



**DİN VE AHLÂK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
PLOTİNUS FELSEFESİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME**

Ummuhan KILINÇ

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
2024
Her Hakkı Saklıdır**

T.C
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Ummuhan KILINÇ

DİN VE AHLÂK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA PLOTİNUS FELSEFESİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETCİSİ
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

ERZURUM-2024



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Din ve Ahlâk İlişkisi Bağlamında Plotinus Felsefesi Üzerine Bir İnceleme" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

x Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

09.02.2024

Ummuhan Kılınç

Aslı ıslak imzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü tezle ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu danışmanlığında, Ummuhan Kılınç tarafından hazırlanan bu çalışma 09/02/2024 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu	İmza:	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu	İmza:	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Dr. Öğr. Üyesi Fatımatüzzehra Yaşar	İmza:	Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ
Enstitü Müdürü

Aslı ıslak imzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ, KAPSAMI VE KAYNAKLARI	1
A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	1
B. Araştırmanın Yöntemi, Kapsamı ve Kaynakları	3
C. Konuyla İlgili Yapılmış Bazı Çalışmalar	3
II. PLOTİNUS’UN HAYATI VE ESERLERİ	4
A. Hayatı	4
B. Eserleri.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN-AHLÂK ÇERÇEVESİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. DİN-AHLÂK İLİŞKİSİNİN GENEL ÇERÇEVESİ	13
1.1.1. Din-Ahlâk Özdeşliği	19
1.1.2. Din-Ahlâk Ayrılığı	28
1.1.3. Din-Ahlâk İlişkisi	32
1.1.4. Ahlâk Teolojisi	34

İKİNCİ BÖLÜM

PLOTİNUS FELSEFESİNDE AHLÂKİ ERDEMLER VE DİN

2.1. AHLÂK FELSEFESİ	37
2.1.1. Ahlâk Anlayışındaki Bazı Temel Kavramlar	37
2.1.1.1. Mutluluk	37
2.1.1.2. Erdem	39
2.1.1.3. Özgür İrade	42
2.1.1.4. Kötülük Problemi	45
2.2. DİN ANLAYIŞI.....	47

2.1.1. Tanrı	48
2.3. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ	55
2.3.1. Nous (Akıl).....	58
2.3.2. Ruh	61
2.4. DİN-AHLÂK İLİŞKİSİ	64
 SONUÇ	 69
KAYNAKÇA	72
ÖZGEÇMİŞ	75



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DİN VE AHLÂK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA PLOTİNUS FELSEFESİ ÜZERİNE
BİR İNCELEME

Ummuhan KILINÇ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2024, 83 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Bu çalışmada din-ahlâk ilişkisi bağlamında Plotinus felsefesi üzerine bir inceleme yapılmıştır.

Toplumların fayda ve mutluluğunu esas alan din ve ahlâk kavramları, hem sosyolojik hem tarihsel anlamda birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. Her dönemde farklı şekillerde incelenen bu kavramlar kimi düşünür tarafından beraber değerlendirilerek birbirlerinin ayrılmaz bir parçası kabul edilirken kimi düşünür bu kavramların iki ayrı alanı temsil ettiğini ortaya koyarak bu kavramların birbirinden bağımsız bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini vurgulamıştır.

Çalışmamızı kendisi üzerinden yürüttüğümüz Yeni Platoncu felsefenin en önemli filozofu olan Plotinus ise eserinde ahlâka çokça önem vermiş ve ahlâkı eserinde işlemiş bir filozoftur. Din-ahlâk ilişkisini Tanrı kavramına yüklediği anlamla şekillendiren filozof, bu terimleri değerlendirerek aralarındaki ilişkiyi felsefesine uygun olacak şekilde açıklamıştır.

Anahtar Kavramlar: Plotinus, Din, Ahlâk, Felsefe, Taşma, Sudûr, Bir, Akıl, Nous, Ruh.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

**A RESEARCH ON THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS WITHIN THE
CONTEXT OF RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND ETHICS**

Ummuhan KILINÇ

Advisor: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2024, 83 pages

Jury: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

In this study, an examination has been conducted on the philosophy of Plotinus in the context of the relationship between religion and ethics.

The concepts of religion and ethics, which are based on the welfare and happiness of societies, have been addressed by many thinkers both in sociological and historical contexts. These concepts, interpreted in various ways in each era, have been considered by some thinkers as inseparable aspects that complement each other, while others have emphasized that these concepts represent two distinct domains, advocating for an independent evaluation of each.

Plotinus, the most eminent philosopher of the Neoplatonic philosophy that we have conducted our study upon, accorded significant importance to ethics in his work and discussed ethics therein. Shaping the relationship between religion and ethics with the significance he attributed to the concept of God, the philosopher expounded on the connection between these terms in a manner aligned with his philosophical framework.

Keywords: Plotinus, Religion, Ethics, Philosophy, Transcendence, Emanation, One, Intellect, Nous, Soul.

KISALTMALAR DİZİNİ

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜ	: Ankara Üniversitesi
Bkz	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviri
DİA	: Diyanet Ansiklopedisi
ed	: Editör
M.E.B	: Milli Eğitim Bakanlığı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trs	: translate
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok
y.t.	: Yayın tarihi yok
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Din ve ahlâk, felsefe tarihinde her zaman tartışma alanı bularak felsefenin ana unsurlarından olmayı sürdürmüştür. Dolayısıyla birçok filozofun da ilgi alanına giren bu kavramlar nelikleri ve nitelikleri üzerine düşünsel faaliyetlerin sürdürüldüğü alanlar olmaya devam etmektedir. Din ve ahlâk tarihin ilk toplumlarında neredeyse birbiriyle özdeş kabul edilmiş olsa da dinin ahlâk kavramı üzerinde bir hegemonya kurarak ahlâk açısından zararlı hale geldiğini ifade eden düşünürler de olmuştur. Bu her iki uç arasında uzlaşmayı temel alarak din ve ahlâkın birbirinden bağımsız olup, birbirini olumlu yönde etkileyen iki alan olduğunu savunan düşünürler de bulunmuştur. Ancak bu tartışma herhangi bir neticeye varamadığı gibi düşünürler felsefelerine veya düşünce dünyasına uygun konum belirleyerek din-ahlâk ilişkisini ele almıştır.

Plotinus, din ve ahlâk alanında özellikle eser yazmasa da *Enneads* adlı eserinde hem ahlâk hem de felsefesinin en önemli unsuru olan Bir üzerinde çokça durmuştur. Plotinus eserinde direkt olarak din-ahlâk ilişkisine dair görüşlere yer vermese de dinin ahlâkla ilişkisini Bir'den dolayı olarak taşımış olan ve hem duysal âleme hem de Nous'a yönelen Ruh kavramı üzerinden temellendirmiştir.

Tez giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle ahlâkın temellendirilmesi ve din-ahlâk ilişkisinin genel çerçevesi işlenmiştir. İkinci bölümde ise Plotinus'un din ve ahlâk anlayışı ortaya konularak din-ahlâk ilişkisi çerçevesinde Plotinus'un hangi noktaya dâhil edildiği tartışılmıştır.

Son olarak tez sürecinde tecrübesi ve yardımları ile her zaman yanımda olan değerli hocam Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU'na teşekkür ederim. Tezi okuyarak yapıcı eleştirilerde bulunan ve bu süreçte yol gösteren değerli hocalarım Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu ve Dr. Öğr. Üyesi Fatimatüzzehra Yaşar'a teşekkür ederim. Ayrıca tez yazma sürecinde sabırla yardımcı olan Arş. Gör. Nuray DURMUŞ hocama, fikirleri ile sürekli yanımda hissettiğim kıymetli arkadaşlarım Hatice TARIM'a, Nisanur AYKUT'a, Kübra AY'a, yine süreç içinde beni her zaman destekleyen kardeşim İsmail Hakkı KILINÇ'a ve benim bugünlere gelmemde en büyük destekçilerim olan babam Servet KILINÇ ve annem Naime KILINÇ'a teşekkür ederim.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ, KAPSAMI VE KAYNAKLARI

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu çalışma Plotinus'ta din-ahlâk ilişkisini kapsamaktadır. Öncelikle bu araştırmada din-ahlâk ilişkilerinin genel çerçevesi belirlenip daha sonra Plotinus'un din ve ahlâk ilişkisine bakışı incelenmiştir. Ahlâkın insanlık tarihi kadar eski bir kavram olduğu düşünülürse her toplumda meşruiyet alanı bulduğu söylenebilir. Ancak ahlâkın kaynağı veya hangi davranışın ahlâkî olarak kabul edileceği tartışmaları da ahlâk kadar eski bir konudur. İlk Çağ filozofları incelendiğinde kimi filozofun akıl ile kiminin duygu ile kiminin ise haz ile ahlâkî temellendirdiği görülmüştür. Bu tür bakış açılarının yanında bir de ahlâkî Tanrı'nın belirlediği bakış açıları da bulunmuştur. Bu görüş genel olarak teist filozoflar veya toplumlarda geçerlidir. Biz de bu çalışmada bütün bu bakış açılarını göz önünde bulundurarak Plotinus'un din-ahlâk ilişkisinin genel çerçevesinde hangi başlık altında değerlendirilebileceğini incelemeye çalışacağız.

Plotinus, Tanrı anlayışını ortaya koyarken klasik Yunan felsefesinden farklı bir anlayış geliştirmiştir. Bu felsefede Tanrı herhangi bir sığata sahip değildir. Bu yüzden bilinç ve iradeye bağılı yaratım süreci Plotinus felsefesinde mümkün değildir. Tanrı evreni meydana getirirken zorunlu bir türemeye tabidir. Ancak buradaki zorunluluk Tanrı için kullanılabilen bir kavram değil, yalnızca türüm sürecini anlatmak için fonksiyonel bir kavramdır. Çünkü Tanrı iyi olan herhangi bir sıfatı kendinde barındırmadığı gibi mükemmelliğine zarar verecek sıfatı da kendinde barındırmaz.

Plotinus evren anlayışını ise sudûr nazariyesi adını verdiği bir sistemle anlatır. Bu sistemde üç hipostaz bulunmaktadır. Bu hipostazlar; Bir, Nous ve Ruh'tur. Bir, Plotinus'un Tanrı anlayışını ortaya koyarken aynı zamanda duyusal âlemin de ilk hipostazı veya nedeni olarak kabul edilir. Nous ise mutlak birlikten çokluğa geçişin ilk temsilidir. Plotinus, Nous kavramını ortaya koyarken kendinde İlk Çağ felsefesinin geleneklerini de eritmiştir. Sözgelimi Nous kavramını tanımlarken kendini düşünen düşünce olarak açıklamıştır. Bu tanım Plotinus tarafından Aristoteles felsefesindeki Tanrı

anlayışından almıştır. Bunun yanında Nous'un bir başka özelliği olan idealar âlemine özdeş olması da yine Plotinus tarafından Platon felsefesinden alınmıştır. Plotinus her ne kadar bu felsefelerden etkilense de bu filozofların felsefe anlayışlarını bütünüyle almamıştır. O etkilendiği felsefeleri kendi felsefesiyle harmanlayarak kabul etmiştir. Bir başka hipostaz olan Ruh ise Nous'tan türeyerek meydana gelir ve Ruh, Nous'tan farklı olarak iki yönlüdür. Bir yönü kavranılır âleme yani Nous'a dönük bir diğer yönü ise doğaya dönüktür. Ruh'un Nous'a dönük yönü hareketsiz olsa da doğaya dönük yönünde hareket bulunmaktadır. Ruh kendinde barındırdığı hareket sayesinde bitkilere kadar iner ancak bitkilerden daha aşağı inemez. Bununla beraber Ruh'un tek amacı tekrar kendisinden türediği Nous'a oradan da Bir'e yükselmektir.

Plotinus'un ahlâk anlayışı ise Yunan felsefe geleneği ile paralellik arz etmektedir. Plotinus öncelikle iyinin ve kötünün doğasının araştırılarak yola çıkılması gerektiğini ifade eder. Sonrasında ise varlıkların karşıtları ile bilinebileceği tezi üzerinden yürüyerek kavranılır âlemde yani üç hipostazda kötülüğün olmadığını ortaya koyar ve kötünün doğasını belirleyerek, onu biçimsiz, pasif, tatmin edilemeyen bir varlık olan madde olarak tanımlar. Bunun yanında erdem, mutluluk ve özgür irade gibi ahlâkî kavramları da rasyonel bir zeminde tartışarak Yunan felsefe geleneğine olan bağlılığını sürdürür.

Bu felsefeye göre Ruh'un iki kısmı vardır ve bu her bir kısmın ahlâkî erdemi farklıdır. Sözgelimi Ruh'un yukarı kısmı entelektüel erdemlerle yani bizleri gerçek mutluluğa götüren erdemlerle ilgilenirken ruhun aşağı kısmı cesaret, adalet gibi erdemlere sahiptir.

Din ve ahlâk tartışmaları geçmişten bugüne güncelliğini korumuştur. İnsanlık tarihinden bu yana var olan bu kavramların günümüzde de bir tartışma alanı olarak bulunmaktadır. Plotinus da İlk Çağ felsefesinin son filozofu olarak eserinde Tanrı kavramı, âlemin meydana gelişi, kötülük problemi ve ahlâkî erdemler üzerinde durarak güncelliğini yitirmeyen bu konular üzerinde oldukça durmuştur. Hem İslâm filozoflarını hem de bazı teolojileri etkilemesi noktasında oldukça büyük öneme sahip olan filozofun din-ahlâk ilişkisinde hangi noktada değerlendirildiği önemli olmaktadır. Bu çalışmada din ve ahlâk konusu sadece Plotinus'un eseri üzerinden değil bu konuya kaynaklık edebilecek başka eserlere de başvurulmak suretiyle ele alınmıştır.

B. Araştırmanın Yöntemi, Kapsamı ve Kaynakları

Bu araştırma nitel bir çalışmadır. Çalışmada Plotinus'un din ve ahlâk anlayışı incelenerek din ve ahlâk arasında bir ilişki olup olmadığı hakkında doküman analizi yapılmıştır. Bu modelden yola çıkılarak objektif bir bakış açısı ile konu ele alınmıştır. Konu ele alınırken kesin yargılardan kaçınılmıştır. Çalışma öncelikle din ve ahlâk ilişkileri incelenerek objektif bir biçimde ortaya konulmaya çalışılmış ve Plotinus'un din ve ahlâk felsefeleri çerçevesinde bakış açısı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu belirlemeler yapılırken de Plotinus'un *Enneads* eserinden faydalanılmıştır. Bunun yanında konuyla ilgili olabilecek kaynaklardan da yararlanılmıştır ve son olarak değerlendirmeler yapılırken betimsel içerik analizi ile analiz edilmiştir.

Araştırmanın birinci bölümünde ahlâkın kaynakları incelenmiştir. Daha sonrasında ise ahlâkın kaynakları bakımından din dışı bakış açıları ile dinsel bakış açıları ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise Plotinus'un din ve ahlâk anlayışı objektif bakış açısıyla incelenerek din-ahlâk ilişkisinde hangi başlık altında değerlendirilebileceği belirlenmeye çalışılmıştır.

C. Konuyla İlgili Yapılmış Bazı Çalışmalar

Plotinus felsefesi üzerine bu zamana kadar akademik ve akademik olmayan bazı çalışmalar yapılmıştır. Şöyle ki;

Zerrin Kurtoğlu'nun *Plotinus'un Aşk Kuramı* eseri Plotinus üzerine yapılmış bir Yüksek Lisans tezidir. Kurtoğlu bu eserinde öncelikle dönemin düşünsel bakış açısını, Plotinus'un etkilendiği filozofları incelemiştir. Daha sonra ise Plotinus'un felsefe sistemini belirleyerek Ruh'un Bir'e tekrar nasıl gidebileceğini ele almıştır.

Şerife Hanım Altuner'in *Plotinus'ta Bazı Din Felsefeleri* eseri Plotinus felsefesi üzerine yapılmış bir Yüksek Lisans Tezidir. Altuner, eserinde öncelikle Plotinus'un düşünce sistemini meydana getiren arka planı incelemiştir. Daha sonra ise bazı din felsefesi problemlerine, Plotinus'un bakış açısını *Enneads* eserinden yola çıkarak belirlemiştir.

Aktore Kopbay'ın *Aristoteles ve Plotinus'ta Ruh Teorisi* eseri Plotinus ve Aristoteles'in ruh anlayışları inceleyen bir Yüksek Lisans Tezi'dir. Eser ele alınırken

öncelikle İlk Çağ felsefesindeki bütün ruh anlayışları tanımlanmıştır. Sonrasında ise Aristoteles'in Ruh anlayışı ve Plotinus'un bu ruh anlayışını kendi felsefesinde nasıl yorumladığı ortaya konulmuştur.

Geçmişten bugüne Plotinus hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan her çalışma tartışmasız literatüre katkıda bulunmuştur. Bu çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran temel faktör ise Plotinus'ta din ahlâk ilişkisinin derinlemesine incelenmesidir.

II. PLOTİNUS'UN HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

Plotinus'un hayatı hakkında bizzat kendisinin yazmış olduğu otobiyografik bir eseri bulunmamaktadır. Hayatı hakkında ilk bilgiyi öğrencisi Porphyrios'un, Plotinus'un hayatı, kişiliği ve eserlerine dair bilgiler verdiği eserinde görebiliriz.¹ Porphyrios'un verdiği bilgilere göre M.S. 204-205 yılları arasında pagan bir ailenin çocuğu olarak Mısır'ın Lycopolis kentinde doğmuştur.² Plotinus hayatı hakkında konuşmayı sevmediği için doğum yeri, çocukluğu ve gençliğine ilişkin bilgiler de sınırlıdır.³ Ancak yapılan karşılıklı konuşmalarda kendisine dair anlattığı sınırlı bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla sekiz yaşına kadar sütannesini emmeye devam ettiği ve kimisine göre annesinin azarlaması, kimisine göre de başkasının ayıplamasıyla bu eyleminden vazgeçmiştir.⁴

Plotinus yirmi sekiz yaşına geldiğinde ise felsefeye merak salmıştır. Bunun için Mısır'ın İskenderiye kentine gelmiş ve ünlü üstatlardan dersler almıştır. Ancak hiçbirinde istediği doyuma ulaşamamıştır. Bunun sitemiyle arkadaşlarıyla sohbet ederken bir arkadaşının Ammonius Saccas'ı tavsiye etmesi üzerine onun derslerine katılmış ve

¹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 5 Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2020, 45.

² Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Ortaçağ'da Felsefe*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, 56.

³ Plotinus'un hayatı hakkında konuşmak istememesinin sebebi onun felsefesindeki madde ruh anlayışından kaynaklanabilir. Zira ona göre madde geçici, ruh ise kalıcıdır. Ruh Bir'den sudür ettiği için iyi, madde ise hiç olduğu için kötüdür. Bundan dolayı Plotinus'un maddi olana ilgisi çok azdır. Bu anlayışını ortaya koyan en önemli cümle öğrencisi Porphyry'dan gelmiştir: "Zamanın filozofu Plotinus bir bedende olmaktan utanır gibiydi."

⁴ Mehmet Murat Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", *Eskiye* / 35 (Kasım 2017), 113-150.

memnuniyetini şu sözlerle ifade etmiştir: “İşte aradığım adam bu!” O günden itibaren on bir yıl boyunca yanından hiç ayrılmamıştır.⁵

On bir yılın sonunda Plotinus, İran-Hint felsefesine duyduğu ilgiden dolayı Roma İmparatoru III. Gordianus’un İran seferine katılmıştır. Ancak imparatorun henüz Mezopotamya’dayken öldürülmesi üzerine Plotinus, istediği sonuca ulaşamamıştır. Öldürülmemek için Antakya’ya kaçan Plotinus, III. Gordianus’u öldüren Arap Philipus Roma’nın yeni İmparatoru olunca Roma’ya geçmiş ve hayatının geriye kalanını burada geçirmiştir.⁶

Plotinus Roma’ya geçtikten sonra hocası Ammonius Saccas gibi derslerini şifahi bir şekilde vermiş ve bu derslerini halka açık bir şekilde herhangi bir şart aramaksızın yapmıştır. Plotinus elli yaşına kadar herhangi bir şey yazmamıştır. Ancak öğrencisi Amelius hocasının izni dâhilinde derslerden kısa kısa notlar alarak *Ennead*’ların yazılmasındaki ilk aşamayı başlatmıştır.⁷

Plotinus’un *Ennead*ları yazma süreci yaşlılık dönemine denk geldiğinden Plotinus’da yaşlılıkla beraber artan görme bozukluğu onun eserinde bazı düzensizliklere yol açmıştır. Eserde kelimelerde var olan hatalar, yazım kurallarına aykırı cümleler bu düzensizliklere örnek gösterilebilir.⁸

Eserdeki problemlerden biri de Plotinus’un düşünsel eylemlerindeki kesintisizlikten kaynaklanmaktadır. O, fikir üzerine bütün olarak düşünüp daha sonrasında kesintisiz olarak yazıya geçirme gibi bir alışkanlığa sahiptir. Ancak yanına gelen kişileri de reddetmeyip sohbet ettikten sonra tekrar eser üzerindeki çalışmasına döndüğünde görme bozukluğu onun bağlama dikkat etmesine engel olduğu için eser içinde bazı problemlere yol açmıştır.⁹ Plotinus’un yazdığı bu metinler Porphyrios tarafından sonrasında düzenlense de eserdeki hatalar tamamen kaldırılamamıştır.

Plotinus Roma’da derslerini yaparken öğrencileri ona resminin çizdirilmesini teklif etmişlerdir. Plotinus bu teklifi “*Tabiatın bizim üzerimize örttüğü bu imajı (bedeni) taşımak yeterli değil midir? Gelecek nesillere aktarmak üzere görülmeye değer bir*

⁵ C.A. Kadir, “İskenderiye ve Süryâni Düşüncesi”, (Çev.: Kasım Turhan), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M.Şerif), c.I, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, 143.

⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 5 Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 46.

⁷ Karakaya, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, 117.

⁸ Karakaya, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, 122.

⁹ Karakaya, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, 123.

esermiş gibi, ortaya konan imajın imajına rıza göstereceğimi gerçekten düşünüyor musun?” diyerek reddetmiştir. Plotinus’un bu söylemini dikkate almayan öğrencileri dönemin önemli ressamlarından birini onun derslerine getirerek haberi olmadan resmini çizdirmişlerdir.¹⁰

Plotinus’un resminin çizdirilmesi konusunda verdiği tepki onun felsefesindeki Nous kavramına dikkat çekmektedir. Nous, sudûr nazariyesinde Bir’in taşması sonucu oluşan ilk varlık yani akıldır. Duyusal âlemdaki her şeyin ideası Nous’un kendisinde bulunmaktadır ve duyulur âlem Plotinus felsefesinde ideaların bir yansıması olarak tasavvur edilmiştir. Bu yüzden Plotinus zaten imaj olarak gördüğü âlemin, başka bir imajının daha yaratmasını doğru bulmamıştır.¹¹

Porphyrîos’un ifadelerine göre, Plotinus’un Roma’da ders verdiği dönemde insanlar Plotinus’ta ilâhî bir yön bulup ona saygı duymuşlardır. Bu yüzden birçok yaşlı insan, bırakacağı bütün mirasını ve çocuklarını Plotinus’a emanet etmiştir.¹² İnsanları bu düşünceye sevk eden bazı durumlar olmuştur; Plotinus’ta diğer insanlara oranla var olan yüksek öngörü kapasitesi, bir evde yaşanan hırsızlık olayından sonra Plotinus’tan yardım istenmesi üzerine herhangi bir ipucu bulunmamasına rağmen Plotinus’un hırsız bulması,¹³ Plotinus’a büyü yapmak isteyen bir muhalifinin yaptığı büyüün kendisine döndüğünü görmesi üzerine Plotinus’ta büyüü püskürtecek ilâhî bir güç olduğunu itiraf etmesi¹⁴ bunlardan birkaçıdır. Ayrıca Plotinus’un tanrılarla dört defa birleşme yaşaması da insanların *Ennead*’ların yazımı sürecinde ilâhî gözetim olduğunu düşünmelerine sebep olmuştur.

Ayrıca Plotinus Roma’dayken Platon’un ideal devletini hayata geçirmek amacıyla ‘Platonopolis’ adında bir şehir kurmak istemiştir. Her ne kadar dönemin imparatoru Gallineus buna sıcak baksa da imparatorun etrafındaki soyluların bu konudaki isteksizliği sebebiyle yalnızca bir öneri olarak kalmıştır.¹⁵

Bağırsak problemleri olan Plotinus yaşından dolayı iğne tedavisini, hayvansal ilaçları kullanmayı doğru bulmadığı için de ilaç tedavisini reddetmiştir. Bu şekilde

¹⁰ Karakaya, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, 114.

¹¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2017, 165.

¹² Karakaya, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, 123.

¹³ Karakaya, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, 125.

¹⁴ Karakaya, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, 124.

¹⁵ Arslan, *İlkâğ felsefesi 5 Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 48.

rahatsızlıklar yaşarken kısa bir süre sonra difteri¹⁶ hastalığına yakalanmıştır. Bu rahatsızlıklarını önemsemeyen Plotinus arkadaşlarıyla her zamanki sohbetini devam ettirmek istemişse de arkadaşları ondan uzaklaşmaya başlamıştır. Bu yüzden Roma'dan ayrılmak zorunda kalan Plotinus daha öncesinde vefat eden arkadaş Zethos'un evinde kalmak için Compania'ya taşınmıştır. Bu süreçte yanında yakın dostu Eustochius bulunmuştur.¹⁷

Ölümünden kısa bir süre önce Plotinus'a yetişen ve onunla konuşan Eustochius Plotinus'un şu ifadeleri kullandığını söylemiştir: *“Ben içimdeki ilâhî varlıktan Varlıktaki ilâhî alana dönmek için mücadele ediyorum.”* Bu ifadeleri kullandıktan hemen sonra Plotinus'un yatağının altından bir yılan çıkmış oradaki bir deliğe girmiş ve Plotinus ölmüştür. Plotinus'un ölüm tarihi Porphyrios'un açıklamasına göre Cladius'un hükümdarlığının sonuna yani M.S. 270'e denk gelmektedir. Plotinus'un doğumu M.S. 204 olarak kabul edildiği takdirde 66 yaşında öldüğünü söylememiz mümkündür.¹⁸

Plotinus'un hayatından ve felsefesinden bahsederken Ammonius Saccas'tan bahsetmek zorunlu olmaktadır. Çünkü Ammonius Saccas Plotinus'un hocası ve Yeni Platonculuk'un asıl kurucusu olarak bilinmektedir. Kendisiyle alakalı bilgiler oldukça sınırlı olmakla birlikte “çuval hamalı” takma adıyla bilinmesi, onun yoksul biri olduğu hakkında fikir vermektedir. Her ne kadar Neo-Platonizmin kurucusu kabul edilse de herhangi bir eser bırakmaması ve derslerinde verdiği bilgilerin gizli kalmasını istemesi onun Yeni Platonculuk'la olan ilişkisini ortaya koymayı zorlaştırmaktadır.¹⁹ Plotinus'un hocasından ne kadar etkilendiği bilinmemekle beraber derslerini halka açık yapması ve öğretileri hakkında yazılar yazması onu hocasından ayıran özelliklerinden bazılarıdır.

Ammonius Saccas ile bilinen en önemli bilgilerden biri; kendisinin Hristiyanlıktan dönüp pagan tanrılarına inanması ve Hristiyanlığa karşı argümanlar ortaya koyup eleştirmesidir.²⁰ Öğrencisi Plotinus da pagan tanrılarına inanmış ve Hristiyan gnostiklerle sürekli bir mücadele halinde olmuştur.²¹

¹⁶ Kimilerine göre Plotinus cüzzam hastalığına yakalanmıştır.

¹⁷ Karakaya, “Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, 115.

¹⁸ Karakaya, “Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, 115-116.

¹⁹ Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 142.

²⁰ Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2001, 58.

²¹ Macit Gökberk *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, 131.

Ammonius Saccas öğrencilerine ders verirken öğretileri hakkında herhangi bir bilgiyi başka birine söylemeyeceklerine dair onlardan söz almıştır. Plotinus sözünün gereği olarak hocasının öğretilerini hiçbir yerde dile getirmemiş ancak diğer öğrencilerinden Erenius ve Origen sözlerinde durmamış bu öğretileri başkalarına söylemişlerdir.²² Ammonius Saccas'ın hiçbir eser yazmamasının sebebi öğretilerinin başkalarının tarafından bilinmesini istememesi olabilir.

Plotinus'da hocası gibi ders verme geleneğini devam ettirerek Roma'da açtığı okulda büyük bir kitleye hitap etmiş ve birçok öğrencisi olmuştur. Hatta bunlardan bazıları ile dostluk seviyesine çıkan ilişkiler geliştirmiştir. Bu kişilerden ilki ve en önemlisi Porphyrios'tur. Porphyrios, Plotinus'un hem öğrencisi hem de en yakın dostlarından biri olmuştur. Porphyrios, Lübnan'ın Tyre kentinde doğmuş ve Plotinus'un *Ennead*'lar eserini düzenleyen kişi olarak tanınmıştır.²³ 263 yılında Roma'ya geldikten sonra Plotinus'tan ders almıştır ancak sadece altı yıl yanında kalabilmiştir.²⁴ Bunun sebebi ise yaşadığı psikolojik problemlerdir. Plotinus, Porphyrios'ta gördüğü intihar meylinde sonra onun bir süre Sicilya'ya gitmesini istemiştir ve onun hayatını kurtarmıştır.²⁵ Porphyrios'un bir diğer özelliği de hocası gibi pagan tanrılarına inanmasıdır.

Bir diğer öğrencisi Amelius, aynı zamanda Plotinus'un yardımcılığını da yapmıştır. Plotinus'un Roma'daki üçüncü yılında onun ders halkalarına katılmış ve Plotinus'un derslerinden aldığı küçük notlar *Ennead*'ların yazım aşamasını (sistematiğe olmasa da) başlatmıştır²⁶

Plotinus'un hayatında önemli bir yere sahip başka bir öğrencisi de Eustochius'tur. Biz Eustochius'u, Plotinus'un son zamanlarında yanında olan ve ölümünde konuşma fırsatı bulduğu öğrencisi olarak bilmekteyiz.²⁷

²² Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 116-117.

²³ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 122.

²⁴ Arslan, *İlk Çağ felsefesi 5 Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 47.

²⁵ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 125.

²⁶ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 121.

²⁷ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 121.

Arap asıllı bir politikacı olan Zethos, Plotinus'un başka bir öğrencisidir. Zethos Plotinus'tan önce ölmüştür. Porphyrios'un belirttiğine göre Plotinus son zamanlarında Zethos'un evinde kalmış ve orada ölmüştür.²⁸

Plotinus'un bu öğrencileri dışında başka öğrencileri de olmuştur. Bu öğrenciler şu şekilde sıralanabilir: doktor bir öğrencisi olan Paulinus, şair ve eleştirmen Zoticus, politikacı öğrencisi Castrius, Senato üyesi Marcellaus Orontius, Senatör Rogatianus, Serapion.²⁹

Plotinus'un öğrencileri içinde her ne kadar erkek yoğunluğu olsa da Porphyrios'un bize aktardığı bilgilere göre kadın öğrencileri de bulunmaktadır. Bu kadınlar da felsefeyle ilgilenmiş ve Plotinus'tan ders almışlardır. Bu kadınların ileri gelenlerinden biri Gemina adlı bir kadın ve kızıdır.³⁰

B. Eserleri

Enneads

Plotinus'un eserleri Porphyrios tarafından düzenlenmiş olup *Dokuzluklar* anlamına gelen *Enneads* şeklinde adlandırılmıştır. Bu eser Plotinus'un felsefesini bütünüyle ortaya koyan tek eserdir. Daha önce de belirtildiği gibi eserin yayımlayıcısı Plotinus değil, Porphyrios'tur. Bunun nedeni de Plotinus'un sağlık problemlerinden dolayı eserini inceleme şansı olmamasıdır. Eserin *Dokuzluklar* olarak adlandırılmasının sebebi, her biri dokuz makaleden oluşan altı bölümün olmasıdır. Her makale bir konu üzerine yazılmış olup makaleler Plotinus'un derslerinde işlediği konular etrafında şekillenmiştir. Bundan dolayı eser tek seferde yazılmayıp, sürece yayılmıştır. *Ennead*ların içeriğini ortaya koymak gerekirse şu şekilde sıralanabilir:

Birinci *Ennead*; genel olarak ahlâk felsefesi ve insan üzerine yazılmıştır. İkinci *Ennead*; daha çok doğa, gök cisimleri, gnostisizmle mücadele ve fiziki âlem üzerine yazılmıştır. Üçüncü *Ennead*, diğer iki *Ennead*'dan farklı olarak bir konu üzerine yoğunlaşmamış farklı konulara değinmiştir. Örneğin; Doğa, Ruh, Kader ve Aşk. Dördüncü *Ennead*'da; üç hipostazdan biri olan ruh üzerine yoğunlaşmıştır. Beşinci

²⁸ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 121.

²⁹ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 116-117.

³⁰ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 123.

Ennead'da; yine üç hipostazdan biri olan Akıl ele alınmıştır. Son olarak Altıncı *Ennead*'da; da yine üç hipostazın bir unsuru olan Bir üzerinde durulmuştur. *Ennead*ların bölümleri şu şekildedir:

I. Birinci Ennead:

Birinci Bölüm: Canlı ve İnsan Hakkında

İkinci Bölüm: Erdemler Hakkında

Üçüncü Bölüm: Diyalektik Hakkında

Dördüncü Bölüm: Mutluluk Hakkında

Beşinci Bölüm: Mutluluğun Zamanın İlerlemesine Bağlı Olup Olmaması Hakkında

Altıncı Bölüm: Güzellik Hakkında

Yedinci Bölüm: İlk İyi ve İkincil Formaların İyi Olması Hakkında

Sekizinci Bölüm: Kötülüğün Doğası ve Kaynağı Hakkında³¹

Dokuzuncu Bölüm: Makul İntihar Hakkında³²

II. İkinci Ennead:

Birinci Bölüm: Göksel Sistem Üzerine

İkinci Bölüm: Göksel Döngü Üzerine³³

Üçüncü Bölüm: Yıldızların Nedensel Faaliyetleri Olup Olmadığı Hakkında³⁴

Dördüncü bölüm: Madde Hakkında

Beşinci Bölüm: Potansiyel ve Hareket Hakkında

Altıncı Bölüm: Nitelik Hakkında³⁵

Yedinci Bölüm: Külli Nüfuz³⁶

Sekizinci Bölüm: Uzaktaki Nesnelerin Küçük Görünmesinin Sebepleri Üzerine

Dokuzuncu Bölüm: Gnostiklere Reddiye Hakkında

III. Üçüncü Ennead:

Birinci Bölüm: Kader Üzerine³⁷

³¹ Porphyry, "On The Life of Plotinus and The Arrangement of His Work", *The Enneads*, London 1991, CIII.

³² Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 118.

³³ Plotinus, *The Enneads*, (Translate by Stephen MacKenna), London, trs, VII.

³⁴ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 120.

³⁵ Plotinus, *The Enneads*, VII.

³⁶ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 119.

³⁷ Plotinus, *The Enneads*, VII.

İkinci Bölüm: İnayet Üzerine (I)

Üçüncü Bölüm: İnayet Üzerine (II)³⁸

Dördüncü Bölüm: Koruyucu Ruhumuz Hakkında³⁹

Beşinci Bölüm: Aşk Hakkında⁴⁰

Altıncı Bölüm: Tinsel Varlıkların Hislerden Uzak Oluşu⁴¹

Yedinci Bölüm: Zaman ve Sonsuzluk Hakkında

Sekizinci Bölüm: Doğa, Tefekkür ve Bir hakkında

Dokuzuncu Bölüm: Müstakil konular Hakkında

IV. *Dördüncü Ennead:*

Birinci Bölüm: Ruhun Özü Hakkında (I)

İkinci Bölüm: Ruhun Özü Hakkında (II)

Üçüncü Bölüm: Ruhun Problemleri Hakkında (I)

Dördüncü Bölüm: Ruhun Problemleri Hakkında (II)

Beşinci Bölüm: Ruhun Problemleri Hakkında (III)

Altıncı bölüm: Algı ve Hafıza Hakkında

Yedinci Bölüm: Ruhun Ölümsüzlüğü Hakkında

Sekizinci Bölüm: Ruhun Bedene İnmesi Hakkında

Dokuzuncu Bölüm: Bütün Ruhlar Bir Midir?⁴²

V. *Beşinci Ennead:*

Birinci Bölüm: İlk Üç Hipostaz Hakkında

İkinci Bölüm: Köken ve Bir'den Sonra Gelen Varlıkların Düzeni Hakkında

Üçüncü Bölüm: Bilen Hipostazlar ve Aşkınlık Hakkında

Dördüncü Bölüm: Bir'den Sudûr Nasıl Gerçekleşir? ve Bir Hakkında

Beşinci Bölüm: Akli Varlıkların Akli İlke Dışında Olmaması Prensibi ve İyi Hakkında⁴³

Altıncı Bölüm: Varlığı Aşan İlk İlkede Akli Faaliyet Yoktur. Akli Faaliyete Sahip Olan İlk ve İkinci Dereceden İlkelerin Doğması⁴⁴

³⁸ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 120.

³⁹ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 118.

⁴⁰ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 120.

⁴¹ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 119.

⁴² Plotinus, *The Enneads*, VIII.

⁴³ Plotinus, *The Enneads*, VIII.

⁴⁴ Karakaya, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", 119.

Yedinci Bölüm: Tikel Varlıkların İdeaları Var Mıdır?

Sekizinci Bölüm: Akli Güzellik Üzerine

Dokuzuncu Bölüm: Entelektüel İlke, İdealar ve Gerçek Varlık Üzerine

VI. *Altıncı Ennead:*

Birinci Bölüm: Varlık Çeşitleri Üzerine (I)

İkinci Bölüm: Varlık Çeşitleri Üzerine (II)

Üçüncü Bölüm: Varlık Çeşitleri Üzerine (III)

Dördüncü Bölüm: Gerçek Varlığın Her Yerde Oluşu Üzerine (I)

Beşinci Bölüm: Gerçek Varlığın Her Yerde Oluşu Üzerine (II)

Altıncı Bölüm: Sayılar Üzerine

Yedinci Bölüm: İdeal Formların Çokluğu Nasıl Ortaya Çıktı? ve İyilik Üzerine

Sekizinci Bölüm: Özgür İrade ve Bir'in İradesi Üzerine

Dokuzuncu Bölüm: Özgür İrade ve Bir'in İradesi Üzerine⁴⁵

⁴⁵ Plotinus, *The Enneads*, IX.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN-AHLÂK ÇERÇEVESİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. DİN-AHLÂK İLİŞKİSİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

Bu bölümde öncelikle İlk Çağ felsefe tarihindeki bazı ahlâkî bakış açıları, ahlâkın temellendirilmesi açısından önemli olarak kabul edilen diğer dönemlerdeki bazı ahlâk felsefeleri ve bu felsefelerin referans noktaları değerlendirilecektir. Sonrasında ise Plotinus'un din-ahlâk anlayışının genel çerçevesindeki yeri veyahut da bu anlayışların herhangi birine dâhil edilip edilmeyeceği konusu tartışılacaktır.

Ahlâk, insanlık tarihinde her zaman meşruiyet alanı bulmuş bir konudur. Ancak ahlâkın tanımı, neyin ahlâkî olup olmadığı ve bu meşruiyet alanının temeli üzerinde bir düşünce birliği oluşturulamamıştır. Yani ahlâkî olarak kabul edilen bir davranışın veya davranış bütünü'nün kaynağının tanrısal bir buyruk mu yoksa referansı evrensel olarak kabul edilebilecek rasyonel bir aklın sonucu mu sorusu,⁴⁶ dinî bakış açısına sahip olanlarla din dışı bakış açısına sahip olanlar arasında tartışma konusu olmuştur.⁴⁷

Bu tartışma genel olarak, teist ve ateist düşünürler arasında gerçekleşmiştir. Teist filozoflar veya toplumlar Tanrıyı kural koyucu olarak kabul ettiklerinden, ahlâk gibi toplumsal hayatın temel taşlarından biri olan bu konuyu da Tanrı'dan bağımsız düşünmemişlerdir. Onlara göre Tanrı, insanda olması gereken davranış biçimlerini insanlara bildirmiş ve insanların da bu ahlâkî unsurları uygulamasını istemiştir. Bu anlamda Tanrı, ahlâkın belirleyicisi iken insan ise uygulayıcısı konumundadır.⁴⁸

Ateist düşünürler ise bunun tam aksi yönde görüş belirtmişlerdir. Onlara göre hem Tanrının varlığının delillendirilmesinin tatmin edici olmaması hem de ahlâkın toplumların yaşayış tarzını belirleyen ve toplumdan topluma değişkenlik gösteren empirik düzeyde bir mesele olması sebebiyle toplumsal deneyim gerektiren bu konu, sabit dayanağı olmayan varlık alanıyla temellendirilemez.⁴⁹ Bu bağlamda tanrısal alanın

⁴⁶ David Hume, *Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev. Nil Demir), Fol Yay., Ankara 2022, 15.

⁴⁷ Ruhattin Yazıcıoğlu, "Din-Ahlâk İlişkisine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*, 2017, 33-45.

⁴⁸ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016, 13.

⁴⁹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2021, 325.

dışında bir gerekçe sunan düşünürler ahlâkı temellendirirken genellikle akıl, duygu veya sezgi gibi kavramları referans göstermişlerdir.⁵⁰

İlk Çağ felsefesinde Sofistler, Yunan aydınlanmasının öncüleri olarak tanınmış ve felsefe tarihinde ilk defa ücret karşılığı ders vererek tarihe geçmişlerdir. Bu dersler genel olarak aristokrat ailelerin çocuklarına ve sofist olarak yetişmek isteyen kişilere verilmiştir.⁵¹ Sofistlerin felsefe tarihine en önemli katkıları ise rölativist bakış açısını hâkim kılması olmuştur. Bu filozoflara göre mutlak bilgi mümkün değildir.⁵² Bunun sebebi de insanların toplumsal hayatta tek başlarına yetersiz olmasından dolayı işbirliğine ihtiyaç duymalarıdır. Bu iş birliğinde ise her insanın kendi bakış açısı olduğundan mutlak bilgiye ulaşmak imkânsızdır.⁵³ Rölativizmi hayatın her alanına dâhil eden bu filozoflar ahlâkı da rölativist bakış açısıyla yorumlamışlardır. Onlara göre her insanın farklı ahlâkî bakış açısı olduğundan evrensel bir ahlâka ulaşmak imkânsızdır.⁵⁴

İlk Çağ felsefesinin bir diğer filozofu olan Sokrates ise doğa felsefesinden sıyrılıp insan felsefesine geçiş yapan ve bu anlamda felsefe tarihinin de dönüm noktası olarak kabul edilen filozoftur.⁵⁵ İlk defa Sokrates, Sofistlerin oluşturmuş olduğu rölativist bakış açısından sıyrılarak “*insan her şeyin ölçüsüdür*” anlayışını terk edip endüksiyon yöntemi ile mutlak bilgiye ulaşılabileceğini ve evrensel bir ahlâk anlayışının gerçekleştirilebileceğini savunmuştur.⁵⁶

Sokrates ahlâk felsefesinde insanı ruh ve bedenden oluşan bileşik bir varlık olarak kabul eder. Ona göre insan, kendini sadece maddeden ibaret olduğunu düşünürse bedensel hazları, makam ve şöhreti önceler. Ancak insanın gerçek benliği “psykhe”dir ve ruhu ifade eder. Psykhe’nin özü de akıldır; akıl ise onu diğer varlıklardan ayıran temel özelliktir. Her varlığın bir amacı olduğuna inanan Sokrates’e göre aklın amacı ise erdemli olmaktır. Bunun doğal sonucu da bilgi ile erdemin eşit olmasıdır. Bilgiyi ahlâkla eşdeğer kabul eden bu filozofa göre bilgisizlik de erdemsizlikle eşittir. Yani kişi ahlâk dışı bir

⁵⁰ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 22.

⁵¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2017, 65.

⁵² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 70.

⁵³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 66.

⁵⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 100.

⁵⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 70.

⁵⁶ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 22.

eylemi yalnızca bilgi eksikliğinden yapmaktadır. Bu düşünce determinist bakış açısına neden olduğundan insan hürriyeti noktasında sorun teşkil etmektedir.⁵⁷

Sistematik felsefenin kurucularından biri olan ve Sokrates gibi ahlâkı akıl ile temellendiren bir diğer filozof; Platon'dur. Platon'a göre; akıl ve aklın özünden gelen bilgelik, zekâ gibi şeyler doğru düşünce ve kavramaya sahip insanlar için iyi ve değerli iken; haz ve onun özünden gelen şeyler tek başına kötüdür. Bunun temel sebebi ise kişinin akıl ve bilgi olmaksızın yalnızca haz ile yaşayamamasıdır. Çünkü haz, tek başına bilgiyi barındırmadığından kişi haz aldığı şeyleri bilemez, geçmişte haz aldığı şeyleri hatırlayamaz, gelecekte de haz alıp almayacağını kestiremez. Bundan dolayı bilgi olmaksızın haz, kötüdür.⁵⁸ Bunun aksine bilgelik, kendinden iyi olan bir şeydir. Ancak bilgelik de tek başına tercih edilmez. Çünkü bir kişi akıl, zekâ ve bilgelige sahipken haz veya acı olmadan yaşamayı kabul etmez. Neticede ikisinin kompoze olduğu bir hayat tercih edilir. Haz ve bilgeliliğin ortak yaşandığı noktada ise bilgelik birinci sırada yer alır.⁵⁹ Buna göre Platon da Sokrates gibi ahlâkı düşünsel süreçlerle açıklama yoluna gitmiştir.

Ahlâkı akıl ile temellendirme yoluna giden bir diğer filozof da Aristoteles'tir. Aristoteles etiğini açıklarken iyi ve mutluluk kavramları üzerinden açıklama yoluna gitmiştir. Öncelikle iyi kavramı üzerinde duran filozofa göre “iyi” “her şeyin arzuladığı şey” olarak tanımlanmıştır.⁶⁰ Bu bağlamda düşünüldüğünde iyilik her şey olabilmektedir. Çünkü herkes iyiliği başka bir amacın sonucuna dâhil edebilir. Yani iyilik her zaman kendisi için tercih edilmeyip belirli amaçlar doğrultusunda tercih edilebilir. Ancak Aristoteles'e göre bağımsız değişkenler olmaksızın bizatihi kendisi için tercih edilen bir şey vardır ki o da “iyi”nin en uç noktası olan “eudaimonia” yani mutluluktur.⁶¹ Fakat buradaki mutluluk hazcılıktan bağımsız, akla uygun erdemli bir faaliyet olup insanın en büyük gayesidir.⁶²

⁵⁷ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 22.

⁵⁸ Platon, *Philebos*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yay. İstanbul 2019, 47.

⁵⁹ Platon, *Philebos*, 48.

⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Bilgesu Yay. Ankara 2017, 9.

⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 17.

⁶² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 22.

Aristoteles'in ahlâk felsefesinde, biri zaman ve deneyim gerektirip eğitimle edinilen; diğeri ise kişilerde doğa vergisi veya doğaya aykırı şekilde bulunmayıp alışkanlıklarla edinilen karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem bulunmaktadır.⁶³

Karakter erdeminin kişilerde potansiyel olarak bulunduğunu ifade eden Aristoteles, kişinin alışkanlıkla onu geliştirmesi gerektiğini ortaya koyar ve şu şekilde örneklendirir; kişiler ev yapa yapa mimar olur, gitar çala çala gitarıcı olurlar, adil şeyler yapa yapa adil olurlar. Ancak ona göre kişiler bir şeyi yaparak onu geliştirirken aynı şekilde bir şeyi yaparak onu yok edebilmektedirler. Bu cümlesini de şu örneklerle somutlaştırmıştır: kişiler ev yaparak mimar olurlar ancak yaptıkları evlerin kötü olması halinde kötü birer mimar olabilirler aynı şekilde kişiler gitar çalarak gitarıcı olurken kötü çalarak bunu yok edebilirler. Yine erdemler için de bu geçerli olabilmektedir; kimileri bazı eylemler sonucunda adil olurken kimi adaletsiz olabilmektedir.⁶⁴

Erdemleri iki şekilde kategorize ettikten sonra erdemlerin cinsi konusunu tartışan filozof onların birer huy olduklarını ortaya koyar. Sonrasında ise bu huyları, her neyin erdemi ise onun iyi durumda olması şeklinde açıklar ve şöyle örneklendirir; gözün erdemi gözü ve gözün işlevini erdemli kılar çünkü gözün erdemi sayesinde gözler iyi görür. Aynı şekilde insanın erdemi de insanın iyi olması ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalıdır.⁶⁵

Yukarıda belirtilen ahlâkın bir temele dayandırılma sorununa her zaman akıl ile karşılık verilmeyip ahlâkın kaynağının duygular ile irtibatlandırıldığı felsefeler de bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak; Epikür'ün hazcı felsefe anlayışı ve David Hume'un ahlâk anlayışı gösterilebilir.

Helenistik felsefenin ilk ve en önemli okulu olan Epikürcü felsefe okulunun⁶⁶ ayıracı özelliklerinden biri felsefelerini pratik amaçlar doğrultusunda şekillendirmeleridir. Onlara göre felsefenin amacı; insana mutlu bir hayat yaşatmaktır.⁶⁷ Bu da iki şekilde gerçekleştirilebilir: Birincisi; ölüm korkusunu yenmek ve Tanrı fikrini ortadan

⁶³ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 29.

⁶⁴ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 30.

⁶⁵ Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, 36.

⁶⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 146.

⁶⁷ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, (Çev.: Hayrullah Örs), Remzi Kitapevi, İstanbul 1962, 33.

kaldırmak.⁶⁸ İkincisi ise; arzularımızı minimuma indirgeyerek hazzı ulaşmak ve mutluluğu kolaylaştırmak.⁶⁹

Yukarıdaki paragrafta mutluluğa ulaşmanın kriterlerini sıralayan filozof için öncelikle mutluluk veya hazzın ne ifade ettiği önemli olmaktadır. Epikür'e göre yeryüzündeki canlıların çoğu içgüdülerine uygun bir hayatı ararlar ve bundan dolayı dünya nimetlerinden olabildiğince faydalanırlar. İnsanlar da tıpkı bu canlılar gibi kendisi için en uygun hayat şartlarını belirleyerek kendilerine ayrılan sürede yaşayabileceği en yüksek hazzı ulaştıracak hayatı aramalıdır. Ancak buradaki haz, şehvet, içki âlemleri vb. hazlar olmayıp; ruhun sükûnetini ve duruluğunu ifade etmektedir.⁷⁰

Hazzın Epikür felsefesinde ruhun sükûneti olarak açıklanmasından sonra bunların nasıl gerçekleşeceğine ilişkin formül de bizzat Epikür tarafından verilmiştir. Felsefesinde acıdan uzaklaşma yani olumsuz pekiştirmeleri oldukça kullanan filozof, ölüm korkusunu yenmenin formülünü atomların parçalanması metaforu üzerinden tanımlamıştır. Ona göre ölüm, tıpkı maddedeki atomların ayrışması gibidir. Ruh, insan bedeninden çıktığı gibi, parçalanarak yok olur. Bundan dolayı insan, ölüm geldiği anda yokluk halinde olacağından, insan ve ölüm karşı karşıya gelemez.⁷¹ Aynı şekilde Tanrıların varlığını kabul ettiği halde, onların kendi dünyalarında mutlu bir hayat yaşayıp, insanları kendi hallerine bıraktığını düşünen filozofa göre, böylesine ilgisiz tanrılara ibadet etmek yersiz ve anlamsız olmaktadır. Bu görüşün aynı zamanda dönemin gazap edici Tanrı anlayışına da tepki olarak ortaya konduğu söylenebilir.⁷²

Hazzı ulaşmanın ikinci kriteri olan minimize edilmiş yaşam da Epikür felsefesinde yine acıdan uzaklaşma hali göz önünde bulundurularak belirlenmiştir. Ona göre insan doğası gereği hep daha fazlasını ister bu da onu hoşnutsuzluğa iter ve insan mutsuz bir hayat ile karşı karşıya kalır. Ancak insan arzularını azalttıkça ihtiyaçlarını gidermek kolaylaşacağından mutluluğa ulaşması kolaylaşır. Bu bağlamda Epikür, kişinin az ile yetinmesini olası bir mutsuzluk halinden kurtuluş reçetesi olarak sunar.⁷³

⁶⁸ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 33-35.

⁶⁹ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 37.

⁷⁰ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 19.

⁷¹ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 22.

⁷² Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 34.

⁷³ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 37.

Etik anlayışını da temel felsefesine paralel bir şekilde ilişkilendiren filozof, felsefesinde olduğu gibi hazları etiğinin merkezine koymuştur. Hazları nihai gaye ve mutluluğun kaynağı olarak açıklayan filozof hazlar için şu ifadeleri kullanmıştır: “...*haz mutlu bir hayatın başı ve sonudur. O bizim en başta gelen ve doğuştan bizim olan iyiliktir. Neyi seçmemiz, neden kaçmamız gerektiğini bize gösteren odur.*”⁷⁴

Epikür etik anlayışını haz ve acı kavramları ile açıkladıktan sonra bunu erdemli hayat telakkisiyle tamamlama yoluna gitmiştir.⁷⁵ Bu anlayışa göre erdemli bir hayat için en önemli şey; bilgeliktir. Bilge insan erdemli bir hayat yaşamadıkça mutlu olmaz, mutlu olmadıkça da erdemli bir hayat süremez. Bundan dolayı erdem ve mutluluk birbirine sınıksız bağlıdır ve biri diğerinden asla ayrılamaz.⁷⁶

Ahlâk anlayışını duygu ile açıklayan bir diğer filozof David Hume’dur. David Hume da diğer filozoflar gibi ahlâka büyük önem vermiş ve onu toplumsal huzurun olmazsa olmazı olarak kabul etmiştir.⁷⁷ Ahlâkı toplumsal huzur için temel kriter olarak gören filozof, temellendirmelerini aklın yetersizliğine vurgu yaparak, duyguların insanın ahlâkî yönüne daha çok uygun olduğunu belirtip onun aklın değil, duyguların ürünü olduğunu eserlerinde ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre us, bize iki şekilde etkide bulunabilir: Birincisi; us, yöneldiğimiz bir tutkunun nesnesinin varoluşu hakkında bilgi verir. İkincisi ise; yöneldiğimiz tutkunun uygulama imkânına dair neden sonuç ilişkisi sunar.⁷⁸ Fakat bu iki bilginin insanı sık sık hataya düşürdüğünü ama bu yönlendirmelerin de insanı ahlâksız yapmayacağını ifade eder. Bunu da şu şekilde örnekler; bizi rahatsız edecek bir meyveyi çok uzaktan gördüğümüzde onun hakkında zihnimiz onun hoş ve güzel olduğunu bize inandırabilir. Buradaki düşüncemiz sırf uzakta olduğumuz için zihnimiz tarafından yanılgı oluşturur. İkinci olarak o meyveye ulaşmak için yanlış araçlar kullanırsak yine zihnimiz tarafından yanıltılmış oluruz ki bu da zihnin bizi hataya düşürmesinden kaynaklıdır.⁷⁹ Bu örnekle zihnin algısal olarak çalıştığını ve herhangi bir durumda ortaya çıkan duygu durumunun bizde farklı algılar oluşturacağını belirten filozof, aklın ahlâkın belirleyicisi olmadığını bu örneklemelerle belirtmeye çalışmıştır.

⁷⁴ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 36.

⁷⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 146.

⁷⁶ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 38.

⁷⁷ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: Ergün Baylan), Ankara 2009, 307.

⁷⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 309.

⁷⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 310.

Ahlâkın akıl ile belirlenemeyeceği sonucuna varan filozof, duyguların insan doğası üzerinde yüksek bir belirleyiciliğe sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve bir bilginin kaynağı ne olursa olsun insan duygularına hitap etmiyorsa kişinin onu benimsemeyeceğini dile getirmiştir.⁸⁰ Bu yargısını da şu şekilde örneklendirmiştir:

“Dilencilere sadaka vermek doğal olarak övülmektedir, çünkü sadakanın sıkıntıda olan muhtaç kişiye bir rahatlama getirdiği görülmektedir, fakat tembellik ve uçarılığı teşvik ettiğini gözlemlediğimizde, yardımseverliğin bu türlerinin bir erdem olmaktan çok bir zayıflık olduğunu düşünürüz.”⁸¹

1.1.1. Din-Ahlâk Özdeşliği

Bu bölümde din- ahlâk özdeşliği önce din açısından sonrasında ise felsefe açısından değerlendirilecektir.

Tarih boyunca insanların hayatlarında karşılaştıkları iyi-kötü, güzel-çirkin birçok olaydan sonra yaptıkları iyiliklerin karşılığını alma beklentileri veya yaşadıkları haksız olaylardan sonra adalet arayışları her zaman olmuştur. Dinler de hem adalet arayışı hem de mükâfat beklentisinde olan toplumlara bir ahlâk sistemi sunarak ideal bir toplum oluşturmaya çalışmıştır. Ancak dinler her ne kadar ideal bir toplum oluşturmaya amaçlasa da epistemolojik açıdan empirik bir konu olan ahlâkın⁸² toplumdaki karşılığı, Tanrının istediği toplumu oluşturup oluşturmadığı noktasında referans olmuştur. Özellikle semavî dinlerde kutsal kabul edilen kitaplar ve bu dinin inananları arasındaki korelasyon değerlendirildiğinde, bu idealin tam anlamıyla gerçekleşmediği görülmektedir.⁸³ Bundan dolayı Tanrı bozulan inanç sistemlerinin yanında, yozlaşan ahlâk sistemlerini de her seferinde yeniden tesis etmek adına uyarıcılar göndererek müdahalede bulunmuştur.

Semavî dinlerin en eskisi olan Yahudilikte, Hz. Musa’ya Sina Dağı’nda, üzerinde “On Emir”in bulunduğu levhalar vahyedilmiştir. Bu On Emir şu şekilde sıralanmıştır:

- a. Tanrın Yehova benim karşımda başka ilahların olmayacaktır.
- b. Kendin için oyma put yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın; onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin Çünkü ben, Tanrı’n Rab benden nefret edenlerden babaların günahını çocuklar üzerinde, üçüncü

⁸⁰ Hume, *Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, 14.

⁸¹ Hume, *Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, 26.

⁸² Müfit Selim Saruhan, “Ahlâk, Hukuk ve Din İlişkisi”, *Din ve Ahlâk Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, AÜ Uzaktan Eğitim Yay. Ankara 2009, 240.

⁸³ Cafer Sadık Yaran, *Ahlâk ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2022, 338.

- nesil üzerinde ve dördüncü nesil üzerinde arayan ve beni seven ve emirlerimi tutanların binlercesine inayet eden kışkaç bir Tanrı'yım*
- c. *Tanrın Rabb'in ismini boş yere ağza almayacaksın, Çünkü Rab kendi ismini boş yere ağzına alanı suçsuz tutmayacaktır.*
- d. *Cumartesi gününü takdis etmek için onu hatırında tut. Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın, fakat yedinci gün Tanrı'n Rabb'e sebtir. Sen ve oğlun ve kızın, kölen ve cariyen ve hayvanların ve kapılarında olan garibin hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü Rabb gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı ve yedinci günde istirahat etti; bunun için Rab sebt gününü mübarek kıldı ve onu takdis etti.*
- e. *Babana ve annene hürmet et, ta ki Tanrı'n Rabb'in sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun.*
- f. *Katletmeyeceksin.*
- g. *Zina etmeyeceksin.*
- h. *Çalmayacaksın.*
- i. *Komşuna karşı yalancı şahitlik etmeyeceksin.*
- j. *Komşunun evine tamah etmeyeceksin; komşunun karısına yahut kölesine yahut cariyesine yahut öküzüne yahut eşeğine hiçbir şeyine tamah etmeyeceksin.⁸⁴*

Bu on emir detaylı bir şekilde gözden geçirildiğinde, ilk dört emirde Tanrı'nın kendi zatı ve birliği üzerinde durulurken son altı emirde toplumsal bir ahlâk sisteminin kurulma amacı görülmektedir. Sırasıyla incelendiğinde; Beşinci emirde toplumsal hayatın en önemli kurumu olan aile kurumuna dikkat çekilmiştir. Tanrı anne-babaya saygıyı ömrün bereketiyle paralel göstererek hem dünya yaşamına önem atfetmiş hem de anne babaya saygının önemine vurgu yapmıştır. Altıncı emirde ise yaşama hakkına vurgu yapılmıştır. Burada herhangi bir canlıya işaret edilmediğinden bütün canlıların kast edildiği düşünülebilir. Yedinci emir ile Tanrı, aile kurumunun kutsallığına değinmiştir. Sekizinci emirde Tanrı haksız kazancı yasaklayarak mülkiyet haklarını korumayı amaçlamıştır. Dokuzuncu ve onuncu emirde ise yalancı şahitliği reddederek dürüst bir toplum oluşturmaya çalışırken toplumsal hayatın zorunlu sonucu olan komşuluk ilişkilerini de bu emirlerle koruma altına almıştır.⁸⁵

Hristiyanlık öğretileri incelendiğinde ise Hz. İsa'nın "dağ vaazı" olarak bilinen ilk vaazının birçok ahlâkî unsuru içinde barındırdığı görülmektedir.⁸⁶ Kutsal Kitap'ın Matta Bölümünde geçen bazı pasajlar şu şekildedir:

⁸⁴ Ömer Faruk Harman, "On Emir", *DİA*, TDV Yayınevi, İstanbul 2007, XXXIII, 347-350.

⁸⁵ Yaran, *Ahlâk ve Etik*, 340.

⁸⁶ Hülya Çetin, *Hz. İsa'nın Dağdaki Vaazının Hristiyanlık Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2012, 127.

Matta 5:21-22: “Atalarımıza ‘Adam Öldürmeyeceksin. Öldüren yargılanacak’ dediğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kardeşine öfkelenen herkes yargılanacaktır. Kim kardeşine aşağılayıcı bir söz söylese, Yüksek Kurul’da yargılanacaktır...”

Matta 5: 27-29: “ ‘Zina etmeyeceksin’ dediğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadınla zina etmiş olur. Eğer sağ gözü günah işlemene neden olursa, onu kes at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme gitmesinden iyidir.”

Matta 7:12: “ İnsanların size nasıl davranmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Çünkü Kutsal Yasa’nın ve peygamberlerin söylediği budur.”

Matta bölümündeki bu pasajlar dikkatle incelendiğinde Hz. İsa’nın hem beklenen Mesih olması dolayısıyla emirler sıralaması hem de Yahudi inancına mensup olan kişilere hitap etmesi sebebiyle kendisinden önce koyulan kurallara da dikkat çekerek mevcut dinde revizyona gittiği görülmektedir.

Ayrıca yukarıda belirtilen ilk iki pasajda Hz İsa, ataların geçmişte söyledikleri sözler üzerinden halkına yaptığı çağrılarda hep bir adım öteye giderek hoşgörünün sınırlarını genişletmeyi amaçlamıştır. İlk pasajda, kardeşe öfkelenmenin bile yüksek kurula yargılanma konusu haline gelmesi Hz. İsa’nın hoşgörü sınırlarını bir adım öteye götürmesine örnek teşkil etmektedir. İkinci pasajda ise Yahudi inancında olduğu gibi aile kurumunun devamlılığı ve zinanın tahribat gücü dolayısıyla engellenmesi için uyarılarda bulunulmuştur. Üçüncü pasajda ise genel geçer bir kural haline gelmiş olan bir davranış Hz. İsa tarafından emir olarak sunulup teolojik ahlâk sisteminde bir yer edinmiştir.⁸⁷

Semavi dinlerin son temsili olan İslâm’da da diğer dinlere paralel olarak bir ahlâk sistemi mevcuttur. İslâmiyet’te de tıpkı diğer dinlerde olduğu gibi kural koyucu olan Allah, hem Kur’an-ı Kerim aracılığıyla ahlâkî kurallar bütünü belirlemiş hem de insanların bunu somut bir şekilde deneyimlemeleri için Hz. Muhammed görevlendirilmiştir. Ahlâkın Allah tarafından belirlenmesinin gerekçesi, Allah’ın ezeli ilmi dolayısıyla mutlak bilgiye sahip olması ve Rahman isminin neticesi olarak insanlar için daima iyiyi istemesidir.⁸⁸

Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de ortaya koyduğu ahlâkî kuralların bazıları şu şekilde sıralanabilir:

⁸⁷ Yaran, *Ahlâk ve Etik*, 343.

⁸⁸ Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an*, Fecr Yayınları, Ankara 2016, 353.

“Sizi ve daha önceki nesilleri yaratana saygılı olun.”⁸⁹

(Ey Muhammed! Benim adıma) “De ki: Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının; bu dünyada iyilik yapanlara iyilik vardır. Allah’ın yarattığı yeryüzü geniştir. Sabredenlere karşılıkları hesapsız olarak ödenecektir.”⁹⁰

“De ki: Gelin size Rabbinizin haram kıldığı şeyleri anlatayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyi davranın yoksulluktan korkarak çocuklarınızı öldürmeyin. Kötülüğün gizlisine de açığına da yanaşmayın. Allah’ın haram kıldığı cana kıymayın. İşte bunlar düşünün diye Allah’ın emrettikleridir.”⁹¹

Kur’an’da geçen bu ayetler birlikte değerlendirildiğinde Allah’ın kurduğu ahlâk sisteminde hem topluma hem de kişinin kendisine karşı ahlâkî sorumluluklar yüklediği görülmektedir. Bu yolla Allah ahlâkın boyutlarını genişleterek kişiyi sadece topluma karşı ahlâklı olması ile sınırlandırmamıştır.⁹²

Birinci ve ikinci ayette geçen ifadelerle kişinin varlığını borçlu olduğu Allah’a saygılı olunması gerektiği vurgulanırken üçüncü ayette geçen ifadelerde de kişinin hem kendisine hem de topluma karşı görevleri hatırlatılarak anne-babaya saygı, çocuk hakları, yaşama hakkı, kötülüğün engellenmesi gibi birçok konuda ikazda bulunulmuştur.

Semavi dinler bütünüyle değerlendirildiğinde, bu dinlerden herhangi birine inanan bir kimse için Tanrı, kural koyucu olduğu gibi insanlar için iyiyi istediğinden ahlâk kurallarını bizzat belirleyip insanlara bildiren varlıktır. Ayrıca Tanrının insana iyiyi kötünden ayırt etme melekesi vermesi, aynı zamanda vahiy ile desteklenmiş bir ahlâk sistemi belirlemesi, bazı dinî ahlâk teorilerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ahlâk teorileri, vahiy akıl dengesinde ağırlık merkezinin değişmesine bağlı olarak farklılık göstermiştir.⁹³

Bu teorilerin hareket noktası davranışın “özü itibariyle mi?” yoksa “onu bir şey yapan şey ile mi?” iyi veya kötü olarak tanımlanacağıdır. Yani bir davranışın iyi veya kötü olarak tanımlanmasında Tanrı’nın buyrukları mı etkili olmuştur yoksa davranış, Tanrı buyrukları olmaksızın zâtı itibari ile mi iyi veya kötü özellik taşır?⁹⁴

⁸⁹ Şuara/184.

⁹⁰ Zümer/10.

⁹¹ En’am/51.

⁹² Özsoy, Güler, *Konularına Göre Kur’an*, 393.

⁹³ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 81.

⁹⁴ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 81.

Bu sorular ahlâk felsefesinin en önemli ve eski sorularından biri olmakla beraber ilk defa Platon'un *Euthyphro* diyalogunda sistemli bir şekilde tartışmaya açılmıştır. Platon'un bu eserinde dindarlık "Tanrının sevdiği şey" olarak tanımlanırken dinsizlik "Tanrının nefret ettiği şey" olarak tarif edilince Platon, dindarlığı, "Tanrı sevdiği için mi iyidir"; yoksa "dindarlık zatı itibarıyla iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?" sorusunu tartışmaya açmış ve bu soru tarihe *Euthyphro* ikilemi olarak geçmiştir.⁹⁵

Euthyphro tartışması zamanla felsefenin sınırlarını aşarak özellikle semavi dinlerde tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların temelinde ise epistemolojik kaynağın ağırlık merkezi ve ontolojik olarak değerlendirmesi üzerine yoğunlaşmış,⁹⁶ zaman zaman büyük tartışmalara da sebep olmuştur. Özellikle Yahudi, Hristiyan ve İslâm toplumlarında Tanrı ontolojik açıdan her şeyin ilk sebebi ve mümkün varlığın meydana gelmesi için kendisine muhtaç olunan neden olarak tanımlanır. Yani her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilen Tanrı, aynı zamanda ahlâkın da kaynağı olmak zorundadır. Bu da ontolojik olarak ahlâkın Tanrı ile ilişkilendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak aynı uzlaşma epistemolojik değer olarak ahlâkın belirlenmesinde olmamıştır.⁹⁷ Bunun nedeni ise insanın vahiy dışında bilgi edinme kanallarının bulunmasıdır.⁹⁸

Orta Çağ Hristiyan toplumunun önde gelen filozofları ve teologları da bu tartışmada yerini almıştır. William of Ockham ve Protestan teologların birçoğu Tanrı'nın iyi ve kötüyü belirlemede birinci aktör olduğunu savunup, iyi ve kötünün yalnızca onun bildirmesi ile bilinebileceğini savunmuşlardır.⁹⁹ Ayrıca Katolik kilisesinin teoloji anlayışını da Hristiyan teolojisine zarar verdiği gerekçesi ile reddederek kurtuluşu İsa'ya kayıtsız şartsız bağlılıkta görmekteyler.¹⁰⁰

Karl Bart'ın da dâhil olduğu bazı teologlar da Protestan teologların ötesinde radikal bir tutum sergileyerek ahlâkın da dâhil olduğu ulûhiyet alanının yalnızca Tanrı'nın bildirmesiyle yani vahiy yoluyla bilinebileceğini savunurlar.¹⁰¹ Bunun sebebini ise insan

⁹⁵ Necip Taylan, *Düşünce Tarihine Tanrı Sorunu*, Ayışığıkitapları Yayınevi, İstanbul 1998, 85.

⁹⁶ Taylan, *Düşünce Tarihine Tanrı Sorunu*, 85.

⁹⁷ Ferhat Akdemir, "Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi", *Muhafazakar Düşünce*, 2019, c.:V sayı: 19-20.

⁹⁸ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002, 57.

⁹⁹ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 82.

¹⁰⁰ Vahdettin Başçı, Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazzoğlu, *Din Felsefesi*, Eser Yay., Erzurum 2020, 216.

¹⁰¹ Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., y.y. y.t., 10.

aklının sınırlılığı ve Tanrının aşkınlığı olarak iki maddede açıklamıştır.¹⁰² Ahlâk ve Tanrı hakkında bilgi edinmek isteyen kişileri ise “aşırı kibirli” ve “ilâhî kelime bakanlığı” olarak tanımlamıştır.¹⁰³

Yine Orta Çağ Hristiyan filozoflarından Thomas Aquinas ve Katolikler, Tanrı hakkında rasyonel akılla edinebileceğimiz bilgileri reddetmekten kaçınarak, iki katmanlı bir ahlâk anlayışıyla davranışları sınıflandırmışlardır. Onlara göre ilk sınıflandırmaya tabi olan davranışlar insan akli ile bilinebilecek düzeyde bilgilerken ikinci katmanda olan bilgiler Tanrı’nın bildirmesi ile bilinebilir düzeydedir. Bu yüzden Tanrı’nın vahiy göndermesi zorunludur.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi Hristiyan dünyasında ahlâkın kaynağı olarak Tanrı’yı görme konusunda uzlaşa sağlayan iki mezhep epistemolojik değer noktasında taban tabana zıt görüşler bildirmişlerdir. Bu yaklaşım benzer şekilde İslâm mezheplerinde de görülmüştür.¹⁰⁵

İslâm mezheplerinde -özellikle kelim ve fıkıh disiplinlerinde- tıpkı Euthyphro dilemmasında olduğu gibi bir tartışma alanı bulunmaktadır. Buradaki tartışma alanı da Hristiyan mezheplerinde olduğu gibi ontolojik açıdan Allah tarafından belirlenmiş olduğu kabul edilirken, epistemolojik düzlemde iyi ve kötünün bilinmesi ya da insanın iyi ve kötüye ulaşma imkânı tartışma konusu olmaktadır.¹⁰⁶

İslâm itikadî mezheplerinden olan Cebriyye, insan iradesini bütünüyle yok sayan ve insanı rüzgâr önünde savrulan bir yaprağa benzettiğinden, insanın hiçbir şeyin belirleyicisi olmadığı gibi ahlâkın da belirleyicisi olamayacağını savunmuştur.¹⁰⁷ Bu bağlamda iyinin belirlenmesinde insan etkili olmadığından ahlâkın otonomluğundan söz etmek mümkün olmadığı için “teistik sübjektivizm” gerçekleşmektedir.¹⁰⁸

İslâm mezheplerinden bir diğeri olan Eş’arilik de tıpkı Cebriyye ekolünde olduğu gibi “bir şey Tanrı istediği için iyidir” yargısını ile yola çıkarak Allah’ın kudret ve irade

¹⁰² Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 58.

¹⁰³ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 59.

¹⁰⁴ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 60.

¹⁰⁵ Başçı vd., *Din Felsefesi*, 216.

¹⁰⁶ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 85.

¹⁰⁷ Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2020, 31.

¹⁰⁸ Aydın, *Din felsefesi*, 320.

sıfatına vurgu yapmıştır Zira bugün büyük günah olarak sıralanan davranışların Tanrı'nın istemesi halinde iyi olarak nitelendirilebileceğine de kapı aralamaktadır.¹⁰⁹

Epistemolojik düzlemde vahiy ağırlıklı anlayışa sahip olan Eş'ari, iyi ve kötünün Tanrı tarafından belirlenmesini şu şekilde örnekleyerek somutlaştırmıştır; “Yalan sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz iyi olurdu; eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı.”¹¹⁰

Yukarıdaki ifadeler değerlendirildiğinde Eş'ari'nin, Allah'ın selbi sıfatlarından olan kudret ve irade sıfatına zarar gelmesi noktasındaki çekincesi, Allah'ta etik açıdan çıkmazlar oluşturduğu düşüncesini doğurabilmektedir. Ancak Allah'ın irade ve kudret sıfatlarının yanında, Allah'ın mutlak anlamda iyi varlık olduğu vurgusu yapıldığı takdirde tanrısal keyfilik ortadan kalkacaktır. Yani Allah kavramı, içinde mutlak gücü barındırırken mutlak iyi olma özelliğini de içerdiğinden ayrıca Tanrı bizden bir şey yapmamızı emrettiğinde bunu toplum için de iyi olduğundan, o şeyi istediğini biliriz. Çünkü Tanrının iyi oluşu, O'nun kudret ve irade sıfatlarından türemekten ziyade, O'nda kendi başına bulunan bir özelliktir.¹¹¹

Ayrıca “bir şey Tanrı istediği için iyidir” demekle “Tanrı iyi olanı ister” demek birbirinden farklı şeylerdir. Tanrının insanlar için iyi olanı istemesi ahlâkî otonomluğa zarar vermezken, bir şeyin yalnızca Tanrı istediği için iyi olması “teistik subjektivizm” adını almaktadır.¹¹²

İslâm mezheplerinden başka bir bakış açısı da Mutezile ekolünden gelmiştir. Mutezile mezhebinin üzerinde uzlaştığı ve usul-ü hamse olarak isimlendirilen beş esas prensibi bulunmaktadır. Bu prensipler şu şekilde sıralanabilir; “*Tevhid, adl, el-vad ve 'l-vaid, el-menzile beyne'l menzileteyn ve emri bi'l mâruf nehî ani'l-münker.*”¹¹³ Bu prensiplerden ahlâk felsefesi açısından dikkat çekici olanı ise adalet prensibidir. Bu prensip Tanrı'nın insanlara her iki dünyada da adil davranıp onlara zulmetmeyeceğinin garantisi kabul edilmektedir. Ancak burada önemli olan nokta, Tanrı insanlara adil davranırken insanların da iyi ve kötü arasında tercih yapmasına imkân tanınmasıdır. Bu

¹⁰⁹ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 104.

¹¹⁰ Ebu'l-Hasen Eş'ari, *Kitabul-Luma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bidâi*, Matbuatu Mısriyye, y.y., 1955, 80; ayrıca bkz. Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 98.

¹¹¹ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2022, 60.

¹¹² Aydın, *Din Felsefesi*, 320.

¹¹³ İlyas Çelebi, “Usulu'l Hamse”, *DİA*, TDV Yay. İstanbul 2012, XLII, 211.

imkân, insanların fiillerinde özgür olmasını sağlayacaktır ki sorumlu olmasının temel şartı da budur.¹¹⁴

Mutezile'ye göre duyular ve akıl yoluyla elde edebileceğimiz zorunlu bilgi ile nazar ve istidlal yoluyla edinebileceğimiz iki tür bilgi alanı bulunmaktadır. Zorunlu bilgi alanından olan bilgiler, duyularımızla elde edilir. Ancak bu bilgiler bize yakînî yani kesin bilgiyi vermezler. Akıl yoluyla edindiğimiz bilgilerimiz ise, genel hakikatlerin bilgisini bize sağlayabilecek düzeydeki bilgiler olmaktadır ve buna tefekkür gücü denilmektedir. Mutezili İmamlara göre insan bu yolla bir şeyin iyi veya kötü olduğuna karar verebilir.¹¹⁵ İkinci bilgi alanı olan müktesep alan ise akıl yürütme ve delillendirme ile kazanılmaktadır. Kişiler birinci alan olan zorunlu alanla empirik düzeydeki bilgileri edinir ve akıl yoluyla da o bilgiler hakkında bir sonuca varır. İkinci bilgi alanı olan müktesep alanla da, akıl yürütme ve mukayese yöntemleriyle iki olay arasında illiyet bağı kurularak bir hükme varılabilir. Bununla birlikte nazar ve istidlal yolu Mutezile'nin bazı âlimleri tarafından Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette bilinebilmesinin yolu olarak öne sürülmüştür.¹¹⁶

Yukarıdaki paragraflar değerlendirildiğinde; Mutezile mezhebine göre, öncelikle insanın sorumlu olabilmesi açısından fiillerinin yaratıcısı olması gerekmektedir. Çünkü iyi ve kötüyü Tanrı belirlerse insan adalet gereği fiillerinden sorumlu olmayacağı için Allah'ın ceza veya mükâfat uygulaması O'nda adaletsizliğe sebep olacaktır. Bununla beraber Allah'ın insanda “*istitaat*”¹¹⁷ sağlamasından dolayı akıl sahibi her varlık iyi ve kötüyü kendi zihninde belirleyecek güçtedir bundan dolayı insan fiillerinin hem yaratıcısı

¹¹⁴ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 85-86.

¹¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l Usulu'l Hamse*, (Çev.: İlyas Çelebi) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. İstanbul 2013, I, 26.

¹¹⁶ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usulu'l Hamse*, 27.

¹¹⁷ İstitaat, Kişinin sorumlu olmadan önce kendisinde o eylemi yapacak kudretin bulunması olarak tanımlanmaktadır. Kur'anı Kerim'de ise bu ifade insanın kısmî bir gücünün olduğuna işaret etmek için kullanılmıştır. İslâm mezhepleri, istitaatin insanda mevcut olduğu konusunda uzlaşsa da insana veriliş zamanı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Buna göre, Mutezile mezhebine göre istitaat, fiilden önce bulunur ve bu gereklilik arz eder. Çünkü insanın bir fiili gerçekleştirmesinden önce o fiili gerçekleştirecek kudrete sahip olması gerekir. Ehlisünnete göre ise istitaat, eylemden hemen önce Allah tarafından yaratılır ve eylemin bitmesi ile de yok olur, Yani iki eylem arasında istitaat olmamakla beraber her eylem yeni bir istitaate mecburdur. Detaylı bilgi için bkz: Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l Usulu'l Hamse*, II, 148; Yusuf Şevki Yavuz, “İstitaat”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 339-400.

hem de sorumlusudûr.¹¹⁸ Bu da ahlâkî otonomluğu desteklediğinden Mutezile’de objektif bir teistik anlayış olduğu kabul edilebilmektedir¹¹⁹

İslâm mezheplerinden bir diğeri olan Maturidi mezhebi de diğer mezheplerde olduğu gibi ontolojik düzlemde Tanrı’nın yegâne yaratıcı olduğunu kabul etmektedir. Ancak fiillerin yaratılması konusunda diğer mezheplerden farklı bir yol izleyerek uzlaşmacı bir tavır sergilemiştir. İmam Mâturidi hem bilgiyi sınıflandırarak hem de insan fiillerini değerlendirerek, Tanrısal alan ve beşeri alanı birbirinden ayırıp teolojik kargaşayı ortadan kaldırmıştır.¹²⁰

Maturidi mezhebinde bilgi; duyularımız, nazar ve haber olmak üzere üç başlıkta sınıflandırılmaktadır. Duyularımızla edindiğimiz bilgiler zorunlu bilgi olup bizim hayatta kalabilmemiz için hayati olan bilgi alanıdır. Aynı zamanda acı ve hazzın da tecrübe edildiği alan burasıdır. Bir diğer bilgi alanı olan haber ise, Tanrı’nın insana ilettiği kesin bilgileri ifade etmektedir. Son olarak nazar ile edinilen bilgi alanı da akıl yürütmeyi ifade etmektedir ki bu da duyular yolu ile edindiğimiz bilgiler ışığında gerçekleşebilir.¹²¹

İnsan fiillerini de uzlaşmacı bir tavırla sınıflandıran Maturidi, Mutezile mezhebindeki “kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu” görüşü ile Eş’arilikteki “Tanrı’nın insan fiillerinin yaratıcısı olduğu” anlayışını reddederek, insan fiillerinin tek düzlemde tartışılmayacağı görüşünü savunmuştur. Maturidi, insan fiillerinin bir yönünü ontolojik bağlamda her şeyin yaratıcısı olması sebebiyle, Tanrı’ya dönük olarak

¹¹⁸ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 86.

¹¹⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 320.

¹²⁰ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 87.

¹²¹ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 107.

açıklarken, Tanrı'nın insanda yarattığı ve insan fiillerinin sebebi olduğu “kesb teorisi”¹²² ile de insana dönük yönünü açıklamıştır.¹²³

İnsanlığın en eski semavi dini olarak bilinen Yahudilik inancında da Hristiyanlık ve İslâmiyet'te olduğu gibi ahlâkî olanın kim tarafından belirlendiği tartışma konusu olmuştur. Bu tartışma bir neticeye ulaşmasa da kimi teologlar iyilik, kötülük, adalet gibi kavramlar yalnızca Tanrı'nın bildirmesi ile bilinebileceğini iddia ederken kimi teologlar insan zihni ile bu kavramların bilinebileceği iddiasını öne sürerek eşyanın tabiatında bu özelliklerin olduğunu iddia etmiştir.¹²⁴

1.1.2. Din-Ahlâk Ayrılığı

İlk çağlardan bu yana her zaman taraftarı bulunmuş olan din ahlâk ayrılığı düşüncesi, genel olarak ahlâkî din dışı temellere dayandırarak delillendirmeye çalışan filozoflar tarafından savunulmuştur. Ancak buradaki delillendirme daha çok din ile ahlâkın birbirinden bağımsız olduğu ön kabulüyle yola çıkılarak veya din-ahlâk özdeşliğini savunan teistlerin delillerini çürütme yoluyla, din-ahlâk ilişkisinin zararlı olduğunu ortaya koyma şeklinde gerçekleşmiştir.¹²⁵

İlk yaklaşımı esas alan filozoflardan biri fideist ve egzistansiyalist olan Soren Kierkegaard'dır. Kierkegaard'ın din ve ahlâk ilişkisini eserlerinde işlerken, fideist yönünün ağır bastığı görülmektedir. Nitekim o ahlâk anlayışını *Korku ve Titreme* eserinde açıkça ortaya koymaktadır. Eserin konusu *Kitâb-ı Mukaddes*'te geçen İbrahim ve İshak'ın

¹²² Kesb, kişinin eylemlerini gerçekleştirmesinden önce Tanrı tarafından kendisine verilen güç veya kudret olarak tanımlanmaktadır. İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışma konusu haline gelen kesb terimi ilk defa Ebu Hanife tarafından, bir kelimeli terimini ifade edecek şekilde ele alınmıştır. Bu kavramın kelam açısından önemi insanın, eylemlerinin sahibi olup olmadığı, eğer sahibi ise eylemlerde Tanrı'nın konumunun ne olduğudur. Mutezile kelamına göre insan eylemlerinin tamamının sahibidir. Bu yüzden kesb insana aittir. Ehli-sünnet kelamının temsilcilerinden biri olan Eş'ari kelamına göre ise fiiller iki şekilde sınıflandırılmaktadır: Birincisi, Tanrı'nın fiilleridir ki bu fiiller gerçek manada yaratmayı ifade eder. İkincisi ise, insan fiilleridir, bu fiiller ise yaratma olmaksızın kulun mecazi anlamda fiillerin faili olmasıdır. Bu türdeki yaratma da kesb olarak tanımlanmaktadır. Ehl-i Sünnetin diğer bir temsilcisi olan Maturidi kelamına göre ise Tanrı eylemi yaratır; insan ise yaratılan eylemi gerçekleştirmek için Tanrı tarafından kendisine verilen kudret ile eylemi gerçekleştirmek için doğal bir yönelime geçer. Bu da Tanrı'yı gerçek yaratıcı yaparken, insanı kâsib yapar. Detaylı bilgi için Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb” *DİA*, TDV Yay., Ankara 2022, XXV,304-306.

¹²³ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 87.

¹²⁴ Başçı vd., *Din Felsefesi*, 217.

¹²⁵ Akdemir, “Ahlâkî Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı- Ahlâk İlişkisi”, 35-53.

kıssasıdır. Bu kıssaya göre Tanrı İbrahim'den oğlu İshak'ı kendisi için kurban etmesini ister. İbrahim de Tanrı'nın isteğini sorgulamadan kabul eder.¹²⁶

Kierkegaard kıssayı eserinde anlatırken iman ve akıl arasındaki paradoksa dikkat çekerek, imanı; içinde risk barındıran akıl dışı bir eylem olarak ifade etmiştir.¹²⁷ Buna göre Tanrı'nın İbrahim'den talep ettiği şey akıl ve duygular ile açıklanamayacak kadar karşıtlık barındırmaktadır. Bundan dolayı Kierkegaard, imanın akıl ile karşı karşıya geldiği noktada, aklın terk edilmesi gerektiğini ifade ederek, asıl teslimiyetin de burada olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda Kierkegaard'ın ahlâk anlayışı değerlendirildiğinde, Tanrı anlayışının ahlâk felsefesini de etkilediği görülmektedir. Buna göre din ahlâkî yargılar ile çatışma noktasına geldiğinde dini buyruklar ahlâkî yargılara baskın gelerek onu ekarte eder. Kişi bunu yaparak aklını yitirir ancak Tanrıyı kazanır.¹²⁸

Din-ahlâk ilişkisizliğinin ikinci yaklaşımı ise Ludwig Wittgenstein tarafından ileri sürülmüştür. Felsefesini açıklarken dilin ve dünyanın sınırlarını düşüncelerin sınırlarıyla açıklayan filozofa göre dünya olgular bütününden oluşmaktadır ve biz olgular dışındaki her şey hakkında susmak zorundayız. Olgusal olmayan şeyler hakkında konuşulamayacağını ileri süren filozofa göre din, ahlâk gibi olgusal sınırların dışındaki alanlar hakkında da susmamız gerekmektedir. Çünkü dilimizin sınırları dünyamızın da sınırlarını belirlemektedir.¹²⁹

Felsefî anlayışı iki döneme ayrılan filozof ikinci döneminde “dil oyunları” teorisi ile felsefesini ortaya koymuştur. Ona göre din, bilim, sanat, ahlâk... Hepsi birbirinden farklı dil oyunlarından ibarettir ve hiçbir dil oyunu diğeri ile ilişki içerisine giremez ve hepsi kendi içerisinde anlam bulmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde din ve ahlâk da birbiriyle ilişkilendirilemeyecek iki alandır.¹³⁰

Kierkegaard ve Wittgenstein'in teorileri değerlendirildiğinde her iki filozofun da din ve ahlâkın bir arada olamayacağını farklı şekillerde ortaya koymaya çalıştığını

¹²⁶ Selda Ataer, *Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006, 114.

¹²⁷ Akdemir, “Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, 35-53.

¹²⁸ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (Çev. İsmail Yerguz), Say Yay., İstanbul 2015, 48-50.

¹²⁹ Akdemir, “Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, 35-53.

¹³⁰ Akdemir, “Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, 35-53.

görmekteyiz. Kierkegard katı imancı bir yaklaşımla dini önceleyerek akli hiçbir unsuru dinin önünde tutmamaktadır. Bu tutumu ahlâk felsefesinde de koruyarak, din ve ahlâk arasındaki çatışmada dinin öngördüğü şekilde eyleme geçilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Wittgenstein ise felsefesinin ikinci döneminde ortaya koyduğu dil oyunları kuramına göre, din ve ahlâk birbirinde farklı kuralları olan dil oyunlarıdır. Dolayısıyla her iki alan da kendi içinde bir bütünlüğe sahiptir. Bu da her iki alanı birbirinden bağımsız kılarak bir bütünleştirilemeyen ilişkisizlik doğurmaktadır.¹³¹

Bu görüşlerin yanı sıra bir de din-ahlâk karşıtlığını savunan filozoflar da bulunmaktadır. Bu filozoflar ilişkisizliğin bir adım ilerisine giderek dinin ahlâk açısından birçok savaşa sebep olması sebebiyle, dinin ahlâk açısından son derece zararlı bir alan olduğunu savunmuşlardır.¹³² Bu tezlerini temellendirmek için de bazı fikirler öne sürmüşlerdir. Bunlardan biri, din dogmatik bir alan olup değişime dirençli bir alandır ancak ahlâk bunun tam tersi yönde empirik düzeyde, sürekli değişim halinde olan ve toplumdan topluma farklılık arz eden bir konu alanıdır. Dogmatik, değişmez bir alan empirik bir konu alanına temel olamaz. Bu konudaki başka bir teori de Henry Halzitt tarafından geliştirilmiştir. Ona göre dini alan Tanrısal alanla doğrudan ilişkili olup, dinin emrettiği şey de daima kutsal kabul edilmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde din tarafından doğrusal olarak emredilen ahlâkî bir yargı da kutsal ve dogma olarak kabul edilir. Bu da ahlâkın doğasına aykırıdır.¹³³

Din ahlâk karşıtlığındaki başka bir teori ise, Bernard Russell tarafından öne sürülen dinin bir tabu ahlâkına dönüşmesi teorisidir. Ona göre dini emirler, yalnızca Tanrı'nın emretmesinden dolayı, rasyonel bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulmadan, itaate dayalı bir emir silsilesidir. Bu anlayışa göre Tanrı emreder insanlar ise itaat eder¹³⁴

Başka bir görüşe göre ise, Tanrı bir ahlâk yasası belirledikten sonra, ahlâkî olarak tanımladığı eylemlerin karşısına, ödül-ceza sistemine karşılık gelecek kavramlar koyarak, çıkarıcı, bencil ve ahlâkî olmayan toplumlar yaratır. Bu toplumlar herhangi bir eylemi gerçekleştirirken, eylemin sonucunda bulunan ödül veya cezaya bakarak o eylemin

¹³¹ Akdemir, "Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı- Ahlâk İlişkisi", 35-53.

¹³² Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2022, 182.

¹³³ Akdemir, "Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı- Ahlâk İlişkisi", 35-53.

¹³⁴ Bernard Russell, *Düşünceler*, (çev. S.Eyüboğlu- V. Günyol), Say Yay., İstanbul 1982. 61-62.

doğasına göre değil sonucuna göre hareket etmektedir. Buna karşılık seküler biri ahlâkî bir eylem karşısında sonucuna göre değil, eylemin özüne göre hareket eder.¹³⁵

Din dışı ahlâkın savunusu değerlendirildiğinde yapılan eleştirilerin birçoğunun yetersiz olduğu görülecektir. Öncelikle dini gerekçelerle yapıldığı söylenen veya gerçekten dini gerekçelerle yapılan savaşlar bulunmaktadır. Ancak bu savaşların çıkması veya çıkarılmasının gerçek nedenleri çoğu zaman dinsel olmayıp tamamen beşeri menfaatlere dayanmaktadır.¹³⁶ İkinci bir teori olan dindeki her şey gibi ahlâkın da kutsal olması teorisidir ki bu da kapsamsız bir bakış açısıdır. Çünkü dinlerdeki ahlâk sistemlerinde genel olarak evrensel nitelik taşıyan yalan söylememek, hırsızlık yapmamak, komşuluk ilişkiler vb. birçok konu barındırmaktadır ve yüzyıllardır değişmemesine rağmen bir sorun teşkil etmemektedir. Üçüncü teori ise Russell tarafından aktarılan, ahlâk sisteminde gerekçe sunulmaması teorisidir. Bu da domuz etinin haram kılınması gibi spesifik bir olay üzerinde genel yargılara varmanın sonucudur. Özellikle İslâm dini incelendiğinde ahlâkî davranışların çoğu gerekçelendirilerek emredilmiştir.¹³⁷ Dördüncü teori de dinlerde ödül-ceza sisteminin kullanılmasıdır. Bu yargı da herhangi bir teist için ahlâkî bir eylemden önce düşünülen bir durum olmamaktadır. Buna örnek verilecek olunursa; karşıdan karşıya geçmek isteyen bir yaşlıyı gören birinin yapacağı ilk şey eylemin sonucunda kazanacağı sevabı düşünmek değil; aksine eylemin bizatihi kendisinde bulunan “iyilik” sebebiyle yapılır.¹³⁸

Bütün teoriler birlikte değerlendirildiğinde din dışı ahlâk, herhangi bir sistemlilik taşınamamakla birlikte genel olarak kişiye veya bir döneme bağlı kalan teorilerden ibaret olduğu görülmekle birlikte ve itiraz edilecek birçok noktası da bulunmaktadır. Dolayısıyla din ahlâk karşıtlığının savunusunu yapan filozofların bir karşıtlığın olduğu ön kabulüyle yola çıktıkları görülmektedir.¹³⁹

¹³⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 337.

¹³⁶ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 182.

¹³⁷ M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, *AÜİFD*, XLIV, s.1, 135-160.

¹³⁸ Akdemir, “Ahlâkî Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı- Ahlâk İlişkisi”, 35-53.

¹³⁹ İbrahim Hakkı Aydın, “Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, s.35, 1-23.

1.1.3. Din-Ahlâk İlişkisi

Din-ahlâk ilişkisi, din-ahlâk özdeşliği ile onun tam karşıtı olan din-ahlâk ayrılığı arasındaki gerilimin ortadan kaldırılması için uzlaşı olarak sunulmuş ve meşruiyeti kabul görmüş bir teoridir. Bu uzlaşı veya teori insan doğasına uygun olmakla beraber kutuplaştırmayı büyük ölçüde yok etmektedir.¹⁴⁰

Din-ahlâk ilişkisi psikolojik açıdan insan doğasına uygun bir teoridir.¹⁴¹ Çünkü insan doğası gereği hem inanca meyilli¹⁴² hem de sosyal bir varlık olması sebebiyle toplumsal kurallara ve ahlâka muhtaçtır.¹⁴³ Toplamlar bir arada yaşamak için bazı kurallara uymak zorunda iken dinin de hem psikolojik destek hem de motivasyon sağlayacak alan açması insanların bir arada yaşamasını kolaylaştırmaktadır. Buradaki destek, din-ahlâk özdeşliğindeki gibi bir zorunluluk ifadesi olmayıp ahlâkın dinle beraber yol aldığı üçüncü bir yoldur. Buna göre ahlâk ve din birbirinden farklı iki alan olmakla beraber birbirini olumlu yönde desteklemektedir.¹⁴⁴ Din bu bağlamda insana zorlu yolculuğunda destekte bulunarak insana “insanlaşma” yolunda gidilebilecek kestirme yolu gösterip kılavuzluk yapmakla beraber bir de farklı boyutlarla bakabileceği yeni pencereler sunmaktadır.¹⁴⁵

Örneğin; yardım isteyen bir insanı gördüğümüzde, önce din dışı bakış açısı akabinde ise dini bir bakış açısıyla değerlendirecek olursak; birinci ihtimalde kişi yardım isteyen kişiyi gördüğünde yardım etmeliyim deyip yardım edebilir ya da yardım etmeyerek yoluna devam edebilir. Bu örnek ahlâkî açıdan değerlendirildiğinde birincisi ahlâkî iken ikincisi ahlâkî olarak değerlendirilmez. İkinci ihtimalde yardım istenilen kişinin teist olduğu düşünürse, karşısındaki insanın ondan yardım istemesi kişide şu duyguları uyandıracaktır. Yaratılma bakımından eşit olduğum bir varlık benden yardım istemekte, ona yardım etmeliyim. Çünkü beni yaratan varlık ona yardım etmemi ister. Eğer yardım etmezsem yaratılışımın gayesi olan Tanrıya kulluk vazifemi yerine getirmeyerek Tanrıyı gücendirmiş olacağım ki, bunu da Tanrı istemez. İşte buradaki durum yalnızca ahlâkî olup olmama durumu değil inançsal boyut kazanmıştır. Birinci

¹⁴⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 328.

¹⁴¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 328-329.

¹⁴² Buhari, *Cenâ'iz*, 79.

¹⁴³ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 182.

¹⁴⁴ Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 200.

¹⁴⁵ Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 202.

ihtimalde iyi ve kötü kavramlarını ön plana çıkarırken ikinci ihtimal bu kavramların yanına günah, sevap, cennet, cehennem kavramlarını da eklenmektedir. Her iki örnek birlikte incelendiğinde ikisinde de davranışın karşısındaki eylemde bir değişiklik olmazken kişinin eyleme yüklediği anlam değişikliği arz etmektedir.¹⁴⁶

Din-ahlâk ilişkisinin insan gelişimine zararlı olduğu iddia edilerek inancın her türlüşünün tehlikeli olduğu genellemesi yapılsa da ontolojik düzlemde tanrısal alanın varlığına inanan bir insan her şeyin yaratıcısı olduğu bir varlığa inanırken, O varlığın aynı zamanda ahlâkın da yaratıcısı olması kişiyi rahatsız etmemektedir. Çünkü temelde bir şeyin varlığına inanan bir teist için ahlâkın Tanrı'dan bağımsız olması imkânsızdır. Ancak ahlâkın yegâne belirleyicisi olarak Tanrı'yı görmek ve ahlâkı yalnızca dinle özdeşleştirmek, herhangi bir dine inanmayan insanları ahlâksız olmakla ithama götüreceğinden, Tanrı'nın olmadığı anda her şeyi mubah kılacağından bu bakış açısı aşırı bir tutum olmakla beraber pratik hayatta da karşılığı bulunmamaktadır. Zira pratikte ahlâkî davranan ateistler bulunmakla beraber ahlâkî olmayan davranışları gösteren teistler de bulunmaktadır.¹⁴⁷

Ayrıca ahlâkın diğer disiplinlerle de ilişkisi olmakla beraber dinle olan ilişkisi diğer disiplinlerden daha girift yapıdadır. Bunun sebebi ise tarih boyunca dinlerin her zaman ahlâkî prensipler ortaya koyarak ahlâkı dinin ayrılmaz bir parçası haline getirmesidir.¹⁴⁸ Nurettin Topçu, insan bedeni metaforunu kullanarak, din ve ahlâkın birbirinden ayrılmasını, insanın iç dünyasından ayrılması olarak tanımlamıştır.¹⁴⁹ Bu metafor bize gösteriyor ki; nasıl ki insanın bedeni iç dünyasından ayrılamaz bir parçası ise ahlâk da dinden ayrılamaz bir parçadır.

Aynı şekilde dinin ahlâk için motive edici bir unsur olduğunu düşünen çağdaş filozof S. Toulmin'e göre ahlâk; doğruyu seçmemiz konusunda bize yol gösterici iken din; bu doğrulara kalbimizle sarılmamız noktasında yardım etmektedir. Toulmin, ahlâkî ilkelerin akıl ile bulunabileceğine inanırken dinin yardım ve teşviklerinin de aynı zamanda insanı motive ettiğini ifade etmektedir.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 330.

¹⁴⁷ Saruhan, "Ahlâk, Hukuk ve Din İlişkisi", 241.

¹⁴⁸ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 183.

¹⁴⁹ Saruhan, "Ahlâk, Hukuk ve Din İlişkisi", 238.

¹⁵⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 328.

Yine ünlü filozof Bergson'da din-ahlâk ilişkisindeki olumlu yaklaşımını şu şekilde ifade etmiştir: “*İlkel dinlere ahlâksız diyemeyiz. Başlangıç açısından âdet bütün ahlâktır. Din âdetten uzaklaşmayı yasak ettiğine göre; ahlâkla din birlikte vardılar.*” Bu cümleden de anlaşıldığı gibi Bergson dini ahlâkla özdeş görmemekle birlikte, onları beraber ortaya çıkmış iki alan olarak kabul etmektedir.¹⁵¹

Din-ahlâk ilişkisine Cahiliye döneminde Hz. Muhammed'in hayatından bir örnekle de somutlaştırmak mümkündür. Hz. Muhammed'e peygamberlik gelmeden önce toplumda güvenilir bir kişilik olması sebebiyle kendisine el-Emin lakabı verilmiş ve Hz. Muhammed el-Emin sıfatı ile özdeşleşmiştir. Peygamberlik gelmeden önce kendisine verilen bu sıfat, hem toplumda ahlâkî yargıların olduğunu hem de peygamberimizin de bu ahlâkî sıfatı kendisine peygamberlik verilmeden önce de taşıdığını açıkça göstermektedir.¹⁵²

Yine İslâmiyet öncesi Cahiliye döneminde Hz. Muhammed'in de dâhil olduğu Hilfu'l-Fudul antlaşması da din-ahlâk ilişkisinde somut bir örnek olarak verilebilir. Bu antlaşma Hz. Muhammed yirmi beş yaşında iken Mekke'de yaşanan bir haksızlık sonucunda yapılmış ve o dönemde yaşanan haksızlıklarda, antlaşmaya dâhil olan herkes direniş sağlayarak hakkın yerine getirilmesi için çabalamıştır.¹⁵³ Burada da görüldüğü gibi Cahiliye Dönemi olarak adlandırılan ve dini yozlaşmanın yüksek bir düzeyde olduğu dönemde dahi toplumda ahlâkî unsur ve yargılar bulunduğunu göstermektedir.

1.1.4. Ahlâk Teolojisi

Ahlâk teolojisi, Kant tarafından ortaya atılmış ideolojik bir teoridir. Kant bu teoriyi şekillendirirken din-ahlâk ilişkilerindeki kozmolojik, ontolojik, teleolojik bütün yaklaşımlara ağır eleştiriler getirmiştir.¹⁵⁴ Çünkü ahlâk teolojisi dışındaki bütün yaklaşımlar Tanrı'dan ahlâka doğru doğrusal düzlemde belirlenen ahlâk anlayışlarını tartışmaktadır. Oysa Kant Tanrı'nın bilgisine ulaşmanın imkânına inanmamaktadır. Bu da Tanrı tarafından belirlenen bir ahlâk anlayışını imkânsız kılmaktadır.¹⁵⁵

¹⁵¹ Henry Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Karasan), M.E.B. Yay., Ankara 1949, 168.

¹⁵² Hüseyin Algül, “Emîn”, *DİA*, TDV Yay. İstanbul 1995, XI, 111; ayrıca bkz.: Saruhan, “Ahlâk, Hukuk ve Din İlişkisi”, 240.

¹⁵³ Muhammed Hamidullah, “Hilfu'l-Fudul”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1998, XVIII, 31-32.

¹⁵⁴ Yazoglu, “Din-Ahlâk İlişkisine Genel Bir Bakış”, 33-45.

¹⁵⁵ Aydın, *Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, 3.

Kant, Tanrı ahlâk ilişkisini Tanrı'dan insana doğru belirlenemeyeceğini ortaya koyduktan sonra genel geçerliği kabul edilmiş olan ahlâk kavramından yola çıkmış ve ahlâk kanununun bir gereği olan “*en yüksek iyi*” kavramına ulaşmaya çalışmıştır. En yüksek iyi, ahlâkî bakımdan ulaşılacak istenen son nokta olduğundan bu noktada Tanrı'ya ve ruhun ölümsüzlüğüne inanma zorunlu hale gelmektedir.¹⁵⁶ Burada dikkat edilirse Tanrı'ya inanma bir kanıt değil, varsayımsal bir zorunluluk ifade etmektedir. Yani Kant felsefesinde “Tanrı vardır” değil, “Tanrı'nın zorunlu olarak var olması gerekmektedir” anlayışı hâkimdir.¹⁵⁷

Varsayımsal bir zorunluluk taşıyan Tanrı anlayışı, tarihte birçok adaletsizlikle karşı karşıya kalan toplumların adalet arayışında, adaleti sağlaması gereken bir Tanrı'ya inanma arzusu, Kant'ın zorunlu Tanrı anlayışı ile örtüşmektedir. Bu da tarihte ahlâk teolojisinin pratik örnekleri olduğunu göstermektedir. Ancak görüldüğü gibi bunun sistematik bir teori şeklinde sunulması Kant ile olmuştur.¹⁵⁸

Felsefesini ahlâk ve ödev ahlâkî üzerine kuran filozof, dine de bu bakış açısı ile yaklaşmıştır. Ona göre din, vahyedilmiş ve tabi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Vahyedilmiş dinde ödev, Tanrı tarafından belirlenerek insanlara ulaştırılır. Bundan dolayı insan Tanrı buyruğu olmaksızın bir şeyin ödev olup olmadığını bilmemektedir. Ancak bunun tam tersi olan tabi dinde bir şeyin ödev olarak bilinmesi Tanrı tarafından değil bizatihi akıl tarafından belirlenerek ilahi buyruk olarak kabul edilebilir.¹⁵⁹

Görüldüğü üzere Kant felsefesinde vahiy bir bilgi değeri taşımamakla beraber, bir itibar kaybı da yaşamaktadır. Buna göre vahiy ile bilinebilecek şeylerin aslında akıl yolu ile de bilinebileceğine kapı aralamıştır.¹⁶⁰ Kant *Ahlâkın Metafizik Temellendirilmesi* eserinde de bu konuya dikkat çekerek insan aklının en sıradan anlama yetisi bile ahlâk söz konusu olduğunda doğru bilgiye ulaşabileceğini savunmuştur.¹⁶¹

Aklın ahlâkî konularda önemli rol oynadığı Kant felsefesinde ödev olarak belirlenen her şey aslında a priori bir şekilde aklın idesinde mevcuttur. Ona göre bütün ahlâkî ödevlerimizin kaynağı akıldır. Ancak buradaki akılla insan akli değil bütün akıl

¹⁵⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 74-82; ayrıca bkz. Aydın, *Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, 3.

¹⁵⁷ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 94.

¹⁵⁸ Aydın, *Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, 2.

¹⁵⁹ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 64.

¹⁶⁰ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 68.

¹⁶¹ Kant, *Ahlâkın Metafizik Temellendirilmesi*, 6.

sahibi olan varlıklar kastedilmektedir. Zira ahlâk yasaları yalnızca insanlar için değil akıl sahibi her varlık için geçerli olmalıdır. Bunun doğal sonucu olarak da ahlâk yasaları antropolojiden arındırılmış bir şekilde bulunmak zorundadır¹⁶²

Kant ahlâk yasalarını açıklarken, yasaların mutlak zorunluluk taşıması gerektiğini vurgulamıştır. Buradaki zorunluluk da yalnızca insanlar için değil, bütün akıl sahibi varlıklar için geçerlidir. Örneğin, “yalan söylemeyeceksin” ifadesi insanlar için geçerli olmakla beraber akıl sahibi diğer varlıklar için bir anlam ifade etmemektedir. Kant bu noktada ahlâkın dünya koşullarında değil saf aklın kavramlarında a priori bir şekilde bulunması gerektiğini ifade ederek böyle olmayan buyrukların ahlâk yasası değil pratik kural olduğunu söylemiştir.¹⁶³

Din-ahlâk ilişkisini ahlâktan yola çıkarak belirleyen Kant, öncelikle Tanrı gerçeğine düşünce veya bilgi ile ulaşamayacağını söyleyerek bunun ancak akıl yolu ile bilinebileceğini öne sürmüş ve bu yolla elde edilmiş kanıtı, “*ahlâk kanıtı*” ismini vermiştir.¹⁶⁴

Kaynağı insan tecrübesi olan ahlâk kanıtıyla Kant, insanın tecrübesinden hareketle onda olmazsa olmaz bir yükümlülük meydana getirerek Tanrı’nın olduğu gerçeğini postulat şeklinde ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda Kant’ın ahlâk delilinin saf pratik akıl ile Tanrının varlığını zorunlu bir postulat olarak belirlenmesi ve ahlâkın rasyonel bir temele oturtulması gibi iki ana işlevi bulunmaktadır.¹⁶⁵

¹⁶² Kant, *Ahlâkın Metafizik Temellendirilmesi*, 24.

¹⁶³ Kant, *Ahlâkın Metafizik Temellendirilmesi*, 4.

¹⁶⁴ Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 3.

¹⁶⁵ Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 3.

İKİNCİ BÖLÜM

PLOTİNUS FELSEFESİNDE AHLÂKİ ERDEMLER VE DİN

2.1. AHLÂK FELSEFESİ

2.1.1. Ahlâk Anlayışındaki Bazı Temel Kavramlar

Plotinus'un ahlâk felsefesini ele aldığı müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Ancak *Enneads* adlı eserindeki bazı kitapları yalnızca ahlâk konularına ayırmıştır. Söz gelimi, *I. Ennead*'ın ikinci bölümü erdemler üzerine yazılmıştır. Plotinus bu kitabında erdemleri tanımlamıştır. Dördüncü kitabı mutluluk, sekizinci kitabı ise kötülük ve kötülük problemi üzerine yazılmıştır. Plotinus sadece bu kitaplarında değil başka kitaplarında da ahlâka dair görüşlerini ifade etmiştir. Bu yüzden Plotinus'un eseri onun ahlâk anlayışını ortaya koyması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Plotinus'un felsefesini ortaya koyarken metafiziğinde olduğu gibi ahlâk felsefesinde de İlk Çağ filozoflarından etkilendiği görülmektedir.¹⁶⁶

Plotinus'un ahlâk felsefesini ele almadan önce ahlâk felsefesinin bazı problem alanlarını ortaya koymak gerekmektedir. Bunların ilki ahlâkın belirleyicisinin kim veya ne olduğudur. Bir önceki bölümde bazı filozofların ahlâkın belirleyicisine dair görüşleri ortaya konulmuştur. Bunun yanında insan eylemleri de ahlâk felsefesinin problemleri arasındadır. Bu problem alanı insanın eylemlerinde özgür olup olmaması ile ilgilidir. Plotinus insan eylemleri ve özgür irade ile ilgili görüşlerini eserindeki bazı bölümlerde ortaya koymuştur. Ahlâk felsefesinin başka bir problem alanı ise evrende kötülüğün olup olmaması ve eğer kötülük var ise kaynağının ne olduğudur. Plotinus bu problem alanını da *I. Ennead*'ında ayrıntılı şekilde incelemiştir.¹⁶⁷

2.1.1.1. Mutluluk

Plotinus, mutluluk konusundaki fikirlerini *I. Ennead*'ında bulunan dördüncü bölümünde ortaya koymuştur.

¹⁶⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 213.

¹⁶⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 213.

Plotinus mutluluk kavramını incelerken onu metafizik alanın dışına iterek zekâ ile özdeş kabul ettiği entelektüel alanda incelemiştir. Bu incelemeyi yaparken de öncelikle Aristoteles'in eserinde ifade ettiği mutluluk ile fonksiyonellik arasındaki korelasyonu ve mutluluğun amaçsal boyutunu ele almıştır. Daha sonrasında ise mutluluğu bilgelik ile paralel kabul ederek bilge insanın eylemlerini incelemiştir.¹⁶⁸

Plotinus mutluluğu tanımlamadan önce mutlulukla ilgili tanımlamaları eleştirel biçimde incelemiştir. Öncelikle mutluluğun iyi yaşamak olarak tanımlanması üzerinde durmuştur. Plotinus iyi yaşamının tabiata uygun yaşamakla paralel olduğunu ifade ederek bu tanımlamanın hayvanların da mutlu olmasını gerektireceğinden dolayı tanımlamayı eksik bulmuştur. Sözelimi bir kuşun temel tabiatı ötmek olduğundan kuş öttüğü için mutlu olmalıdır.¹⁶⁹ Mutluluk amaçla tanımlanırsa; hayvanlar da dâhil olmak üzere amacına ulaşan bütün varlıkların mutlu olması gerekir. Çünkü amaçsal mutluluk söz konusu olduğunda bitkiler bunun dışında tutularak yalnızca hayvanlara mutluluk sağlanırsa tanımlama yanlış olur. Son olarak mutluluk hazla tanımlanırsa, hazzın iyilik olduğu konusundaki yargıya varma yeteneği olan varlığa ait olduğundan, burada duyumlamanın ötesinde bir şeyden bahsedilir; bu da zekâdır. Zekâ da bir varlığı diğer varlıktan üstün kılan temel gerekçedir.¹⁷⁰

Plotinus mutluluk tanımlamalarını tartıştıktan sonra mutluluğun ne olduğunu aşamalı olarak inceler. Mutluluk nedir? sorusunu, "*hayatın yalnızca bir türüdür*" şeklinde cevaplandırır. Çünkü ona göre hayat, birçok ahlâkî yargıyı içinde barındırmakla beraber kendisinde aşamalılık da barındırır. Söz gelimi ilk sıradaki varlığın hayatı ile ikinci sıradaki varlığın hayatı birbirinden farklıdır. O halde mutluluk da bu aşamaların en üstünde bulunana yani yetkin varlığa layıktır.¹⁷¹ Eğer mutluluk yalnızca tanrılara ait bir kavramsa neden insanlar için de kullanılmaktadır? Plotinus insanın mutluluğa erişebilme imkânını "*tam hayat*" kavramı ile sunmuştur. İnsanın bu hayata erişimi de bilgi ile mümkündür.¹⁷²

Plotinus mutluluğa erişmiş kişiyi bilge olarak tanımlamıştır. Bilge kimse mutluluk için başka birine ihtiyaç duymaz; onun ihtiyacı olan kimse yalnızca kendisidir. Kendisinin

¹⁶⁸ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 4).

¹⁶⁹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 4, 1).

¹⁷⁰ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 4, 1).

¹⁷¹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 4, 3).

¹⁷² Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 4, 3).

bileşik bir yapıda olduğunun farkında olarak bedensel ihtiyaçlarını bilir ve ona uygun davranır. Ancak bunları yaparken bedensel hazların peşinde değildir. Yani bedensel gereklilikleri yerine getirirken, bedeninin ona ihtiyaç duymasından kaynaklı yaptığının farkındadır.¹⁷³

Plotinus bilge insanı tanımladıktan sonra onun ıstıraplar, talihsizlikler, elemeler karşısındaki tavrını da ortaya koymuştur. Buna göre bilge insan hastalıklar, talihsizlikler sebebiyle mutsuz olmaz. Çünkü bu tür sorunlar ruhun alt kısmıyla ilgilidir ve ruhun üst kısmını etkilemez. Ancak ıstırap ve talihsizliklerin olmadığını da iddia etmez. Bunun sebebi ise duyulur âlemde bu tür sorunların olacağını bilmesidir.¹⁷⁴

Plotinus iki bilge insanın durumunu karşılaştırarak mutluluk kavramını somutlaştırmıştır. İki bilge insandan biri herhangi bir ıstırap veya talihsizlik olmaksızın hayatını devam ettirmektedir. Bir diğer bilge insan da ıstırap ve talihsizliklerle dolu dezavantajlı bir hayat sürmektedir. Bu iki insanın mutluluğu karşılaştırıldığında biri diğerinden daha mutsuz değildir. Her ikisi de aynı mutluluğa sahiptir. Çünkü bedensel ıstıraplar bilge insanı mutsuz etmez.¹⁷⁵

Görüldüğü gibi Plotinus bilgi ile mutluluğu birbirine paralel iki kavram olarak kullanmış ve onun entelektüel bir eylem olduğunu ortaya koymuştur. Mutluluğa erişim de yine diğer ahlâkî yargılar gibi maddi olandan soyutlanıp ruhun üst katmanı ile beraber olmakla ilişkilendirilmiştir.¹⁷⁶

2.1.1.2. Erdem

Plotinus erdem konusundaki görüşlerini *I. Ennead*'ında bulunan ikinci bölümünde ortaya koymuştur.

Plotinus'un erdem konusundaki görüşlerinde Platon etkisi görülmektedir. Zira Plotinus da Platon gibi dünyayı mümkün dünyaların en iyisi olarak kabul eder; ancak bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olması onun mükemmel bir dünya olduğunu göstermez. Plotinus felsefesinde mükemmel olan her zaman düşünülür âlem olduğundan,

¹⁷³ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 4, 4).

¹⁷⁴ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 4, 12).

¹⁷⁵ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 4, 15).

¹⁷⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 227.

dünya, yalnızca duyusal maddeden meydana gelebilecek en iyi dünya olarak tanımlanabilir.

Plotinus felsefesinde duyusal âlemde iyiliğin bilinebilmesi için kötülüğün zorunlu olarak bulunduğu daha önce ifade edilmişti. Plotinus ise kişilerin duyusal âlemdeki bu kötülüklerden ancak duyusal âlemden kaçarak kurtulabileceği şeklinde bir formül sunmuştur. Bu kaçış ona göre ancak Tanrı'ya benzemek ile mümkündür.¹⁷⁷

Peki, Tanrı'ya benzemek nasıl mümkün olur? Plotinus Tanrı'ya benzemenin yalnızca erdemler ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Ancak bu da yeni bir problem alanını gündeme getirir. Çünkü Tanrı'ya benzemek erdemler ile mümkünse, erdemli bir Tanrı figürü ortaya çıkar. Plotinus'un Bir anlayışında da ifade edildiği gibi Tanrı bütün sıfatlardan ve erdemlerden uzak olduğundan bir paradoks meydana gelmektedir. Plotinus burada oluşacak paradoksu fark ederek zihninde bir ev tasarlayan mimar metaforuyla somutlaştırmıştır. Buna göre mimar zihninde evi tasarladığında bu ev duyulur âlemdeki bir ev gibi olmaz. Çünkü mimarın zihninde duyulur âlemdeki düzen, simetri, oran-orantıya ihtiyaç yoktur. Kavranılır âlemdeki erdemler de bunun gibidir. Erdemlerin de duyulur âlemdeki erdemlerle benzeme zorunluluğu yoktur.¹⁷⁸

Plotinus erdemlerdeki benzerliğin iki türlü olduğunu ifade etmektedir. Bunların ilki; birbirine olan benzerlikleri karşılıklı olan iki varlık arasındaki benzerliktir. İkincisi ise; birbirine özdeş olmayan varlıklardaki benzerlik için farklı bir ögenin varlığının zorunlu olmasındaki benzerliktir. Plotinus da benzerliğin bu iki yönünden kaynaklı erdemleri de iki türlü şekilde incelemiştir; birincisi cesaret, ihtiyat, adalet gibi toplumsal erdemlerdir. Bu erdemler insanları denetler ve düzenler, iyiye yönlendirir ve onların tutkularına ölçü koyar; onları hatadan korur. Plotinus felsefesinde maddenin biçim ve ölçüden yoksun bir varlık olduğu bilinmektedir. Ruh ise kendisinde herhangi bir kötülüğün olmadığı bir âleme aittir. O halde insanda ölçüye ve biçime sebep olan toplumsal erdemlerin kaynağı ruh olmaktadır.¹⁷⁹ İkinci erdem türü ise arındırıcı erdemlerdir. Bu erdem türü bedenden yani maddeden tamamen soyutlanmış, tek amacı Tanrı ile birleşmek olan erdemlerdir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 2, 1).

¹⁷⁸ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 2, 1).

¹⁷⁹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 2, 2).

¹⁸⁰ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 2, 3-4).

Plotinus ikinci tür erdeme sahip olan insan için şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Hakiki insan başka türlüdür; içimizdeki hayvansallığa dair her şeyden arınmıştır. O, düşünce düzlemine ait, bedenden ayrılan ruhta mukim erdemlere sahiptir; bu ruh kendini ayırır ve hatta hem bu dünyadadır hem de zaten tümüyle ayrılmıştır.*”¹⁸¹

Plotinus insanın bu erdemlere ulaşması için duyulur âlemde hangi eylemleri gerçekleştirmesi gerektiğine dair düşüncelerini dile getirmiştir. Buna göre; kişi beden arzularının dışında hareket ederse bu onda ihtiyatı oluşturur. Bedenin arzularını terk ettikten sonra bu durumdan korkmaz ise bu onda cesaret meydana getirir; zekâ bu eylemler karşısında karşıt bir direnç oluşturmazsa onda adaleti oluşturur. Nihayetinde de insan düşünülür âlemin tutkunu olur ve ruh amacına ulaşarak Tanrı’ya benzer. Ancak bu eylemlerin aksini yaparsa yani maddi olana yönelir ise de kötü olur.¹⁸²

Görüldüğü gibi Plotinus insanların erdemler ile Tanrı ile birleşebileceğini bunun da özünde hareketlilik bulunan ve kendisinde kötülük bulunmayan Ruh ile gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Plotinus’a göre bu arındırıcı erdemler aslında Nous düzeyinde bulunmaktadır. Ancak onlar Nous’ta iken erdem değildir. Ruh düzeyine geldiklerinde erdeme dönüşürler.¹⁸³

Plotinus erdemleri kavranılır âleme hasrederek onu yukarı çıkmanın bir sonucu olarak açıklamıştır.¹⁸⁴ Ancak bu Plotinus felsefesinde bir soruyu gündeme getirmektedir. Kişi arındırıcı erdemlere sahip olarak Tanrı ile birleştikten sonra neden yeniden duyuşal âleme döner? Ya da kişi Tanrı ile birleştikten sonra nasıl duyuşal âlemde eskisi gibi hayatına devam edebilir.¹⁸⁵ Bu sorular vecd halini yaşayan insan için paradoks doğurmaktadır: Yukarı çıkan kişi tekrar aşağıya iniyor ise yukarıdaki hal sıra dışı bir haldir. Bu yüzden insan orada olmaya uzun süre dayanamaz. Aynı zamanda kişi vecd halini yaşadığı için de yeniden orada olmak için çabalar.¹⁸⁶ Plotinus bu yüzden vecd halini yaşayan insanları “iki yaşamlı” varlıklar olarak tanımlamıştır.¹⁸⁷

¹⁸¹ Pierre Hadot, *Plotinus ya da Bakışın Saflığı*, (çev. Özcan Doğan), Doğubatı Yay., Ankara 2020, s.84.’den naklen Plotinus, *Enneads*, (I 1, 10, 7).

¹⁸² Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 2, 3).

¹⁸³ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 2, 6).

¹⁸⁴ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 2, 4).

¹⁸⁵ Hadot, *Plotinus ya da Bakışın Saflığı*, 78.

¹⁸⁶ Hadot, *Plotinus ya da Bakışın Saflığı*, 79.

¹⁸⁷ Plotinus, *Enneads*, (IV, 8, 4).

Peki, vecd halini yaşayan insan nasıl olmalıdır? Plotinus, bu hali yaşayan insanların yeniden o hali yaşamayı arzu etmelerinden dolayı insanın duysal âlemdeki sürecini yeniden yükselmeye hazırlık olarak görmektedir. Bu yüzden insanlar dünyadayken erdemli olmalı, yeniden tinsel âleme götürecek atılımlarda bulunmalıdır. Eğer bu atılımlarda bulunmazsa ruh içsel bir dönüşüme giremez.¹⁸⁸

2.1.1.3. Özgür İrade

Plotinus özgür irade ile ilgili görüşlerini *III. Ennead*'ında bulunan "Kader Üzerine" adlı birinci bölümünde ve *VI. Ennead*'ında ortaya koymuştur.¹⁸⁹

Plotinus, *Kader Üzerine* adlı bölümünde klasik Yunan düşüncesindeki nedensellik algısı ve katı determinizmi değerlendirerek savunucuları olan atomcuları eleştirmiştir. Zira ona göre atomlar ve elementler düzensiz bir girdabın içindeyken yine maddi olan akıl ve yönetici bir ruh tarafından düzenlenmesi görüşü saçmadır. Bu düşünce biçimi insanları evrensel bir zorlama veya kadere mecbur kılamaz.¹⁹⁰

Plotinus atomcu nedenselliğin insanları kadere zorlamayacağını ifade ettikten sonra atomların varlığı ihtimalini değerlendirmiştir; buna göre evren meydana gelmeden önce atomlar aşağı, yukarı veya eğik bir şekilde düzenden yoksun bir halde rastgele hareket etmiştir. Bu rastgele hareketin sonucunda da kozmos yani düzen meydana gelmiştir. Bu değerlendirme Plotinus'a göre imkânsızdır. Çünkü ona göre maddi varlıklar atomun hareketlerine boyun eğseler bile ruh ve zihnin eylemleri herhangi bir atomik hareketlerle açıklanamaz. Bununla birlikte atomun herhangi bir hareketinin akıl yürütmeleri veya ruhtaki herhangi bir dürtüyü açıklama ihtimali de yoktur. Yine düzenden yoksun atomların hangi hareketi bir insanı geometri uzmanı yaparken birini felsefeci başka birini de astronom yapabilir? Plotinus böyle bir düzen biçiminin kabulünün insanların kişisel eylemlerini ve yaşam varlığına son vereceğini ifade etmiştir.¹⁹¹

Görüldüğü gibi Plotinus atomcu yaklaşımın nedensellik görüşünü reddetmiştir. Bununla beraber kendisi de başka bir boyutta nedenselliği kabul etmektedir. Ona göre göğün hareketleri ve gök cisimleri, insanın kişiliği, karakteri ve davranışları üzerinde

¹⁸⁸ Plotinus, *Enneads*, (VI, 7, 36).

¹⁸⁹ Plotinus, *Enneads*, (III, 1).

¹⁹⁰ Plotinus, *Enneads*, (III, 1, 3).

¹⁹¹ Plotinus, *Ennead*, (III, 1, 3).

oldukça etkilidir. Plotinus bunu şu şekilde temellendirmektedir: Hayvan ve bitkilerde büyüme veya durmanın gökyüzündeki cisimlerle sempatik bir ilişkisi olduğu ve gök cisimlerinden oldukça etkilendiği gözlemlenmektedir. Sözgelimi dünyanın güneşe göre konumuna bağlı olarak farklı bölgelerde farklı ürünler meydana gelmektedir. Bu da hem yerin hem de göğün canlılar üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır veya astrologlar doğan çocukların, doğduğu gün gökyüzünün durumundan yola çıkarak onlar hakkında tahminlerde bulunmaktadırlar. Bütün bunlar evrendeki her şeyin birbiri ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. Ancak insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik bulunmaktadır. İnsan kendisine gelen herhangi bir etkiye karşılık verme veya ona bir şey katma gücüne sahiptir. Bu da onun irade sahibi bir varlık olmasından kaynaklıdır.¹⁹²

Tanrı evren ilişkisinde Ruh'un insan bedenine indiğinde akıl yürütme etkinliği ile sınırlandığı ve onu irade sahibi bir varlığa dönüştürdüğü daha önce ifade edilmişti. Böylece Plotinus insan davranışlarının temel gerekçesi olan iradeyi bireysel ruh ile açıklamıştır. Bilindiği üzere insan ruh ve bedenden müteşekkil olan bileşik bir varlıktır. Ruh kimi zaman bedenden etkilenir kimi zaman da bedeni etkiler. Ruh bedenden etkilendiğinde onun etkisi altında olduğundan ruhun özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir. Ancak bedeni etkilediği anda yani bedenden sıyrıldığında ise özgür olur ve duyulur âlemin nedenselliğinden kurtulur.¹⁹³

Ruh'un bedenden sıyrılmasıyla özgür iradeye sahip olması onun bütün nedenselliklerden sıyrılması anlamına gelmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Plotinus nedenselliği savunan bir filozoftur. Peki, ruh hem maddi olandan sıyrılıp hem nasıl nedenselliğe dâhil olmaktadır? Plotinus, *III. Ennead*'ın birinci kitabında ruhun maddi olandan sıyrılmasını yalnızca duysal âlemin nedenselliğinden kurtulmasının yolu olarak görmüştür. Evrensel nedensellik ise bunun dışında bırakılmıştır. O halde Plotinus felsefesinde iki türlü nedensellikten bahsedilebilir. Bunların ilki fiziksel/dışsal nedensellik ikincisi ise ruhsal/içsel nedenselliktir. Fiziksel nedensellik ruhun gök hareketleri, yıldızlar gibi dış kuvvetlerin etkisi altında olduğu nedenselliktir. Ruh, dışsal nedenselliğin etkisi altında olduğunda bütünüyle onların istekleri doğrultusunda hareket eder bu da ne gönüllülüğü ne de eylemi ifade eder. Ruhsal/içsel nedensellik ise istemleri

¹⁹² Plotinus, *Ennead*, (III, 1, 5).

¹⁹³ Plotinus, *Ennead*, (III, 1, 8).

doğrultusunda insanın kendi eylemleri olarak tanımlanabilir. Buradaki saflık cehalet veya tutkuların etkisi olmayan eylemdir.¹⁹⁴

Görüldüğü gibi Plotinus determinist bir yaklaşımla eylemlerin bütünü nedensellik çerçevesinde açıklamıştır. Bu da akla “Eğer bütün eylemlerimiz belirlenmişse özgür irade yoktur” düşüncesini getirmektedir. Plotinus bu fikri kabul etmez. Ona göre eylemlerin belirlenmiş olmasının özgür iradeye herhangi bir olumsuz etkisi yoktur. Çünkü ona göre özgür irade tarafından gerçekleştirilen eylemlerin süjesi yine öznenin kendisi yani Ruh’tur. Ruh ise doğası gereği özgürdür. O halde insan da Ruh’un istemleri doğrultusunda gerçekleştirdiği eylemlerinde özgürdür.¹⁹⁵

Plotinus, özgür iradeyi içsel ve dışsal nedensellikte açıkladıktan sonra onun nasıl bir eylem olduğunu da ortaya koymuştur. Plotinus özgür eylemi tanımlarken o eyleme dair tam bilgiye sahip olma zorunluluğunu ifade etmiştir. Yani kişi bir eylemde bulunurken ona dair tam bir bilgiye sahip değil ise orada özgürlükten bahsedilemez.¹⁹⁶ Bu da onun Sokrates’in erdem anlayışını akla getirmektedir. Zira Sokrates erdemi bilgi ile eşdeğer kabul etmiştir. Bu yüzden akıllı bir insanın bilerek kötülük yapmayacağını da ifade etmiştir.¹⁹⁷

Plotinus özgür irade ve tam bilgi arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için babasını bilmeden öldüren Oidipus ile tezini somutlaştırmıştır. Buna göre, Oidipus, babasını öldürmeden önce ona dair herhangi bir bilgiye sahip değildi. Buradaki mevcut olan bilgisizlik onun eylemlerindeki özgürlüğünü ortadan kaldırmıştır.¹⁹⁸

Sonuç olarak Plotinus’un özgür iradeyi iki boyutlu incelediği görülmektedir. Bunun ilki eylemlerimizin içsel ve dışsal olmak üzere iki tür nedenselliğe dâhil olmasıdır. Dışsal nedenler gök hareketleri ve yıldızlar olurken; içsel nedenler ruhun yukarı kısmının istemleri doğrultusunda gerçekleştirilen eylemlerdir. İnsan dışsal nedenlerin etkisi altında olduğunda eylemleri zorunlu iken içsel nedenlerin etkisinde özgürdür. Özgür iradenin ikinci boyutu ise eylemleri gerçekleştirirken ona dair “tam bilgi”nin kişide mevcut olmasıdır. Kişi bir eylemi gerçekleştirirken ona dair tam bilgiye sahip ise özgürdür.

¹⁹⁴ Plotinus, *Enneads*, (III, 1, 9).

¹⁹⁵ Plotinus, *Enneads*, (III, 1, 10); ayrıca bkz. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 216.

¹⁹⁶ Plotinus, *Enneads*, (VI, 8, 1).

¹⁹⁷ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 22.

¹⁹⁸ Plotinus, *Enneads*, (VI, 8, 1).

Ancak bunun tersi geçerli ise yani kişi eylemi gerçekleştirirken tam bilgiye sahip değil ise o eyleminde özgür değildir.

2.1.1.4. Kötülük Problemi

Felsefe tarihinde kötülük problemini ilk defa tartışan filozof Platon olmuştur. Platon dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi olduğu görüşünü savunmuştur. Çünkü inşa edici Tanrı olan Demiourgos idealara bakarak evreni meydana getirmiştir.¹⁹⁹ Platon'dan sonra kötülük problemi sistematik olarak işlenmeye devam etmiş ve düşünürler bu konudaki görüşlerini ifade etmiştir. Sözelimi Epiküros Tanrıları dünya ile ilgilenmeyen ve kendi dünyalarında mutlu olan varlıklar olarak tasavvur etmiştir. Evrendeki kötülükleri ise atomlarda meydana gelen çarpışma ve birleşmeler ile açıklamıştır.²⁰⁰ Buna karşılık Stoacılar kötülük problemine iki türlü çözüm üretmişlerdir: Birincisi, dünyada var olan kötülüklerin göreceli olduğudur. Zira dünyada var olan kötülükler, dünyanın iyiliğine katkıda bulunurlar. İkincisi ise, dünyadaki her şeyin zıddı ile kaim olduğu görüşüdür. Buna göre evrendeki iyiliklerin bilinebilmesi için kötülüklerin bulunması zorunludur.²⁰¹

Plotinus ise kötülük problemi ile ilgili görüşlerinde Platon ve Stoacılardan etkilenmiştir. Bu konudaki görüşlerini ise *I. Ennead*'ında bulunan "*Kötülük Nedir ve Nereden Gelir?*" başlıklı sekizinci kitabında açıklamıştır. Bunun yanında diğer kitaplarında da kötülük problemine değinmiştir.

Plotinus öncelikle varlıkların karşıtları ile bilinebileceği tezinden yola çıkarak İyi'nin doğasını açıklama yoluna gitmiştir. Çünkü iyinin doğası bilinirse kötünün doğası da bu yolla öğrenilebilir. Buna göre; İyi, kendi kendine yeten bir varlıktır. Bu yüzden o her şeyin ölçüsüdür. Düşünülür âlemde bulunan bütün varlıklar ondan sudur etmiştir. Bundan dolayı İyi'den taşan her şey de onun gibi iyidir.²⁰² O halde onun tam karşıtı olan kötü ise iyi ile ilişkisi bakımından değerlendirilmelidir. İyi, varlıkların sebebi ise kötünün "varlık" olmaması gerekir. Ancak buradaki olumsuz yargı değersizlik olarak değerlendirilmelidir. Kötü varlıkların olmadığı anlaşılmamalıdır. Bunun yanında İyi, biçimsel nedeni temsil ederken kötü biçimsizliği ifade etmelidir. O halde şöyle bir sonuca

¹⁹⁹ Platon, *Timaios*, 59.

²⁰⁰ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 34.

²⁰¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 151.

²⁰² Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 8, 2).

varılabilir: İyi kavranılır âlemdaki varlıkları temsil ederken kötü, duyulur nesnelerde bulunan biçimsiz, kararsız, pasiflik gibi ilineksel yüklemeleri temsil eder.²⁰³

Plotinus, kötülüğün doğasını tanımladıktan sonra onun kaynağının ne olduğunu açıklamaktadır. Plotinus’a göre eşitsizlik evrenin bütününde bulunmaktadır. İyi’nin sudûr etmesi sonucu ilk varlık olan Nous türemiştir. Nous’un temasası sonucunda da Ruh meydana gelmiştir. Kavranılır âlemin ilk varlığı Nous mükemmele en yakınken Ruh onun daha aşağısındadır.²⁰⁴ Âlemin meydana gelmesinde etkili olan bu türeme iyiliğin varlık alanının genişlediğini ve İyi’den aşamalı olarak uzaklaşıldığını göstermektedir. Çünkü İyi, kendisinde bulunan mükemmellikten kaynaklı türemiştir. O halde İyinin zıddının yani kötünün de türemeden yoksun varlık olması gerekir. Bu da kendisinden hiçbir şeyin türemediği, bütün iyiliklerden yoksun olan madde olmalıdır.²⁰⁵

Plotinus kötülüğün kaynağı olarak belirlediği maddenin evrendeki gerekliliğini de sorgulamıştır. Ona göre evrende her şey zıddı ile kaim ise maddenin varlığı da bundan dolayı zorunlu mudur? Yani İyi’nin olması kötünün olmasını zorunlu kılıyor ise evren zorunlu olarak mı meydana gelmiştir? Plotinus bu soruya olumlu dönüt vermiştir. Ona göre evren “Zekâ” ve “zorunluluğun” kompozisi sonucu meydana gelmiştir. İyi Tanrı’dan gelirken; kötü, düzenlenmemiş madde olan “eski doğa”dan gelmiştir.²⁰⁶

Plotinus’un evren tasarımı Zekânın rolü, duyulur âlemdaki nesnelerin imgelerini kendinde barındırmasıdır. Bu imgeler, kendisinde hareketlilik bulunan ve bitkiye kadar inebilen Ruh sayesinde duyulur âlemde karşılık bulur. Buna karşılık Plotinus Ruh’un bedenle ilişkisini Ruh açısından olumsuz görerek, balçık çukuruna düşmüş insan bedeni metaforuyla somutlaştırmıştır. Buna göre balçık çukuruna düşmüş bir insanın yalnızca üzerine bulanmış çamuru görünür ve bu çamur asli olarak insanda bulunmadığından çirkin görünür. Ancak bu kişi temizlenmek isterse yıkanması gerekmektedir. Çamurun insanın üzerindeyken onun güzelliğini kapatması gibi Ruh da insan bedenindeyken çirkin görünmektedir. Temizlenmesi için de maddeden arınması

²⁰³ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 8, 3).

²⁰⁴ Plotinus, *Enneadlar*, (3, 2, 3).

²⁰⁵ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 8, 8).

²⁰⁶ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 8, 7).

gerekir. Bunu da arzularından kurtularak,²⁰⁷ erdemi kazanarak, bedenden ayrılarak gerçekleştirebilir.²⁰⁸

Plotinus, bu görüşlerinin yanında bir de evrenin bir bütün halinde iyi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre evren tek tek incelendiğinde kısmî güzellikler bulunabilir, ancak kısmî olan hiçbir güzellik bütünsel bakıldığındaki güzellik kadar görkemli olmaz. Bunun yanında her şeyin nihai noktada Bir'den türediği düşünüldüğünde, kendisinden sonra gelen varlıklar her seferinde mükemmelliğini kendisinden türediği varlığa oranla kaybetse dahi, kaynağı bakımından iyidir.²⁰⁹

2.2. DİN ANLAYIŞI

Çalışmamızın bu bölümünde Plotinus'un din anlayışı, Tanrı kavramına yüklediği anlam ve bu bağlamda Bir anlayışı, Tanrı-âlem ilişkisi kapsamında sudûr nazariyesi ve sudûrun ana kavramları olan, Nous ve Ruh kavramlarından bahsedilecektir. Daha sonrasında ise Plotinus'un felsefesindeki ahlâkî erdemler irdelenip Plotinus'un din-ahlâk ilişkisi bağlamında hangi başlık altında değerlendirilebileceği tartışılacaktır.

Plotinus'un hem Tanrı anlayışı hem de felsefesi incelendiğinde onun sisteminde açıklanmaya muhtaç iki problem alanı olduğu görülmektedir. Bunlardan biri; Plotinus'un varlık sistemini ortaya koyarken Yunan felsefe geleneğinden kopmayıp varlığın meydana gelişini rasyonel bir şekilde açıklamaya çalışmasıdır. Bir diğer problem alanı ise; Plotinus'un felsefesinde nihai amaç ruhun kurtuluşa ermesi²¹⁰ ve Tanrı ile birleşme şeklinde açıklamasıdır. Plotinus felsefesinde, ruhun kurtuluşa ermesi ve Tanrı ile birleşmenin imkânı kişinin duysal âlemle olan bağının koparılması olarak belirlenmiştir. Bu iki problem alanından hareketle Plotinus'un “Yunan rasyonalizm geleneğinin tipik bir filozofu mu, yoksa Ruh'un kurtuluşuna ilâhî güçler yükleyen bir mistik mi?” tartışmasını meydana getirmiştir.²¹¹

Kimi filozofa göre Plotinus felsefesinde esas olan varlık sistemi ve varlık sistemindeki hiyerarşinin nasıl meydana geldiğidir. Ruhun kurtuluşu ve Bir ile birleşmesi

²⁰⁷ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 6, 5).

²⁰⁸ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 8, 7).

²⁰⁹ Plotinus, *Enneads*, (II, 9, 17).

²¹⁰ G. Skirbekk, N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu), Kesit Yay., İstanbul 2017, 135.

²¹¹ Arslan, *İlk Çağ felsefesi* 5, 67-69.

ise bu sistemin bir uzantısı olmaktan başka bir şey değildir.²¹² Kimi düşünüre göre ise, dönemin Yunan rasyonalizmi insanların sorunlarına cevap verememiş ve insanlar yeni arayışlara girmiştir. Plotinus felsefesi de bu noktada kurtarıcı rolünü üstlenerek insanların mistik yönüne hitap eden bir felsefe ortaya koymuştur.²¹³ Her iki görüşü de eksik bulan kimi düşünüre göre ise de, Plotinus'un ortaya koyduğu sistemde hem felsefi hem de dinsel amaçlar birbirine geçmiştir ve bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü onun sisteminde nihai amaç Bir'e yükselmektir ve bu yükseliş tinsel olarak gerçekleşir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Plotinus, insanlara felsefi araçlar kullanmak suretiyle mistik bir kurtuluş vadetmiştir denilebilir.²¹⁴

Plotinus felsefesine olan yaklaşımlardan sonra onun felsefesindeki varlık hiyerarşisi ve bu hiyerarşinin ana unsurları incelenecek olunursa İlk Varlık ve bütün varlıkların kaynağı olan Bir kavramını incelemek gerekmektedir.

2.1.1. Tanrı

Plotinus sisteminde daha önce de belirtildiği gibi dinî ve felsefî kavramlar iç içe geçmiştir. Bundan dolayı onun din anlayışını ortaya koymak için onun felsefesine de hâkim olmak gerekmektedir. Plotinus'un felsefesini ortaya koyduğu tek eser olan *Enneads*, Tanrı anlayışını ortaya koyabilmemiz için tek kaynaktır. Bundan dolayı bu bölümde onun *Enneads* eserinden yararlanılacaktır.

Plotinus Tanrı anlayışını Bir kavramı ile açıklamıştır. Bu kavram felsefe tarihinde ilk defa Parmenides tarafından kullanılmıştır.²¹⁵ Parmenides felsefesinde birlik ve varlık arasında özdeşlik bulunmaktadır. Plotinus da Parmenides felsefesinde olduğu gibi birliği varlığın gerekçesi olarak tanımlamıştır.²¹⁶

Plotinus, Bir ile ilgili düşüncelerini büyük oranda VI. *Ennead*'ında ortaya koymaktadır. Bu kitapta Bir'in özellikleri ve varlıkların ancak kendinde taşıdığı birlik sayesinde varlık alanına dâhil olabileceğine işaret ettiği tezi üzerinde durmuştur. Plotinus'a göre bir varlığın var olarak nitelendirilebilmesi için kendisinde birlik

²¹² Arslan, *İlk Çağ felsefesi* 5, 67.

²¹³ Kurtoğlu, *Plotinus'ta Aşk kuramı*, 18.

²¹⁴ Kurtoğlu, *Plotinus'ta Aşk kuramı*, 52.

²¹⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*,

²¹⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 181.

barındırması gerekmektedir. Plotinus bu tezini duysal âlemden verdiği örneklerle desteklemiştir. Sözelimi; ev, gemi, koro gibi kavramlar tek başına kavramsal âleme aittir. Bu kavramların varlık alanına dâhil olabilmesi için bir ev, bir gemi, bir koro şeklinde ifade edilmesi gerekir. Plotinus için varlık alanına dâhil olan bir varlığın tekrar yokluğa geçmesi de kendisinde mevcut olan birliğin yok olması ile mümkündür. Örneğin insan bedeni organların koordinatlarında var olan birlik sayesinde varlık alanına dâhil olur. Koordinasyondaki birliğin bozulmasıyla insan sağlığının da paralel olarak bozulduğu görülür.²¹⁷

Yukarıda da görüldüğu gibi varlık ve birlik arasında paralellik kuran Plotinus, duysal âlemdeki varlıkların mevcudiyetlerini korumasını, kendisinde birliğu barındırması şartına bağlamıştır. Ancak Plotinus, Tanrı anlayışını Bir ile tanımlamakla beraber Bir kavramının içeriğini Platon felsefesindeki İyi idesi ile doldurmaktadır. Yani Platon felsefesinin İyi idesi Plotinus felsefesinde tanrılaştırılmıştır.²¹⁸

Peki, Plotinus İyi kavramını hangi anlamda kullanmaktadır? Plotinus'un *I. Ennead*'ında İyi kavramı diğer “varlıkların kendisine yöneldiğu şey” olarak tanımlanmaktadır. Yani varlıklar İyi'den pay almak için ona yönelirler. Bunu gerçekleştirmenin koşulu da İyi'ye benzemek veya eylemlerini ona yöneltmektir.²¹⁹

Plotinus Bir'in iyi olduğunu ifade ettikten sonra onun hangi anlamlarda iyi olarak adlandırılabilceğini de açık bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre Bir; her şeyin kendisine yöneldiğu ancak kendisinin hiçbir şeye yönelmediğu bir ilkedir. Çünkü o mutlak anlamda iyidir ve bütün varlıklar ondan yani İyi'den pay almak için ona yönelmek zorundadır. Bütün istekler iyiye doğru aktive olmak zorundadır çünkü İyi hiçbir şey istememektedir. Nesnelere iynin biçimini vermekle beraber bu biçimi vermek amacıyla nesnelere yönelmez çünkü nesneler iyi biçimini almak için İyi'ye doğru yönelirler. İyi, bütün varlıkların kendisine bağlı olduğu ancak kendisinin hiçbir şeye bağlı olmadığı bir varlıktır. Böylece İyi bütün varlıkların kendisine özlem duyduğu bir varlıktır.²²⁰

Görüldüđu gibi Plotinus Bir'i tanımlarken onu sürekli İyi kavramı ile beraber kullanmaktadır. Ancak burada Bir'in Bir olmak dışında ayrıca bir sıfat olarak İyi

²¹⁷ Plotinus, *Enneads*, VI, 9,1.

²¹⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 185.

²¹⁹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (Çev. Zeki Özcan) Fol Yay., Ankara 2023, 207.

²²⁰ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 7, 1), 206.

kavramının kullanılmasına da karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre Bir ve İyi aslında aynı doğaya işaret etmektedir. Bu kavramlar birbirinden farklı iki ayrı sıfat olarak kullanılmamalıdır. Plotinus bu konudaki görüşlerini *II. Ennead*'ında şu şekilde belirtmiştir:

*“Bir’den İyi’den söz ettiğimizde bir aynı doğadan söz ettiğimizi bilmemiz gerekir. Onların aynı olduğunu tasdik ederken bilinemez bir hipostazın yüklemeleri olmadıklarını, sadece bizim bulduğumuz en iyi terimlerle ona işaret etme tarzlarımız olduklarını bilmek zorundayız.”*²²¹

Plotinus’un Bir ve İyi kavramlarının aynı doğaya işaret ettiğini ifade etmesindeki temel gerekçe Bir’in basit bir varlık olduğu görüşüdür. Plotinus’un bu görüşünün kaynağı ise muhtemelen, Tanrının basit bir varlık olduğunu savunan İlk Çağ filozofu Parmenides’tir.²²² Plotinus’un felsefesine göre Tanrı’nın mükemmel bir varlık olarak tanımlanması onun basit bir varlık olabilmesi ile mümkündür. Çünkü Tanrı’nın bileşik bir varlık olma ihtimali onun var olabilmesi için ikinci bir bileşene muhtaç olmasını gerektirdiğinden mükemmel bir Tanrı anlayışına aykırıdır.²²³ Plotinus bu görüşünü eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

*“O, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter çünkü onun bir benzeri olsaydı, iki şey tek bir şey olurdu. Gerçekte birisi ilk olan, iki cismin varlığı söz konusu değildir; bir cisim, basit bir varlık değildir; o, türemiştir ve ilke değildir. İlke türememiştir ve ilke cisim olmadığı fakat gerçekten bir olduğu için, bizim sözünü ettiğimiz bu İlk’tir.”*²²⁴

*“O halde İlk’ten sonra bir varlık varsa, artık bu basit bir varlık değildir, çokluk olan birliktir. Çokluk olan birlik nereden gelir? İlk’ten rastlantı gelseydi, İlk her şeyin ilkesi olmazdı.”*²²⁵

Yukarıdaki pasajda belirtildiği gibi Plotinus Bir’i varlık âleminin kaynağı olarak kabul ederken iki şeye dikkat çekmektedir. Bunların birincisi; Bir’in basit, varlığı kendinden olması, herhangi bir bileşene muhtaç olmaması gibi özelliklerine dikkat

²²¹ Plotinus, *Enneads*, (II, 9,1).

²²² Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Mehmet S. Aydın), Birleşik Yay., İstanbul 1999, 51.

²²³ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,4,1), 298.

²²⁴ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,4,1), 299.

²²⁵ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,4,1), 299.

çekerek ontolojik statüsünü korumaya çalışmasıdır. İkincisi ise; İlk’ ten sonra gelen varlıkları İlk ile ilişkilendirerek duyulur âlemin kaynağı oluşunu korumaya çalışmasıdır.²²⁶ Plotinus’un bu düşüncesini destekleyen başka bir ifadesi de şudur: *“Bütün varlıkların önünde, basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin olması gerekir; bu basit şey kendi başına vardır, ardından gelenlerle karışmaz ve buna karşılık, nesnelerde herhangi bir tarzda bulunabilir.”*²²⁷

Görüldüğü gibi Plotinus Bir’i her şeyin ötesinde bir yere konumlandırıp onun mükemmelliğini korumaktadır. Plotinus’un Bir’i konumlandığı nokta Yunan felsefe geleneğinde Tanrı konumunda²²⁸ olan aklın bile ötesindedir. Zira Akıl hem düşünen hem de düşüncenin objesini kendinde barındırdığı için kendisinde çokluk vuku bulmuş olur ki bu da bileşikliği meydana getirir. Ayrıca Bir’de herhangi bir fiil bulunamaz. Ancak düşünce Akıl’ın bir fiilidir ve kendisinde idealar ile sayıları barındırır. O halde Bir Akıl’dan bile önce gelmektedir.²²⁹

Plotinus varlık âleminin oluşumunda özne konumundaki varlığın Bir ve İyi kavramları dışında herhangi bir kavramla isimlendirilemeyeceğini açıkça ortaya koyduktan sonra bu kavramların aslında bu yüce varlığın yüklemi olarak değil kendisinin ifade edilebilmesi için özdeşlik söylemi olduğunu da savunmaktadır.²³⁰ Plotinus bu düşüncelerini VI. *Ennead*’ında şu şekilde ortaya koymuştur:

*“Bu O’dur ifadesi bile doğru bir ifade değildir. En yüce varlık varlığa ihtiyaç duymaz. Hatta ‘O iyidir’ ifadesi de geçerli bir ifade değildir. Çünkü bu da bir varlığa işaret eder. Vardır kelimesi başka bir şeyin özelliğini bildirmemeli, bu özdeşliği belirtmek içindir. Onun için kullanılan iyi kelimesi, onun iyiliğini iddia eden bir yargı değildir... Onun ‘iyi’ olarak adlandırmayı doğru bulmamızın nedeni, sadece olumsuzluğun işaret etmemesidir.”*²³¹

Tanrıyı bütün sıfatlardan münezzeh kılan Plotinus’un onu tanımlarken Bir ifadesini kullanması, “O’nda “tek olma” sıfatı oluşturur mu?” sorusunu akla getirmektedir.

²²⁶ M.S. Reçber, “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (2010), 59-78. 63.

²²⁷ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,4,1), 298.

²²⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 81.

²²⁹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,4,1), 300.

²³⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 185.

²³¹ Plotinus, *Enneads*, VI, 7,38.

Plotinus, Bir kavramını kullanma gerekçesini çoğulun yadsınması ve en yüksek basitliği ortaya koyma şeklinde açıklayarak bu sorunun oluşturacağı spekülasyonları da ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bununla beraber Bir kavramını da İyi kavramında olduğu gibi özdeşlik ifade ettiği ölçüde Tanrı için kullanılabileceğine de dikkat çekmiştir.²³²

Görüldüğü üzere Plotinus Tanrı'nın konumlandırılması noktasında oldukça keskin görüşlere sahiptir. Bir ve İyi kavramlarını dahi özdeşlik ifade edebildiği ölçüde kabul eden filozof, felsefe tarihinde ilk defa Tanrıyı olumsuzlama yoluyla bütün sıfatlardan tenzih ederek O'nun hakkında konuşabilmeyi mümkün kılan “negatif teoloji”yi felsefesinde uygulamıştır.²³³ Bu kavram aslında Plotinus'un Tanrı anlayışını ortaya koyabilmek adına oldukça iyi bir kavramdır. Çünkü filozof Tanrı'yı bileşik bir varlık konumuna ulaştıracak bütün kavramlardan uzak tutmaktadır. Bununla beraber Tanrı'yı ifade edebilmek için de O'nun ne olduğundan ziyade ne olmadığını ortaya koymak Plotinus için fonksiyonel olmuştur.²³⁴

Plotinus, öncelikle Tanrı hakkında konuşabilmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Bir'in bir neliği yoktur ve neliği olmayan bir varlığın bir niteliğinden bahsetmek olanaksızdır. Bir'in tanımlanması onun tanımlanamaz bir varlık olduğunu söylemek ile mümkündür. O'nun hakkında söylenebilecek şeyler kestirilemez. Bu yüzden sözle anlatılamayacak bir varlıktan bahsetmek oldukça zordur. Bu zorluk da O'nu konuşulmanın ötesine taşımaktadır.²³⁵

Plotinus Bir'den bahsederken O'na yapılacak herhangi bir övgünün dahi O'ndaki iyi özelliğini ortadan kaldıracaklarını ifade etmiştir. Çünkü kişiler iyi anlarında Bir'i överken; herhangi bir zorlukla karşı karşıya kaldıklarında bunun karşıtı olan kötü niteliklere sahip olduğunu ifade edeceğinden; Bir'in saygınlığı ortadan kalkacaktır. Bu yüzden Bir'den bahsederken yalnızca “vardır” ifadesinin kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. Zira Bir, “vardır” yükleminden başka bütün yüklemlerden üstündür. Bir bütün yüklemlerin kaynağıdır.²³⁶

²³² Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,5,6), 317.

²³³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 62; ayrıca bkz. Osman Mutluel, “Plotinus ve Kindi Düşüncesinde ‘Bir’ Kavramı”, *Turkish Studies Comperative Religious Studies*, 2018, 306-317.

²³⁴ Reçber, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, 59-78.

²³⁵ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,5,6), 317.

²³⁶ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,5,13), 288.

Plotinus'un Tanrı anlayışına göre Tanrı akıl değildir. Onun felsefesinde akıl, Nous kavramına denk gelmektedir. Yani Plotinus felsefesinde varlık âleminin bütünü içinde barındıran hipostazdır. Tanrı Nous'tan üstündür. O Akıl'dan önceki ilke ve Akıl'ın varlık alanına gelebilmesi için ilk sebeptir.²³⁷

Plotinus'un Tanrı anlayışına göre Bir, düşünmez. Zira Bir, varlığın ötesindedir. Varlığın ötesinde olan bir varlığın, düşüncenin de ötesinde olmasında herhangi bir sakınca bulunmaz.²³⁸ Plotinus bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: *“Varlığın bizzat kendisi çokluktur ve O, söz edebildiğimiz her şeyi içerir. Durum böyleyse, bütün gerçekliklerin en basiti kendini düşünmez. Eğer kendini düşünseydi O bir, çokluk olurdu. O halde en basit gerçeklik kendini düşünmez ve biz de O'nu düşünmeyiz.”*²³⁹ Görüldüğü gibi Plotinus bu cümlelerinde Bir'in basitliğine dikkat çekerek O'nu çokluktan beri tutmaya gayret göstermiştir.

Plotinus'a göre Tanrı, her şeyin ötesinde bir varlık olduğundan bilginin de ötesindedir. O'nun bilmeye ihtiyacı yoktur. Tanrı'nın bilmesi O'nun bileşik bir varlık olmasını gerektirir ki bileşiklik onun mahiyetini ikinci sıraya düşüreceğinden Plotinus'un Tanrı anlayışına aykırıdır. Tanrı'nın bilgisi olmadığı gibi insanlar da bilgi yolu ile Tanrıyı kavrayamaz çünkü Tanrı kavranamaz bir varlıktır.²⁴⁰

Plotinus'a göre Tanrı her yerdedir ama aynı zamanda hiçbir yerde değildir.²⁴¹ Peki, bu ne demektir? Plotinus, Tanrı'nın bölünemez bir varlık olduğuna inanmaktadır. Ona göre rasyonel akıl Tanrı'nın bölünemez bir varlık olması gerektiğine rahatlıkla ulaşabilir. Tanrı eğer her yerde olursa bütün halinde ve bölünemez olur. Ama eğer bunun aksi düşünülürse yani Tanrı her yerde olmazsa, bölünen her varlığın Tanrı olmasını gerektirir ki bu durum hem Tanrı'yı cisimleştirir hem de bölünen parçanın artık bütünlük oluşturamayacağı gerçeği ile her yerin tanrılarla dolu olması gerektiği düşüncesini meydana getirir.²⁴²

²³⁷ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,5,13), 286.

²³⁸ Reçber, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, 59-78.

²³⁹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,5,12), 288.

²⁴⁰ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V,5,12), 288.

²⁴¹ Plotinus, *Enneads*, VI, 8, 16.

²⁴² Plotinus, *Enneads*, VI, 5, 4.

Tanrı'da temel erdemlerden sayılabilecek cesaret de bulunmaz çünkü Tanrı'nın korkacağı herhangi bir varlık yoktur. İrade ve itidal yoktur. Çünkü Tanrı'da haz sayılabilecek herhangi bir duygu yoktur.²⁴³

Plotinus'un Tanrı hakkında tenzihi dili kullanırken O'na yönelik olumsuz kavramlar kullandığı görülmektedir. Söz gelimi O'nun hareket, cesaret veya akıl olmadığını ifade eder. Peki, bu söylemler O'nda böyle bir sıfatın bulunmadığını mı ifade etmektedir? Elbette ki hayır. Plotinus'un negatif teolojiyi kullanmadaki maksadı O'nda herhangi bir şekilde zıtlık oluşturacak bütün sıfatlardan O'nu münezzeh kılmaktır. Bununla beraber Tanrı'nın akıl olmadığı veya O'nun bilgi sahibi olmadığını söylemek, O'nun akılsız veya bilgisiz olduğunu ifade etmek anlamına gelmez. Aksine bu söylemler O'na yönelik herhangi bir olumsuzlamanın önüne geçmek içindir.²⁴⁴

Plotinus felsefesinde varlığın ötesine yerleştirilen ve bütün sıfatlardan münezzeh kılınan Bir, aynı zamanda bütün varlıkların meydana gelmesinde etkili olan İlk ilkedir. Yani Bir'in bütün varlıklardan uzak olması O'nun bütün varlıkların kaynağı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Peki, Bir bütün varlıkların meydana gelmesinde kaynak olarak kabul ediliyorsa, bu durum, var olan her varlıkta Bir'in bulunması ihtimalini meydana getirir mi? Plotinus bu akıl yürütmeyi kabul etmez. Ona göre Bir varlığın meydana gelişinde İlk ilke olmakla beraber duysal veya kavramsal âlemde meydana gelen hiçbir varlıkta bilfiil bulunmaz.²⁴⁵ Söz gelimi Bir akıl değildir ancak Akıl'ın varlık alanına gelmesindeki ilk nedendir. Bir'de güzellik bulunmaz ancak ona çirkinlik de atfedilemez. O güzelliğin nedenidir. Bir'e özdeşlik dışında iyilik atfedilemez ancak O iyiliğin kaynağıdır.²⁴⁶

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi Plotinus, Tanrı anlayışında basitliğe vurgu yaparak O'nu bütün sıfatlardan münezzeh kılıp varlık âleminde ayıştırmıştır. Bu yaklaşım her ne kadar Tanrı'nın mükemmelliğini korumak için kullanılsa da Tanrı ve âlem arasında keskin bir ayrım meydana getirmektedir. Ayrıca her türlü düşünce ve iradede uzak olan yüce bir varlığın, düşünen, akıl yürüten, irade sahibi varlıklar meydana getirmesi nasıl mümkün olmaktadır. Bu problemler Plotinus metafiziğinin çıkmazları

²⁴³ Plotinus, *Enneads*, I, 2, 1.

²⁴⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 187.

²⁴⁵ Plotinus, *Enneads*, VI, 8, 16.

²⁴⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 187; ayrıca bkz. Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", 59-78.

olarak gösterilebilir. Bu bağlamda Plotinus'un Tanrı-âlem ilişkisini nasıl kurduğunu önemli olmaktadır.²⁴⁷

2.3. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Çalışmanın bu başlığı altında İlk Çağ filozoflarının varlık âleminin meydana gelişini incelerken madde merkezli mi yoksa Tanrı merkezli bir evren anlayışını mı benimsediği incelenecektir. Sonrasında ise Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerindeki Tanrı-âlem ilişki/ si bağlamında yaratma teorisi ele alınacaktır. Daha sonra ise Tanrı merkezli evren anlayışında Plotinus'un etkilendiği filozoflar dikkate alınarak hangi noktalarda etkilendiği ve bu bağlamda Tanrı-âlem ilişkisinde nasıl bir sistem ortaya koyduğu irdelenecektir.

Bilindiği üzere Tanrı-âlem ilişkisi hem felsefenin hem de dinlerin temel konuları arasında bulunmaktadır. İlk Çağ'dan bu yana filozoflar ve dinler bu konu üzerinde önemle durmuş ve kozmolojik bir problem olan evrenin nasıl meydana geldiği sorusu karşısında farklı görüşler veya sistemler ortaya koymuşlardır.²⁴⁸ Bu görüşlerden bir tanesi İlk Çağ felsefecilerinin de içinde bulunduğu, Tanrı ve evren arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığı tezidir.²⁴⁹ Bu filozoflara göre madde ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla bir şeyin yoktan var olması tezi reddedilmektedir. Onlara göre ezeli olan madde yaratılmadığı gibi yok da edilmeyecektir. Evrenin meydana gelişi de yine yoktan var edilme şeklinde değil kaos halindeki maddenin kozmos haline gelmesi ile olmuştur.²⁵⁰

Sözgelimi Epiküros, atomcu görüşe sahip filozoflardandır. Ona göre atomlar ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla evren ve hatta tanrılar da atomlardan meydana gelmişlerdir. Bu da yaratıcı-yaratılan ilişkisi doğurmadığından Tanrı ve evren arasında bir ilişkisizlik meydana getirmektedir.²⁵¹ Yine İlk Çağ filozoflarından Empedokles felsefesinde evrenin ana maddesi dört tanedir. Bunlar; ateş, su, hava ve topraktır. Evrenin oluşumu da evrendeki bu maddelerin düzenlerinin veya düzeylerinin farklılaşması ile meydana

²⁴⁷ Şerife Hanım Altuner, *Plotinus'ta Bazı Din Felsefesi Problemleri*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2006, 28.

²⁴⁸ Kurtoğlu, *Plotinus'ta Aşk Kuramı*, 53.

²⁴⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 80.

²⁵⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 60-61.

²⁵¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 143-145.

gelmiştir. Bu görüş Epiküros'ta olduğu gibi, Empedokles'te de hiyerarşik bir üstünlük oluşturacak Tanrı anlayışı olmadığını göstermektedir.²⁵²

Tanrı-evren ilişkisine dair bir başka görüş ise Aristoteles'in savunucusu olduğu, Tanrı'nın evrenin yaratıcısı değil ilk muharriki olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre evrendeki her şey temelde madde ve formdan ibarettir.²⁵³ Tanrı ise evrendeki şeylerden farklı olarak madde olmayan bir formdur.²⁵⁴

Evrenin meydana gelişinin temellendirildiği bir başka görüş ise Stoacıların da savunduğu; Tanrı'nın evrene içkin olduğu panteist görüştür ki²⁵⁵ Plotinus, bu anlayışa “Bir” kavramına yüklediği kavramdan da anlaşılacağı üzere oldukça uzaktır.

Tanrı-evren ilişkisinde felsefi bakış açısının yanında bir de o dönemde etkin olan Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin evren tasarımı da mevcuttur. Bu dinler İlk Çağ filozoflarının aksine kaostan kozmosa dönüş veya ezeli bir varlık tasarımını değil, yoktan var etme teorisini yani yaratma tezini ortaya atmışlardır. Bu teze göre Tanrı ve evren arasında yaratan ve yaratılan hiyerarşisi mevcuttur. Tanrı bütün varlıklardan yüce bir iradeye sahiptir ve evrenin meydana gelmesinde etkili olan temel sıfat da budur.²⁵⁶

Yukarıdaki paragraflar Plotinus'un Tanrı anlayışı ile beraber düşünülürse; Plotinus öncelikle Yunan felsefe geleneğine uygun bir tasarımı kabul etmemektedir. Çünkü ona göre arkhe ezeli ve ebedi bir varlık değildir. Dolayısıyla evrende var olan bir kaosun kozmosa dönüşümünü de reddetmektedir. Bir başka görüş olan Tanrı'nın maddesiz bir form olduğu görüşü de Tanrı anlayışına uygun değildir. Tanrı'yı maddi bir varlık olarak görmediği gibi onun evrene içkin bir varlık olduğu görüşüne de karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre Tanrı evrendeki her şeyin ilk nedeni olmakla beraber evrendeki hiçbir şey kendisinden bir şey taşımaz. Son olarak dinlerin ortaya koyduğu yaratma teorisini de Tanrı'da irade, kudret ve yaratma gibi sıfatları kabul etmediği için mümkün görmez.

Kendisinden önceki bütün evren tasarımlarına eleştiri getiren Plotinus, varlığın meydana gelişinin rasyonel bir şekilde, Tanrı ile evren arasında herhangi bir ikilik veya ayırım olmaksızın sudûr nazariyesi (emanasyon, taşma) adını verdiği tasarımla

²⁵² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 56-57.

²⁵³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 128.

²⁵⁴ Muhammed Noor Nabi, “Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2010, 221-227.

²⁵⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 150.

²⁵⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 80.

açıklanabileceğini öne sürmüştür.²⁵⁷ Bu tasarıma göre bütün varlıklar Bir'den sudûr eden Nous yoluyla meydana gelmiştir.²⁵⁸ Ancak buradaki taşma Bir'in iradesiyle olan bir taşma değildir. Yani taşma, iradeye bağlı bir yaratım süreci değildir. Çünkü Plotinus felsefesinde Bir, düşünen²⁵⁹, karar alan ve bir kararın neticesinde irade gösteren bir Tanrı değildir.²⁶⁰ Aksine bütün bu sıfatların ötesinde konumlanmış bir varlıktır. Ayrıca bu türüm sürecinde meydana gelen Nous, Bir'den sudûr etikten sonra ondan herhangi bir şey taşımaz veya Bir'den taştıktan sonra onu asla etkilemez.²⁶¹

Plotinus bu evren tasarımını bazı metaforlar kullanarak da somutlaştırmaya çalışmıştır. Eserinde sıklıkla kullandığı metaforlardan biri olan güneş ve ışık metaforu taşmayı açıklamak için oldukça fonksiyoneldir. Buna göre; Bir varlığı meydana getirirken; güneş ise, aydınlatmayı gerçekleştirirken hareketsizdir. Aynı zamanda sudûr gerçekleştiğinde Bir'de bir azalma meydana gelmezken güneşten yayılan ışık da güneşte herhangi bir eksilme oluşturmaz.²⁶²

Daha önce de ifade edildiği gibi Plotinus'un Tanrı'sı mükemmel ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan bir varlık²⁶³ ise neden bir evren meydana geldi? Plotinus'un evren tasarımına göre varlığın meydana gelişi zorunlu bir şekilde olmuştur. Ancak Plotinus'un Bir anlayışı ve zorunluluk birlikte değerlendirildiğinde bir tezatlık olduğu düşünülebilmektedir. Çünkü onun felsefesine göre Bir'in kendisi dışında hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Peki, her bakımdan mükemmel ve kendine yeten bir varlık nasıl olur da zorunlu olarak evreni meydana getirir? Plotinus bu konu hakkındaki fikirlerini sıkı bir takipçisi olduğu Platon'dan almıştır. Buna göre;

“Yaratan iyiydi ve iyi olanda hırs yoktur. Hırsı olmadığı için her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzemesini istedi. Bilge insanlara göre evrenin ortaya çıkmasındaki en önemli ilke budur ve bizim de farklı bir görüş taşımamız için bir neden yok... Sonuç olarak görülebilir şeyler arasında akli olan bir bütünden daha güzel akli olmayan bir bütün olma ihtimali yoktur. Herhangi bir varlıkta ruh olmadığına aklın da

²⁵⁷ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 2), 256-259.

²⁵⁸ Plotinus, *Enneads*, V, 2, 1.

²⁵⁹ Plotinus, *Enneads*, V, 5, 12.

²⁶⁰ Plotinus, *Enneads*, I, 2, 1.

²⁶¹ Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, 59.

²⁶² Plotinus, *Enneads*, V, 1, 6.

²⁶³ Plotinus, *Enneads*, VI, 9, 6.

olamayacağını görünce, akli ruhun içine, ruhu da bedenine içine hapsetti. Ardından evreni adeta öz bakımından en iyi yaratıcısına şekillendirdi."²⁶⁴

Görüldüğü gibi Plotinus Tanrı'nın mutlak yetkinliğini ve kıskanç bir varlık olmayışını taşmanın ana gerekçesi göstererek kesintisiz olarak belirleyeceği evren tasarımının ilk nedenini rasyonalize etmiştir. Aynı zamanda Platon'un eserindeki duyuşal dünya ile ilgili görüşlerini de kendi felsefesine uygun olacak şekilde düzenleyip, zorunlu emanasyon (sudûr) sonucu meydana gelen Akıl ve diğer ilkeleri, aralarındaki hiyerarşik düzeni de göz önünde bulundurarak açıklamıştır.

2.3.1. Nous (Akıl)

Nous, Plotinus felsefesinin ikinci hipostazı²⁶⁵ ve Plotinus'un evren tasarımında *Monad'dan dyada* yani *Bir'likten çokluğa* geçişi temsil eden aktör olarak tanımlanmaktadır.²⁶⁶

Plotinus Nous kavramını ortaya koyarken birden çok felsefeden de etkilenmiştir. Bunlardan biri Nous'un Platon felsefesindeki ideaları temsil etmesidir. Bu felsefeye göre inşa edici tanrı olan Demiourgos idealara bakarak duyuşal âlemi yaratır. Yani idealar duyuşal âlemin meydana gelmesinde etkili olan modellerdir. Plotinus her ne kadar Platon felsefesindeki ideaları kendi felsefesine entegre etmiş olsa da onda bazı değişiklikler yapmayı da ihmal etmemiştir. Söz gelimi Platon felsefesindeki idealar hareketsiz varlıklar olmasına rağmen Plotinus felsefesinde idealarda hareket mevcuttur. Bir başka farklılık ise Plotinus felsefesinde Platondaki gibi inşa edici tanrı anlayışı yoktur. Aksine Nous duyuşal âlemi yaratmak için yetkin bir varlıktır.²⁶⁷

Plotinus'un Nous anlayışını inşa ederken etkilendiği bir başka filozof ise Aristoteles'tir. Aristoteles, Tanrı anlayışını ortaya koyarken onu, kendi kendini düşünen akıl olarak tanımlamıştır. Plotinus ise Aristoteles'in Akıl öğretilerini benimserken kendi felsefesinde Nous kavramına temel kılacak şekilde açıklar. Yani Aristoteles'in felsefesindeki Tanrı Plotinus felsefesinde Nous kavramı ile açıklanmıştır.²⁶⁸ Bu

²⁶⁴ Platon, *Timaios*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2015, 39.

²⁶⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 157.

²⁶⁶ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 2, 1), 257; ayrıca bkz. Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, 66.

²⁶⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 163.

²⁶⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 157.

tanımlamaya göre Nous, emanasyon gerçekleştiği anda Bir'e döner ve onu temaşa etmeye başlar. Sonrasında ise kendine dönüp kendini düşünmeye başlar ve böylece Nous varlık olur.²⁶⁹ Nous'ta ise hem düşünme hem de düşünülür bir araya geldiği için kendisinde çokluk meydana gelir.²⁷⁰

Plotinus felsefesine göre sudûr çift yönlü bir hakikati temsil etmektedir. Buna göre Nous Bir'den türedikten sonra tekrar Bir'e dönmek istediği gibi Nous'tan türeyen Ruh'da aynı şekilde sudûr gerçekleştikten sonra kendisinden türediği Nous'a oradan da Bir'e dönmek istemektedir.²⁷¹ Bu da Nous'un Ruh'un Bir'e dönmekten önceki son durağı olduğu tinsel boyutunu da ortaya koymaktadır.²⁷²

Evren tasarımının bütün düzeylerini rasyonel zeminde açıklamak isteyen Plotinus, zorunlu emanasyonu, tinsel gerçekliği açıklamak için de kullanmıştır. Bu tasarımda Nous'un görevi oldukça önemlidir.²⁷³ Çünkü Bir, üzerine konuşulmayan bir varlıkken; hatta varlık bile değilken Nous üzerine bazı belirlemeler yapılan bir varlık konumundadır.²⁷⁴ Öyle ki Nous, Plotinus felsefesinin "İlk Varlık" tanımlamasına karşılık gelmektedir.²⁷⁵

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi Nous yukarıdan aşağıya meydana gelen evren tasarımının ilk aktörü olması dolayısıyla hem de aşağıdan yukarı doğru çıkan tinsel gerçekliğin son durağı olmasıyla oldukça önemli bir konuma sahiptir. Bütün bu özelliklerden hareketle Nous'un fonksiyonları da önemli olmaktadır.

Nous'un evren tasarımındaki fonksiyonlarından biri duyuşal âlemde bulunan varlıkların birliğini açıklayan ilke olarak tanımlanan "akılsal varlıkları" yani ideaları kendi içerisinde barındırmasıdır. Plotinus bu görüşünü V. *Ennead*'ında şu şekilde açıklamaktadır:

"Düşünürleri Zekâ dışında aramamalıyız ve Zekâ'da varlıkların sadece izleri vardır, dememeliyiz. Zekâ'yı hakikatten yoksun bırakıp düşünürleri, bir bilinemez haline getirmemeliyiz, hatta Zekâyı yok etmemeliyiz. Fakat bütün düşünülürleri Zekâ'ya

²⁶⁹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 2, 1), 257.

²⁷⁰ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 4, 1), 300.

²⁷¹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 4, 1), 298.

²⁷² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 158.

²⁷³ Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, 67.

²⁷⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 157

²⁷⁵ Plotinus, *Enneads*, (V, 2, 1)

yükseltmeliyiz; çünkü bilgiyi ve hakikati kabul etmeliyiz; varlıkları ve onlardan her birinin özünün bilgisini korumalıyız. Öte yandan biz, varlıkların, kendilerine sahip olmadan; onlarla birleşmeden ve karışmadan, sadece yansımasına ve bir izine sahibiz."²⁷⁶

Görüldüğü gibi Nous ve idealar birbirini olmaksızın hakikat meydana gelmez. Bu bağlamda düşünüldüğünde de hakikatlerin Nous'un toplamı olduğu anlaşılabilmektedir.

Nous'un bir başka özelliği de kendisinden sudûr ettiği Bir'in kendisinde çokluk bulunmadığı halde birliği başka bir düzlemde devam ettirip aynı zamanda çokluğu da kendinde barındırmasıdır. Nous'un bu fonksiyonu, Bir'den taşması dolayısıyla ondan daha aşağı bir varlık olmasını ifade ederken aynı zamanda Bir'den taşan ilk varlık olması dolayısıyla da mükemmele en yakın varlık olduğunu göstermektedir.²⁷⁷

Bir'e en yakın varlık olan Nous, Bir'i temaşa ettiği için tek amacı tekrar Bir ile birleşmektir. Bu temaşa sonucunda Nous'ta yetkinlik meydana gelir ki bu da yeni bir türüm sürecini başlatır. Ancak buradaki sudûr Bir'deki sudûrdan farklıdır. Çünkü Bir'in türemesi için başka bir varlığı temaşa etmesine gerek yoktur. Ancak Nous'un yeniden sudûr edebilmesi Bir'i temaşa etmesine bağlıdır. Bununla beraber Bir ile Nous'un bir ortak özellikleri de bulunmaktadır ki bunlardan biri türeme gerçekleşirken Bir ve Nous'un eylemsiz olmasıdır.²⁷⁸ Bir diğeri ise, Bir'in de Nous'un da türeme gerçekleşirken kendisinden herhangi bir şeyin eksiltmemesidir.²⁷⁹

Nous, kendisinde herhangi bir eylem olmaksızın temaşa edimi yetkinliğe ulaştığı anda türeme sürecini yeniden başlatır ve hem kendisine benzeyen hem de kendisinden farklı bir varlık meydana getirir. Bu varlık Tanrı-alem sisteminin merkezi ve Neoplatonizm'in son hipostazı olan Ruh'tur.²⁸⁰

²⁷⁶ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 5, 2), 312.

²⁷⁷ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 3, 12), 287.

²⁷⁸ Plotinus, *Enneads*, (V, 1, 6)

²⁷⁹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 2, 1), 257.

²⁸⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 127.

2.3.2. Ruh

Plotinus, Tanrı ile âlem arasında sürekli ve rasyonel bir ilişki kurarken ara bir aşamayı temsil eden Ruh kavramını kullanmıştır.²⁸¹ Ruh Plotinus felsefesinde kavranılır âlemin son hipostazı, duyusal âlemin ise ilk nedeni olarak tanımlanmaktadır. Asıl alanı tinsel alan olan bu varlık, maddi dünya ile ilişkiye girebilen tek varlıktır. Bu yüzden hem Nous'tan hem de Bir'den farklıdır.²⁸²

Bilindiği gibi Plotinus felsefesinde her hipostaz bir diğer hipostazı türetirken kendisinden daha az mükemmel bir varlık meydana getirir. Sözelimi Bir'in mükemmelliği onun basit bir varlık olmasından kaynaklıdır. Nous ise Bir'den taşan ilk varlık olması ile mükemmele en yakın varlıktır. Ancak Bir'den uzak olduğu ve Bir'den farklı olarak kendinde çokluğu barındırdığı için ondan daha az mükemmeldir. Ruh ise varlığının nedeni Bir olması dolayısıyla birliği kendinde barındırsa da kendisinde bileşiklik mevcuttur; Nous ve Bir'den farklı olarak hareket bulunmasıyla da her iki hipostazdan daha az mükemmeldir.²⁸³

Ruh'taki mevcut olan bu hareket onu her ne kadar diğer varlıklardan daha az mükemmel kılarsa da Nous'a yükseldikten sonra Bir'e ulaşmasına imkân tanıyan bir güç olarak tanımlanır. Yeni Platoncu felsefede temel amacın Bir'e ulaşmak olduğu²⁸⁴ düşünüldüğünde ise bu amacın gerçekleşmesinde etkili olan zorunlu bir hipostaz olduğu görülür.²⁸⁵

Plotinus her ne kadar rasyonel düzlemde bir âlem tasarımı oluştursa da Ruh anlayışında bir çelişki mevcuttur. Zira Ruh âlemin meydana gelmesinde zorunlu olarak madde ile bir temas halindedir. Bu bağlamda Ruh ile madde arasındaki ilişki olağan ve pozitifdir. Ancak maddenin Plotinus felsefesinde kötülüğün kaynağı olması dolayısıyla madde ile teması Ruh'u aşağı çekmek suretiyle kötülüğe bulaştırmaktadır.²⁸⁶

Plotinus'un Ruh konusundaki bu çelişkili görüşü elbette ki İlk Çağ felsefesindeki etkilendiği iki felsefi görüşü bütünleştirme çabasından kaynaklanmaktadır.²⁸⁷ Bunlardan

²⁸¹ Plotinus, *Enneads*, (IV, 8, 7).

²⁸² Plotinus, *Enneads*, (IV, 6, 3).

²⁸³ Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, 88.

²⁸⁴ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 7, 1), 207.

²⁸⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 126.

²⁸⁶ Plotinus, *Enneads*, (IV, 3, 17); ayrıca bkz. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 126.

²⁸⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 127.

ilki Pythagorasçı felsefenin insandaki ruh ve madde telakkisinden kaynaklanmaktadır. Bu felsefeye göre ruh insanın asıl özünü oluştururken beden ruhun özünü bozan maddeden ibarettir. Bu sebeple ruhun bedenden kurtulması gerekmektedir.²⁸⁸ Bir başka görüş ise Stoacı felsefenin evren anlayışıdır ki bu felsefeye göre evren, etkin ve edilgin olmak üzere iki ilkedен oluşmuştur. Bu ilkelerden ilki olan etkin ilke kozmosun oluşmasında etkili olan Akıl veya Logos'tur. Bir diğer ilke olan edilgin ilke ise her türlü biçimden uzak olan maddedir. Stoa felsefesinde Tanrı her ne kadar edilgin ilkedен ayrılmış kabul edilse de maddeden meydana gelmiştir. Ancak buradaki madde daha incedir. O biçimden yoksun olan maddeyi şekillendirir ve maddenin hareket ettiricisidir. Bu yüzden ruh ve madde arasındaki ilişki kozmosun oluşması açısından doğal ve iyi kabul edilir.²⁸⁹

Plotinus Ruh'un meydana gelişi ile ilgili görüşlerini V. *Ennead*'ında, Ruh ile ilgili görüşlerini ise IV. *Ennead*'ında ortaya koymuştur. Buna göre, doğada mevcut olan her şey bir temaşa eyleminin sonucudur.²⁹⁰ Ruh, Nous'un temaşası sonucu meydana gelmiştir. Bu yüzden Ruh'un asıl mekânı kavranılır âlemdir. Çünkü Ruh Nous'tan türemiştir. Ancak Ruh her ne kadar kavranılır âleme ait olsa da aynı zamanda asıl varlık alanı Nous olan akılsal varlıkları da duyusal âleme taşıyan bir varlıktır.²⁹¹ Bunun temel gerekçesi de Nous'ta bulunmayan hareketin Ruh'ta bulunmasıdır. Ruh'ta bulunan devinim onun varlık tabakaları arasında hareket edebilmesini ve bitkiye kadar inebilmesini sağlamaktadır. Ruh bitkiye indiğinde kendisinden bir parça bulunur. Bitki Ruh'un indiği son nokta olduğundan en ihtiyatsız bölüm burasıdır. Ruh'un indiği bir diğer varlık ise hayvandır. Ruh'un hayvana inmesi de onda bulunan duyusal gücün baskınlığından kaynaklanmaktadır. Ruh bu varlıkların dışında bir de insan bedenine inmektedir. Burada Ruh'un etkinliği akıl yürütme ile sınırlanır ve Ruh irade sahibi bir varlığa dönüşür.²⁹²

Yukarıdaki ifadelerden görüleceği gibi Ruh'un iki kısmından bahsetmek mümkündür: bunlardan ilki âlem ruhudur bir diğeri de insanlardaki bireysel ruhlardır. Âlem ruhu Zekânın bir imgesidir. Zekâ kendini düşünerek âlem ruhunu meydana getirmiştir. O hipostazların üçüncüsü ve kavranılır âlemin bir parçasıdır. Ruh'un bu kısmı

²⁸⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 43.

²⁸⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 151.

²⁹⁰ Plotinus, *Enneads*, (III, 8, 3).

²⁹¹ Plotinus, *Enneads*, (IV, 2, 1).

²⁹² Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 2, 2), 287.

kendisini Zekânın aktivitesine bırakabilir ve Bir'e kadar yükselebilir.²⁹³ Aynı zamanda Nous'u temaşa ederek doğayı meydana getirir.²⁹⁴ Âlem ruhu iyidir. Çünkü o kavranılır âlemin bir elemanıdır ve kavranılır alemdeki bütün varlıkların nihai kaynağı İyi'dir.²⁹⁵ Bireysel ruhlar ise âlem ruhundan ayrılmış ruhları ifade etmektedir. Plotinus bireysel ruhlardan bahsederken onların âlem ruhundan ayrılışının Ruh'taki değil cisimlerde meydana gelen bir bölünme olduğunu ifade etmiştir. Yani ruh madde ile ilişkiye girdiği anda özünde bulunmayan ve yapısına uygun olmayan bir şekilde bölünmeye maruz kalmaktadır. Bunun sebebi ise maddede meydana gelmiş olan bölünmedir.²⁹⁶

Plotinus bireysel ruhların âlem ruhundan ayrılışının bir yanılsama olduğunu ifade ettikten sonra bireysel ruhların ölümünü de tartışmıştır. Plotinus Ruh ve beden arasındaki ilişkiyi Ruh'un bedene hayat ve canlılık vermesi olarak tanımlamıştır. Onun felsefesine göre bedene anlam katan şey ruhun bizzat kendisidir.²⁹⁷ Ancak ruh ve beden arasındaki ilişki sonsuz değildir. Ruh insan bedeninden ayrılabilir. Bunun sonucunda da kendisi sayesinde hayat bulan ve aydınlanan beden için hayat bitmiş olur.²⁹⁸ Plotinus'a göre ruhun bedenden ayrılması ile bedende hayat bitse de ruh için aynı şey söylenmez. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra kendisine uygun bir bedene tekrar hayat verir.²⁹⁹ Plotinus'un ruh konusundaki bu görüşü onda reenkarnasyon inancının olduğunu gösterse de klasik anlamda bir reenkarnasyon anlayışı Plotinus'ta yoktur. Çünkü ruh insandan hayvana veya hayvandan insana göç eden bir varlık değildir. Bununla beraber ona göre iyi ruhlar Bir'e yükselir; maddeye meyleden ruhlar ise kötülüğe bulaşır.³⁰⁰

Daha önce de ifade edildiği gibi bireysel ruhlardaki beden ruh ilişkisinin yanında ruhun diğer canlılarla ilişkisi de bulunmaktadır. Plotinus ruhun indiği son nokta olan bitkilerdeki ruhlara dikkat çekerek insan ruhu dışındaki varlıklarda ölüm ve ruh ilişkisini verdiği bir örnekle açıklamıştır. Buna göre ağaçta mevcut olan bir ruh vardır ve bu ruh ağacın bütününde bulunur. Eğer ağacın bir dalı koparılsa daldaki ruh nereye gider?

²⁹³ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 3, 8), 280.

²⁹⁴ Plotinus, *Enneads*, (III, 3, 5).

²⁹⁵ Plotinus, *Enneads*, (V, 3, 3).

²⁹⁶ Plotinus, *Enneads*, (IV, 2, 1).

²⁹⁷ Plotinus, *Enneads*, (V, 1, 12).

²⁹⁸ Plotinus, *Enneads*, (V, 1, 10).

²⁹⁹ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (V, 1, 12).

³⁰⁰ Plotinus, *Enneads*, (IV, 3, 17).

Plotinus bunu âlem ruhu ile açıklar. Ona göre kopan daldaki ruh yok olmaz. Oradaki ruh âlem ruhu ile birleşir.³⁰¹

Sonuç olarak Plotinus için Ruh, Tanrı ile evren arasındaki ara aşamayı temsil eden üçüncü hipostazdır. Kavranılır âlemin son varlığı olduğu için aynı zamanda Bir'e en uzak varlığı da temsil etmektedir. Ruh diğer hipostazlardan farklı olarak harekete sahiptir. Ancak bu hareket ruhun aşağı kısmı için geçerlidir. Ruh'un Nous'a dönük yönü daima hareketsizdir. Ruh Nous'u temaşa etmek suretiyle Doğayı meydana getirir ve Nous'taki ideaları duyuşal âleme taşır. Zira Ruh'un kendisinde diğer hipostazlardan farklı olarak bir devinim vardır. Bu devinim onun Bir'e kadar yükselmesine olanak sağladığı gibi bitkiye kadar inebilmektedir. Bunun yanında bir de ruhun iki kısmından bahsetmek mümkündür. Bunların birincisi âlem ruhu ikincisi de bireysel ruhlardır. Bireysel ruhlar bedene canlılık verir. Ancak ruh ve beden ayrılığı söz konusu olduğunda ruhta bir ölüm söz konusu değildir. Çünkü ruh kendisine uygun bir bedene tekrar canlılık verir. Bitkilerde bulunan ruhlar ise bitkiden çıktığı anda âlem ruhuna karışır.

Son olarak Plotinus'un Tanrı âlem ilişkisine dair geliştirdiği bir metafor vardır. Buna göre; Ruhların Tanrı ile ilişkisi koronun şef ile ilişkisi gibidir. Koroda bulunan kişiler şefe dönük şarkı söylemezlerse kargaşa çıkacaktır. Ancak herkes koro şefine dönük bir şekilde şarkı söyler ve onun talimatlarını uygularsa ritim mükemmel olur ve güzel şarkılar söyler. Bütün varlıklar da koronun şefe bakması gibi Bir'e dönük olmalıdır. Şayet varlıklar Bir'e dönük olmazsa bu onların yok oluşu anlamına gelir. Bu sebeple Bir'e dönük olmak hayatın devamlılığı için gereklidir.³⁰²

2.4. DİN-AHLÂK İLİŞKİSİ

Çalışmanın birinci bölümde din-ahlâk ilişkisine dair dört temel bakış açısından bahsedilmiştir. Bunlar; din-ahlâk özdeşliği, din-ahlâk ayrılığı, din-ahlâk ilişkisi ve ahlâk teolojisi. İkinci bölümde ise Plotinus'un din ve ahlâk anlayışı farklı başlıklar altında derinlemesine incelenmiştir. Bu başlıkta ise Plotinus'un din ve ahlâk anlayışlarından yola çıkılarak din-ahlâk ilişkisinde hangi başlık altında değerlendirilebileceği araştırılacaktır.

³⁰¹ Plotinus, *Enneads*, (V, 2, 2).

³⁰² Plotinus, *Enneads*, (VI, 9, 8).

Plotinus'un Tanrı anlayışı ve Tanrı-âlem ilişkisinde kurduğu metafizik evren telakkisi onun din-ahlâk özdeşliği ve din-ahlâk ilişkisine yakın bir felsefi tutumunun olduğunu göstermektedir. Bunun gerekçesi ise din-ahlâk özdeşliğindeki Tanrı anlayışının Plotinus'un Tanrı anlayışı ile olan bazı benzerliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden öncelikle din-ahlâk özdeşliğindeki ve Plotinus'un felsefesindeki Tanrı anlayışı ortaya konularak bu düşüncenin gerekçeleri ele alınacaktır. Sonrasında ise din-ahlâk ilişkisi ile Plotinus'un felsefesinin ortak noktaları değerlendirilecektir.

Din-ahlâk özdeşliğinde Tanrı yüce bir varlık ve her şeyin ilk nedeni olarak tanımlanmaktadır. O yüce bir varlık olduğundan hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Ancak bütün varlıklar, varlık alanına dâhil olabilmek için O'na muhtaçtır. O, tekvin, irade ve kudret sıfatlarıyla evreni yaratıp ideal bir toplum oluşturmak için uyarıcılar göndermek suretiyle bir ahlâk sistemi belirlemiştir.³⁰³ Bu da Tanrı'yı ahlâkın kaynağı yapmaktadır.

Plotinus felsefesindeki Tanrı da din-ahlâk özdeşliğinde olduğu gibi yüce bir varlıktır. Tanrı yetkindir ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Evrendeki her şey O'na muhtaçtır. Bu yüzden O hiçbir varlığa yönelmez; bütün varlıklar O'na yönelir. O evrendeki bütün varlıkların ilk ilkesidir.³⁰⁴ Çünkü bütün varlıklar kendisinden sudûr eden Nous aracılığıyla varlık alanına dâhil olmuştur ve bu varlıklar kendinde birlik taşıdığı müddetçe varlık alanında kalabilirler.³⁰⁵ Bu bağlamda her şeyin ilk nedeni olarak kabul edilen Bir, ahlâkın da ilk nedeni olmalıdır.³⁰⁶

Plotinus felsefesinde Tanrı aynı zamanda İyi olarak isimlendirilmektedir. Tanrı'daki bu özdeşlik evrenin meydana gelmesinde temel gerekçe olarak kabul edilmiştir.³⁰⁷ Plotinus İyi ve evren arasındaki ilişkiyi kötülük probleminde incelediği “her şeyin zıddı ile bilinebilmesi” ilkesiyle açıklamıştır. Buna göre Bir İyi olduğu için bütün varlıklar O'ndan türemiştir. İyi'nin de bilinebilmesinin yolu, kötünün varlığını zorunlu kılacağından evrende kendisinden hiçbir şeyin türeyemediği bir varlık bulunmalıdır. Bu da madde'dir; madde ise kötüdür.³⁰⁸ Din-ahlâk özdeşliğinde de Plotinus felsefesinde olduğu gibi Tanrı iyidir. Hatta Tanrı kendisinde bulunan iyilik sebebiyle insanlara zaman

³⁰³ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 13.

³⁰⁴ Plotinus, *Enneads*, VI, 8, 16.

³⁰⁵ Plotinus, *Enneads*, VI, 9, 1.

³⁰⁶ Plotinus, *Enneads*, VI, 9, 1.

³⁰⁷ Plotinus, *Enneads*, II, 9, 1.

³⁰⁸ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 8, 8).

zaman uyarıcılar göndererek ahlâk sistemi belirlemiş ve insanların Tanrı'nın belirlediği ölçülerde bu sisteme uymaları istenmiştir.³⁰⁹

Görüldüğü gibi din-ahlâk özdeşliğinde olduğu gibi Plotinus felsefesinde de Tanrı, ahlâkın nedenidir. Ancak buradaki nedensellik din-ahlâk özdeşliğinde doğrudan olurken Plotinus felsefesinde dolaylı olmuştur. Bunun gerekçesi de yine Plotinus felsefesindeki Tanrı-âlem ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Din-ahlâk özdeşliğinde Tanrı yaratma sıfatı ile ahlâk sistemini belirlerken Plotinus felsefesinde Tanrı, sudûr etmek suretiyle Nous'u oluşturur ve erdemler Nous'ta meydana gelir. O halde onun felsefesinde de din-ahlâk özdeşliğindeki gibi Tanrı'dan bağımsız bir ahlâk anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Bununla beraber Tanrı'da bulunan iyilik sebebiyle ahlâkın kaynağının yine Tanrı olması hem din-ahlâk özdeşliğinde hem de Plotinus'un felsefesinde ortak nokta olmaktadır.

Plotinus felsefesindeki çift kutuplu hakikat anlayışı değerlendirildiğinde Tanrı'nın her şeyin ilk ilkesi olmasından kaynaklı Tanrı'dan evrene doğru din-ahlâk özdeşliğinden bahsedilebilirken Plotinus'un ahlâk sisteminde evrenden Tanrı'ya doğru gidildiğinde din-ahlâk ilişkisini görmek de mümkündür. Sözgelimi Plotinus erdemleri tanıtırken toplumsal ve arındırıcı erdemler olarak iki tür erdem olduğunu ifade etmiştir. Toplumsal erdemlerin insanları iyiliğe yönlendirdiğini, onlara ölçü koyduğunu ve onları hatadan koruduğunu ifade ettikten sonra bu tür erdemlerin kaynağının kavramsal âlemin elemanı olan Ruh olduğunu ifade etmiştir. Ruh'un kavramsal âlemin bir elemanı olması, erdemleri dolaylı olarak din-ahlâk özdeşliğine götürdüğü söylenebilir. Bunun yanında arındırıcı edemler de vardır ki bu erdemler de maddenin kötülüğünden tamamen soyutlanmış, hayvansallığa dair her şeyden arınmış ve amacı Tanrı'ya benzemek olan erdemler³¹⁰ olduğundan din-ahlâk ilişkisinden de söz etmek mümkündür.

Plotinus ahlâk felsefesini ortaya koyarken bazı ahlâkî unsurları metafizik alanın dışında değerlendirmiştir. Sözgelimi ahlâk sisteminin önemli unsurlarından biri olan ve kişinin eylemlerinden sorumlu olmasının temel gerekçesi kabul edilen özgür irade Plotinus felsefesi ve din-ahlâk özdeşliğinden farklı ele alınan unsurlardan biridir. Plotinus felsefesine göre insanların eylemlerinin tümü nedenselliğe bağlı meydana gelmiştir.

³⁰⁹ Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Fecr Yayınları, Ankara 2016, 353.

³¹⁰ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 2, 3-4).

Ancak buradaki belirlenim iki boyutludur. Birincisi fiziksel nedenlerdir. Fiziksel nedenlerin kaynağı gök cisimleri ve yıldızlardır. Kişi fiziksel nedenlerin etkisi altındayken özgür değildir. Bir diğer nedensellik de içsel nedenselliktir. İçsel nedenler bedenimize hükmettiğinde ise saf aklın istemleri devrede olduğundan kişi özgürdür ve eylemlerinden sorumludur.³¹¹ Din-ahlâk özdeşliğini savunan düşünürler ise kendi içlerinde birtakım farklı görüşlere sahip olsalar da büyük oranda insanda iradenin bulunduğunu ve bu irade altında gerçekleştirilen eylemlerin özgür eylemler olduğunu ifade etmişlerdir.

Plotinus aynı zamanda özgür iradeyi açıklarken kişinin eylemlerindeki sorumluluğu içsel ve dışsal nedenlerin yanında bir de eylemi gerçekleştirirken onunla ilgili “tam bilgi”ye sahip olmakla da açıklamıştır. Plotinus burada eylem ve bilgi arasında paralellik kurarak özgür iradeyi metafizik alanın dışında değerlendirmiştir. Çünkü ona göre kişi eylemlerinde tam bilgiye sahip olursa iyi ve kötüyü ayırt edip kötü olandan uzaklaşabilir.³¹² Plotinus’un özgür irade hakkındaki bu düşüncesi din-ahlâk özdeşliğini savunan bazı düşünürlerin görüşlerine aykırı bir söylemdir. Çünkü bazı Protestan ve İslâm düşünürleri davranışın iyi veya kötü olarak belirlenmesinin yalnızca Tanrı’nın bildirmesi ile mümkün olacağı görüşünü savunmuşlardır.³¹³

Plotinus mutluluk kavramını da özgür iradede olduğu gibi metafizik alanın dışında değerlendirerek onun entelektüel bir eylem olduğunu ortaya koymuştur. Plotinus mutluluğu hayatın yalnızca bir türü olarak ifade etmiştir. Mutluluğa erişmiş kişiyi de bilge olarak tanımlamıştır. Ona göre mutlu insan ruhun alt kısmı ile ilgilenmez ve ruhun alt kısmında gerçekleşen herhangi bir kötülükten, ıstıraptan veya talihsizlikten etkilenmez. Bu da ruhun maddî olandan uzak olduğunu ortaya koymaktadır.³¹⁴

Plotinus’un mutluluk kavramına yüklediği anlam, kendi içinde iki yönden değerlendirme imkânı sağlamaktadır. Öncelikle mutluluğu bilgi ve bilgelikle açıklaması, onu entelektüel alana dâhil edip metafizik alandan uzaklaştırması din-ahlâk ayrılığındaki

³¹¹ Plotinus, *Ennead*, (III, 1, 5).

³¹² Plotinus, *Enneads*, (VI, 8, 1).

³¹³ Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 10; ayrıca bkz. Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 104.

³¹⁴ Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (I, 4, 3-4-12).

bir ilişkisizliği meydana getirirken; maddî dünyadan soyutlayıp ruhun üst kısmı ile ulaşılabilir nokta ile ilişkilendirerek de din-ahlâk ilişkisini mümkün kılmıştır.



SONUÇ

Din ve ahlak insan gibi düşünen konuşan ve bu hasletleriyle diğer canlılardan ayrılan bir canlı için bir hayli önemlidir. Zira ahlaka ve dine bakışta da hangisine nasıl bakıldığı ya da aralarında bir ilişki ya da ilişkisizlik olup olmadığı noktasında da birbirinden farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu yaklaşımlar din-ahlâk özdeşliği, din-ahlâk ayrılığı, din-ahlâk ilişkisi ve ahlâk teolojisi. Din-ahlâk özdeşliğinde Tanrı'nın belirlenimleri doğrultusunda tanımlanan ahlâk sistemi bulunmaktadır. Bu ahlâk sisteminin savunucuları genel olarak teist inanca sahip olan düşünürlerdir. Ancak insanların diğer canlılardan ayırıcı temel noktası kabul edilen aklı dolayısıyla din-ahlâk özdeşliğini savunan düşünürler kendi içinde bazı fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bu fikir ayrılığı insanın aklı ile ahlâkî olanı bulabilmesi noktasındadır. Kimi düşünürler ahlâk da dâhil olmak üzere evrendeki her şeyin Tanrı'nın belirlenimi altında olduğunu savunmuştur. Kimi düşünürler de insanın aklı sayesinde ahlâkî olanı bulabilme ihtimalini de göz önünde bulundurarak metafizik alana dâhil olan şeylerin Tanrı'nın bildirmesine muhtaç olduğunu ve bunun dışındaki şeylerin akıl ile bulunabileceğini ifade ederek din-ahlâk özdeşliğine farklı bir boyut katmışlardır. Plotinus'un da Tanrı'yı her şeyin ilk ilkesi kabul etmesinden kaynaklı din-ahlâk özdeşliğine yakın bir tutum ortaya koyduğu düşünülmektedir. Ancak Plotinus'ta Tanrı her şeyin ilk nedeni olmakla beraber evrende doğrudan sistemler göndererek dâhil olmaz. Plotinus felsefesinde Tanrı her şeyin ötesi olduğundan yalnızca evrenin meydana gelmesinde etkili olan ilk neden olduğu için ahlâkın da ilk nedeni kabul edilmiştir. Dolayısıyla Plotinus'un felsefesinde din-ahlâk özdeşliği bulunmaktadır denilebilir.

Din-ahlâk ilişkisine dair ikinci yorum da din-ahlâk ayrılığıdır. Din-ahlâk ayrılığını savunan düşünürler din ve ahlâkın birbirinden bağımsız iki alan olduğu ön kabulü ile yola çıkmışlardır. Bu görüşe göre Tanrı'nın delillendirilmesi bile yeterli değilken toplumsal düzeni belirleyen ve empirik alana dâhil olan ahlâk tanrısal alanla temellendirilemez. Plotinus'un felsefesi incelendiğinde onun yüce bir varlığa olan inancı ve yüce varlığın evrendeki her şeyin ilk nedeni olması onun ahlâk sisteminin bu başlık altında değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Din-ahlâk ilişkisinin bir başka yorumu da din ve ahlâkın birbirinden farklı iki alan olduğu ancak bu iki alanın da birbirine olumlu noktada motivasyon sağladığına dair

görüşüdür. Plotinus'un felsefesi genel olarak değerlendirildiğinde onun hem metafizik alana dair eğilimi hem de Yunan felsefe geleneğinden gelen bir filozof olmasından dolayı bazı ahlâkî erdemlerin din-ahlâk ilişkisi çerçevesinde değerlendirilebileceği söylenebilir.

Din-ahlâk ilişkisine dair son bakış açısı da Kant'ın ahlâk teolojisi. Bu bakış açısına göre Tanrı'nın bilgisine ulaşmak mümkün olmadığından Tanrı tarafından belirlenen bir ahlâk anlayışı mümkün olmamaktadır. Bu yüzden bilinenden bilinmeyene doğru ilerlemek yani ahlâktan yola çıkılarak Tanrı'ya varmak, Tanrının varlığını varsayımsal olarak zorunlu kılacaktır. Plotinus'un felsefesinde ahlâk teolojisine varmak mümkün değildir. Çünkü o yüce bir varlığı felsefî sisteminin en üst noktasına koyarak belirlemiştir. Tanrı Plotinus felsefesinde ahlâktan yola çıkılarak bulunmaz. Aksine onun felsefe sisteminin en üst noktasında Bir bulunmaktadır.

Çalışmamız sonucunda Plotinus'un ahlâk felsefesi hakkında müstakil bir eser bırakmamasına rağmen eserinin bütününde ahlâka dair düşüncelerini ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda Plotinus'un eseri ahlâk anlayışını ortaya koyması açısından oldukça değerli olmuştur.

Plotinus, felsefesini oluştururken bütün varlıkların ötesine Bir kavramını yerleştirip O'nu duyuşal âlemdeki her şeyin ilk nedeni yaparak ahlâkın da kaynağı haline getirmiştir. Bu noktada Plotinus'un din-ahlâk özdeşliğini kurduğu tespit edilebilmektedir.

Plotinus Tanrı anlayışını ortaya koyarken ilk defa negatif teolojiyi kullanarak O'nu varlık âleminin ötesine koymuştur. Ancak Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi de kurmak için sudûr nazariyesine ilk varlığı Nous'u koyarak Tanrı-evren ilişkisinde bir süreklilik oluşturmuştur. Ayrıca ahlâkî kavramları da Nous düzeyinde imge halinde belirleyerek Tanrı ve ahlâk arasında bir özdeşlik belirlemiştir. Çünkü Nous'un meydana gelmesinde etkili olan ilk ilke doğal olarak ahlâk idealarının da ilk nedeni olmaktadır.

Plotinus ikinci varlık olarak tanımladığı Ruh'u ahlâk anlayışında oldukça etkili kullanmıştır. Çünkü Tanrı ile birleşme noktasında hareket kabiliyetinden dolayı Ruh, oldukça etkilidir. Plotinus arındırıcı erdemlere sahip olarak ruhun üst kısmı sayesinde Tanrı ile birleşme imkânı sağladığından, Tanrı ile evren arasındaki ilişki ahlâkî erdemlerle kurulmuş olur. Bu da Plotinus'un felsefesinde duyulur âlemdeki bir varlığın kavranılır âleme çıkma ihtimalini ahlâkî eylemlerle mümkün kıldığını göstermektedir.

Plotinus ahlâk felsefesini ortaya koyarken mutluluk gibi bazı ahlâkî konuları metafizik alanın dışında incelemiştir. Bu Plotinus'un felsefesindeki Yunan rasyonalizmi ve mistik bakış açısının ortaya çıkardığı gerilimi açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Plotinus ahlâk felsefesinde derinlemesine incelediği mutluluk kavramını bilgelikle açıklamıştır. Buna göre bilge insanın dünyada yaşadığı hiçbir talihsizlik ve ıstırap onu mutsuz etmez. Bu bağlamda düşünüldüğünde bilgi ve mutluluk arasında özdeşlik bulunmaktadır. Plotinus bu düşünceleri ile Yunan felsefe geleneğinden etkilenmiştir.

Plotinus ahlâkî erdemlerden olan özgür iradeyi ortaya koyarken onu çok boyutlu bir şekilde incelemiştir. İlk olarak eylemlerin tümünün belirlendiğini, hiçbir eylemimizin belirlemenin dışında olmadığını ifade etmiştir. Ancak buradaki belirlemelerin özgür iradeyi yok etmemesi için de nedenselliğin iki türlü olduğunu ifade ederek bazı eylemlerin saf akıl tarafından belirlendiğini belirterek insanın özgür irade sahibi bir varlık olduğunu ortaya koymuştur. Plotinus'un özgür iradeye dair bir başka görüşü de onun duyulur âlemin nedenselliğinden kurtulmasının bir yolu olmasıdır. Buna göre insan eğer bedeninin etkisinden sıyrılıp Ruh'un üst kısmıyla hareket ederse özgür iradeye sahip olur.

Çalışmamız sonucunda görülüyor ki Plotinus, evren anlayışını ortaya koyarken Yunan felsefe geleneğinden kopmayıp rasyonel bir evren sistemi ortaya koymuştur. Ancak insanın kurtuluşunu ortaya koyarken ahlâkî yargılardan hareketle bir mistik gibi hareket etmektedir. Bunun yanında kimi zaman ahlâkî konuları metafizik alanın dışında tutarak din ile ahlâk arasında bir ilişkisizliği, kimi zaman ahlâkî bütün varlıkların ilk nedeni olarak Bir ile ilişkilendirilerek din ve ahlâk arasında özdeşliği, kimi zaman da din ve ahlâk arasında olumlu bir ilişki kurarak din-ahlâk ilişkisini felsefesinde kullanmıştır. Bu konuda denilebilir ki Plotinus din-ahlâk ilişkisinin genel çerçevesinde yalnızca bir noktada değerlendirilebilecek bir filozof değildir. Ancak bütün varlıkların ilk ilkesine Bir kavramını koyduğundan dolayı daha çok din-ahlâk özdeşliği ve din-ahlâk ilişkisi başlıkları altında değerlendirilebileceği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kâdî, *Şerhu'l Usulu'l Hamse*, (Çev.: İlyas Çelebi) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 5 Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2020.
- Akdemir, Ferhat, “Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı- Ahlâk İlişkisi”, *Muhafazakar Düşünce*, 2019, c.:V sayı: 19-20.
- Altuner, Şerife Hanım, *Plotinus'ta Bazı Din Felsefesi Problemleri*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2006.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), BilgeSu Yay., Ankara 2017.
- Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi*, İm Yayın Tasarım, İstanbul 1999.
- Ataer, Selda, *Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2006.
- Aydın, İbrahim Hakkı, “Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2021,
- Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., y.y. y.t.
- Başçı, Vahdettin, İmamoğlu, Tuncay, Yazoğlu, Ruhattin, *Din Felsefesi*, Eser Yay., Erzurum 2020.
- Henry Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Karasan), M.E.B. Yay., Ankara 1949.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Çelebi, İlyas, “Usulu'l Hamse”, *DİA*, TDV Yay., XLII, İstanbul 2012.
- Çetin, Hülya, *H. İsa'nın Dağdaki Vaazının Hristiyanlık Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2012.

- Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet, *Ortaçağ'da Felsefe*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.
- Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, (Çev. Hayrullah Örs), Remzi Kitapevi, İstanbul 1962.
- Eş'ari, Ebu'l Hasen *Kitabul-Luma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bidâi*, Matbuatu Mısriyye, y.y., 1955.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Mehmet S. Aydın), Birleşik Yay., İstanbul 1999.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2022.
- Gündoğar, Hamdi, "Mutezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2004, c.:VIII/2.
- Hadot, Pierre, *Plotinus ya da Bakışın Saflığı*, (çev. Özcan Doğan), Doğubatı Yay., Ankara 2020.
- Hamîdullah, Muhammed, "Hilfu'l-Fudul", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1998, XVIII.
- Harman, Ömer Faruk, "On Emir", *DİA*, TDV Yayınevi, İstanbul 2007, XXXII.
- Hume, David, *Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev. Nil Demir), Fol Yay., Ankara 2022.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Ergün Baylan), Ankara 2009.
- Kadir, C.A. "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", (Çev. Kasım Turhan), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M.Şerif), c.I, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İoanna Kuçuradi) Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 2018.
- Karakaya, Mehmet Murat, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", *Eskiye* / 35 (Kasım 2017).
- Kılıç, Recep *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016.
- Kılıç, Recep *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002.
- Kierkegaard, Soren *Korku ve Titreme*, (Çev. İsmail Yerguz), Say Yay., İstanbul 2015.

- Köroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2001.
- Kurtoğlu, Zerrin *Plotinus'ta Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1992.
- Mutluel, Osman, "Plotinus ve Kindi Düşüncesinde 'Bir' Kavramı", *Turkish Studies Comperative Religious Studies*, Ankara 2018.
- Nabi, Muhammed Noor, "Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2010.
- Özsoy, Ömer, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Fecr Yayınları, Ankara 2016.
- Platon, *Philebos*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2019.
- Plotinus, *Enneadlar/ Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, (Çev. Zeki Özcan) Fol Yay., Ankara 2023.
- Plotinus, *The Enneads*, (Translate by Stephen MacKenna), London, trs.
- Reçber, M.S., "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (2010).
- Russell, Bernard, *Düşünceler*, (çev. S.Eyüboğlu- V. Günyol), Say Yay., İstanbul 1982.
- Saruhan, Müfit Selim, "Ahlâk, Hukuk ve Din İlişkisi", *Din ve Ahlâk Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, AÜ Uzaktan Eğitim Yay., Ankara 2009.
- Skirbekk, G., Gilje, N., *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş- Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul 2017.
- Yaran, Cafer Sadık, *Ahlâk ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İstitaat", *DİA*, İstanbul 2001, c.:XXIII.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2022, XXV.
- Yazoğlu, Ruhattin, "Din-Ahlâk İlişkisine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*, 2017.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2015.
- Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çev. Sedat Umran), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Ummuhan KILINÇ
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı Milli Eğitim Bakanlığı
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	09.02.2024