tanrı tarafından determine edilen geleceğini açıklama iddiası taşıyan ve onun ilk günah nedeniyle kusurlu bir varlık olduğunu ileri süren insan tasarımına dayanmasıdır. Böylece St. Thomas'ın yaptığı etkinlik, insanın eylemi hakkında bilgi ortaya koymak için yapılan bir etik araştırması değil, insan hakkında sınırlanması söz konusu olmayan görüşlere dayanan bir ahlak sistemine bilgisel temel sağlamaktır. Bu bakımdan St. Thomas'ın görüşleri ahlak görüşü cima özelliği taşımaktadır. Çünkü, içeriğine ilişkin doğruluk savını herhangi bir Tanrı tasarımına dayandıran bir inancın bilgisel olarak temellendirilebilir oluşu, bir iddia olmaktan öteye gidememektedir. Başka deyişle, her ne kadar etik bilgiye dayalı inançlar bulunsun da, esas dayanağını Locke'un deyimiyle "tanrısal bir esin"i oluşturduğu "dinsel inanç" alanıyla bilgisel etkinlikler birbirinden farklı alanlardır ve bu nedenle uzlaşmaları ya da birinin diğerinin içeriği hakkında açıklama yapması mümkün değildir. Söz gelimi, ne insanın gerçekleştirdiği herhangi bir bilgisel etkinlik, Hristiyanlığın dinsel anlamda mutlak hakikat olarak kabul edilen dogmalarını açıklayabilir, ne de Hristiyanlık insanın mevcut yapısının olduğu şekilde olmasının sınırlanabilir nedenlerini ortaya koyabilir. St. Thomas Aquinas'ın, Aristoteles'in erdem görüşüyle, kendi erdem görüşü arasında var olduğunu ileri sürdüğü devamlılığı sağlayamamış olmasının temel nedeni, bilgi ve dinsel inanç arasındaki bu uzlaşmazlıktır.

KAYNAKÇA

AQUINAS, St. Thomas, *Summa Theologica I*, translated by: Fathers of the English Dominican Province, Chicago: Encyclopædia Britannica Inc. , 1952a

AQUINAS, St. Thomas, *Summa Theologicae II*, translated by: Fathers of the English Dominican Province, Chicago: Encyclopædia Britannica Inc. , 1952b

AQUINAS, St. Thomas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, translated by: C. J. Litzinger, Notre Dame: Indiana: Dumb Ox Boks, 1993

AQUINAS, St. Thomas, *Disputed Questions on Virtue*, translated By: Ralph McInerny, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1999

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996a

ARİSTOTELES, *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 1996b

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997a

ARİSTOTELES, *Posterior Analytics*, translated by: Hugh Tredennick, England: Harvard University Press, 1997b

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 1998a

ARİSTOTELES, *Poetika*, çev: İsmail Tunali, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998b

ARİSTOTELES, *Eudemos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1999

ARİSTOTELES, *Politika*, çev: Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000a

ARİSTOTELES, *On The Soul*, translated by: W. S. Hett, England: Harvard University Press, 2000b

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev: Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001

ARİSTOTELES, *İkinci Çözümlemeler*, çev: Ali Housiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005

BABÜR, S. – ÇOTUKSÖKEN, B. *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabaıcı Kitabevi, 1993

BAL, Aysel, *İnsan Haklarının Doğal Yasa İle Temellendirilmesi Üzerine*, H. Ü: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998

CANTOR, Norman F. – KLEIN Peter L. *Mediaeval Thought (Augustine & Thomas Aquinas)*, United States: Blaisdell Publishing Company, 1969

CAPELLE, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, çev: Oğuz Öztüğü, İstanbul: Kabaıcı Kitabevi, 1995

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, 1997

CEVİZCİ, Ahmet, *Etîğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002

DÖNMEZ, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe Teoloji İlişkisi (Bilgi Ve İnanç)*, Adana: Karahan Kitabevi, 2004

ECO, Umberto, *Gülü'n Adı*, çev: Şadan Karadeniz, İstanbul: Can Yayınları, 1997

ESCHMANN, Ignatius Theodore, *The Ethics Of Saint Thomas Aquinas Two Courses*, Canada: Pontifical Institute Of Mediaeval Studies, 1997

FINNIS John, *Aquinas (Moral, Political And Legal Theory)*, England: Oxford University Press, 1998

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998

JEANEAU, Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, çev: Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim, 1998

KANT, I. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev: İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999

KOYRE, Alexander, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev: Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994

KUÇURADI, İoanna, *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1996

KUÇURADI, İoanna, *Uludağ Konuşmaları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1997

LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev: Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1996

MAGEE, Bryan, *Büyük Filozoflar*, çev: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000

MACINTYRE, Alasdair, *Etik'in Kısa Tarihi*, çev: Hakkı Hünler, S. Zeyiüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001a

MACINTYRE, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev: Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001b

MCINERNY, Ralph, *Ethica Thomistica*, United States: The Catholic University Of America Press, 1997

MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997

PEGIS, Anton C. *Introduction To Saint Thomas Aquinas*, Toronto: President, Pontifical Institute Of Mediaeval Studies, 1948

PLATON, *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995

SIGMUND, Paul E. *On Politics And Ethics*, New York: W. W. Norton & Company, 1988

SIGMUND, Paul E. *Natural Law In Political Thought*, Cambridge: Winthrop Publishers, Inc. , 1971

TEPE, Harun, *Etik Ve Metaetik (20. Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması)*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1992

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı: Hülya Umut Tok
Doğum Yeri ve Tarihi: Karaman / 1978

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Anabilimdalı
Bildiği Yabancı Diller: İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri:

İş Deneyimi

Stajlar:
Projeler:
Çalıştığı Kurumlar: T. C Sağlık Bakanlığı

İletişim

E- Posta Adresi: hulyaumut78@hotmail.com

Tarih: 23. 02. 2006