

# Augustinus'ta Ahlak Sorunu

## The Problem of Morality in Augustine

Lokman Çilingir 

### Özet

Augustinus, Antik düşünürlerin, kişinin kendi çabalarıyla ve bu dünyadaki yaşamı süresince mutluluğa ulaşabileceği iddiasına karşı çıkar. Zira, kişinin kendi kendine yeterliliğini vurgulayan kibirli bir tavra sahip Antik etikçiler, erdemin Tanrı'nın bir lütfu olduğunu ve erdemin ödülü olan mutluluğun bu dünya için değil, ancak ahiret için umut edebileceği gerçeğini görmezden gelir. En yüksek iyiye sahip olmak ya da ondan zevk almak için Tanrı ve ahiret inanç şarttır. Bu yaklaşım Platon'un Eutphyron diyalogunda gündeme taşıdığı, ahlak mı din üzerine bina edilmeli yoksa din mi ahlak üzerine bina edilmelidir tartışmasında geri bir adım sayılabilir. Ancak buradan hareketle Augustinus'un başta ahlak ve siyaset olmak üzere pratik sahayı bütünüyle din üzerine tesis ettiği hükmüne var-

### Abstract

Augustine opposes the claim of Ancient thinkers that one can attain happiness through one's own efforts and during one's life in this world. For Ancient ethicists with an arrogant attitude emphasizing self-sufficiency ignore the fact that virtue is a gift from God and that happiness, the reward of virtue, can only be hoped for in the afterlife, not in this world. Belief in God and the afterlife is necessary to possess or enjoy the highest good. This approach can be considered a step backwards in the debate Plato raised in the Eutphyron dialogue on whether morality should be based on religion or religion should be based on morality. However, to what extent would it be correct to conclude that Augustine based the practical field, especially morality and politics, entirely on religion? On the other hand,

✉ Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü (lokman.cilingir@omu.edu.tr)  
ORCID: 0000-0003-0121-9744.

mak ne derece doğru olur? Öte yandan Augustinus'un irade kavramına yüklediği yeni anlam ve mutluluk ile doğru eylem arasında kurduğu ilişki hala tartışma konusudur. İşte bu yazının amacı Augustinus'un Yeni-Platonculuk üzerinden devraldığı Antik etik düşünce karşısındaki tavrını açıklığa kavuşturmak ve ne ölçüde bir teolojik etik tesis ettiğini göstermeye çalışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Augustinus, teolojik etik, insani irade, ilahi irade, en yüksek iyi, mutluluk.

the new meaning Augustine attributes to the concept of will and the relationship he establishes between happiness and right action are still a matter of debate. The aim of this paper is to clarify Augustine's attitude towards the Ancient ethical thought he inherited from Neo-Platonism and to show to what extent he can be said to establish a theological ethics.

**Keywords:** Augustine, theological ethics, human will, divine will, the highest good, happiness

## 1. Giriş

**A**hlak ve din arasındaki ilişkinin kadim bir tarihi vardır. Daha Platon'un *Euthyphron* diyalogunda, etik veya ahlakın din üzerine bina edilmesinin mahzurları tartışma konusu olmuştur. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te her tür eylemin ve iradi tercihin nihai amacı olarak *eudamonia*'yı belirleyerek praksiyi etik amaçlar ve insani iyi temelinde yapılandırmıştır. Yeni-Platoncularla birlikte etikte hâkim olmaya başlayan dini-mistik unsurlar Hristiyanlığın kabulüyle birlikte Augustinus'ta esaslı bir dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümü anlamak için Augustinus'un önce ahlak sonra da dine dair düşüncelerini belli bir kavramsal açıklığa kavuşturup sonra da onları karşılıklı olarak nasıl bir ilişki içerisine soktuğuna bakmak gerekir. Bu bağlamda öncelikle Augustinus'un ahlak düşüncesini, antik ahlak ve erdem öğretisinden ayrılan yönlerini ve bilhassa ahlaki temellendirirken dini ne şekilde konumlandığını tespit etmeyi deneyeceğiz.

Antik etik, Dieter Zeller'in de (2006) haklı olarak vurguladığı gibi, Delfi tapınağının girişinde yazılı olan tanrısal tınılı "Kendini bil!" buyruğu, "ölümsüz tanrılara olan uzaklığın farkına varılması ve kişinin kendi ölümünü beklemesi" (s. 119) dolayısıyla insani, ahlaki bir ölçüye dönüşür (Tränkle, 1985, s. 19). Polis, insani iyinin ve ahlaki ideallerin gerçekleşim sahası olarak yüceltilir. Ahlak, din ve siyasetin harmonik birliğini temsil eden Polis Makedonya kralı Büyük İskender tarafından yok edilip, sonrasında Roma İmparatorluğu tarafından tümüyle gölgede bırakılsa da, Polis'in arka planını oluşturan idealler bütünüyle ortadan kalkmaz. Bilhassa yönetici ve entelektüel kesimde etik ile politika arasındaki bağlantı Platoncu ve Aristotelesçi ilkeler üzerinden kurulmaya devam edilir (Schweidler, 2004, s. 73). Öte yandan adil yaşam tarzı, Platon'da olduğu gibi filozofun yaşam tarzıyla özdeşleştirilmese de, bu ideal eğitimin üstün hedefleri arasında yerini korur. En azından mitler, edebi ve estetik ürünler üzerinden etkisini sürdürür (Brown, 1979, s. 16). Bu yüzden denilebilir ki, Antik etik kavrayışın Hristiyanlığın ortaya çıkışı ve Augustinus ile başlayan dönüşümü, esas itibariyle Platoncu (Yeni-Platonculuk) etik-siyasi idealleri dönüştürme girişimidir. Bu şekilde felsefi yaşam tarzının yerini hakikatin tanığı

olan teoloğun yaşamı almaya başlar. Toplum yaşamında kendini açılması beklenen ahlaki erdemler artık klasik usul ve ilkelere göre değil, içsel deneyime, şehitlerin mirasına ve komşuna iyilik yap ve komşunu sev diyen ilahi buyruğa dayanır. Bu dinileştirme süreci, aşağıda *eudaimonia* kavramının çözümlenmesinde de görülebileceği gibi, zamanla ölüm sonrası yaşamın niteliği olarak yeniden inşa edilir. Ancak Augustinus'un din temelli bir etiği kurma girişiminde ne denli tutarlı ve başarılı olduğu hala tartışma konusudur. Bu yüzden çalışmadaki öncelikli amacımız Augustinus'un din ile etik arasında nasıl bir sınır çizdiğini, başta en yüksek iyi, iradi eylem ve erdemli bir yaşam olmak üzere etiğin temel kavram ve ilkelerini ne şekilde anladığını ve gerekçelendirdiğini gözden geçirmektir. Asıl sorundur: Augustinus dini ilke ve iddiaları rasyonel etik gelenek dahilinde mi haklılaştırmıştır yoksa tümüyle teolojik bir zeminde mi hareket etmiştir?

## 2. Teolojik Etik

Augustinus'un ahlak anlayışını çözümlenmede karşımıza çıkan en önemli güçlük, elimizde onun etik meseleler üzerine kaleme alınmış sistematik bir eseri olmayışıdır. Dahası Augustinus'un entelektüel gelişimi boyunca farklı felsefi ve dini anlayışlara sahip olması bütünlükçü bir değerlendirme yapmamızı zorlaştırmaktadır. Farklı dönemlerde çeşitli saiklerle kaleme aldığı eserlerinden ve mektuplarından hareketle denilebilir ki, onun etik mülahazalarının merkezinde mutluluk (*edudomonio/beatitudo*) sorunu vardır. Çoğu zaman teolojik kaygılarla hareket eden Augustinus ahlaki çabanın amacını, Platoncu sevgi ideasından hareketle, en yüksek iyi (*summum bonum*) olarak Tanrı'ya bağlar (Mayer, 2009, s. 18). Gerçek mutluluğa bu dünyada erişme imkânının sınırlılığı ve onun Tanrının lütfu olmadan gerçekleşmemesi Augustinusçu etiğin Antik etikle örtüşmediği belli başlı noktalardır.

Şimdi, din ile ahlak veya dini ahlak ile felsefi ahlak ilişkisi açısından çözümlenmesi gereken önemli meselelerden biri, mutlaklık iddiası içeren ilahi emirler ile evrensellik iddiası içeren rasyonel bir ahlak (etik) arasında bir uyumun olup olmayacağıdır. Yani, dini değerler akıl tarafından ne

ölçüde haklılaştırılabilir? Meseleyi, ahlak ile din arasındaki temellendirme boyutunda ifade edecek olursak, bir eylem iyi veya ahlaki olduğu için mi Tanrı tarafından buyrulur yoksa Tanrı buyurduğu için mi o eylem iyidir?<sup>1</sup> Bu temel soru Antik Çağ'dan beri filozofları ve teologları meşgul etmiştir. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâm'da da farklı görüşler savunula gelmiştir. Rasyonalistler ve realistler ile iradeciler (İslâm düşüncesinde rasyonalistlere karşı *Mutezile*, kaderiyeye karşı *Ehli Sünnet* denk gelse de ana ayırım *Kaderiye*, *Cebriye* ve *Eş'ariye* şeklindedir) arasındaki tartışma Orta Çağ düşüncesini derinden etkilemiştir (Aydın, 2009, s. 41). Augustinus'un ahlak anlayışının şekillenmesinde Antik Yunan düşüncesi kadar Hristiyanlığın da önemli etkisi vardır. Hıristiyanlık, "insan doğası" hakkındaki görüşlerinde, içinden çıktığı Yahudi geleneğinin izlerini taşımaktadır. Bunların başında, *Eski Ahit*'in insanın "günahkâr" olduğu inancını aynen sürdürmüş olması gelir (Ağaoğulları ve Köker, 2004, s. 102). Bu bağlamda asıl etkiyi Aziz Paulus üzerinden görmemiz mümkündür. Paulus, yeryüzündeki eşitsizliklerin ve bundan kaynaklanan tahakküm ilişkilerinin "bedene göre" olduğunu savunur. Yani, kulluk, kölelik, bağımlılık, maddi dünyanın tezahürleridir. Kurtuluş, özgürlük, manevi dünyada, Tanrı katındadır. Dahası, Paulus'a göre, insan (ruhu) ile bedeni arasındaki benzerlik toplumsal yaşamdaki her tür otoriteye itaatin esasıdır (Jodl, 1929, s. 132). Paulus ile gelen önemli açılım, ahlaklılığın mahiyeti ve kaynağının tanrısallıkta olmakla birlikte bunun insanın asli yapısında gerçekleşme imkânı bulan bir nitelik olduğu kabulüdür (Mayer, 2009, s. 18). Zira o, insanda, dinin haricinde neyin iyi ve kötü olduğunu ayırt etmeye yarayan bir ölçütün bulunduğunu söyler ve buradan Antik felsefenin *nous*'uyla bağlantı kurar.

<sup>1</sup> Augustinus açısından önem arz eden ahlak ve din (Tanrı) ilişkisi felsefi literatürde ilkin Platon'un *Euthyphron* diyalogunda gündeme gelir. Paradoksal bir şekilde sorun şöyle ifade edilir: Tanrı bir şeyi iyi/ahlaki olduğu için mi buyurur yoksa Tanrı bir şeyi buyurduğu için mi o şey iyi/ahlaki olur? Bu soru özü itibarıyla ahlakın kökeninin ne olduğunu belirlemeye yöneliktir ve diyalogda Platon, dinin ahlaka dayandırılması gerektiği istikametinde tavrını koyar. Ve bu yaklaşım bütün antik felsefede devam eder. Esaslı bir şekilde ilkin Augustinus, bu ilişkiyi tersine çevirmeye kalkar ve ahlakın dine dayandırılması gerektiğini söyler (Duran, 2020, 85).

Paulus'un bu yaklaşımı büyük ölçüde Augustinus tarafından benimsenerek geliştirilmeye çalışılır (Jodl, 1929, s. 143). Ancak Augustinus'ta gitgide farklılaşan boyut, insanın radikal kötülük karşısındaki durumuna dair değerlendirilmesinde ortaya çıkar. İnsanın duyusal ve ruhani doğası şeklindeki Pauluşçu ayırım Augustinus'ta Manicilerin düalizmine karşı bir savaş niteliğine bürünür (Oort, 1994, s. 127).

Hıristiyanlık düşüncesini tam olarak benimsediği dönemden itibaren Augustinus'ta doğal ahlakın olanağı reddedilir (Jodl, 1929, s. 144). Augustinus'un içsel deneyime ve tanrısal inayete dayalı yaklaşımı Antik Çağın iyinin rasyonel bilgisini ahlaki yetkinlikle özdeşleştiren anlayışıyla esaslı bir karşıtlık içerir. Gerçi Hristiyanlık inancı hala ahlaki normu doğal bir yasa olarak tanır; ancak bu yasanın bilincinin etkin olduğu asli doğa insani doğadan uzaklaşır (Jodl, 1929, s. 14). Doğal ve ahlaki olanın birliği sadece insanlığın başlangıcındaki cennet yaşantısında varsayılr. Ancak insan asli günah yüzünden cennetten süfli aleme düşmüştür; doğal ve ahlaki olanın birliği bozulmuştur. Böylece mükemmel ahlak ve ahlaki doğallık ideali insan gelişiminin başlangıcına yerleştirilir ve verili dünya için doğal olan ile ahlaki olan arasında keskin bir karşıtlık kurulur. İnsani doğanın tahrip edilmişliği ne ölçüde büyük ise ahlaki doğal yasa o ölçüde insani olana karşı konumlanır. Neticede yasa insana sadece yabancı bir otoritenin yasası olarak buyrulmak zorunda kalır. Antik Çağın rasyonel etiğinin yerini de yavaş yavaş din üzerine temellendirilmeye çalışılan bir etik alır. Zira erdemleri ruha yükleyerek ona yaşam bahşeden Tanrı'dır. İnsan ruhu ve iradesi tanrısal inayet ve düzen sayesinde bedeni biçimlendirir (Gilson, 1967, s. 127). İnsan da ilahi düzene tabidir ancak iradi eylemler söz konusu olduğunda bunlar kendiliğinden ortaya çıkmaz. Çünkü ahlaki eylemin kaynağı, sevgi ve tanrısal olana yönelik olan insan iradesidir.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Augustinus'un iradeye yüklediği anlam ve kendinden sonraki düşünürlere etkisini değerlendirmek açısından, çağdaş düşünürlerden Klaus Düsing'in irade üzerinden etik bir gerekçelendirmeyi öngören *Etiğin Temelleri* adlı çalışmasına gönderme yapmak faydalı olacaktır. Ona göre etik eylemin temeli konusunda üç ana yaklaşım mevcuttur. Bunlardan ilki *deontolojik* yaklaşım, ikincisi deontolojik yaklaşımın tam karşısında yer alan *faydacı* yaklaşım, üçüncüsü ise Platon'un olgunluk dönemi eserlerinde işlenmiş olan *erdem öğre-*

Augustinus, antik etiğin içeriğine köklü eleştiriler yöneltse de, etiğin genel amaçları noktasında onun genel girişimini tümüyle seleflerine bir tepki olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Aksine o aynı zamanda Antik gelenek ile dönemi arasında sürekliliği sağlayan bir düşündürdür. Mutluluğa dair değerlendirmelerinin bütününde Platon'un ve Yeni Platoncuların etkisini görmek mümkündür. Ona düşen, değişen siyasi-kültürel ortamda ve yeni insan kavrayışı temelinde bilgelik çabasına ve mutluluk arayışına yeni gerekçeler bulmaktı. Augustinus'un bir yandan Antik kadim bilgelik diğer yandan çağdaş iradeci akımlar arasında köprü vazifesi görmesine imkân tanıyan özelliği de, onun vicdanını, içsel çatışmalarını çıkış noktası yaparak hakikati arama çabasıdır. Şimdi, Augustinus'un yaklaşım tarzını daha sağlıklı değerlendirebilmek için, onun ahlaki ve dini eylemin nihai amacı olarak belirlediği şeye bakmamız gerekir.

### 3. En Yüksek İyi ve Mutluluk

“Hepimiz mutlu olmak isteriz” (Augustinus, 1982, 2, 10) sözleriyle Augustinus, mutluluğu aramayı insani çabaların en yükseğine yerleştirir. Buna göre, insanın arzuladığı şeyin gerçekten sahip olduğu şey haline gelmesi gerekir. Ancak, her tür istek insanı mutlu etmek için gerekli koşullara sahip olmadığından, insan arzuları arasında bir ayırım yapılmalıdır. Felsefi etiğin de asli görevi iyi ve kötü arzuları birbirinden ayırt etmektir. “En yüksek iyinin peşinde olmayan şey felsefi düşünce olarak adlandırılmaz.” (Augustinus, 1914, XIX, 1) Zira insan, “iyi bir şeyi arzuladığında ve ona sahip olduğunda mutludur, ama kötü bir şeyi arzuladığında, ona sahip olsa bile mutsuzdur” (Augustinus, 1982, 2, 10). Kadim bilgelik veya felsefe de, en yüksek iyiye ulaşmaktan ibaret olan mutluluk arayışından başka bir şey

---

*tisi* yaklaşımıdır. Burada ahlak, sadece mutluluğun içsel, temel bir bileşeni olarak değil, kendi uğruna gerçekleştirilen erdem olarak anlaşılmaktadır. Düsing'e göre deontolojik etik, yararçı etik ve erdem etiği temel tipleri, çeşitli etkinliklerini genel bir yasaya göre düzenlemek zorunda olan ve en son ya da en yüksek olarak gördüğü bir amaç peşinde koşan iradenin yapısına dayanır. İrade bu amaçlı eylemleri her zaman belirli bir tutum veya zihniyet içinde gerçekleştirir (Düsing, 2005, 149-150).

değildir.<sup>3</sup> Ancak, amaçlanan arzulara sahip olmak kalıcı olmalıdır, tıpkı peşinden koşulacak iyinin değişmez olması gerektiği gibi (Augustinus, 1982, 2, 11). Bu nedenle, tesadüfi olarak sahip olunan şeyler, örneğin zenginlik mutluluk getirmez, çünkü bunlar kalıcı değildir ve yalnızca malları kaybetme korkusu insanları mutsuz eder (Augustinus, 1982, 2, 11). Gerçek iyi her zaman aynı biçimdedir ve sürekli bir varlığa sahiptir. İnsanlara sınırsız, değişmez ve zamansız mutluluk veren, arzu edilen şey en yüksek iyi olanıdır. Bu nitelikler de bir tek Tanrı’da bulunur. “Ötesinde hiçbir şey olmayan en yüce iyi Tanrı’dır; bu sebeple değişmeyen iyi odur ve bu nedenle gerçekten ebedi ve gerçekten ölümsüz iyi odur.” (Augustinus, 2005, 1). O halde “Tanrı’ya sahip olan mutludur” (Augustinus, 1982, 2, 11). Yalnızca Tanrı, mutlak anlamda en yüksek iyi olarak, insanları gerçekten mutlu edebilir. Bununla birlikte Augustinus akıllı ve rasyonel çabayı da bir kenara koymaya razı olmaz. Zira, mutluluğun kurucu unsurlarının, yani temel erdemlerin bilgisini yalnızca akıl belirleyebilir (Buddensiek, 2009, s. 66).

Erdem, Antik Çağ’da insan mutluluğunun yeterli gerekli, hatta bazıları için yeterli gerekli koşulu olarak görülmüştür. Orta Çağ’da iyi davranış ile mutluluk arasındaki sıkı bağ kopmamış olsa da gevşemiştir. Artık iyiliğe, bu hayatta karşılığı olan bir erdem olmaktan öte bir anlam yüklenmiştir. Bu bağlamda Orta Çağ’da *iman* ve *sevgi*’nin yanında *umut* erdeminin temel erdemlere dahil edilmesi manidardır (Müller, s. 2010, s. 15). Erdemli bir insan sefalet içinde kıvrınırken, erdemsiz bir insanın tüm dünyevi mutluluğa sahipmiş gibi görünmesi hala ahlaki bir skandal olarak algılansa da, böyle bir şeyin gerçekten olduğu inkar edilemez. Bu, erdem ile mutluluk ya da ahlaksızlık ile talihsizlik arasında kesin bir içsel bağlantı olmadığı şeklinde de yorumlanabilir. O zaman, yine de iyilik ödüksüz ve kötülük ce-

<sup>3</sup> Augustinus’un bu değerlendirmeleri kendine özgü bir Hıristiyan görüşü olarak değil de paganlar arasında yaygın bir görüş olarak aktarmasına dikkat etmek gerekir. Buna rağmen, Augustinus’un hem genel olarak felsefe hem de özel olarak etik anlayışı, Aristoteles’ten sonra bilhassa Helenistik felsefede ve Stoacılar da bir “yaşama sanatı” olarak görülme-ye başlanan felsefi yaklaşıma yakın durmaktadır. Dolayısıyla Augustinus, bir yaşam tarzı olarak beliren felsefe ile Hıristiyanlık arasında bağ kurmakta güçlük çekmedi. Zira felsefe bugün kabul edilenden çok daha fazla pratik idi (Hadot, 2005, s. 164).



zasız kalmayacaksa, bu ancak her şeye gücü yeten, adaletle hükmeden bir otoritenin (Tanrı'nın) varlığının kabulü sayesinde mümkün olacaktır. Bu kabul, erdemin artık kendi kendini ödüllendirmediği, şayet ödüllendirse de, Tanrı'nın onu başka bir dünyada ödüllendirdiği anlamına gelir.<sup>4</sup> Lakin, Tanrı sadece erdem ve mutluluk arasında aracılık yapmakla kalmaz, O aynı zamanda ahlaki yasa koyucu olarak da kendini gösterir. O'ndan mutluluktan bize düşen payı almak istiyorsak sadece belirli bir şekilde davranmak zorunda değiliz, aynı zamanda, ne isteyip istemediğimizden bağımsız olarak, O'nun rızasına uygun şekilde davranmalıyız. Dolayısıyla hayatımızda ne yapacağımız sadece kendi irademize bağlı değildir; daha yüksek bir otorite tarafından bizim için çok özel bir yaşam biçimi öngörülmüştür. Doğal olarak bu durumda ahlaki özerklikten söz etmemiz güçleşir. Ancak, aşağıda da değinileceği gibi, bu yaklaşım Augustinus'un ahlaki sorumluluk ve özgürlük iddiasından vaz geçtiği anlamına gelmez.

Augustinus bütün pagan filozofları mutluluğu yanlış anladıkları, ona nasıl ulaşılabileceği konusunda kötü tavsiyeler verdikleri ya da her ikisini de yaptıkları için eleştirir (Augustinus, 1982, 2, 14). Her şeyden önce pagan filozofları bu dünyada mutlu olacaklarını sanmakla ve üstelik yalnızca kendi çabaları sayesinde mutlu olacaklarını düşünmekle eleştirir:

En yüksek iyiliğin ve kötülüğün bu hayatta bulunacağını düşünenler yanılmaktadır. En yüksek iyiyi bedende mi, ruhta mı, yoksa her ikisinde mi -ya da özellikle hazda mı, erdemde mi yoksa her ikisinde mi- aradıkları hiç fark etmez (Augustinus, 1914, XIX, 4).

Antik filozoflar bizi neyin mutlu edebileceğine dair nesnel ölçütler formüle etmekle kalmaz, aynı zamanda bize bu en yüksek iyiye giden yolu gösterebileceklerini ve hatta bize bu en yüksek iyiye ulaşma ve sahip olma araçlarını sağlayabileceklerini iddia ederler. Stoacılarla ve Epikürcülere

<sup>4</sup> Augustinus'un *Tanrı Şehri*'ni (*De civitate Dei*) kaleme almaya başladığı zaman diliminde (413/414) yüksek bir imparatorluk bürokrati olan Vicarius Africae Macedonius'e atfen yazdığı *155. Mektup*'unda erdem ve bilgelik meselesine yoğunlaştığını görüyoruz. Mektup, erdemin mutluluğa ulaşmak için yeterli olduğunu ve kişinin kendi çabalarıyla bu hayatta mutluluğa ulaşabileceğini kesin bir dille reddeder (Mekt. 155, 10-12, aktaran: "Tornau, 2013, s. 217).

göre erdemli olan hiç kimse hiçbir koşul altında mutsuz olamaz. Erdem Stoacılar da en yüksek iyidir, çünkü erdeme sahip olan kişi mutluluğa da sahip olur. Ancak Hıristiyan düşüncesi bilhassa ilk dönemlerinde, bu dünyanın sayısız kötülüğüne işaret ederek bu bakış açısını reddeder. Bu dünyada yaşadığımız sürece, yoksulluk, hastalık ve ölüm sürekli yoldaşlarımızdır. Bu sebeple gerçek mutluluğa bu dünyada ulaşılamaz (Augustinus, 1914, XIX, 4, 11). Erdemin kendisi en yüksek iyi olamaz, sadece ona götüren yol olabilir. Erdem kendinde iyi olduğu için değil, yalnızca gelecekte ve sile olacağı iyilik için peşinden gidilmeyi hak eder. Hem kendi içinde hem insan için en yüksek iyi yalnızca Tanrı olabilir (Augustinus, 1914, VII, 4). Zira erdemün ödülü olarak bizi çağıran öteki yaşamın mükemmel mutluluğu tam da Tanrı'yı görmek ve O'nunla birlikte olmaktan ibarettir (Augustinus, 1914, XIX, 4). Mükemmel mutluluğa yalnızca ahirette erişilebilir. Lakin gerek erdemlilik gerekse mutluluk Tanrı'nın inayeti olmadan gerçekleşemez (Görtz, 2011, s. 52).

Augustinus'ta erdemli bir yaşamın asıl amacı, insanın doğal güçlerini bu dünyadaki yaşantısı süresince erişebileceği sınırların ötesine yerleştirmektir (Gilson, 1967, s. 9). İlk dönem eserlerinde (*De beata vita* (386); *De libero arbitrio* (386)) Augustinus, insan bilgisinin gerçekten mümkün olduğunu ve mutlu yaşamın içimizdeki en iyi şeye, yani akla ya da mantığa uygun bir yaşam olduğunu savunurken, dönemin felsefi anlayışına yakın durmaktadır.<sup>5</sup> Ancak o, son dönem yazılarında (*Confessiones* (401); *De civitate Dei* (413-426), *Retractationes* (427)) bu ikinci iddiasından pişmanlık duyar. İnsanların hakikati bulamayacağına, bilgelerin bile hiçbir şey bilemeyeceğine dair şüpheli cevap, Augustinus'un *Retractationes* diyalogunda şu şekilde yer alır:

İnsan doğası söz konusu olduğunda, akıl ve akıldan daha iyi bir şey yoktur; yine de mutlu yaşamak isteyen kişi buna göre yaşamamalıdır, çünkü o zaman

<sup>5</sup> Augustinus bilgi sorunuyla öncelikle şüpheli pozisyonu çürütürken ilgilenir. Tuhaf bir şekilde o bir yandan Stoacı argümantasyondan yararlanırken, diğer yandan da şüpheli okulun kanıtlama tekniğini başta Epikürçüler olmak üzere muhalif olduğu felsefi ve dini gruplara karşı kullanır (Fuhrer, 2023, s. 97, 98).

insanın yaşadığı gibi yaşar, oysa mutluluğa erişebilmek için Tanrı'nın yaşadığı gibi yaşmalıdır. Buna ulaşmak için zihnimiz kendi kendine yetmemeli, Tanrı'ya tabi olmalıdır (Augustinus, 1976, I. I. 2).<sup>6</sup>

İnsan ne doğanın ürünü olan bir varlıktır, ne de özü bakımından doğaldır. Bundan dolayı insanı, insanın eylemlerini, kurumlarını doğal terimlerle tasvir etmek, doğal kavramlarla anlamaya ve açıklamaya çalışmak saçmadır. İnsan Tanrı tarafından evrenin yaratılmasından sonra zamanın belli bir noktasında, belli bir amaçla varlığa getirilmiş ve onun hikayesi bu andan itibaren başlamıştır. Böylece insan, tarih içinde gerçekleşen tümüyle tarihi bir hikayedir. Son dönem eserleri, Augustinus'un değişimini takip eden ilk on yılda yazdığı eserlerle ilgili çekincelerini dile getirdiği birçok pasaj içerir. Platonculara, pagan filozofların hak ettiğiinden daha fazla övgüde bulunduğu, özgür sanatlardaki uzmanlığa çok fazla vurgu yaptığı ve değişmez hakikatleri bilmenin önemini abarttığı için pişmanlık duyar (Augustinus, 1914, XIX, 5, 8; 2004) Özetle, yaşlı Augustinus genç Augustinus'u, hâlâ Helenistik felsefenin etkisi altında kafası karışık biri olarak görmektedir.

#### 4. Mutluluk ve Ölümsüzlük

Augustinus'a göre ölümsüzlük mutluluğun en önemli koşuludur. Ancak eski düşünürler bu konuda yanılmışlardır. Mutluluğu etik sistemlerinin temeli yapan Epikürcüler ve Stoacılar, bir yandan her insanın mutluluğunu istediklerini ve bunu tüm acılardan ve kaygılardan kurtulmak olarak

<sup>6</sup> Johannes Brachtendorf, "Augustinus'ta Etiğin Platon'dan Arındırılması ve Bunun Modern Zamanlar İçin Sonuçları" adlı makalesinde, Tanrı'nın entelektüel olarak idrak edilmesi ile Tanrı'ya iradi olarak bağlanmak, (Tanrı'da olmak) arasında ayırım yapılması gerektiğini savunur ve şöyle der: "Ona [Augustinus] göre Tanrı'ya bakmak ile O'nunla olmak arasında, entelektüel temaşa ile Tanrı'da iradi olarak sabitlenmek arasında, en yüce olanı görmek ile *summum bonum*'a tutunabilmek arasında fark vardır. Augustinus'a göre, Platoncu felsefe kesinlikle temaşa noktasına ulaşır, ancak iradeyi kalıcı bir şekilde tersine çevirebileceğine, sonlu iyilere yönelmekten uzaklaştırıp en yüksek iyi olarak Tanrı'ya yöneltebileceğine inanmaz. Felsefe hakikati *noesis* noktasına kadar öğretebilir ama iradeyi dönüştürme yeteneğine sahip değildir. Aksine, bu yalnızca İsa Mesih'e imanı öngören Tanrı'nın lütfu aracılığıyla gerçekleşir." (Brachtendorf, 2009, s. 77).

anladıklarını beyan ederler; öte yandan, ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ederek, sahip olacağımız tek mutluluğun şu anda sahip olduğumuz (dünyevi) yaşantımızla sınırlı olduğunu savunurlar. Onlar, ölümsüzlüğü inkâr etmelerinin yanlış olup olmadığını yeniden düşünecekleri yerde, mutluluk ideali bu yaşamda erişilebilir hale gelecek şekilde yeniden yapılandırmayı seçerler (Augustinus, 1914, XIV, 28). Epikürcüler, öldüğümüzde artık var olmayacağımıza göre, ölümden korkmamamız gerektiğini savunsalar da, ölümden endişelenmeye devam ederler. Ölüm ve sonrasında gerçek mutluluğun şartı olduğunu anlamaya yaklaşmazlar (Augustinus, 1914, XIV, 28). Augustinus, Epikürcülerin, gerekli koşulları kabule yanaşmamalarına rağmen, mutluluk üzerinde bu kadar ısrar etmelerini anlaşılabilir bulur (Augustinus, 1914, XV, 2).

Stoacılık Augustinus'un gözünde Epikürcülük'ten daha yüksek bir yere sahiptir, çünkü Stoacılar mutluluğun beden hazzından değil, aklın erdeminden kaynaklandığını öğretmişlerdir (Augustinus, 1914, XV, 7). Ancak Augustinus aklın erdeminin mutluluk için gerekli olsa da yeterli bir koşul olmayacağını savunur. Stoacıların, insanın acı çekerken de mutlu olabileceği iddialarındaki ısrarı hiçbir şekilde makul karşılamaz. Kibir konusunda da Stoacılar diğer felsefe gruplarından aşağı kalmaz. Epikürcüler hazzı nasıl abartıyorsa, Stoacılar da ihtişamı abartmıştır. İnsanların kendilerini mutlu edemeyeceklerini kabul etmek yerine, en yüce iyiyi kendi mutluluklarının tek nedeni olduğunu iddia etmişlerdir.

Augustinus'un felsefe ekollerinde kendisini en yakın hissettiği Platoncular ise ruhun ölümsüzlüğünü öğretecek kadar bilgiye sahip idiler ancak insan ruhunun bedenden özgürleştiğinde mutlu olacağını iddia ederken yanılmışlardır. Bu anlayışa Maniheizm inanca sahip olduğu dönemde kendisi de katılan Augustinus, daha sonra bedeni aşağılamaya karşı tavır almıştır (Kent, 2006, s. 210). Bedenin dirilişine ilişkin Hıristiyan doktrini, ilk Hıristiyanlığı tüm çağdaş pagan felsefe ekollerinden ayıran temel konulardan biriydi. Augustinus'a göre ruhu olduğu gibi bedeni de Tanrı yaratmıştır, bu yüzden bedenlerimizi aşağılamak veya cezalandırmak doğru değildir (Augustinus, 1914, XV, 4).

Augustinus'un dini ve ahlaki bütün değerlendirmelerinde, keza Maniheistlerin'in özgürlük anlayışına, İskenderiyeli alimlerin astrolojik kadcerciliğine, Pelagius'un asli günah yorumuna karşı çıkarken temele aldığı kavram iradedir. Onun kurtuluş ve inayet düşüncesi de irade kavramı üzerinden okunabilir. Bu sebeple Augustinus'un irade kuramını kısaca açıklamakta fayda vardır.

## 5. Özgür İrade ve Kötülük Sorunu

Augustinus irade sorununu esaslı bir şekilde ilkin 391 (391- 9) yılında kaleme aldığı Özgür İrade Üzerine (*De libero arbitrio*) adlı eserde ortaya koyar.<sup>7</sup> Bu çalışmada cevabı aranan temel soru, insanın kötü eylemlerinden dolayı sorumlu tutulup tutulamayacağıdır. Augustinus'un cevabı nettir: “insan ruhunu kendi iradesi ve özgür kararı dışında hiçbir şey yanlış bir arzusunun takipçisi yapamaz” (Augustinus, 1987, I, II, 21). Dahası, kimse istemeden bir şeyi irade edemez (Augustinus, 1987, II, 14, 37). Bu söylemleriyle Augustinus, iradeye bir yandan kendiliğindenlik niteliği yükleyerek her türlü belirleyici güçten bağımsız kılmakta, öte yandan da ona bilinçli tercih yapma özelliği atfetmektedir. Yani insan öznel olarak da özgürdür (Augustinus, 1987, III, 3, 6; III, 4, 9).<sup>8</sup> Son dönem eserlerinden *Tanrı Şehri*'nde de iradeye benzer bir anlam yükleyerek, iradenin tamamen kaçınılmaz olduğunu ve asla başka hiçbir nedenin rol oynamadığı bir karar verme gücüne sahip olduğunu savunur (Augustinus, 1914, XII, 6). Ona göre kötülüğün (yani ahlaki kötülüğün) kökeni sorusu yalnızca rasyonel, özgür ve sorumlu bir iradeyle ilişkili olarak

<sup>7</sup> Augustinus Hristiyanlığı kabul ettikten sonra, ilk/asli günah ve insan doğasına dair dini kabullerine paralel olarak irade anlayışını yeniden yapılandırır (Kohler, 1909-10, s. 254). Ancak çoğu meselede olduğu gibi irade konusunda da Augustinus'un hangi düşüncelerin etkisiyle ve hangi ölçütler üzerinden bir belirlemeye vardığı ve neticede bu belirlemenin bir yandan felsefi diğer yandan dini bir irade kavramı ile ne denli örtüşebileceği tartışma konusudur (Horn, 1996, s. 114).

<sup>8</sup> İnsanı öznel olarak özgür kılmakla Augustinus, insanın yanlış davranma özgürlüğünün Tanrı'nın takdiri tarafından engellenmemesini, bu şekilde de Tanrının insanın günahından sorumlu tutulmamasını istemektedir (Horn, 1996, s. 117).

anlamlıdır (Augustinus, 1914, XII, 6).<sup>9</sup> Ve soru esasen böyle bir iradeye sahip varlıkların kötü eylemlerinin nedenine yönelik değildir. Bu nedenle Augustinus, kötü bir iradeyi neden olarak tanımlamakla yetinmez, bizzat kötü iradenin nedeni ile ilgilenir. İnsan iradesi doğal zorunlulukla değil, kendi gücüyle hareket eder. Böyle bir irade de kendi kendisinin nedeni olan bir iradedir (Arslan, 2019, s. 69). İrade, irade edilecek olana yönelmesi bakımından gerçekten de özgürdür; ancak bu, onun özgürlüğü zaten gerçekleştirdiği ya da özgürlüğü istemede etkin olduğu anlamına henüz gelmemektedir. Gerçek özgürlük ancak potansiyel olan irade, bu özgürlüğü üretme ve mümkün kılma kapasitesine sahip olana yöneldiğinde gerçekleşir (Augustinus, 2004, IX).

Âdem yaratıldığında özgür irade yetisiyle donatılmıştı ve bu yeti günah işleme imkanını da içermektedir. Asli günahla birlikte, tam bir irade özgürlüğüne sahip olan Âdem, bozuk doğayı kazanmış ve onu insana miras bırakmıştır. Dolayısıyla, Augustinus’a göre insanın sorumluluğu da Adem’in özgürlüğünü günah işleme lehine kullanmasına dayanmaktadır. Lakin asli günah ile birlikte insan kendisini ahlaken eksik bir duruma getirmiştir, bundan dolayı da suçludur. Asli günah insan doğasının bozulmasına yol açtığından kutsal bir şifacının yardımına muhtaçtır. (Hauskeller, 1999, s. 54) Augustinus, Platon veya Plotinos gibi bedenini beden olarak kötü olduğunu düşünmemektedir. “Her türlü kötülüğün nedeninin beden

<sup>9</sup> Augustinus kötülük (*malum*) sorununu bütüncül bir şekilde ele aldığı son dönem eserlerinden *Enchiridion de fide, spe et caritate*’de (İnanç, Umut ve Sevgi Hakkında El Kitabı) kötü iradenin kökenini sorgular. Eser daha ziyade meseleyle teolojik olarak ilgilenen ve sıradan eğitimli insanlar için *inanç, umut ve sevgi* erdemlerinin sistematik bir sunumudur. Augustinus burada irade için birbiriyle irtibathı sözcükler olan *voluntas* ve *arbitrium* kullanır. Bununla birlikte, *voluntas* daha çok bir insan yetisi olarak iradeye atıfta bulunurken, *arbitrium* daha çok “karar verme yetisi”nden “gerçek karar”a kadar olan semantik bir boyuta gönderme yapar. Bu, özgür iradenin her yerde insanın rasyonel olarak belirlenmiş farklı eylem seçenekleri arasında karar verme imkânına sahip olduğu anlamına gelir. İyi ve kötü neredeyse *arbitrium* ile hiç ilişkilendirilmeyip sıklıkla *voluntas* ile ilişkilendirilir. Bununla birlikte, *liberum arbitrium* iyi ya da kötü anlamda “kullanılabilir”. “Kullanım” (*usus*) terimi, *liberum arbitrium*’un insan kişiliğinin özünden ayırt edilmesi gerektiğini gösterir. Ancak, *voluntas*’ın doğrudan iyi ya da kötü kullanımı mümkün değildir (Kinzig, 2013, s. 108, 109; Arslan, 2019, s. 69).

olduğunu ileri süren, hata içindedir.” Çünkü, “bedenin ölümlülüğü günahın nedeni değildir, cezasıdır ve ruhu günahkâr kılan ölümlü beden değildir; tersine bedeni ölümlü kılan günahkâr ruhtur.” (Augustinus, 1914, XIV, 3). Nitekim insanı şeytana benzer kılan şey, onun bedene sahip olması değil, kendine göre yani insana göre yaşamasıdır (Augustinus, 1914, XIV, 4). Şeytanın şeytanlığının arkasında da onun Tanrı’ya göre değil, kendisine göre yaşamak istemesi yatar (Augustinus, 1914, XIV, 3). O zaman kötülüğün sebebi, Augustinus’a göre ne Tanrı’da ne dünyada ne de bedende aranabilir. Kötülük dünyaya veya onun içinde yer alan varlıklara ait bir nitelik değildir. İçindekilerle birlikte dünya iyidir; çünkü her şey en yüksek iyi olan Tanrı’nın eseridir. Ama her şey kendi tarzında, kendi türünde, kendi düzeyinde ve kendisine verilen işlev bakımından iyidir. Maniheistlerin iddia ettiklerinin tersine, kötü tözsel bir varlığa sahip olmadığından onun varlığından Tanrı da sorumlu tutulamaz (Augustinus, 1914, XI, 9). Var olan her şey iyidir ve onların iyiliklerinin nedeni de Tanrı’dır. Ancak iyinin istenmesi ve gerçekleştirilmesinde belirleyici etki Tanrı ise kötüden yalnızca insanların ve meleklerin sorumlu tutulması nasıl izah edilebilir?<sup>10</sup>

Kötü, herhangi bir varlığın kendi varlık türüne uygun doğal iyisini terk edip kendisinden daha aşağı seviyede bulunan bir varlık türünün iyisine yönelmesidir (Bettetini, 1997, s. 140, 145). Bu sebeple bir bedene sahip olmakla insan kötü olarak nitelendirilemez. Kötü olan yahut kötülük niteliğini taşıyabilen sadece insan ruhudur. Ruhun kötülüğü bu bağlamda onun isteğiyle, kendi varlık seviyesini yahut kendi iyi doğasını terk ederek kendisinden daha aşağıda bulunan varlık düzeyine yönelmesiyle, aşağı varlık düzeyinin iyisini istemesiyle olur. Yani ruhun daha aşağı seviyede olan bedensel iyilere yönelmesi düşüşünü zorunlu kılar. Augustinus’a göre ruh, düşmüştür, çünkü özgürdür; özgür olarak yanlış bir istekte bulunmuş, yanlış bir karar vermiş ve yanlış bir seçim yapmıştır.

<sup>10</sup> “Biz var olan her şeyin Tanrı’dan geldiğine ve yine de günahların nedeninin Tanrı olmadığına inanıyoruz. Sıkıntılı olan şudur: Eğer günahların Tanrı’nın yarattığı ruhtan geldiğini ve ruhların da Tanrı’dan geldiğini kabul edersen, bir süre sonra bu günahların asıl nedenini Tanrı’da bulursun.” (Augustinus, 1987, X. 11)

Şimdi irade kendinde bir varlığa sahip ve insan eylemlerinde özgür ise insan kötüden iyiye yönelmesi için neden ilahi yardıma ihtiyaç duyar? İlahi bir lütuf olan özgürlük ile ruh iyiyi istemeli, özgür bir biçimde iyiyi seçmelidir. Ancak Augustinus'a göre özgür bir seçimle iyiyi istemek onu gerçekleştirmek için yeterli değildir. Bunun için insanın iyiyi gerçekleştirebilecek bir kudrete sahip olması gerekir. Oysa insanda bu kudret mevcut değildir. Bundan dolayı Tanrı'nın yardımı iyinin gerçekleştirilmesinin zorunlu şartıdır. Zira, "Bütün doğaların yaratıcısı olduğundan her türlü kudreti veren Tanrı'dır, ama her türlü isteğin faili Tanrı değildir. Kötü istekler Tanrı'dan gelmez, çünkü onlar Tanrı'nın kendisinden ileri gelen doğaya aykırıdır." (Augustinus, 1914, V, 9; X, 22) Bu sebeple günahı Tanrıya atfetmek doğru değildir, "işlediği günahın faili şüphesiz insanın kendisidir." (Augustinus, 1914, V, 10)

İnsani irade üzerinde Tanrı'nın bu denli etkili olması şaşırtıcı değildir. Çünkü Augustinus'a göre Tanrı da özü itibariyle iradedir. Evreni özgür iradesiyle, zaman içinde ve yoktan yaratan O'dur. Ancak O'nun yaratması tesadüfi ve keyfi değildir. O, her şeyi iradesi ve kudreti ile bir ve aynı şey olan aklının, bilgeliğinin ve hikmetinin ürünü olarak gerçekleştirmiştir (Aydın, 2018, s. 8, 9). Aynı Tanrı insana iradeyi bütün güç ve gerçekliği ile, bütün sonuçlarıyla vermiştir. İnsanın irade ve istemelerinde özgür olması buradan kaynaklanır.

İlahi irade doğası gereği mutlak olarak özgürdür. Evreni ve insanı sırf istediği için, özgür iradesiyle varlığa getiren O'dur. Doğada meydana gelen olaylarda asıl veya etkin (fail) neden (*efficient cause*) Tanrı'dır; doğanın kendisi ise ancak vesile veya ikincil neden olabilir (Aydın, 2018, s. 10). Augustinus insanı, en yüksek varlık olan Tanrı ile en aşağı varlık olan cisimler veya doğal varlıklar dünyası arasında bir aracı varlık olarak kabul etmektedir. Bu haliyle insan bedeni bakımından dünyaya bağlı, ama ruhu bakımından Tanrı'ya yakın, Adem'in işlemiş olduğu günahın ötürü düşmüş, ama İsa'nın çilesi (*passion*) sayesinde kurtuluş imkanına, ebedi mutluluğa erişme umuduna sahip bir yaratıktır (Hauskeller, 1999, s. 66-72). Augustinus, psikolojisini, antropolojisini ve nihayet ahlak felsefesini bu



ikilik üzerine inşa eder. İrade perspektifinden bakıldığında, ahlakın oluşumunda ilahi ön bilgi ve ön belirlemeye rağmen insan iradesinin oynadığı rol önemlidir. Ahlaki bilginin kökleşmesinde rasyonel faktörlerden ziyade içsel veya psikolojik faktörler rol oynar.<sup>11</sup> İyinin kötüyü mücadelesi bireysel bazda olduğu gibi tür bazında da devam eder (Drecoll, 2014, s. 183). Zira, Augustinus’a göre, Pelagius<sup>12</sup> ve onun taraftarlarına karşı mücadelede, iyi ve kötü arasındaki karar artık bireysel olarak hareket eden kişinin iradesine bağlı değildir; bu bütün insan ırkının giriştiği yaşamsal bir mücadeledir. Kuşkusuz bu mücadelede Tanrının yardımı iradesini iyiden yana kullanan iyi insanların üzerindedir. Özgür irade lütufla ortadan kaldırılmaz, aksine tesis edilir, çünkü lütufla iradeyi iyileştirir, böylece adalet onun aracılığıyla özgürce istenir veya sevilir (Kent, 2006, s. 220).

Augustinus’ta iradenin merkeziliği, antik etikten önemli bir kopuşa işaret eder. Antik düşünürler daha çok ruhun rasyonel ve rasyonel olmayan güçleri arasındaki ayırmadan etkilenmişlerdir. Buna karşın Augustinus ruha üç güç atfeder: akıl/zekâ, hafıza ve irade (Kent, 2006, s. 221). İrade, gerçek benlik olarak aklın yerini almaya başladıkça, ahlaki açıdan sorumlu “ben”, bilen, inanan, spekülasyon yapan ve akıl yürüten “ben” olmaktan çıkıp seven, korkan, mücadele eden ve tercihlerde bulunan “ben” haline gelir. Augustinus sadece irade ve duygu arasında temel bir ayırım yapmaktakalmaz, aynı zamanda farklı duyguların farklı irade türleri olarak anlaşılabilceğini de öne sürer:

<sup>11</sup> Augustinus insanın benliğinde vuku bulan ve gerçek kavrayışa kapı aralayan iradi çatışmayı şu şekilde tasvir eder: “Uzun zamandır yapmak istediğim gibi, Tanrım Rab’be hizmet etmeyi düşündüğümde, bunu yapmayı isteyen de bendim, reddeden de. Bendim. Ne tamamen istedim ne de tamamen reddettim. Böylece kendimle mücadele ettim ve kendim tarafından parçalandım, istemediğim halde yaşadığım ve yine de yabancı bir zihnin doğasını değil, kendi zihnimin cezasını ortaya çıkaran bir deneyim.” (Augustinus, 1914, V. 12)

<sup>12</sup> Pelagius, Augustinus’un asli/ilk günah öğretisinin önemli muhaliflerinden biri olup, 5. yüzyılın başında Roma’da ortaya çıkan İrlandalı bir keşiştir. Pelagius asli günah varsayımını insanın kişisel sorumluluğuna bir tehdit olarak görmüş ve bu nedenle insanın doğasının ilk insanın eyleminden herhangi bir şekilde etkilendiğini reddetmiştir. Ona göre Adem’in günahı sadece kötü bir örnek teşkil eder, tıpkı İsa’nın davranışının insan için bir model teşkil etmesi gibi (Hauskeller, 1999, s. 72).

Önemli olan kişinin iradesinin niteliğidir, çünkü irade sapkınsa bu sapkın duygulanımlara sahip olacaktır, ama irade doğruysa bunlar yalnızca suçsuz değil, hatta övgüye değer olacaktır. Hepsinde irade vardır; aslında bunlar iradenin ifadelerinden başka bir şey değildir. Çünkü arzu ve sevinç, istediğimiz şeyle uyum içinde olan iradeden başka nedir ki? Korku ve keder de reddettiğimiz şeyle uyuşmayan iradeden başka nedir? (Augustinus, 1914, V, 13)

Eğer insanlar günah işliyorsa ve Tanrı bunun için bizi adil bir şekilde cezalandırıyorsa, o zaman günah işlemekten ahlaki olarak kendimiz sorumlu olmalıyız (Augustinus, 1914, XV, 20). İnsan günahının ilk ve başlangıç örneği Âdem ve Havva'dır. Onların tatmin edilmemiş hiçbir ihtiyaçları yoktur; zihinsel ya da bedensel hiçbir sıkıntı çekmemişlerdir. Tanrı onlara itaat etmeleri son derece kolay olan tek bir emir vermiştir. Buna rağmen neden itaatsizlik ettiklerini nasıl açıklayabiliriz? Sebep cehalette, hatalı muhakemede ya da duygusal bozuklukta aranamaz. Âdem ve Havva'nın itaat etmesini imkânsız kılan bir doğa kusurunda da yatamaz, çünkü Tanrı onları yapmalarına engel olamadıkları bir şey için cezalandırmazdı. Augustinus'un düşünebildiği tek açıklama, onların günahının, kendisinin önceden ya da dışsal bir nedeni olmayan kötü bir iradeden kaynaklandığıdır. Ya irade günahın ilk nedenidir, doğal etkin nedenler zincirinin sadece bir halkası değildir ya da günah yoktur (Augustinus, 1914, I, 30). Bu mülahazalar bize ahlak ile din arasındaki ilişkiye sınır çizmede en çetin konulardan birinin inayet sorunu olduğunu göstermektedir.

## 6. Özgürlük İle İnyet Arasında

Asli günahın sonuçları, Augustinus için günahın nedeni kadar önemlidir. Asli günahın suçluluğu insan doğasına yabancı olan arzulardaki radikal bir bozukluk olan *concupiscence* şeklinde kalır. İlk günahın insan doğasına verdiği derin zarar göz ardı edilemez (Kent, 2006, 223). Bu sebeple en iyi insanlar bile Tanrı'nın lütfu olmaksızın bu tahribatı gideremezler. Pelagius ve takipçilerine göre her birimiz, Adem'in düşüşünden önceki durumuyla aynı şekilde, tamamen özgür bir iradeyle doğarız ve iyi olmak için dış yardıma ihtiyaç duymayız. Bu Hristiyanlar kadar putperestler için de geçerli-

dir. Pelagiusçular, doğası gereği yetkin olmayan bir kimseye yetkinliğin bir sorumluluk olarak yüklenemeyeceğini savunurlar (Augustinus, 1914, XIV, 24). Augustinus ise Pelagiusçuları ilkin insan hatalarının evrenselliğini görmezden geldikleri için suçlar ve mükemmellik kanıtına karşı üç karşı iddia dile getirir: *İlkin*, Pelagiusçuların emirlerin gerçekte nasıl kullanıldığına ve dolayısıyla neyin adil bir şekilde emredilebileceğine dair sağlıklı bir anlayışları yoktur (Augustinus, 1914, XIV, 24). Zira günlük insan söyleminde bile emirler yalnızca itaatkâr neticeler üretmek için değil, bilgi ve öğretme maksatlı da verilebilir. *İkinci* olarak, Pelagiusçular “mükemmel” sözcüğünü literal zeminde yorumlamakla yanılmaktadır. Mükemmel ile kastedilen, intikamcı fantezilere, şehvet arzularına ve benzerlerine yer bırakmayacak kadar eksiksiz bir ruh saflığıysa, hiçbir insan bu hayatta mükemmel olamaz. Eğer mükemmel günlük ahlaki dilde yararlı bir rol oynayacaksa, bunu iyi eylemde bulunanlara ve devam eden kusurlarına bakılmaksızın Tanrı’ya doğru olan yolculuklarında oldukça ilerlemiş olmalarına yormalıyız (Augustinus, 1914, V, 19). Üçüncü olarak, Pelagiusçuların “yapabilirim” (ya da “yapamam”) yorumu ve bunun yansıttığı aşırı bireyci bakış açısı kabul edilemez. Aslında hiçbir insan bu dünyaya bağımsız, yalıtık bir birey olarak gelmez. Her birimiz, bireysel olarak doğrudan edinmediğimiz imkân ve koşulları içeren son derece karmaşık bir ağın içinde doğar ve yaşarız. “Başkalarının yardımıyla x’i yapıyorum” veya “yapabilirim” derken kastedilen budur. Aynı şekilde, “Tanrı’nın yardımıyla mükemmel olabiliyorum” dediğimizde, makul bir şekilde mükemmellikten söz ediyoruzdur (Augustinus, 1914, V, 24).

Augustinus, Pelagius üzerinden dile getirdiği eleştirileri Antik ahlak filozoflarına değin genişletir (Kent, 2006, s. 223). Sokrates ve Platon tarafından savunulan erdemlerin ayrılmazlığı ilkesine karşı gelerek, bir insanın ahlaki açıdan kusursuz olabileceğini ve en yüksek iyiye kendi çabalarıyla varabileceği iddialarını gerçekçi bulmaz. Ona göre erdemler bilgelik sayesinde değil, daha ziyade *iyilik*, *hayırseverlik* temelinde bütünleşir, birleşir. Erdem, Antik ahlak felsefecilerinin ve Stoacıların anladığı gibi bizi mükemmel kılan şey olmaktan çok, bizi iyi yapan şeydir (Kent, 2006, s.

227). Erdem, ahlaki gelişim yolunun sonu değil, bir bileşeni, bir eşiktir. Biri ne kadar çok hayırseverliğe sahipse, o kadar çok erdeme sahip olur; ne denli erdem sahibi olursa, o denli kötülükten uzak durur. Yine de hiç kimse şimdiki yaşamda tam bir hayırseverliğe ulaşamaz (Augustinus, 1914, V, 21). Ahlaki ilerleme, dünyadaki yaşantımızla sınırlandırılmaz (Augustinus, 1914, XVIII, 22).

İnsan ancak iradesinin özgür olduğu kabulüyle doğaya bağımlılığının üstesinden gelebilir. Lakin insanlar sonlu oldukları için, özgürlüklerinin gerçek yapısını ve sorumluluklarının derecesini nesnel olarak anlayamazlar. Bu sebeple özgür olmalarının doğuracağı etkiyi kendi çabalarıyla elde edemezler (Fischer, 2003, s. 183). O zaman bu etkiyi doğuracak sonsuz bir güce sahip bir varlığı yani Tanrıyı varsaymak zorunlu hale gelir. O'nun Krallığına katılmak da iradenin gerçek cehti olur. Özgür bir irade bu isteğin yerine getirilmesine giden yolda gereklidir ancak yeterli değildir. Zira insanın irade ve özgürlüğü kendi başına yeterli güç ve yetkinliğe sahip olmadığı için Tanrı'ya ve O'nun lütfuna muhtaçtır (Fischer, 2003, s. 192).

Burada yine Augustinus'un ahlaki ilerleme anlayışı devreye girer. Çünkü o, Tanrı'nın, kendi emirlerini yerine getirmekte ilerleme kaydeden herkesi arındırdığına ve komşularının günahlarını bağışladığı gibi, onların da günahlarını bağışlayacağına güvenmektedir (Kent, 2006, s. 222). Benzer şekilde, "hepimiz günah işledik" derken, onun sonuçlarına katlanıyoruz ve Tanrı'nın lütfu olmadan da iyi olamayız demek istiyoruzdur (Kent, 2006, s. 223). Tüm günahların bireysel olduğu ve Adem'in günahının kendisinden başka kimseye zarar vermediği yönündeki Pelagiusçu görüşün aksine, Augustinus bireysel, kişisel yaşamlarımızın yanı sıra herkesle ortak olan ve zarar görmüş bir doğamız olduğu düşüncesini savunur. Sonuç olarak, Augustinus'a göre, hepimiz eşit derecede "İkinci Âdem" olan Mesih'in şifasına muhtacız. İnsanlar bireysel olarak işlemediği bir günahın sonuçlarına katlanıyorsa, bireysel olarak yapmadığı bir fedakarlığın da faydasından nasiplenebilmelidir (Augustinus, 1914, V, 12).

## Sonuç

Augustinus'un ahlak görüşünün temel sorunu, onun ahlak ile din arasına belirgin bir sınır çizmeyişi, ahlaki olanı açık bir şekilde belirlemeyişidir. Biliyoruz ki bu güçlük siyasi sahadaki çalışmalarında da devam etmektedir. Buna rağmen Augustinus, Platon ve nihayet Aristoteles'te çerçevesi çizilen pratik felsefe alanını geliştirmeye çalışmıştır. Ancak kendi döneminde iyice hâkim olmaya başlayan Hıristiyanlığın da etkisiyle, iyi ve mutlu bir yaşam artık pratik akıl veya rasyonel ilkeler temelinde değil, daha ziyade dini kavram ve mülâhazalar üzerinden gerekçelendirilmiştir. Bu sebeple ona göre ruhun özü akıldan ziyade hayattır, arzudur, tek kelime ile iradedir, dahası özgür iradedir. İradenin değerini belirleyen ise *imandır*, *sevgidir*, *umuttur*. İstikametine bağlı olarak ruhu ve bedeni güzelleştiren de çirkinleştiren de sevgidir. İnsanın başka insanları sevmesinin nedeni, onlarla ortak bir duyguyu, ortak bir amacı yani Tanrı sevgisini paylaşmasıdır. Tanrı sevgisi insanları ortak değerler etrafında toplayan, bireylerin bir topluluk altında birleşmesini sağlayan ilkedir. Bu şekilde Augustinus sevgi erdemine sosyal bir boyut kandırmış olur.

İyi kadar kötü de Augustinus'un temel sorunudur. Platoncularda olduğu gibi, beden kendiliğinden kötülüğün sebebi olamaz. Kötü olan ruhun kendi ölçülerinde yaşamayı terk edip beden seviyesinde yaşamaya başlamasıdır. *Ruhun düşüşü* özgür bir edim neticesinde olmuştur. İnsan yanlış bir karar vermiş ve yanlış bir seçim yapmıştır. Ancak bu özgürlük aynı zamanda ruh için ilahi bir lütuftur, çünkü ruhun ebedi mutluluğa erişebilmesi için onu hak etmesi gerekir. Yine de iyinin gerçekleştirilmesi, onun istenmesi kadar, onu gerçekleştirebilecek kudrete sahip olmayı da var sayar ki, bu kudret insanda mevcut değildir. Bu sebeple insan gerçek mutluluğa ancak Tanrı'nın *lütfuyla* ölümden sonraki yaşamda erişmeyi *umabilir*.

Augustinus'un ne Antik etikten tümüyle bağımsız bir etik sistem kurduğu ne de onun temellerine sadık kaldığı iddia edilebilir. O, Antik inanç sisteminden bütünüyle farklı ve baskın bir yapıda ortaya çıkan Hristiyanlık inancını (öncesinde Maniheizm'i) ahlaki değerlendirmelerinin çıkış noktası olarak almıştır. Buna rağmen Augustinus Antik etiğin en yüksek iyi

ve adalet gibi kavramları üzerinden düşünmeye; din üzerine bina etmeye çalıştığı ahlakı, etiğin kavram ve yöntemleri dahilinde işlemeye çalışmıştır. Augustinus'un Antik gelenekte aralarındaki sınırları belli ölçüde belirlenmiş olan ahlak, din ve siyaseti yeniden harmanlama girişiminde bulunduğu aşıkardır. Bunu yapmasında yeni bir dinin kadim bir imparatorluk ile yaşadığı güçlükler kadar Augustinus'un sınırlar tanımayan coşkun kişiliğinin de payı vardır. Kaldı ki Augustinus yalnızca yeni bir ahlak oluşturmak ödevi ile karşı karşıya değildir, aynı zamanda henüz teolojisi tesis edilmeyen bir dinin de kuramcısı, dahası pratik uygulayıcılığı ile görevlendirilmiş bir din adamıdır. Ahlakî ve dini sorumluluklara Roma İmparatorluğu'na karşı takınılacak tavır meselesi de eklenince karşımıza Augustinus'un bugün dahi tartışılan teolojik etik ve politik sistemi çıkmaktadır. Bun rağmen Augustinus'un düşünce ve eserlerinde kadim felsefenin ve bilhassa Platonculuğun izi her daim belirleyici olmuştur. Orta Çağ'ın bu geçiş dönemi düşünürünün çağdaş felsefeye etkisi daha ziyade irade kavramına olan vurgusu ve hakikat arayışına yönelik sürekli çabasıdır.

## Kaynakça

- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2004). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Arslan, M. (2019). Der Wille bei Augustinus. *Entelekyia Logico-Metaphysical Review*. Vol 3 No 2, 61-82.
- Augustinus, A. (1996). *Gesamtausgabe: Corpus Augustinianum Gissense*. Hrsg. Cornelio Mayer. Basel: Schwalbe.
- Augustinus, A. (2005). *Das Wesen Des Guten. Gegen Einen Widersacher. Der Ordnung Gottes Und der Propheten gegen Maximinus, Bischof der Arianischen Irrlehre*, I. Buch, Çev. P. Johann Alfons Abert Osa. Herg. Alexander Eisgrub. Würzburg.
- Augustinus, A. (1914). *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*. Çev. Alfred Schröder, Kempten/München: Kösel Verlag.
- Augustinus, A. (2004). *Confessiones/ Bekenntnisse*. Çev. Wilhelm Thimme. Einf. v. Norbert Fischer. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

- Augustinus, A. (2003). *Contra academicos*. Hrsg: Karin Schlapbach. Berlin: De Gruyter.
- Augustinus, A. (1987): *De libero arbitrio – Über den freien Willen*. Hrsg: Eckhard Keßler. München: Fink.
- Augustinus, A. (1976): *Die Retraktionen in zwei Büchern*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Aydın, H. (2018). Aurelius Augustinus'ta Nedensellik Sorunu, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 25, 1-24.
- Aydın, H. (2009). *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Bettetini, M. (1997). Die Wahl der Engel. Übel, Materie und Willensfreiheit. Augustinus, *De civitate dei* içinde. Ed. Christoph Horn. Berlin : Akademie Verlag.
- Brachtendorf, J. (2009). Die Entplatonisierung der Ethik bei Augustin und ihre Folgen für die Neuzeit. D. Mirbach (Ed.), *Hermeneutik und Geschichte der Philosophie* (FS H. Krämer) içinde. Hildesheim: Tübingen Universitaet.
- Brown, P. (1979). *Augustine of Hippo: A Biography*. London: Faber & Faber.
- Buddensiek, F. (2009). Augustinus über das Glück. In: Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studientage „Aspekte der Ethik bei Augustinus“ (11. Juni 2005) „Augustinus und die Politik“ (24. Juni 2006). Hrsg. von Cornelius Mayer. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Drecoll, F. H. (ed.) (2007). *Augustin Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Duran, M. S. (2020). Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi. *Temaşa Felsefe Dergisi* 14, 83-98.
- Düsing, K. (2005). *Fundamente der Ethik Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag, 2005.
- Fischer, N. (2003). Freiheit und Gnade: Augustins Weg zur Annahme der Freiheit des Willens als Vorspiel und bleibende Voraussetzung seiner Gnadenlehre. Ed. Dieter Hattrup und Cornelius Mayer. *Freiheit und Gnade in Augustins ,Confessiones*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2003, 50-69.
- Fuhrer, T. (2023). Augustinus. Martin Hose, (ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gilson, E. (1967) *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. çev. L.E.M. Lynch. New York: Vintage Books.

- Hadot, P. (2005). *Philosophie als Lebensform*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hauskeller, M. (1999). *Geschichte der Ethik. Mittelalter*, München: Taschenbuch Verlag.
- Horn, C. (1996). Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 50, Kitap 1/2 , 113-132.
- Jodl, F. (1929). *Geschichte der Ethik I*, Stuttgart: Magnus-Verlag.
- Kent, K. (2006). “Augustine’s ethics. *The Cambridge Companion to Augustine* içinde. Ed. Elenore Stump, St. Louis University and Norman Kretzmann.
- Kinzig, W. (2013), Die Lehre vom Bösen in Augustins Enchiridion. *Rhetorik des Bösen. The Rhetoric of Evil* içinde, ed. Paul Fiddes und Jochen Schmidt. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Kohler, J. (1909-10). Der heilige Augustinus und die Willensfreiheit. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 3, No. 2
- Mayer, C. (2009). Die theozentrische Ethik Augustins, Mayer, C. içinde, *Augustinus – Ethik und Politik* (17-31), Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Müller, J. (2010). “Glücklich ist, wer Gott hat”. *Beatitudo* beim frühen Augustinus, içinde: aym eser, Jörg, Disse; Goebel, Bernd (Hg.): *Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven*, Freiburg i. Br. (Fuldaer Hochschulschriften), 14-59.
- Oort, J. (1994). Augustin und der Manichäismus. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Vol. 46, pp. No. 2, 126-142.
- Schweidler, W. (2004). *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Tornau, C. (2013). *Augustinus und die neuplatonischen Tugendgrade. Versuch einer Interpretation von Augustins Brief 155 an Macedonius*, Berlin: De Gruyter.
- Tränkle, H. (1985) Gnothi seauton. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs, içinde *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Neue Folge. Bd. 11.
- Zeller, D. (2006). Die Worte der Sieben Weisen - ein Zeugnis volkstümlicher griechischer Ethik, J. Althoff ve D. Zeller içinde, *Die Worte der Sieben Weisen* (107-158), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.